PONTIFICIA UNIVERSITÀ GREGORIANA

Facoltà di TEOLOGIA
Dipartimento di Teologia Dogmatica

Dissertazione per il Dottorato

PETR SOUKAL

168097

La caduta originaria della creatura umana
e le sue conseguenze
nella teologia di Ioannis Zizioulas

Moderatore: Professor Giuseppe Bonfrate

Data di consegna: 27/05/2025

Anno Accademico: 2024 - 2025

INTRODUZIONE

1. **Introduzione e importanza dell'argomento**

La presente tesi si propone di analizzare la caduta originaria della creatura umana e le sue conseguenze nella teologia di Ioannis Zizioulas. Il cuore della ricerca consiste nell'interrogarsi su «Se?» e «Come?» la teologia del Metropolita di Pergamo possa offrire un contributo significativo alla riflessione contemporanea e futura sulla caduta dell'essere umano.

L'obiettivo e la motivazione personale di questa ricerca scaturiscono dalla prassi ecclesiale odierna. In particolare, l'accompagnamento spirituale dei genitori che desiderano battezzare i propri figli pone sempre la questione di come presentare il battesimo – già dai primi tempi della Chiesa – come sacramento della remissione dei peccati. Tale problematica emerge con particolare urgenza quando si accompagnano genitori non appartenenti alla fede cattolica: come tradurre e interpretare in modo autentico e fruttuoso il dogma del peccato originale? Come questa dottrina può svelare il mistero del battesimo e della vita *in Cristo*? Come può essere interpretata affinché risplendano la bellezza di Dio e la gloria della vocazione umana alla θέωσις?

Numerosi studiosi hanno evidenziato come la formulazione tradizionale della dottrina agostiniana del peccato originale, accolta dalla Chiesa cattolica con il linguaggio teologico che la caratterizza, non risulti del tutto adeguata all'annuncio del vangelo nel contesto contemporaneo[1]. Di fronte a questa

[1] Si consideri, ad esempio, quanto affermano Christophe Boureux e Christoph Theobald: «Ricoeur, come filosofo, ha costantemente interrogato i teologi sulla coerenza della loro comprensione della dottrina del peccato originale formulata da Sant'Agostino. […] È quindi importante […] cercare di ridisegnare una traiettoria della ricezione della dottrina del peccato originale, al fine di preservare per l'oggi la sua portata significativa, al di là dei suoi travisamenti» BOUREUX – THEOBALD, «Introduction», 7-8. Bernard Sesboüé osserva, che «la coscienza in epoca moderna ha sempre più contestato l'idea di una condanna di tutto il genere umano a causa del peccato di un singolo individuo situato all'inizio dei tempi» SESBOÜÉ, «The Theological Rationalization of Original Sin», 16. «Questo dogma sarebbe inaccettabile se la colpa empirica di un singolo individuo avesse

urgenza, diversi teologi hanno cercato di offrire un contributo per un'interpretazione fedele della tradizione e al contempo fruttuosa di tale dogma. Gli studi più recenti dimostrano infatti che la dottrina sul peccato originale rimane un tema di grande attualità e oggetto di vivace discussione[2]. Si tratta, d'altronde, di una questione di estrema complessità e difficoltà[3].

Il dogma del peccato originale è un *locus theologicus* in cui convergono i principali ambiti della teologia cristiana: l'interpretazione della Scrittura, la teologia della creazione, l'enigma del male, l'angelologia, l'antropologia, la soteriologia e, in particolare, l'escatologia, sebbene quest'ultima sia spesso trascurata[4]. Studiare e interpretare il dogma del peccato originale significa quindi affrontare uno dei nodi centrali della fede cristiana, che costituisce la base per una corretta comprensione della creazione, della vocazione e del destino ultimo dell'essere umano[5].

Il fatto che la teologia occidentale sul peccato originale segua da secoli gli stessi schemi e riproponga costantemente gli stessi temi ci ha portato a

---

portato arbitrariamente alla condanna di tutti gli innocenti» *Ibid*., 17. Hermann Häring rivolge una critica al *Catechismo*, osservando che: «Il *Catechismo della Chiesa Cattolica* (apparso a Roma nel 1993 e diffuso in tutto il mondo) è forse l'ultimo tentativo completo di stabilizzare questa teoria nella sua vecchia forma» HÄRING, «From the Fall to Original Sin», 30.

[2] «Dal punto di vista della teologia sistematica, in epoca moderna il problema del peccato originale è diventato uno dei temi più complessi e delicati della fede cristiana» HÄRING, «From the Fall to Original Sin», 33.

[3] È corretta l'osservazione secondo cui la «riflessione sul peccato originale rappresenta uno dei temi più complessi dell'antropologia teologica» SCOLA – MARENGO – PRADES LÓPEZ, *La persona umana*, 224.

[4] Altri ambiti coinvolti nella dottrina del peccato originale sono, ad esempio, menzionati da Pierre Grelot e Hermann Häring. Cfr. GRELOT, *Riflessioni sul problema del peccato originale*, 107; HÄRING, «From the Fall to Original Sin», 33.

[5] Particolarmente significativa è la celebre affermazione di Blaise Pascal, secondo cui: «nulla ci urta più brutalmente di questa dottrina; e intanto, senza questo mistero, che è il più incomprensibile di tutti, siamo incomprensibili a noi stessi» PASCAL, *Pensieri*, 433, in ed. AULETTA – ROSSI, *Pensieri e altri scritti di e su Pascal*, 271. Tra le testimonianze più recenti, si consideri innanzitutto quella di Joseph Ratzinger: «Se la Provvidenza mi libererà un giorno da questi miei impegni, vorrei dedicarmi proprio a scrivere sul "peccato originale" e sulla necessità di riscoprirne la realtà autentica. In effetti, se non si capisce più che l'uomo è in uno stato di alienazione non solo economica e sociale (dunque un'alienazione non risolvibile con i suoi soli sforzi), non si capisce più la necessità del Cristo redentore. Tutta la struttura della fede è così minacciata. L'incapacità di capire e presentare il "peccato originale" è davvero uno dei problemi più gravi della teologia e della pastorale attuali» MESSORI, *Rapporto sulla fede*, 79.

interrogarci sulla possibile assenza di un *elemento costitutivo* nella riflessione tradizionale. Un elemento che, se recuperato, potrebbe offrire una nuova luce sul significato del dogma ecclesiale e permetterne una *rilettura* più adeguata al contesto contemporaneo. Tra i temi apparentemente carenti nella teologia occidentale spicca la *pneumatologia*, ossia il ruolo dello Spirito Santo nella vita dell'essere umano. Per questo motivo, è sembrato opportuno tentare una *rilettura pneumatologica* del dogma del peccato originale. Tuttavia, tale proposta va oltre i limiti di una singola dissertazione, configurandosi piuttosto come un progetto di ricerca destinato a svilupparsi nell'arco di una vita.

Le considerazioni sopra esposte ci hanno portato a volgere l'attenzione alla teologia ortodossa, nota per la sua sensibilità nei confronti dello Spirito Santo[6]. In questo contesto, gli scritti di Ioannis Zizioulas hanno offerto una valida verifica della nostra intuizione iniziale. Sebbene egli non abbia dedicato un'opera specifica al tema della caduta dell'essere umano, un'analisi attenta dei suoi scritti rivela come questa tematica riaffiori costantemente sotto diverse prospettive: ontologica, antropologica, ecologica e, soprattutto, *pneumatologico-escatologica*. Tale approccio si è rivelato promettente per una reinterpretazione della caduta che possa offrire nuovi spunti per l'ermeneutica del dogma del peccato originale.

La pubblicazione postuma di *Remembering the Future. Toward an Eschatological Ontology* di Ioannis Zizioulas ha confermato definitivamente l'intuizione che il tema della caduta costituisca un pilastro della sua riflessione teologica e meriti quindi un'analisi approfondita[7]. In particolare, si è rivelata significativa l'idea che l'essere umano non abbia perso il suo «passato» – inteso come la perfezione *protologica* del paradiso – bensì il suo «futuro», ovvero la perfezione *escatologica* a venire.

2. **Stato della ricerca e attualità dell'argomento**

La teologia di Ioannis Zizioulas ha suscitato un vivo interesse soprattutto in Occidente, più che in Oriente, grazie ai temi che egli ha sviluppato e che si sono rivelati particolarmente fecondi per l'ontologia della persona, la teologia eucaristica e l'ecclesiologia, con una particolare enfasi sul ruolo

[6] In questa sede, desideriamo esprimere la nostra sincera gratitudine al professor Giuseppe Bonfrate, il quale ha attirato la nostra attenzione su questo punto cruciale, che ha costituito l'avvio della nostra ricerca.

[7] Si osservi che l'intero terzo capitolo, intitolato «Eschatology and Fall», è interamente dedicato al tema centrale della nostra tesi. Cfr. ZIZIOULAS, *Remembering the Future*, 171-215.

della Chiesa locale. Questi ambiti di ricerca sono stati oggetto di numerose tesi di dottorato, pubblicazioni e un considerevole numero di articoli scientifici. La sua teologia ha ricevuto sia un'accoglienza positiva sia critiche, tanto nel contesto occidentale quanto in quello orientale[8].

Tuttavia, fino a oggi, nessuno studio ha analizzato in maniera dettagliata il tema della caduta originaria della creatura umana nella teologia dell'Autore. La presente ricerca si propone di colmare questa lacuna.

3. **Obiettivi del lavoro**

L'obiettivo della presente tesi è approfondire la teologia di Ioannis Zizioulas, con particolare attenzione al tema della *caduta originaria della creatura umana e alle sue conseguenze*, esaminandolo nel contesto complessivo della sua opera[9]. Questo studio non si limita a raccogliere le singole affermazioni dell'Autore, ma mira a un'analisi sistematica del suo pensiero, al fine di individuare i temi più significativi, ossia le categorie fondamentali della sua riflessione. In tal modo, ci si interroga sulla possibilità («Se?») e sulle modalità di un loro contributo («Come?») a una nuova interpretazione della caduta di Adamo, ossia del dogma del *peccato originale* nella tradizione teologica occidentale.

4. **Metodologia e struttura della tesi**

Per raggiungere l'obiettivo della nostra ricerca, risulta indispensabile raccogliere le fonti primarie, ovvero i testi pubblicati di Ioannis Zizioulas dal

---

[8] Secondo Yves Congar è Ioannis Zizioulas «uno dei più originali e profondi teologi della nostra epoca. La sua originalità e profondità deriva da una lettura penetrante e coerente della tradizione dei Padri greci su quella realtà vivente che è la Chiesa» CONGAR, «Bulletin d'ecclésiologie», 88. Justin Popović lo ha chiamato «desideroso di Cristo» e «uno dei più profondi giovani teologi che io abbia mai incontrato» JEVTIĆ, *Zablude raskolnika tzv. «starokalendarca»*, 11. Walter Kasper considera il nostro Autore come (probabilmente) «il più importante teologo ortodosso del nostro tempo» KASPER, «Prefazione», IX. Secondo il giudizio di Nicholas Loudovikos, «Zizioulas è un teologo di grande ispirazione e un uomo di Chiesa» LOUDOVIKOS, «Person instead of grace and dictated otherness», 684. Douglas Knight lo riconosce come «uno dei giganti della teologia» KNIGHT, «John Zizioulas on the Eschatology of the Person», 189.

[9] Douglas Farrow, uno dei critici del nostro Autore, osserva che nella concezione zizioulana della caduta emergono aspetti che necessitano di un ulteriore chiarimento. Cfr. FARROW, «Person and Nature», 122.

1965 in varie lingue e su diversi periodici[10]. Successivamente, sarà necessario analizzare attentamente il contenuto della sua riflessione, con particolare attenzione ai temi e alle categorie fondamentali che accompagnano il tema della nostra tesi. Un'ulteriore fase del nostro lavoro consisterà nell'esaminare i contributi degli studiosi che hanno commentato la teologia dell'Autore, al fine di ottenere una visione d'insieme del dibattito teologico attuale. Questo percorso ci consentirà, infine, di individuare le categorie chiave della riflessione zizioulíana e di interrogarci sulla loro possibile rilevanza per una nuova interpretazione della caduta nella tradizione teologica ortodossa e, in particolare, sul loro contributo alla dottrina del *peccato originale* nella nostra tradizione occidentale.

La metodologia adottata richiederà una struttura articolata della tesi, che sarà suddivisa in tre parti principali. La prima parte, intitolata *Prima della caduta della creatura umana*, si concentrerà sulla condizione della creazione antecedente alla caduta.

Il primo capitolo analizzerà la riflessione di Zizioulas sulla creazione del mondo, con particolare attenzione alla dottrina della creazione dal nulla (*ex nihilo*). Verranno inoltre esaminate le concezioni greche e gnostiche, al fine di cogliere l'originalità della visione ebraico-cristiana della creazione del mondo. Un aspetto centrale sarà la dialettica tra *creato* e *increato*, che evidenzia la totale dipendenza della creazione dalla comunione con Dio, nonché l'impossibilità, secondo il nostro Autore, che il mondo creato possa oltrepassare i propri limiti naturali con le proprie forze. Si prenderà inoltre in esame il ruolo della volontà del Creatore e il suo legame con il fine ultimo della creazione stessa. Particolare attenzione sarà dedicata alle fonti patristiche di Zizioulas e alla sua affermazione che la creazione è stata originariamente concepita come imperfetta. Infine, verrà esaminato il ruolo attribuito alla caduta delle creature angeliche.

Il secondo capitolo sarà dedicato alla condizione dell'essere umano prima della caduta. Si analizzerà il modo in cui Zizioulas presenta l'antropologia cristiana, con particolare attenzione alla sua concezione del corpo materiale, alla mortalità naturale dell'essere umano in quanto creato *ex nihilo* e al significato dell'affermazione biblica secondo cui la creatura umana è immagine di Dio (*imago Dei*). Sarà altresì approfondito il concetto di

[10] Elenchi parziali delle opere di Zizioulas possono essere consultati, ad esempio, nei seguenti riferimenti: MCPARTLAN, *The Eucharist makes the Church*, 316-321; PAVLÍDOU, *Cristologia e pneumatologia tra occidente cattolico e oriente ortodosso neo-greco*, 182-183; SPITERIS, *La teologia ortodossa neo-greca*, 363-367. Utile a questo proposito è anche il seguente sito: https://zizioulas.org/library/bibliography [accesso: 12.03.2025.].

persona, tema centrale nella riflessione del Metropolita di Pergamo, e il significato dell'essere umano come «sacerdote della creazione».

La seconda parte, intitolata *L'atto della caduta e le sue conseguenze*, si comporrà di due capitoli.

Il terzo capitolo analizzerà in dettaglio l'*essenza della caduta* secondo Zizioulas, concentrandosi su tre concetti chiave: *philautia* (φιλαυτία), *autotheosis* (αὐτοθέωσις) e *apostasis* (ἀπόστασις). Si esaminerà come, nella prospettiva del nostro Autore, la caduta non sia da intendersi come una discesa *in* uno stato di miseria, bensì come una caduta *dalla* theosis (θέωσις) e una caduta *dalla* missione sacerdotale.

Il quarto capitolo si focalizzerà sulle conseguenze della caduta per la creatura umana. Seguendo la struttura del secondo capitolo, si metterà in evidenza cosa è cambiato nella condizione dell'essere umano dopo la caduta. Verranno dunque analizzati i seguenti aspetti: la condizione creaturale dell'essere umano, il ruolo del corpo materiale, il tema della morte, l'*imago Dei* distorta nell'essere umano (con attenzione particolare alla libertà), il rapporto tra persona e natura dopo la caduta e finalmente il fallimento della missione sacerdotale.

Questa analisi introdurrà la terza e ultima parte della tesi intitolata: *Dopo la caduta della creatura umana*.

Il quinto capitolo esaminerà la risposta di Dio alla caduta dell'essere umano, analizzando il modo in cui Zizioulas descrive la missione di Cristo, dello Spirito Santo e della Chiesa nel mondo decaduto. Questo capitolo sarà cruciale per individuare le categorie chiave della riflessione zizioulіana sulla caduta. L'arco della nostra analisi si estenderà dunque dalla creazione *ex nihilo* fino all'escatologia, superando il tradizionale schema occidentale «peccato» – «redenzione»[11].

Il sesto e ultimo capitolo raccoglierà i risultati della ricerca, identificando le categorie portanti della teologia di Zizioulas sulla caduta della creatura umana. Verrà evidenziato in che modo questi elementi offrano una prospettiva originale e innovativa sul nostro tema. In questa sezione verranno formulate in modo chiaro le risposte alle domande centrali della tesi: «Se?» e «Come?» la teologia di Ioannis Zizioulas può contribuire a una nuova interpretazione della dottrina della caduta, ossia del dogma del *peccatum originale*. A conclusione del capitolo, verranno inoltre prese in esame alcune osservazioni critiche emerse nel corso dell'analisi.

[11] Cfr. LOUTH, «Between Creation and Transfiguration», 211.

La conclusione offrirà una sintesi della ricerca svolta e delineerà le intuizioni maturate e le questioni aperte, con l'obiettivo di orientare un possibile sviluppo futuro della riflessione teologica sul tema esaminato.

5. **Nota sulle lingue dell'Autore**

Per quanto riguarda le lingue originali delle pubblicazioni dell'Autore, va notato che la maggior parte dei testi pubblicati in greco e in francese è stata successivamente riproposta dallo stesso Autore in lingua inglese. I riferimenti bibliografici si basano, ove possibile, su queste edizioni inglesi. L'eventuale utilizzo di traduzioni italiane esistenti sarà sempre indicato nelle citazioni bibliografiche. Alcuni testi di Zizioulas sono stati pubblicati in più edizioni; di norma, si fa riferimento alla versione più recente.

L'obiettivo della presente tesi verte su un tema antropologico; di conseguenza, nel testo si ricorre frequentemente al termine «uomo». Tuttavia, per sottolineare che le affermazioni formulate si riferiscono a tutti, indipendentemente dal genere, si preferisce l'uso dei termini «essere umano» (*human being*) o «creatura umana» (*human creature*). Si mantiene comunque il termine «uomo» nelle citazioni tratte da testi in lingua italiana.

6. **Breve biografia di Ioannis Zizioulas**

Ioannis Zizioulas nacque il 10 gennaio 1931 a Velventos in Grecia ed è stato un importante teologo ortodosso, riconosciuto come una delle figure più influenti della teologia ortodossa moderna. Studiò presso le università di Salonicco ed Atene. Tra il 1960 e il 1964 svolse il dottorato presso l'Università di Harvard sotto la guida di Georgij Florovskij (1893–1979) e conseguì il titolo di dottore nel 1965 presso l'Università di Atene.

Nel 1964 iniziò la sua carriera accademica come assistente presso la Cattedra di storia della Chiesa dell'Università di Atene. Sei anni dopo ottenne la cattedra di patristica al New College di Edimburgo. Nel 1973 si trasferì all'Università di Glasgow, dove ricoprì il ruolo di professore di teologia sistematica. Durante questo periodo, fu anche *visiting professor* presso il *Research Institute in Systematic Theology of King's College* di Londra.

Nel 1986 accettò l'ordinazione sacerdotale, vincolandola alla conseguente ordinazione episcopale[12]. Fu nominato Metropolita di Pergamo e contemporaneamente divenne professore di dogmatica presso l'Università di

[12] Per le osservazioni biografiche finora inedite, esprimo la mia gratitudine a Nikos Tzoitis, segretario e amico di Ioannis Zizioulas.

Salonicco. La sua opera accademica gli valse otto dottorati honoris causa e numerosi riconoscimenti statali. Nel 2015, divenne il primo rappresentante non cattolico nella storia della chiesa latina a presentare un'enciclica papale, *Laudato Si'* di Papa Francesco. La sua morte, avvenuta il 2 febbraio 2023, gli impedì di completare la sua ultima opera teologica, *Remembering the Future*, pubblicata postuma nel 2024.

7. **Breve introduzione alla teologia di Ioannis Zizioulas**

Ioannis Zizioulas non è un teologo che aspira a coprire con la sua opera tutte le aree della teologia dogmatica. Ad eccezione della pubblicazione della sua tesi di dottorato e delle sue opere più recenti, la sua produzione teologica si concentra prevalentemente su articoli[13] e trascrizioni delle sue lezioni. Questa caratteristica del suo lavoro spiega la frequente ripetizione delle sue tesi e l'uso di concetti teologici senza un'attenzione sistematica alle citazioni bibliografiche. In questa breve introduzione ci limiteremo a richiamare alcune caratteristiche fondamentali rilevanti per il tema della nostra ricerca. Non si intende, infatti, offrire una panoramica completa ed esaustiva, ma piuttosto predisporre il terreno per l'analisi della caduta della creatura umana e delle sue conseguenze nella teologia di Ioannis Zizioulas.

7.1 *La collocazione nella tradizione ortodossa*

Ioannis Zizioulas è pienamente consapevole dell'influenza esercitata dalla sua appartenenza alla tradizione teologica ortodossa[14], che egli riconosce come significativamente diversa rispetto alla tradizione occidentale[15]. A livello generale, Zizioulas attribuisce al cristianesimo latino un approccio

---

[13] «Poiché le pubblicazioni […] di Zizioulas erano spesso preparate per conferenze o commissioni teologiche, è giusto dire che le sue raccolte di saggi non sono ancora un'opera di sintesi» TURNER, «Eschatology and Truth», 15.

[14] Cfr. ZIZIOULAS, *The One and the Many*, 88; trad. it. ID., *L'uno e i molti*, 96. Zizioulas particolarmente riconosce l'influsso del suo maestro Georgij Vasil'evič Florovskij scrivendo che egli «ha avuto una profonda influenza sul mio pensiero teologico» Cfr. ZIZIOULAS, «π. Γεώργιος Φλωρόφσκυ: ό οικουμενικός διδάσκαλος», 13. Per uno studio che esamina l'influsso di Vladimir Lossky si consulti per esempio: Cfr. PAPANIKOLAOU, «From Sophia to Personhood», 2. Nella nostra ricerca dunque sarà indispensabile prestare l'attenzione pure a questi autori.

[15] Per le caratteristiche della teologia ortodossa elaborate da Zizioulas si veda: ZIZIOULAS, «Un moment critique dans l'histoire du mouvement œcuménique», 25. Per una caratteristica e le radici della teologia occidentale si consulti: DANIÉLOU, *Le origini del Cristianesimo latino*, 322.

prevalentemente giuridico[16], una soggettività che privilegia l'esperienza interiore[17], un'attenzione alla realtà concreta e «un pessimismo che mette l'accento sull'esperienza del peccato più che sulla trasfigurazione»[18], sfociando in «una visione profondamente pessimistica della condizione terrena dell'uomo»[19].

Al contrario, nella tradizione ortodossa, egli identifica un ottimismo antropologico (tipico dei Padri greci)[20], un'accentuazione dell'eschaton (spesso a scapito della storia)[21] e un'impostazione liturgico-escatologica piuttosto che storico-missionaria[22].

Zizioulas non si limita a contrapporre le due tradizioni, né intende promuoverne una a discapito dell'altra. Al contrario, sottolinea ripetutamente che nessuna delle due può ritenersi autosufficiente. Egli propone una visione di reciproca integrazione, in cui l'Oriente e l'Occidente si correggono vicendevolmente[23] e condividono i tesori delle rispettive tradizioni in «una mutua creativa fecondazione tra Oriente e Occidente»[24].

---

[16] Cfr. ZIZIOULAS, *The One and the Many*, 346; trad. it. ID., *L'uno e i molti*, 378.

[17] Cfr. DANIÉLOU, *Le origini del Cristianesimo latino*, 322.

[18] DANIÉLOU, *Le origini del Cristianesimo latino*, 322.

[19] DANIÉLOU, *Le origini del Cristianesimo latino*, 403. Andrea Milano offre questa sintesi: «A differenza dei greci, che sottolineano la gloria di Cristo sino talvolta a minimizzarne la condizione terrestre, egli [Tertulliano] mette l'accento sulla carne di Cristo e sul mistero della passione. All'ottimismo dei greci, che preferiscono contemplare l'uomo nello stato paradisiaco e nella restaurazione escatologica, egli oppone il pessimismo della condizione peccaminosa, che un giorno, a loro modo, riprenderanno Agostino, Lutero, Pascal e Barth. Infine, diversamente dalla tendenza greca a mettere in rilievo l'aspetto oggettivo dell'opera della salvezza, egli prelude a quell'interesse per l'esperienza interiore, per la soggettività, che si esprimerà in forma eminente in Agostino e così segnerà la tradizione occidentale» MILANO, *Persona in teologia*, 90. «L'ottimismo e la fiducia verso la natura umana, anche nel suo stato successivo alla caduta […] resteranno una caratteristica di tutta la patristica greca, soprattutto rispetto alla teologia e alla spiritualità occidentali» RENCZES, *Agire di Dio e libertà dell'uomo*, 215.

[20] Per la tradizione orientale l'antropologia è una teologia della divinizzazione. Cfr. ZIZIOULAS, *The One and the Many*, 39; trad. it. ID., *L'uno e i molti*, 42.

[21] Cfr. ZIZIOULAS, «Ortodossia», 17. Cfr. ID., *The One and the Many*, 87; trad. it. ID., *L'uno e i molti*, 95.

[22] Cfr. ZIZIOULAS, «Un moment critique dans l'histoire du mouvement œcuménique», 25-26.

[23] Cfr. ZIZIOULAS, *Being as Communion*, 126.

[24] ZIZIOULAS, «Ortodossia», 18. Zizioulas è persuaso che «la teologia ortodossa deve lavorare a stretto contatto con la teologia occidentale se vuole essere veramente utile a se stessa e agli altri» ZIZIOULAS, *Being as Communion*, 126.

A differenza di molti altri teologi ortodossi, Zizioulas non si limita a criticare la teologia occidentale, ma si impegna attivamente nel dialogo ecumenico, promuovendo una collaborazione tra ortodossi, cattolici e anglicani.

7.2 *L'importanza della tradizione patristica*

L'importanza ed attualità dell'epoca patristica per la teologia moderna è comunemente riconosciuta[25]. Lo stesso Zizioulas era persuaso dell'«importanza decisiva» del patrimonio patristico[26]. L'Autore è però convinto – come il suo maestro Florovskij[27] – che se «vogliamo imparare dai Padri, non possiamo limitarci a ripetere le loro parole, ma dobbiamo riflettere su di esse»[28].

«Il suo lavoro – osserva Verna Harrison – combina l'erudizione patristica con la creatività speculativa», concentrandosi «principalmente su questioni di ecclesiologia, sull'eucaristia e sull'ontologia della persona»[29]. Dunque, ha

---

[25] Il periodo dei padri della Chiesa è «il momento in cui il credo è stato precisato in relazione a certe interpretazioni respinte come eretiche. Si tratta del momento in cui la fede riveste per la prima volta forma ed espressione in una elaborazione umana» VILANOVA, *Storia della teologia cristiana*, vol. 1, 106. I Padri avevano «una vocazione che venne loro data nel momento storico decisivo in cui la Chiesa aveva bisogno che essi fossero tali. Non è appunto in virtù del loro genio personale – se lo ebbero – che i Padri svolsero individualmente tale funzione, ma piuttosto per una missione e una grazia che rispondeva a un momento storico definito» *Ibid*.

[26] ZIZIOULAS, *La Santa Trinità e la Persona Umana*, 2.

[27] «Nessun rinnovamento è possibile senza un ritorno alle fonti. Ma deve trattarsi di un ritorno alle fonti, al pozzo dell'acqua viva, e non di un semplice ritiro in una biblioteca o in un museo di reliquie venerabili e rispettabili, ma ormai superate. […] Siamo forse alla vigilia di una nuova sintesi in teologia – di una sintesi *neopatristica*, suggerirei. La tradizione teologica deve essere reintegrata, non semplicemente riassunta o accumulata. Questo sembra essere uno degli obiettivi immediati della Chiesa nella nostra epoca» FLOROVSKIJ, «The Legacy and Task of Orthodox Theology», 70. I Padri devono essere ripensati e non semplicemente copiati; per questo lavoro è necessaria la creatività, che rende la sintesi patristica una sintesi *neopatristica*. Cfr. ZIZIOULAS, «π. Γεώργιος Φλωρόφσκυ: ό οικουμενικός διδάσκαλος», 15. Si veda pure l'osservazione di Pavel Evdokimov: «La convergenza cercata della Verità e della Vita non può farsi se non attraverso la riscoperta della Tradizione dei Padri. Ma non si tratta affatto di una semplice erudizione, si tratta di una conversione, per i teologi, allo stile patristico. Il ritorno ai Padri significa avanzare, non imitandoli ma creando con essi, in fedele continuità con la Tradizione» EVDOKIMOV, *Lo Spirito Santo nella tradizione ortodossa*, 142.

[28] ZIZIOULAS, *Remembering the Future*, 218.

[29] HARRISON, «Zizioulas on Communion and Otherness», 273.

ragione chi sostiene che lo «scopo della teologia di Zizioulas non è quello di offrire un'archeologia storica del pensiero patristico»[30]. L'obiettivo del nostro Autore «è quello di collocare i Padri nel loro contesto storico, per poi trarre le implicazioni che essi possono avere per il presente»[31].

Ai Padri più significativi per l'opera di Zizioulas appartengono: Ireneo di Lione, Padri Cappadoci e Massimo il Confessore.

7.3 *L'escatologia*

L'impostazione escatologica della teologia di Ioannis Zizioulas è una delle sue caratteristiche più significative ed originali[32]. Come sarà evidenziato avanti essa sarà decisiva per l'obbiettivo della nostra tesi proponendo che la caduta non è una *caduta nello* stato di miseria ma una *caduta dal* futuro compimento escatologico[33].

L'Autore rifiuta che l'escatologia potrebbe essere l'«ultimo capitolo della dogmatica»[34] perché in realtà si tratta di un metodo, un modo di pensare della fede cristiana. L'escatologia riguarda l'intero approccio metodologico della teologia[35]. Dunque la storia deve essere orientata «non solo *verso* il regno

---

[30] BODEA, «Existential Theology», 343.

[31] RUSSELL, N., «Modern Greek Theologians and the Greek Fathers», 86.

[32] «L'escatologia è incorporata in ogni parte del pensiero di Zizioulas» KNIGHT, «Introduction», 9. «Johannes Weiss, Karl Barth e Jürgen Moltmann, in ambito protestante, Karl Rahner nel cattolicesimo e Giovanni Zizioulas nell'ortodossia greca hanno reso l'escatologia centrale per il cristianesimo» DEROO – MANOUSSAKIS, «Introduction», 2. In realtà già Florovskij sottolineava l'importanza dell'escatologia scrivendo: «Il cristianesimo è essenzialmente escatologico e la Chiesa è "escatologica" in quanto è il Nuovo Testamento, l'ultimo e definitivo, e, di conseguenza, "l'ultimo". […] La prospettiva cristiana è intrinsecamente escatologica» FLOROVSKIJ, *Collected works of Georges Florovsky*, vol. 4, 63.

[33] «La caduta ha senso, quindi, solo se collocata in una prospettiva escatologica» ZIZIOULAS, *Remembering the Future*, 176.

[34] ZIZIOULAS, «Un moment critique dans l'histoire du mouvement œcuménique», 27. Cfr. ID., *Remembering the Future*, 2, 4. L'escatologia non è «l'ultimo capitolo della dogmatica. Alcuni di noi ancora la considerano in questo modo, ma stiamo tutti gradualmente imparando che l'Omega è ciò che dà significato all'Alfa. E, se abbiamo una giusta visione delle cose future, di ciò che Dio ha preparato per la sua creazione alla fine del tempo, possiamo vedere quanto ci è chiesto al presente» ID., *The One and the Many*, 372; trad. it. ID., *L'uno e i molti*, 408.

[35] «Una volta che si è riconosciuta la venuta del Regno non come uno dei molti temi dell'insegnamento di Gesù, bensì come quello dominante, l'autentico centro e il cuore del messaggio, le dogmatiche non possono più trattare l'escatologia come il loro ultimo capitolo, avente un contenuto specifico senza relazione con i capitoli precedenti. Ora

ma anche *dal* regno»[36]. L'aspetto più affascinante dell'escatologia di Zizioulas è proprio questo radicamento della storia nell'eschaton[37]. «L'escatologia, quindi, riguarda un futuro che viene alla storia e non viene dalla storia»[38]. Si tratta di un capovolgimento della prospettiva: dal passato al futuro, dalla necessità alla libertà.

La salvezza si realizza nella storia, ma non è condizionata solo da essa[39]. Non è decisivo ciò che è ora, ma ciò che sarà[40]. La verità ultima di tutto è una categoria escatologica e si trova solo nell'eschaton[41]. Nel caso della creatura umana vale secondo l'Autore questo principio: «Solo se consideriamo l'essere umano dal punto di vista del suo *telos* – non da ciò che è effettivamente, ma da ciò che aspira a essere – possiamo rendere giustizia a ciò che significa essere umano»[42].

---

l'escatologia deve essere presente attraverso l'intero sviluppo della dottrina, deve animarla e colorarla, deve addirittura darle lo spunto iniziale che la fa venire alla luce. Invece di essere un tema specifico, l'escatologia diventa un *approccio*, una questione di *metodo* nella teologia» ZIZIOULAS, «Il mutamento di collocazione della prospettiva escatologica», 121.

[36] MANOUSSAKIS, «The Promise of the New and the Tyranny of the Same», 83.

[37] «Descritta con un termine come *eikon*, la storia viene presentata come un albero che ha le sue radici nel futuro e i suoi rami nel presente» ZIZIOULAS, *Remembering the Future*, 28.

[38] ZIZIOULAS, *Remembering the Future*, 25. L'escatologia è il «futuro che *ci arriva da fuori la storia*, un futuro "metastorico", che "causa" la storia senza essere "causato" da essa» *Ibid.,* 109. «L'escatologia porta un futuro che non è dello stesso tipo di quello dato dalla storia» *Ibid*., 112.

[39] TURNER, «Eschatology and Truth», 15.

[40] «L'escatologia nella perspettiva del nostro Autore «rovescia i modelli naturalistici, essenzialisti e storicistici, affermando l'apparentemente improbabile affermazione che io non sono ciò che sono, né tanto meno ciò che ero e sono stato, ma piuttosto, come il Nome teofanico dell'Esodo (3,14), io sono ciò che *sarò*» MANOUSSAKIS, «The Promise of the New and the Tyranny of the Same», 71.

[41] Secondo Zizioulas «uno dei compiti più difficili della teologia è quello di mostrare che la verità è nel futuro e non nel passato» ZIZIOULAS, *Remembering the Future*, 75. «Nel suo atto escatologico […] Dio ci rivela il vero significato dell'essere, che è *il suo modo di essere* come comunione trinitaria e amore, e ci invita a parteciparvi attraverso l'incorporazione a Cristo» *Ibid.*, 85.

[42] ZIZIOULAS, *Remembering the Future*, 21. Si confronti questa citazione con ciò che scrive von Balthasar: «Tutti gli enti vengono ultimamente interpretati secondo il loro fine e il loro destino, e nel caso dell'uomo questo destino non è altro che l'amore» BALTHASAR, *Gli stati di vita del cristiano*, 65.

L'escatologia è perciò costitutiva non solo per la teologia ma anche per tutta la vita, spiritualità, *modo di esistere* della creatura umana[43] e della Chiesa[44]. La Chiesa è per Zizioulas «una *comunità escatologica* per eccellenza»[45], l'eucaristia ha il «ruolo di *locus eschatologicus* della Chiesa»[46], «la persona è un concetto escatologico»[47], ed anche la caduta della creatura umana e le sue conseguenze bisogna studiarle non soltanto nell'ottica *protologica* (cosa è accaduto all'origine dell'umanità) ma anche nell'ottica *escatologica* (che cosa è stato perso in vista del futuro).

«L'essenza del cristianesimo» scrive Zizioulas, sta «nell'attesa del nuovo eone, dell'avvento del regno»[48], l'«escatologia è ingresso di Dio nella storia»[49]. «L'eschaton non è dunque un prolungamento della storia, ma proviene da un'altra "dimensione". Infatti, l'eschaton arriva nella storia "da fuori" (non solo dal futuro che fosse già "immanente" nel momento

[43] «L'escatologia non è una semplice dottrina, ma un orientamento, una prospettiva, un modo di esistere» ZIZIOULAS, *Remembering the Future*, 1.

[44] Secondo Zizioulas l'eschaton costituisce la base per la struttura della Chiesa, la celebrazione della liturgia, la morale cristiana, oppure anche per esempio ecologia. Cfr. ZIZIOULAS, *Remembering the Future*, 45-46; 55. La perspettiva escatologica ci invita a «incontrare l'altro non come era ieri o come è oggi, ma come sarà nel futuro, nei tempi ultimi, il che significa come membro del regno e nostro prossimo in esso. Perché il futuro dà la vera sostanza di tutte le cose: il loro posto nel regno» ZIZIOULAS, *The Eucharistic Communion and the World*, 78; trad. it. ID., *Eucaristia e Regno di Dio*, 80.

[45] ZIZIOULAS, «Il mutamento di collocazione della prospettiva escatologica», 126. «La Chiesa non è semplicemente ciò che è ora, ma ciò che sarà» ZIZIOULAS, *Lectures in Christian Dogmatics*, 137.

[46] ZIZIOULAS, «Il mutamento di collocazione della prospettiva escatologica», 128. «È quindi impossibile comprendere l'eucaristia senza fare riferimento all'escatologia; viceversa, non è possibile comprendere l'escatologia nel senso cristiano del termine senza l'eucaristia» ZIZIOULAS, «Eschatologie et société», 287.

[47] GUNTON, «Persons and Particularity», 105.

[48] ZIZIOULAS, «Eschatologie et société», 278. Zizioulas critica l'impostazione della teologia occidentale dove l'escatologia «è rimandata a un futuro lontano ed è principalmente legata alla distruzione del mondo attuale e al giudizio universale» *Ibid.*, 280. L'escatologia così continua ad essere «l'ultimo capitolo della dogmatica che si occupa delle "ultime cose", della vita dopo la morte e della consumazione del mondo» *Ibid*., 283. L'escatologia occidentale secondo il nostro Autore non è collegata con il resto della dottrina cristiana e particolarmente manca il legame alla celebrazione eucaristica. Cfr. *Ibid*., 285.

[49] Cfr. ZIZIOULAS, «Eschatologie et société», 291.

presente)»[50]. Così l'eschaton non solo «costituisce» ma anche «libera» ed «apre» la storia per il suo futuro definitivo[51].

7.4 *L'ontologia*

Nell'ontologia emerge un'altra caratteristica fondamentale della teologia di Ioannis Zizioulas[52] e anche il suo contributo alla teologia ortodossa moderna[53]. «La teologia – scrive l'Autore – non è un nemico dell'ontologia, ma è ciò che cerca di darle il suo vero contenuto. La teologia non aspira a sostituire l'ontologia, ma a renderla una vera ontologia»[54]. Come abbiamo già evidenziato prima, è possibile elaborare una «vera ontologia» solo a partire dall'*eschaton*. Per il Metropolita di Pergamo è l'ontologia inseparabile dall'escatologia e perciò egli cerca di elaborare un'«ontologia escatologica» (*eschatological ontology*).

Ioannis Zizioulas, seguendo Massimo il Confessore, distingue tre possibilità dell'esistenza: τὸ εἶναι – essere (*being*), τὸ εὖ εἶναι – ben-essere (*well-being*), τὸ ἀεί εἶναι – essere-per-sempre (*ever-being*)[55]. Infatti, per lui

---

[50] Cfr. ZIZIOULAS, *Remembering the Future*, 24.

[51] «L'eschaton rispetta la storia non copiandola, ma trasformandola, e soprattutto trascendendo le antinomie e i limiti della storia» ZIZIOULAS, *The One and the Many*, 132; trad. it. ID., *L'uno e i molti*, 145.

[52] Egli riconosce l'ontologia come «una dimensione fondamentale della teologia» ZIZIOULAS, *Remembering the Future*, 62.

[53] «È stato il grande lavoro del Metropolita di Pergamo negli ultimi anni quello di aver cercato di articolare nella teologia accademica contemporanea la vera ontologia della chiesa ortodossa rappresentata da santi come San Massimo il Confessore e da anziani come padre Sophrony Sakharov» BROWN, «On the Criticism of Being as Communion in Anglophone Orthodox Theology», 77.

[54] ZIZIOULAS, *The One and the Many*, 39; trad. it. ID., *L'uno e i molti*, 42.

[55] Massimo il Confessore afferma che «esistono tre modi generali, per mezzo dei quali Dio creò l'universo: e cioè che, dopo averci dato sostanza, fece l'essere, e l'essere bene e l'essere sempre. Di essi, due sono i più alti e pertengono solamente a Dio, in quanto egli è la causa, mentre l'altro è intermedio e dipende dalla nostra volontà e dal nostro comportamento e fornisce ai due estremi la proprietà di poter essere nominati esattamente in quel modo; se esso manca, la loro denominazione non ha un vero motivo, perché quei due modi non posseggono, a sé congiunto, il bene; e solo con l'eterno movimento verso Dio può propriamente provenire ed essere conservata in loro la verità, che è negli estremi» MAXIMUS CONFESSOR, *Ambigua ad Iohannem* 10, tr. BomPeOc, 257. Cfr. RENCZES, *Agire di Dio e libertà dell'uomo*, 266. Jean-Claude Larchet suggerisce che la fonte d'ispirazione di Massimo il Confessore fosse probabilmente Clemente Alessandrino. Anche Clemente, infatti, utilizza una triade analogica, scrivendo: «Logos dal quale sono state create tutte le cose, egli che, come Demiurgo, dopo averci dato in principio il vivere

«l'essere (*being*) è vero essere solo se è essere-per-sempre (*ever-being*)»[56]. A questo fine mira anche la salvezza (θέωσις) intesa come un evento *ontologico* che nel suo aspetto cosmico riguarda tutta la creazione.

Il nostro Autore enfatizza il fatto che il κόσμος è creato *ex nihilo*[57]; la salvezza dunque non può riguardare soltanto il ben-essere della creazione ma la sua stessa esistenza nella qualità escatologica (*ever-being*). Infatti, praticamente tutti i concetti teologici sono riconosciuti dal nostro Autore come le categorie ontologiche: la persona[58], la comunione[59], l'amore[60], l'incarnazione[61], la spiritualità[62], la libertà e la caduta[63], le conseguenze della caduta[64], la crisi ecologia[65], il peccato[66], il problema della morte[67], l'ultimo giudizio[68], la salvezza[69], il paradiso e l'inferno[70], la sofferenza dei

(ζῆν), mediante la creazione, rivelatosi come Maestro, ci insegnò il vivere bene (ζῆν-εὖ), affinché, come Dio, ci potesse procurare in seguito il vivere in eterno (ζῆν-ἀεί)» CLEMENS ALEXANDRINUS, *Protrepticus*, 1,7,3, ed. CTePa 179, 56. Oltre a questo aspetto, Jean-Claude Larchet osserva che la distinzione tra vivere (ζῆν) e vivere bene (ζῆν-εὖ) è già presente nella filosofia di Aristotele e successivamente ripresa nell'opera *De divinis nominibus* di Pseudo-Dionigi. Cfr. LARCHET, *La divinisation de l'homme selon saint Maxime le Confesseur*, 165, nota 239.

[56] ZIZIOULAS, *Remembering the Future*, 34.

[57] «Questa preoccupazione ontologica fa sì che Zizioulas non inizi la sua discussione sulla salvezza parlando del peccato. Il suo punto di partenza è la distinzione ontologica tra l'essere divino e l'essere creato» TURNER, «Eschatology and Truth», 18.

[58] Cfr. ZIZIOULAS, *Communion and otherness*, 103; trad. it. ID., *Comunione e alterità*, 119.

[59] Cfr. ZIZIOULAS, «Cristologia, pneumatologia e istituzioni ecclesiali», 120.

[60] Cfr. ZIZIOULAS, *The Eucharistic Communion and the World*, 61; trad. it. ID., *Eucaristia e Regno di Dio*, 76.

[61] ZIZIOULAS, *Remembering the Future*, 129.

[62] Cfr. ZIZIOULAS, *The One and the Many*, 154; trad. it. ID., *L'uno e i molti*, 171.

[63] Cfr. ZIZIOULAS, *Communion and otherness*, 39; trad. it. ID., *Comunione e alterità*, 45.

[64] Cfr. ZIZIOULAS, *Remembering the Future*, 182.

[65] Cfr. ZIZIOULAS, *Priests of Creation*, 66.

[66] Cfr. ZIZIOULAS, *Remembering the Future*, 185.

[67] Cfr. ZIZIOULAS, *Communion and otherness*, 261; trad. it. ID., *Comunione e alterità*, 301; ID., *Remembering the Future*, 38.

[68] Cfr. ZIZIOULAS, *Remembering the Future*, 110.

[69] Cfr. ZIZIOULAS, *Communion and otherness*, 36; trad. it. ID., *Comunione e alterità*, 42. ID., *Lectures in Christian Dogmatics*, 102. ID., *The One and the Many*, 31; trad. it. ID., *L'uno e i molti*, 33.

[70] Cfr. ZIZIOULAS, *Remembering the Future*, 218.

condannati[71]. Secondo Zizioulas la vera ontologia (l'ultima identità dell'esistenza) è generata dalla comunione delle persone[72] e perciò essa è costituita come relazionale e personale[73]. «*L'ontologia, quindi,* – afferma l'Autore – *può essere applicata alla teologia solo nella forma dell'essere come comunione*»[74].

7.5 *La pneumatologia*

È ben noto l'interesse della teologia ortodossa per la pneumatologia[75], disciplina che, al pari dell'ontologia, risulta inseparabile dall'escatologia. Secondo Ioannis Zizioulas, infatti, «la prima particolarità fondamentale della pneumatologia è il suo carattere escatologico»[76]. La pneumatologia non solo è costitutiva per l'escatologia (e quindi anche per l'ontologia)[77], ma si rivela centrale anche per la cristologia[78], l'ecclesiologia[79] e la teologia della persona[80].

Considerando che torneremo più avanti in modo dettagliato sulla missione dello Spirito Santo, in questa introduzione ci limiteremo a menzionare brevemente questi aspetti senza approfondirli ulteriormente.

---

[71] Cfr. ZIZIOULAS, *Communion and otherness*, 247; trad. it. ID., *Comunione e alterità*, 284.

[72] «La persona umana deve avere un'identità ontologica che è costituita dalla comunione con Dio» TURNER, «Eschatology and Truth», 20.

[73] Ioannis Zizioulas ha suggerito, in una delle sue riflessioni, che il legame tra comunione e ontologia potrebbe rappresentare il tema centrale di un ipotetico Concilio Vaticano III. Cfr. ZIZIOULAS, «Cristologia, pneumatologia e istituzioni ecclesiali», 126.

[74] ZIZIOULAS, *Remembering the Future*, 66.

[75] Il «punto sul quale si concentra principalmente l'attenzione della teologia ortodossa è quello del posto che la pneumatologia occupa nella teologia in generale» ZIZIOULAS, «Ortodossia», 7-8. «La teologia ortodossa ha insistito quindi sul principio che la pneumatologia non dovrebbe dipendere dalla cristologia ma avere un ruolo costitutivo nella teologia» *Ibid*., 8.

[76] ZIZIOULAS, *Being as Communion*, 130.

[77] «Con il graduale indebolimento della centralità dell'escatologia nel discorso teologico, si è quasi dimenticato che il carattere specifico dell'attività dello Spirito Santo risiede proprio nel suo legame con l'escatologia» ZIZIOULAS, *Remembering the Future*, 14.

[78] Cfr. ZIZIOULAS, *Being as Communion*, 130 e 136.

[79] «Lo Spirito fa che la Chiesa sia. La pneumatologia non si riferisce al benessere, ma all'essere stesso della Chiesa» ZIZIOULAS, *Being as Communion*, 132.

[80] L'Autore non tratta i singoli trattati separatamente ma cerca di evidenziare come essi si condizionano e penetrano a vicenda. Cfr. ZIZIOULAS, *Lectures in Christian Dogmatics*, 156.

7.6 *L'ecclesiologia e l'eucaristia*

Poiché in questa introduzione intendiamo sviluppare solo i temi che assumono un'importanza particolare per l'obiettivo della nostra ricerca, ci limiteremo a un breve accenno al ruolo dell'ecclesiologia e dell'eucaristia nella teologia di Ioannis Zizioulas[81], riservando un'attenzione più approfondita a questi aspetti in seguito, quando tratteremo la missione della Chiesa.

Nella tradizione ortodossa, «l'eucaristia è il luogo dove il mistero della Chiesa è espresso e realizzato nella sua pienezza»[82]. Essa rappresenta «il cuore della Chiesa, dove comunione e alterità sono realizzate per eccellenza»[83].

La dimensione cosmica della Chiesa e dell'eucaristia è un elemento essenziale della teologia ortodossa. Attraverso l'atto di sollevare e offrire la creazione a Dio, «l'eucaristia trasforma tutta la creazione. […] Il processo di purificazione deve essere inteso come parte della trasformazione eucaristica del mondo»[84]. In effetti, «[n]ella tradizione liturgica ortodossa, l'eucaristia è fortemente segnata dalla presenza della creazione materiale; l'aspetto cosmico è sempre fondamentale»[85].

> Con la sua prospettiva escatologica l'eucaristia ci guarisce dall'amore di noi stessi, la *philautía*, fonte di ogni passione, manda in frantumi la vera e propria

---

[81] «Gli interpreti di Zizioulas notano spesso che l'eucaristia è il cuore, la base e l'obiettivo della sua teologia» TALLON, «Introduction», 8.

[82] ZIZIOULAS, «Ortodossia», 8. «L'Eucaristia divina, tuttavia, in quanto manifestazione e realizzazione della Chiesa stessa, esiste proprio come supremo antidoto all'inferno, non perché ci rafforza con la grazia o l'energia divina come individui, ma proprio perché ci trasforma da individui in persone. Essa collega la nostra salvezza personale con quella degli altri e ci ricorda, in questo modo, che nessuno si salva da solo» ZIZIOULAS, *Remembering the Future*, 245.

[83] ZIZIOULAS, *Communion and otherness*, 7; trad. it. ID., *Comunione e alterità*, 8.

[84] ZIZIOULAS, *Lectures in Christian Dogmatics*, 124.

[85] ZIZIOULAS, *Priests of Creation*, 42. La celebrazione dell'eucaristia «è un evento cosmico che coinvolge l'intera creazione» *Ibid*., 58. «Tutto ciò che abbiamo detto finora dimostra che l'eucaristia è il momento della vita della Chiesa in cui si decide definitivamente il destino del mondo. È quindi essenzialmente legata al mondo, riguarda il mondo come il mondo riguarda l'eucaristia» ID., *The Eucharistic Communion and the World*, 31.

spina dorsale dell'individualismo e ci insegna a esistere radunati assieme ad altri e a tutti gli esseri della creazione di Dio[86].

7.7 *Altri temi*

Anche se non è possibile sviluppare esaustivamente tutti i temi che risuonano nella teologia di Ioannis Zizioulas, riteniamo opportuno menzionarne alcuni per evitare di ometterli completamente.

L'intera teologia del nostro Autore si fonda sul mistero trinitario della vita del Padre, del Figlio e dello Spirito Santo. È da questa realtà che scaturiscono sia l'identità dell'essere umano sia la rivelazione dell'ultima verità della creazione[87]. Caratteristica del pensiero di Zizioulas è l'enfasi posta sulla persona del Padre, che egli descrive come *il* Dio e la causa (αἰτία) della vita divina[88]. Tuttavia, secondo il Metropolita di Pergamo, la «dottrina della Trinità non deve essere considerata come una speculazione astratta sulle Persone divine, ma come un invito a entrare in una relazione personale con esse»[89].

Un altro aspetto distintivo della teologia di Ioannis Zizioulas è l'importanza attribuita alla liturgia[90] e il suo stretto legame con la teologia[91].

> La tradizione ortodossa – afferma Zizioulas – è profondamente liturgica. […] L'intero universo è una liturgia, una liturgia cosmica che offre l'intera creazione davanti al trono di Dio. Anche la teologia ortodossa è fondamentalmente una dossologia, una liturgia, ed è una teologia eucaristica[92].

---

[86] ZIZIOULAS, *The Eucharistic Communion and the World*, 82; trad. it. ID., *Eucaristia e Regno di Dio*, 87.

[87] «La dottrina di Dio è di fondamentale importanza per capire chi siamo. Gli esseri umani sono chiamati a diventare persone a immagine e somiglianza della Santa Trinità, perché questa è la *theosis*» ZIZIOULAS, *Lectures in Christian Dogmatics*, 69.

[88] «L'essere di Dio, la santa Trinità, è causata non dalla sostanza divina, ma dal Padre, cioè da un essere particolare. Il Dio uno è il Padre» ZIZIOULAS, *Communion and otherness*, 106; trad. it. ID., *Comunione e alterità*, 122.

[89] ROSATO, «The Ordination of the Baptized», 166.

[90] «La base della teologia di Zizioulas è la liturgia» KNIGHT, «Introduction», 11.

[91] La «teologia è prima di tutto culto di Dio e che la logica fondamentale della teologia si dà nell'evento del battesimo e del culto eucaristico» ZIZIOULAS, *Lectures in Christian Dogmatics*, 4. Zizioulas critica il fatto che «nel lavoro teologico, tutte le questioni relative all'esperienza liturgica sono di solito lasciate fuori dall'ambito della teologia dogmatica, come se la teologia sistematica potesse essere fatta senza alcuna considerazione dell'esperienza liturgica della Chiesa» ID., *Remembering the Future*, 253.

[92] ZIZIOULAS, «La vision eucharistique du monde et l'homme contemporain», 83.

Come ultimo punto di questa breve introduzione, riteniamo opportuno menzionare l'impegno di Ioannis Zizioulas nel dialogo ecumenico. Per decenni, egli è stato uno dei principali protagonisti nei dialoghi tra l'ortodossia e il cristianesimo occidentale[93]. Il suo presupposto fondamentale era che nessuna tradizione cristiana può considerarsi autosufficiente e che ogni comunità cristiana deve superare «i mali del provincialismo e del confessionalismo»[94].

Secondo Zizioulas, lo scopo del dialogo ecumenico non è «convertire gli altri», ma cercare un'unità che non sopprima, bensì che generi la diversità, ispirandosi al modello trinitario, in cui la massima unità corrisponde alla massima diversità. In sintesi, Zizioulas proponeva e incoraggiava «una visione dell'unità a immagine della dottrina della Santissima Trinità»[95].

[93] «Il metropolita Ioannis cerca costantemente punti di conversazione e di convergenza, piuttosto che di conformazione o di condanna» CHRYSSAVGIS, «Introduction. Part A: An Ecological Legacy», 4. «Zizioulas cerca di riunire i punti di forza di ciascuna parte, lo storicismo occidentale e l'attenzione escatologica orientale» RUSSELL, N., «Modern Greek Theologians and the Greek Fathers», 88.

[94] ZIZIOULAS, «Un moment critique dans l'histoire du mouvement œcuménique», 27. Le «due tradizioni hanno bisogno l'una dell'altra e devono cercare di comprendersi meglio l'una l'altra. Il più grande nemico della cattolicità della Chiesa è l'autosufficienza in cui l'oriente e l'occidente hanno indugiato dopo il grande scisma» ID., *The One and the Many*, 135; trad. it. ID., *L'uno e i molti*, 148.

[95] ZIZIOULAS, «Un moment critique dans l'histoire du mouvement œcuménique», 27.

PARTE PRIMA

PRIMA DELLA CADUTA
DELLA CREATURA UMANA

CAPITOLO I

Lo stato della creazione prima della caduta della creatura umana

Per individuare l'essenza della caduta della creatura umana e analizzarne le conseguenze nella teologia di Ioannis Zizioulas, è fondamentale partire dalla «prima grande dottrina del credo cristiano»[1], definita come un «articolo di fede»[2]: il mondo è stato *creato* da Dio. Né la caduta, né le sue conseguenze, e nemmeno la salvezza, possono essere pienamente comprese senza sottolineare che l'evento della caduta si verifica all'interno di una creazione proveniente *dal nulla*, caratterizzata da una mancanza di autosufficienza e da un'imperfezione nel suo stato protologico di esistenza.

Partendo da questa premessa, emerge chiaramente che, secondo Zizioulas, la caduta, le sue conseguenze e la salvezza devono essere indagate su un piano *ontologico* ed *escatologico*, poiché la verità ultima dell'essere (*being*) si rivela soltanto nell'eschaton, come essere-per-sempre (*ever-being*).

A questi due elementi fondamentali della realtà creata, ossia la creazione *ex nihilo* e l'imperfezione dello stato iniziale, si aggiunge il mistero della libertà insito nelle creature angeliche e umane. Pertanto, in questo capitolo

---

[1] HEBBLETHWAITE, *Philosophical theology and Christian doctrine*, 35. «La dottrina della creazione, contrariamente a quanto si potrebbe credere, non si è sempre imposta con evidenza alla ragione umana. Non si metterà mai sufficientemente in rilievo l'originalità giudeo-cristiana di questo insegnamento. Anche se l'idea della creazione ha qualche precedente in Egitto e in Mesopotamia, il concetto di "creazione" è prima di tutto biblico» LADARIA FERRER, «La creazione del cielo e della terra», 27.

[2] «Si dimentica spesso che la creazione del mondo non è una verità di ordine filosofico, ma un articolo di fede. La filosofia antica ignora la creazione nel senso assoluto del termine. Il demiurgo di Platone non è un Dio creatore ma piuttosto un ordinatore dell'universo, un artigiano, un fattore del κόσμος che significa ordine, ornamento» LOSSKY, *La teologia mistica della Chiesa d'Oriente*, 83. Si notino le parole di Gregorio di Nissa: «[N]oi crediamo che tutte le cose vengano da Dio, ascoltando la Scrittura che lo dice» GREGORIUS NYSSENUS, *De hominis opificio* 23, ed. CTePa 32, 100-101.

iniziale esamineremo anche la caduta degli angeli e il loro ruolo nella creazione, secondo la teologia del nostro Autore.

1. **La creazione dal «nulla»**

L'enfasi posta da Zizioulas sulla dottrina della creazione dal nulla è in piena continuità con la tradizione ortodossa, che non limita la problematica della caduta alla relazione tra peccato e redenzione, ma la colloca in un contesto più ampio che include l'intera realtà creata. La caduta, pertanto, deve essere studiata nel contesto della creazione *ex nihilo* e in vista della salvezza finale escatologica, espressa come θέωσις[3].

Come dimostrano le citazioni successive, la creazione del mondo *dal nulla*, espressa nella Septuaginta con il termine κτίσις[4], «presuppone un atto di Dio che porti all'esistenza qualcosa di altro e di fuori da sé, una "creazione" che si situi non *in* Lui, ma *di fronte* a Lui»[5].

La dialettica fondamentale viene espressa nella tradizione orientale attraverso lo schema *creato – increato*. Quindi, è «impossibile sottolineare troppo l'importanza per la teologia ortodossa della dottrina della creazione del cosmo dal nulla»[6]. Per queste ragioni, la nostra analisi non può che partire da questo fatto fondamentale della fede cristiana.

---

[3] «Nella risposta alla domanda sull'origine del mondo è poi compresa la risposta alle questioni decisive della vita. Chiedersi donde viene il mondo implica anche chiedersi dove esso va, e anche che cosa è; in una parola, equivale a interrogarsi sul significato del mondo e dell'uomo» FOERSTER, «κτίζω», 1237.

[4] È significativo che i traduttori della Septuaginta non utilizzino mai, per descrivere la creazione, i termini derivati dal verbo δημιουργεῖν, comunemente impiegato nella filosofia greca. Al contrario, «scelgono invece un gruppo di termini (κτίζω e derivati) la cui applicazione in questo senso era nuova» FOERSTER, «κτίζω», 1297. I traduttori della Septuaginta decisero di preferire «κτίζω e derivati, e a tralasciare il δημιουργεῖν suggerito dalla tradizione greca: δημιουργεῖν evoca il lavoro propriamente manuale, mentre κτίζειν fa pensare al sovrano, il cui ordine fa sorgere una città quasi dal nulla, perché la sua parola dispone del potere, δημιουργεῖν è qualcosa di manuale e tecnico; κτίζειν è qualcosa di mentale e volitivo» *Ibid*., 1304.

[5] ZIZIOULAS, *Communion and otherness*, 253; trad. it. ID., *Comunione e alterità*, 292.

[6] LOUTH, «Between Creation and Transfiguration», 212. «La creazione dal nulla implica, innanzitutto, che non c'è nulla nella creatura che non sia stato creato, il che significa che tutto ciò che siamo lo dobbiamo a Dio […]. L'essere creati è dunque prima di tutto un privilegio, che richiede da parte nostra un atteggiamento fondamentale di ringraziamento. […] Tra gli esseri creati, gli esseri umani hanno un privilegio unico: quello di poter sapere di essere creati, di essere consapevoli di questo fatto» *Ibid*. Zizioulas fa notare che per cristiano «"creato" significa "dato"» ZIZIOULAS, *Being as Communion*, 102; trad. it. ID., *L'essere ecclesiale*, 120.

Secondo Ioannis Zizioulas, è proprio la creazione *ex nihilo* il concetto chiave che consente di «scoprire un legame fra Dio e il mondo che assicuri la comunicazione della vita senza eliminare l'alterità naturale tra creatore e creazione»[7]. L'esistenza del creato è descritta come un «passaggio dal non essere all'essere»[8] e, perciò, come un «dono gratuito, non una necessità»[9], un invito alla comunione con il Creatore[10].

A titolo introduttivo, analizzeremo come Zizioulas presenta nei suoi scritti tre possibili approcci alla realtà del mondo creato. In primo luogo, esamineremo la concezione dell'antica filosofia greca; successivamente, ci concentreremo sulla dottrina dello gnosticismo; infine, studieremo la visione biblico-patristica della creazione *ex nihilo*.

1.1 *L'eternità del mondo secondo la filosofia greca*

Secondo Ioannis Zizioulas, la concezione greca del mondo antico, come sottolinea anche Richard Sorabji, rendeva un «inizio assoluto e radicale dell'universo un'assurdità per gli antichi greci»[11]. Zizioulas evidenzia che sia la cosmologia che la visione della storia nell'antica Grecia erano caratterizzate da un forte determinismo[12]. Per la mentalità greca, «nulla di veramente reale può essere nuovo»[13], poiché «il cosmo nel suo insieme era immutabile»[14]. Riprendendo l'osservazione di Georgij Florovskij, Zizioulas

---

[7] ZIZIOULAS, *Priests of Creation*, 117; trad. it. ID., *Il creato come eucaristia*, 45. Nonostante l'enfasi sulla deificazione della creazione «nessuno dei Padri orientali si è spinto fino a negare la distinzione fondamentale tra Creatore e creatura» HEBBLETHWAITE, *The Christian Hope*, 49.

[8] LOSSKY, *La teologia mistica della Chiesa d'Oriente*, 40.

[9] ZIZIOULAS, *Priests of Creation*, 118. Zizioulas sottolinea che «l'essere è un dono» ID., *Communion and otherness*, 88. Infatti, «la nostra esistenza è un dono di libertà» *Ibid*., 256. «La creazione dal nulla si rivela dunque come puro dono, e quindi rivela Dio, il Dio Amore, cioè la Trinità» MASPERO – O'CALLAGHAN, *Creatore perché Padre*, 170.

[10] I commenti di Zizioulas «sulla dottrina della "creazione dal nulla" cercano in definitiva di radicare la creazione in un Dio vivificante e sostenitore che cerca di essere in comunione con il cosmo, e in particolare con l'umanità» SKIRA, «The Ecological Bishop», 210-211.

[11] ZIZIOULAS, *Remembering the Future*, 88. Il riferimento va fatto al capitolo tredici intitolato: *Did the Universe Have a Beginning?* Cfr. SORABJI, *Time, creation and the continuum*, 193-209.

[12] Cfr. ZIZIOULAS, «π. Γεώργιος Φλωρόφσκυ: ὁ οικουμενικός διδάσκαλος», 16.

[13] Cfr. ZIZIOULAS, «π. Γεώργιος Φλωρόφσκυ: ὁ οικουμενικός διδάσκαλος», 16, nota 4.

[14] FLOROVSKIJ, *Collected works of Georges Florovsky*, vol. 4, 39.

afferma che «nonostante la varietà delle scuole di pensiero, gli antichi greci hanno sempre considerato il mondo eterno e non hanno cercato il suo inizio in modo radicale»[15].

L'«eternità» del mondo, nella concezione greca, equivaleva a «necessità» e «immutabilità»: il mondo esiste e non potrebbe non esistere, esattamente com'è[16]. Pur non essendo privo di movimento, il dinamismo del cosmo greco si limitava a una «circolazione inevitabile»[17]. Per un greco antico, il mondo era un «essere necessario e immortale»[18], e dunque «non ci si poteva chiedere in modo intelligente quale fosse l'"origine" o l'"inizio" del tessuto cosmico nell'ordine dell'esistenza»[19]. Come osserva Zizioulas, «la creazione [per i greci] era dunque senza inizio, e il mondo, sebbene si potesse dire che gli esseri particolari in esso avessero un inizio, nel suo complesso non aveva avuto inizio»[20].

L'eternità del mondo rendeva, per il pensiero greco, Dio e il cosmo «in qualche maniera eternamente coesistenti»[21], con la conseguente assenza di un concetto autentico di «trascendenza»[22]. «Perfino menti raffinate e capaci di riflessione teologica come Aristotele non potevano fare a meno di adorare le stelle»[23]. Era impensabile, per i greci, che il mondo avesse avuto un inizio, così come era impensabile che potesse non esistere[24].

---

[15] ZIZIOULAS, «π. Γεώργιος Φλωρόφσκυ: ὁ οικουμενικός διδάσκαλος», 16.

[16] «La mente greca era fermamente convinta della concezione di un cosmo eterno, permanente e immutabile nella sua struttura e composizione essenziale. Questo cosmo semplicemente esisteva. La sua esistenza era "necessaria", era un *datum* ultimo o primo, oltre il quale né il pensiero né l'immaginazione potevano penetrare» FLOROVSKIJ, *Collected works of Georges Florovsky*, vol. 4, 39.

[17] FLOROVSKIJ, *Collected works of Georges Florovsky*, vol. 4, 39.

[18] FLOROVSKIJ, *Collected works of Georges Florovsky*, vol. 4, 39-40.

[19] FLOROVSKIJ, *Collected works of Georges Florovsky*, vol. 4, 40. Zizioulas spiega che *Timeo* di Platone non intende la creazione «come assoluto, dato che presupponeva sempre qualcosa *a partire da cui* il mondo (o qualsiasi altra cosa) era stato creato. Nel caso del *Timeo* di Platone questo "qualcosa" di presupposto che il creatore usava per creare il mondo erano la *materia*, le *idee* e perfino lo *spazio* (*chora*), e tutte queste cose agivano come condizioni limitanti la libertà del creatore» ZIZIOULAS, *Priests of Creation*, 110; trad. it. ID., *Il creato come eucaristia*, 34. Cfr. ID., *Remembering the Future*, 88.

[20] ZIZIOULAS, *Priests of Creation*, 110; trad. it. ID., *Il creato come eucaristia*, 34.

[21] ZIZIOULAS, *Priests of Creation*, 110; trad. it. ID., *Il creato come eucaristia*, 34.

[22] «Per gli dèi dell'antica Grecia non c'è trascendenza nel senso forte che si trova nella fede di Israele» ZIZIOULAS, *Lectures in Christian Dogmatics*, 41.

[23] ZIZIOULAS, *Priests of Creation*, 97; trad. it. ID., *Il creato come eucaristia*, 12.

[24] Cfr. ZIZIOULAS, *Lectures in Christian Dogmatics*, 91. Questa affermazione si potrebbe precisare perché il «mondo» secondo alcuni filosofi greci abbia avuto l'inizio

Zizioulas collega questa visione cosmologica alla tragedia greca, che esprimeva il dramma dell'essere umano all'interno di un universo determinato e necessario. «Il posto dell'uomo in questo universo logico, unitario e armonico, era il tema centrale della tragedia nella Grecia classica»[25]. «La tragedia greca era esplosa dal grido dell'esistenza effimera»[26], che doveva confrontarsi con «i conflitti tra la libertà umana e la necessità logica del mondo unificato e armonioso»[27]. Il teatro greco diventava lo spazio in cui l'uomo cercava di affermare sé stesso di fronte alla «necessità logica e morale»[28] imposta dagli dèi e dal destino.

L'essere umano, nel teatro tragico, lottava contro gli dèi e il fato, peccava e trasgrediva le leggi, ma imparava anche, secondo il modello tipico della tragedia greca, che non avrebbe potuto evitare il proprio destino né continuare impunemente l'oltraggio agli dèi. Questa lotta, alla fine, confermava tragicamente i limiti della libertà umana, o meglio, la sua inesistenza: «una libertà limitata non è che mera contraddizione»[29].

Un ultimo elemento rilevante nel pensiero greco riguardava il ruolo della storia. «La cultura greca», scrive Zizioulas, «attribuiva poca importanza alla storia». Infatti, già nella Grecia classica, la storia era vista con sospetto come «il regno del cambiamento, del flusso e del disordine»[30]. I greci trovavano sicurezza nella natura, nel movimento regolare degli astri, nel ciclo delle

---

ma la «materia» (gli atomi) è eterna. A proposito di questa precisazione scrive Issa Khalil: «Penso in particolare a Epicuro e alla sua scuola. Egli insegnava che gli atomi sono la materia prima di cui è fatto il mondo. Aveva accettato la teoria atomica di Democrito, secondo la quale gli atomi cadono continuamente nello spazio a velocità costante, ma vi aveva aggiunto l'idea dello sbandamento per consentire la possibilità della loro coalescenza. Di conseguenza, per lui il mondo è nato per caso e si disintegrerà e tornerà ai suoi atomi componenti per caso, per poi riunirsi di nuovo, sempre per caso, e formare un nuovo mondo, e così via all'infinito» KHALIL, «The Ecological Crisis», 209.

[25] AGORAS, «Hellenisme et christianisme», 254.

[26] BALTHASAR, *Gloria*, vol. 1, 13.

[27] ZIZIOULAS, *Being as Communion*, 32; trad. it. ID., *L'essere ecclesiale*, 28.

[28] ZIZIOULAS, *Being as Communion*, 32.; trad. it. ID., *L'essere ecclesiale*, 28. «Anche la storia personale, come rappresentata in modo vivido nella tragedia classica, era considerata in ultima analisi come governata da ciò che gli dei avevano deciso per un individuo nel passato» ID., *Remembering the Future*, 29. «Per il cristiano, a differenza, ad esempio, dell'eroe dell'antica tragedia greca che è vincolato dal passato, l'esistenza umana è regolata interiormente dal futuro, che nella persona di Cristo risorto entra nella storia offrendo una rivelazione e un "assaggio" di ciò che significa essere veramente umano» *Ibid*., 22.

[29] Cfr. ZIZIOULAS, *Being as Communion*, 32.

[30] ZIZIOULAS, *The Eucharistic Communion and the World*, 147.

stagioni e nell'armonia del loro ambiente. La cosmologia, più che la storia, era la principale preoccupazione dei filosofi greci[31].

In sintesi, possiamo affermare che la concezione greca del mondo escludeva qualsiasi reale «inizio» a livello ontologico, poiché il mondo, come realtà eterna, non poteva essere inteso diversamente. Anche il dinamismo del mondo era concepito come un movimento ciclico, chiuso su sé stesso. Per i greci, un evento totalmente nuovo e inatteso era impensabile, così come lo era un concetto di trascendenza assoluta.

Nel pensiero greco, l'essere umano era visto come chiuso entro la realtà eterna, determinato dalla «necessità» del suo destino. «Il destino umano era già stato determinato dagli dèi in passato, vincolando gli esseri umani per sempre»[32]. Il teatro, e in particolare la tragedia, esprimeva l'angoscia dell'uomo in un mondo «eterno» e «necessario», dove la speranza (ἐλπίς) non poteva essere altro che un'illusione[33].

1.2 *Il mondo penetrato dal male secondo lo gnosticismo*

Il secondo approccio possibile alla realtà del mondo, successivo a quello della filosofia greca, è rappresentato dallo «gnosticismo»[34]. Ioannis Zizioulas descrive lo gnosticismo nei seguenti termini:

> Lo *gnosticismo* assumeva una visione d'insieme nella quale il mondo […] era sentito così penetrato dal male, dal dolore e dalla sofferenza che non era possibile pensarlo creato da Dio […]. Perciò […] lo gnosticismo attribuì la creazione all'intermediario più basso tra il Padre ineffabile e il mondo. Questi fu chiamato *demiourgos* (letteralmente: «creatore»), ed era considerato responsabile della creazione. Lo gnosticismo credeva che la creazione fosse cattiva per definizione e non aveva alcun interesse a salvarla[35].

Secondo i miti gnostici, l'esistenza materiale dell'uomo era interpretata come conseguenza della sua caduta: l'essere umano sarebbe stato creato *prima* del mondo materiale[36]. Questo si contrappone al racconto biblico, secondo cui «l'essere umano è creato dopo il resto della creazione e non

---

[31] Cfr. ZIZIOULAS, *The Eucharistic Communion and the World*, 147.

[32] ZIZIOULAS, *Remembering the Future*, 23.

[33] Cfr. ZIZIOULAS, *Remembering the Future*, 23, nota 47.

[34] Più precisamente si dovrebbe parlare degli «gnosticismi» in quanto non è mai esistita una dottrina ufficiale unitaria di tale corrente. Seguiamo qui tuttavia l'Autore, adottando anche noi il termine al singolare.

[35] ZIZIOULAS, *Priests of Creation*, 108; trad. it. ID., *Il creato come eucaristia*, 30.

[36] Cfr. ZIZIOULAS, *Priests of Creation*, 108; trad. it. ID., *Il creato come eucaristia*, 31.

all'inizio, come nel caso dei racconti gnostici e di altri racconti non biblici sulla creazione»[37].

Lo gnosticismo sosteneva che «la salvezza poteva essere raggiunta tramite la conoscenza (*gnosis*, da cui il nome di questa eresia), una conoscenza segreta delle verità insegnate dai maestri delle scuole gnostiche»[38]. Per gli gnostici, la salvezza consisteva «in una fuga dal tempo e dallo spazio», motivo per cui qualsiasi preoccupazione per il mondo materiale era considerata «la cosa più assurda e anche più peccaminosa»[39], poiché «il mondo è malvagio per natura e non è creazione di Dio»[40].

Se la filosofia greca presentava il mondo come «eterno» e quindi «coesistente» con Dio (o con gli dèi)[41], lo gnosticismo «introduceva un solco fra Dio e la creazione»[42]. Sotto questo profilo, le due interpretazioni del mondo risultano essenzialmente opposte. Mentre per gli antichi greci «il mondo era percepito come penetrato dalla presenza divina in tutte le sue parti»[43], per lo gnosticismo il mondo era intrinsecamente malvagio. Inoltre, mentre per i filosofi greci la salvezza del mondo era «inutile», per gli gnostici essa era ritenuta del tutto «impossibile».

In conclusione, sia la concezione della filosofia greca sia quella dello gnosticismo si pongono in contrasto con la rivelazione biblica e non erano accettate dalla Chiesa[44].

---

[37] ZIZIOULAS, *Priests of Creation*, 44. Si noti l'importanza che il nostro Autore ascrive a questo fatto anzitutto nel suo ultimo libro (citando San Massimo il Confessore). Cfr. ID., *Remembering the Future*, 128.

[38] ZIZIOULAS, *Priests of Creation*, 108; trad. it. ID., *Il creato come eucaristia*, 31.

[39] ZIZIOULAS, *Priests of Creation*, 108; trad. it. ID., *Il creato come eucaristia*, 31.

[40] ZIZIOULAS, *Priests of Creation*, 108.

[41] Zizioulas precisa che «il platonismo puro assunse una visione positiva dell'universo materiale come mezzo che ci offre la scala per salire più in alto; fu il neoplatonismo di qualche tempo dopo che mostrò una sfiducia per il mondo materiale, guardandolo negativamente» ZIZIOULAS, *Priests of Creation*, 109; trad. it. ID., *Il creato come eucaristia*, 32.

[42] ZIZIOULAS, *Priests of Creation*, 109; trad. it. ID., *Il creato come eucaristia*, 32.

[43] ZIZIOULAS, *Priests of Creation*, 109; trad. it. ID., *Il creato come eucaristia*, 32.

[44] «La Chiesa non reagì al platonismo con lo stesso vigore polemico che riservò allo gnosticismo. Essa sembrò apprezzare l'idea che il mondo fosse attribuito a un "creatore" (chiamato addirittura Padre-Dio da Platone) e alcuni fra i suoi più grandi teologi, come Giustino nel secondo secolo, presero posizione fortemente in favore di Platone su quasi tutti gli argomenti, compresa la creazione» ZIZIOULAS, *Priests of Creation*, 109; trad. it. ID., *Il creato come eucaristia*, 33.

1.3 *La creazione dal nulla secondo la tradizione ebreo-cristiana*

1.3.1 Il cristianesimo tra il modo di pensare ebraico ed ellenico

Ioannis Zizioulas osserva che «il cristianesimo classico ha preso forma nel contesto e forse sotto l'influenza di due culture, l'una dominata dal modo di pensare ebraico o semitico e l'altra da quello ellenico»[45]. L'Autore sintetizza la differenza tra queste due culture con le seguenti parole:

> [M]entre per un greco il mondo era una realtà contenente in sé energia sufficiente per vivere in eterno – da cui la comprensione dell'universo come eterno –, per un ebreo il mondo era in sé un evento, un dono, che deve essere riferito costantemente al suo Creatore per vivere[46].

Anche se, osserva Zizioulas, vi furono dei tentativi di «conciliare la cosmologia greca con l'Antico Testamento» attraverso l'idea che «il mondo è stato creato dal *lògos* di Dio»[47], come nelle opere di Filone Alessandrino[48], resta valido che «[l]a dottrina della creazione era perciò la prima occasione per una drastica revisione dell'ontologia greca da parte della teologia cristiana»[49].

---

[45] ZIZIOULAS, *Priests of Creation*, 96-97; trad. it. ID., *Il creato come eucaristia*, 11. Florovskij enfatizza l'incompatibilità tra queste due culture scrivendo: «La tensione tra le due visioni, quella ellenica e quella biblica, era acuta e vistosa. Greci e cristiani, per così dire, vivevano in mondi diversi» FLOROVSKIJ, *Collected works of Georges Florovsky*, vol. 4, 40.

[46] ZIZIOULAS, *Priests of Creation*, 98; trad. it. ID., *Il creato come eucaristia*, 13.

[47] ZIZIOULAS, *Being as Communion*, 72; trad. it. ID., *L'essere ecclesiale*, 78.

[48] Filone si riferiva al *Timeo* di Platone, che era «un testo basilare per tutta la cosmologia ellenistica» e poteva trovarvi – «interpretandolo alla lettera» – «molti aspetti in comune con la visione biblica» MAGRIS, «La creazione. Perché dal nulla e non piuttosto da qualcosa?», 385. Però dopo la distruzione di Gerusalemme «[d]a parte ebraica si cessò di interpretare la Genesi adattandola ai modelli filosofici greci e, al contrario, si cominciò a trovare nella Scrittura lo spunto per una radicale alternativa, anzi una critica di tutta la cultura "pagana"» *Ibid*. È in questo contesto che nasce l'enfasi posta sulla *creatio ex nihilo*. Aldo Magris individua come il primo protagonista ebraico di quest'idea il «rabbi Gamaliele di Jabne (attorno al 100)» *Ibid*. Tra i cristiani sarebbe il primo «un pensatore gnostico, BASILIDE, attivo ad Alessandria verso il 140» *Ibid*., 386. «Solo nella seconda metà del II secolo il cristianesimo fece proprio il principio che Dio ha fatto il mondo "dal nulla"» *Ibid*.

[49] ZIZIOULAS, *Communion and otherness*, 15; trad. it. ID., *Comunione e alterità*, 18. Come annota Florovskij, «fu proprio a questo punto che la mente greca fu radicalmente sfidata dalla rivelazione biblica» FLOROVSKIJ, *Collected works of Georges Florovsky*, vol. 4, 40.

L'altro pensatore menzionato da Zizioulas, che tentò di elaborare una teologia della creazione compatibile con la matrice greca, fu Origene. Egli sembra essere stato il primo tra i cristiani a interrogarsi sull'eternità di Dio[50].

A partire dalla rivelazione biblica, la teologia cristiana deve sottolineare che la creazione del mondo non può essere intesa come «una decorazione dell'universo o una produzione del mondo a partire da una materia informe, ma una produzione dal "nulla" in senso assoluto»[51]. Come vedremo più avanti, è precisamente la libertà del Creatore a costituire l'elemento essenziale di una dottrina biblico-cristiana della creazione del mondo, distinguendola così dalla concezione greca.

1.3.2 La dottrina biblica e patristica della creazione del mondo

1.3.2.1 La creazione dal «nulla»

«La differenza più grande tra Platone e i cristiani» risiede «proprio nella dottrina della creazione [dal nulla]»[52]. Georgij Florovskij osserva che era proprio su questo punto che l'ellenismo doveva essere cristianizzato[53]. Secondo Zizioulas, tale processo ha trovato il suo compimento pieno con Atanasio d'Alessandria[54]. Infatti, «l'idea della *creatio ex nihilo* era stata

---

[50] «Malgrado la sua dottrina della creazione *ex nihilo*, Origene ha unito così strettamente la nozione di "Dio" a quella della "creazione" al punto di parlare di creazione eterna, argomentando che Dio non sarebbe eternamente onnipotente senza un oggetto su cui esercitare la sua potenza» ZIZIOULAS, *Being as Communion*, 75; trad. it. ID., *L'essere ecclesiale*, 82. Benché «Dio è eternamente Trinità», critica l'Alessandrino Vladimir Lossky, «[n]on è eternamente creatore, come credeva Origene, che, prigioniero delle concezioni cicliche dell'antichità, lo rendeva quindi dipendente dalla creatura» LOSSKY, *Orthodox theology*, 52. Erano proprio queste riflessioni che hanno spinto Origene verso la credenza nell'eterna preesistenza delle anime, una dottrina che viene ufficialmente condannata dalla Chiesa nel 553, pero oltre questo le sue considerazioni mostrarono «chiaramente i pericoli insiti in qualunque dottrina della creazione che non presupponesse un inizio radicale e assoluto» ZIZIOULAS, *Priests of Creation*, 111; trad. it. ID., *Il creato come eucaristia*, 35. La dottrina di Origene «implicava che a fianco di Dio ci fosse sempre stato un non-ego, un non-Dio, il che voleva dire che Dio era un creatore per necessità e non totalmente libero» *Ibid*., 35-36.

[51] ZIZIOULAS, *Communion and otherness*, 254; trad. it. ID., *Comunione e alterità*, 293.

[52] HEBBLETHWAITE, *Philosophical theology and Christian doctrine*, 37.

[53] Cfr. ZIZIOULAS, «π. Γεώργιος Φλωρόφσκυ: ό οικουμενικός διδάσκαλος», 17.

[54] Cfr. ZIZIOULAS, «π. Γεώργιος Φλωρόφσκυ: ό οικουμενικός διδάσκαλος», 17. «Le creature sono state fatte dal nulla avendo avuto un principio al loro esistere» ATHANASIUS ALEXANDRINUS, *Epistulae ad Serapionem* 1,22,1, tr. CTePa 55, 81. Atanasio cita più volte *Pastore di Erma* dove è affermata l'idea della creazione dal nulla.

impiegata dai Padri per opporsi alla visione greca di una creazione del mondo a partire da una materia preesistente»[55]. Ad esempio, Gregorio di Nissa insegnava che dalla fede «abbiamo ricevuto che il tutto trae la sua origine dal non essere e che, ancora, dovrà essere trasformato in altro stato. Essendo stati istruiti di ciò dalla Scrittura, non dubitiamo»[56]. Come sottolinea Constantin Agoras, «i Padri greci sono stati i primi a introdurre il nulla come concetto assoluto nella filosofia greca»[57].

Un mondo creato *dal nulla* garantisce non solo la suprema libertà del Creatore, ma implica anche la sua causalità e l'insufficienza del mondo in sé[58]. Esaminiamo ora alcune delle conseguenze più significative derivanti dal fatto che il mondo è stato creato *dal nulla*.

1.3.2.2 Il mondo creato dal nulla ha necessariamente un «inizio»

«Che il mondo avesse avuto un inizio, in senso assoluto, sembrava totalmente insensato e assurdo a tutti gli antichi pensatori greci»[59]. Ioannis Zizioulas richiama spesso questa osservazione di Richard Sorabji nel suo libro *Time, Creation and the Continuum*[60]. Citando Sorabji, Zizioulas scrive: L'«idea che l'universo avesse avuto un inizio "veniva respinta in ogni cultura dell'antica Europa, con la sola eccezione della tradizione giudeo-cristiana"; per tutti gli antichi greci il mondo era eterno»[61].

---

[55] ZIZIOULAS, *Communion and otherness*, 221; trad. it. ID., *Comunione e alterità*, 253. «La prima difficoltà, quindi, in qualsiasi sforzo di conversione dell'intellettuale greco al pensiero biblico era destinata a sorgere in relazione alla cosmologia. Per diventare cristiano, tale persona avrebbe dovuto accettare che il mondo non è sempre stato lì, ma che ha avuto un inizio radicale» ID., *Remembering the Future*, 90.

[56] GREGORIUS NYSSENUS, *De hominis opificio* 24, ed. CTePa 32, 102.

[57] AGORAS, «Hellenisme et christianisme», 262.

[58] Zizioulas sottolinea la creazione del mondo dal nulla, specificando l'aggettivo «assoluto» per qualificare tale nulla. Per una critica di questa posizione, si rimanda alla recensione del Η κτίση ως ευχαριστία (*Il creato come eucaristia*) di Philip Sherrard. Cfr. SHERRARD, «Theology of Creation and the Abuse of the Natural World», 73.

[59] ZIZIOULAS, *Priests of Creation*, 110; trad. it. ID., *Il creato come eucaristia*, 33.

[60] Cfr. ZIZIOULAS, *Priests of Creation*, 110. ID., *Remembering the Future*, 88, 92, 96.

[61] ZIZIOULAS, *Priests of Creation*, 110; trad. it. ID., *Il creato come eucaristia*, 33. Vladimir Lossky osserva che, riguardo alla creazione del mondo dal nulla, «[n]on c'è nulla di lontanamente simile in altre religioni o metafisiche» LOSSKY, *Orthodox theology*, 51.

La tradizione giudeo-cristiana, quindi, intendeva affermare che un mondo con un inizio non poteva essere considerato un altro dio[62]. Ne deriva necessariamente una differenza essenziale che la teologia orientale descrive come il rapporto tra «creato» e «increato», distinto dal rapporto tra «Dio» e il «mondo»[63].

Fin dal primo istante della sua esistenza, il mondo appare come un essere ontologicamente *altro* rispetto a Dio[64]. L'«alterità» si rivela quindi come la condizione *sine qua non* della comunione. Come osserva Zizioulas, «la molteplicità e l'alterità delle cose create è radicata nella stessa intenzione pre-eterna di Dio e non è il risultato di una sorta di "caduta"»[65]. Zizioulas evidenzia inoltre che questa «alterità» non verrà mai meno, nemmeno quando il destino del mondo si compirà nella *theosis*: «La santità è la *theosis* stessa, che sarà nientemeno che "identità indivisibile" con Dio, fermandosi appena alla differenza irriducibile tra la natura creata e quella increata»[66].

---

[62] «Ogni cosa è caratterizzata dall'"essere in un determinato momento e in un determinato luogo", per cui il tutto non può essere senza inizio ed eterno, ma deve avere avuto un'origine. Ma allora esso può avere il suo essere e la forma particolare della sua esistenza solamente da Dio. Tutto questo polemizza con la dottrina aristotelica dell'eternità del mondo o della materia, contro la tesi che la materia sia senza inizio o non creata. […] Massimo sottolinea l'assurdità a cui condurrebbe la concezione della materia eterna: se essa lo fosse, esisterebbero "assolutamente due realtà infinite e prive di inizio, Dio e la materia", il che è impossibile» MORESCHINI, «Introduzione», 24.

[63] Zizioulas avverte che «gli schemi "creato-increato" e "Dio-mondo" sono fondamentalmente diversi. Il primo rende necessario un legame assolutamente dialettico, mentre il secondo non lo permette» ZIZIOULAS, *Communion and otherness*, 253; trad. it. ID., *Comunione e alterità*, 292. L'autore intende sottolineare che esistono modi di concepire il mondo come divino e perfino come dio stesso. Tuttavia, questa ambiguità è esclusa nel rapporto definito dai termini «creato-increato». Cfr. LOSSKY, *La teologia mistica della Chiesa d'Oriente*, 127. Significativa è la formulazione di San Atanasio: «Dio, infatti, è increato mentre le cose sono state create dal nulla; Dio è incorporeo, mentre gli uomini quaggiù sono stati plasmati con un corpo: in una parola, grande è la deficienza delle creature di fronte alla comprensione e conoscenza del creatore» ATHANASIUS ALEXANDRINUS, *De Incarnatione* 3,11, tr. CTePa, 57. È interessante notare l'enfasi che Atanasio pone sulla conoscenza del Creatore da parte delle creature umane: Dio «non permise, poiché è buono, che gli uomini restassero privi della conoscenza di lui, così che risultasse inutile la loro stessa esistenza. Che vantaggio avevano ad esistere quelle creature se non conoscevano il loro creatore?» *Ibid.*

[64] «Tutte le cose sono distanti da Dio non per luogo ma per natura» IOHANNES DAMASCENUS, *De fide orthodoxa* 1,13, ed. CTePa 142, 83.

[65] ZIZIOULAS, *Remembering the Future*, 125.

[66] ZIZIOULAS, *Remembering the Future*, 133.

Dunque, è corretto affermare che «la creazione deve sempre rimanere ontologicamente altra da Dio. L'idea della *theosis* non implica l'assorbimento della creazione da parte della natura divina, cioè la perdita della sua alterità»[67].

Citando queste affermazioni, si tocca uno dei principi fondamentali della teologia di Ioannis Zizioulas: una vera comunione non può che basarsi, e al tempo stesso generare, l'*alterità*. Infatti, «l'alterità è accettabile solo quando conduce alla comunione e all'unità – non se porta alla divisione»[68]. In altre parole, «l'alterità in questo caso è sempre un dono, è grazia»[69], mentre «quando la *diaphora* diventa *diairesis*», ossia quando la «differenza» si trasforma in «divisione», scrive l'Autore, «incontriamo immediatamente lo stato "caduto" dell'esistenza»[70].

Il termine chiave che esprime la concezione ebraico-cristiana del mondo è «creazione». Georgij Florovskij spiega perché questa visione è unica della Bibbia: «L'idea di creazione è estranea alla coscienza "naturale". Il pensiero classico, ellenistico, non la conosceva. La filosofia moderna l'ha dimenticata. Data nella Bibbia, si rivela e si manifesta nell'esperienza viva della Chiesa»[71]. A questo proposito, Zizioulas osserva:

> È un vocabolo che indica che il mondo, così come noi lo conosciamo, è un'opera o un prodotto di qualcuno, il risultato di una certa causa personale. Il termine greco normalmente corrispondente a creazione è *demiourghia*, sebbene gli autori cristiani dei primi secoli […] preferissero usare la parola *ktisis*, un termine che fa venire in mente l'immagine dell'abilità artigianale, o piuttosto l'idea di costruzione e di erezione di un edificio[72].

---

[67] ZIZIOULAS, *Communion and otherness*, 37; trad. it. ID., *Comunione e alterità*, 42. L'alterità del Figlio rispetto al Padre deve essere riconosciuta come la base dell'alterità della creazione rispetto al Dio increato.

[68] ZIZIOULAS, *Communion and otherness*, 8; trad. it. ID., *Comunione e alterità*, 10.

[69] ZIZIOULAS, *Communion and otherness*, 43; trad. it. ID., *Comunione e alterità*, 49.

[70] ZIZIOULAS, *Communion and otherness*, 8; trad. it. ID., *Comunione e alterità*, 10. Lo *stato caduto* è secondo Zizioulas caratterizzato dal fatto che «la differenza diventa divisione» *Ibid*., 231; trad. it. 266. Massimo il Confessore, nel VII secolo, aveva già chiarito questo punto con un'analisi profonda dell'esistenza sottolineando la distinzione tra la divisione (*diairesis*) è la differenza (*diaphora*) Cfr. ID., *The One and the Many*, 405; trad. it. ID., *L'uno e i molti*, 445. A questo punto fondamentale torniamo nel capitolo dedicato alle conseguenze della caduta.

[71] FLOROVSKIJ, *Collected works of Georges Florovsky*, vol. 3, 51.

[72] ZIZIOULAS, *Priests of Creation*, 107; trad. it. ID., *Il creato come eucaristia*, 29.

Il mondo esiste perché è il risultato di una «causa» che non si trova in esso e che lo precede necessariamente in senso *logico* e *ontologico*, ma non *cronologico*. La realtà del tempo appartiene esclusivamente al creato e, pertanto, non può esprimere il rapporto tra Dio e la creazione[73].

1.3.2.3 Il mondo creato dal nulla non può sopravvivere da sé

La prima conseguenza della creazione del mondo *dal nulla* è che esso ha un inizio e, di conseguenza, non è *eterno*. Nella teologia di Ioannis Zizioulas assume la massima importanza questo principio: «ogni cosa che ha avuto un inizio avrà anche una fine»[74].

La seconda conseguenza consiste nella sua naturale incapacità di assicurarsi la propria esistenza[75]. Il mondo creato *dal nulla* è, infatti, mortale[76]. Ioannis Zizioulas sottolinea questa caratteristica fondamentale:

> La creazione è per natura mortale; solo la natura divina è immortale. Ciò significa che la creazione non possiede nella sua natura il potere di sopravvivere in eterno, di essere-per-sempre (*ever being*). L'essere-per-sempre non è stato dato alla creazione all'inizio; non è un possesso naturale della creazione, ma

---

[73] Il «tempo e lo spazio sono categorie che vengono all'esistenza insieme alla creazione» e che «non esiste qualcosa che si possa chiamare "prima" e "dopo" fino al momento della creazione» ZIZIOULAS, *Priests of Creation*, 112; trad. it. ID., *Il creato come eucaristia*, 37. Lo stesso sottolinea anche Lossky: «non si può evocare ciò che esisteva "prima" della creazione: l'"inizio" non ha alcun significato in Dio; nasce con l'essere creato, è la creazione che costituisce il tempo, di cui "prima" e "dopo" sono le espressioni» LOSSKY, *Orthodox theology*, 54.

[74] ZIZIOULAS, *Priests of Creation*, 113; trad. it. ID., *Il creato come eucaristia*, 38. Questo principio è testimoniato dai Padri. Si vedano per esempio i testi di Atanasio e Giovanni Damasceno: L'«uomo è mortale per natura perché è nato dal nulla» ATHANASIUS ALEXANDRINUS, *De Incarnatione* 1,4, tr. CTePa, 44. «Infatti tutto ciò che ha avuto un inizio, ha anche una fine per natura. Soltanto Dio è sempre esistente, anzi è al di sopra del sempre: l'artefice dei tempi non è sotto al tempo ma al di sopra di esso» IOHANNES DAMASCENUS, *De fide orthodoxa* 2,3, ed. CTePa 142, 92.

[75] Il «mondo non possiede alcuna facoltà naturale in se stesso che lo renda capace di superare questa situazione, perché se così fosse sarebbe immortale ed eterno per natura; non avrebbe avuto inizio in senso assoluto, come osservavano gli antichi greci» ZIZIOULAS, *Priests of Creation*, 115; trad. it. ID., *Il creato come eucaristia*, 42. «Non c'è nulla nella natura creata che possa garantire il suo [cioè del mondo] essere sempre (che è veramente – ὄντως – essere)» ZIZIOULAS, *Remembering the Future*, 115.

[76] «La mortalità è legata alla creazione dal nulla» ZIZIOULAS, *Communion and otherness*, 3; trad. it. ID., *Comunione e alterità*, 4. Poiché «la creazione è stata fatta dal nulla – e non si tratta di un'estensione dell'essere di Dio – essa è per natura mortale» *Ibid*., 36; trad. it. 42.

una grazia soprannaturale che sarà concessa alla fine della storia della creazione[77].

Dal momento stesso della sua origine, il mondo è orientato verso un futuro escatologico, da cui dipende, e questa impostazione gioca un ruolo decisivo nell'ontologia cristiana[78]. Zizioulas respinge un'*ontologia protologica*, basata sull'inizio del mondo, per svilupparne una *escatologica*, centrata sul compimento finale della creazione[79].

Rigettando l'ontologia protologica, Zizioulas si oppone a qualsiasi tentativo di collocare la perfezione all'inizio del creato, considerandola esclusivamente una categoria *escatologica*[80]. La creazione, dunque, non è perfetta nel suo stato *protologico*[81]. A livello ontologico, è necessario affermare che «Dio non ha inserito nella sua natura un potere di sopravvivenza, di superamento del non-essere da cui la creazione è nata»[82].

Secondo Zizioulas, «il problema del creato non è morale, ma ontologico; è il problema dell'esistenza (e non della bellezza) del mondo, il problema della morte»[83]. Nella dottrina della creazione *dal nulla* è implicita la minaccia della morte come possibilità di un'«estinzione totale»[84].

---

[77] ZIZIOULAS, *Remembering the Future*, 153. «L'essere-per-sempre (*ever-being*) dipende pienamente da Dio e non è assicurato da alcun potere naturale inerente alla creazione» *Ibid*. 118.

[78] «La creazione è quindi sostenuta nel suo essere non dal suo passato ma dal suo futuro, poiché il sempre-essere (cioè l'essere non soggetto alla possibilità di estinzione e di morte) sarà concesso alla creazione solo alla fine e non farà parte della natura della creazione ma sarà una grazia soprannaturale» ZIZIOULAS, *Remembering the Future*, 116.

[79] «Non c'è ontologia protologica possibile in una dottrina cristiana della creazione» ZIZIOULAS, *Remembering the Future*, 119.

[80] Esamineremo questo punto essenziale in dettaglio nel capitolo dedicato all'essenza della caduta.

[81] Il suo inizio non è «ontologicamente perfetto e fermo» ZIZIOULAS, *Remembering the Future*, 116. L'imperfezione protologica sottolineata da Zizioulas non esclude la possibilità di considerare con Leibniz «il mondo attuale» come «il più perfetto possibile» LEIBNIZ, *Scritti filosofici*, vol. 1, 279. Hans Urs von Balthasar osserva che «nulla impedisce […] di celebrare il mondo scelto da Dio come il migliore per la ragione che esso è stato da Dio scelto nella sua assoluta libertà» BALTHASAR, *Teodrammatica*, vol. 2, 254.

[82] ZIZIOULAS, *Remembering the Future*, 119.

[83] ZIZIOULAS, *Communion and otherness*, 261; trad. it. ID., *Comunione e alterità*, 301.

[84] «È tragico, ma una volta accettata la dottrina della creazione dal nulla non siamo più capaci di trovare alcuna cosa nel mondo che non sia soggetta alla morte, e – dato ancor più significativo – non riusciamo a vedere nella morte niente di più che l'estinzione totale» ZIZIOULAS, *Priests of Creation*, 115; trad. it. ID., *Il creato come eucaristia*, 41. Il

Se l'esistenza del mondo è costantemente donata dal Creatore, si deve quindi affermare che solo «un continuo miracolo potrebbe salvare il mondo»[85]. Tuttavia, Zizioulas avverte che «la fede cristiana non crede a soluzioni che comportino un *deus ex machina*»[86], e ogni forma di *automatismo* deve essere abbandonata[87].

Nell'essere umano, costituito come persona, Dio ha dato alla creazione la possibilità di entrare in comunione con Lui e così superare la sua mortalità naturale[88]. Infatti, «l'unico modo per essere "salvata" o "divinizzata" (*theosis*)» è per la creazione «la *comunione* con l'increato»[89]. Questo costituisce il primo presupposto dell'antropologia di Zizioulas. A partire da questa base, l'Autore riflette sulla vocazione dell'essere umano, sulla caduta, sulla missione di Cristo e sulla salvezza, affermando che «la creazione non può sopravvivere, se è egocentrica e autonoma»[90]. «Perché la morte sia

---

«mondo nel suo insieme, come in ogni sua parte, esiste sotto la minaccia del nulla, perché è stato creato dal nulla» *Ibid*., 115; trad. it. 42. «La paura della morte», afferma Zizioulas, «così ampiamente diffusa nella creazione […] non è una paura della *sofferenza* che la morte può causare, bensì del ritorno al nulla che essa comporta» *Ibid*., 118; trad. it. 48. Nell'ambito della teologia ortodossa è in questo contesto spesso rievocata la formulazione di Metropolita di Mosca Filarete: «Le creature sono in bilico sulla parola creatrice di Dio come su un ponte di diamante; sotto l'abisso dell'infinito divino, sopra l'abisso del loro stesso nulla» LOSSKY, *Orthodox theology*, 54. Cfr. ID., *La teologia mistica della Chiesa d'Oriente*, 84.

[85] ZIZIOULAS, *Priests of Creation*, 118; trad. it. ID., *Il creato come eucaristia*, 48.

[86] ZIZIOULAS, *Priests of Creation*, 118; trad. it. ID., *Il creato come eucaristia*, 48.

[87] Cfr. ZIZIOULAS, *Priests of Creation*, 125-126; trad. it. ID., *Il creato come eucaristia*, 60. Jaroslav Skira evidenzia che le risposte di tipo *Deus ex machina* sono dal cristianesimo rifiutate «perché la risposta è molto più sofisticata di quanto non implichi una soluzione così facile e unilaterale. […] Per Zizioulas, la chiave della risposta sta nella creazione della persona» SKIRA, «The Ecological Bishop», 203. Zizioulas afferma che il trascendimento dei limiti naturali del mondo è «lo scopo per cui fu data l'*imago Dei*» ZIZIOULAS, *Priests of Creation*, 126; trad. it. ID., *Il creato come eucaristia*, 60.

[88] L'essere umano è legato al mondo «per sempre *per creazione*. La salvezza dell'uomo comporta la salvezza del mondo, la sua guarigione e quella della creazione intera (Rm 8,19-22)» BULGAKOV, *Il Paraclito*, 433.

[89] ZIZIOULAS, *Communion and otherness*, 204. «Questo è il significato della dottrina della *creatio ex nihilo*: poiché il mondo è stato creato dal nulla, può tornare al nulla, se non è in comunione con Dio. Non c'è altra garanzia per l'esistenza della creazione se non la sua comunione con Dio» ZIZIOULAS, *Priests of Creation*, 44.

[90] ZIZIOULAS, *Communion and otherness*, 204. «La creazione è dotata di alcune qualità naturali che possono aiutarla a sopravvivere fino a un certo punto, ma non per sempre. Questo perché la creazione è nata dal nulla ed è costantemente minacciata dal non essere». ID., *Remembering the Future*, 118.

superata, il creato deve entrare in relazione con l'increato e da esso trarre la propria vita»[91].

L'imperfezione protologica del creato, dunque, apre lo spazio per la missione dell'essere umano. Secondo Zizioulas, solo l'essere umano, in quanto «parte organica del mondo materiale»[92], è «capace di portare con sé tutto il creato verso la trascendenza»[93]. Come scrive l'Autore: «L'essere umano è il *sacerdote della creazione*, incaricato dall'"in-principio" di offrirla, cioè di ricondurla al Creatore, e la presenza dell'uomo nel mondo è, per la sua stessa natura, *sacerdotale* e *ministeriale*»[94]. La sopravvivenza della creazione dipende quindi dalla sua «comunione con il Dio increato»[95].

1.3.2.4 La creazione *ex voluntate Creatoris*

Come abbiamo già evidenziato, il concetto di *creatio ex nihilo* rappresenta la chiave per l'interpretazione cristiana del mondo[96]. Poiché il mondo non è Dio, non può essere eterno[97]. Se non è eterno, deve necessariamente avere

---

[91] ZIZIOULAS, *Lectures in Christian Dogmatics*, 102.

[92] Cfr. ZIZIOULAS, *Priests of Creation*, 126; trad. it. ID., *Il creato come eucaristia*, 60.

[93] ZIZIOULAS, *Priests of Creation*, 126; trad. it. ID., *Il creato come eucaristia*, 61.

[94] ZIZIOULAS, *The One and the Many*, 182-183; trad. it. ID., *L'uno e i molti*, 201.

[95] ZIZIOULAS, *Remembering the Future*, 121. È interessante paragonare la visione di Zizioulas con quella di Steven Hawking. Secondo Hawking «l'unico modo per preservare questa vita sarebbe quello di trasferirsi su altri pianeti» ID., *Priests of Creation*, 61. Hawking suggerisce come probabile che l'universo si espanderà per sempre. In vista della futura estinzione del Sole ritiene però come necessario colonizzare universo oltra il Sistema Solare. Cfr. HAWKING, *A brief history of time*, 46. Secondo Elon Musk il futuro dell'umanità dipende dal fatto se essa riuscirà trasformarsi in una civilizzazione «multiplanetaria» o perfino «multi-stellare»: «Una volta che saremo diventati una specie multiplanetaria e infine multi-stellare, scopriremo che nell'universo ci sono molte civiltà monoplanetarie morte da tempo. Ma noi non vogliamo essere quei barboni monopianeta. Facciamo in modo che la fantascienza non sia più tale per sempre. E dobbiamo farlo finché la nostra civilizzazione è forte. Questo è il nostro obiettivo finale» https://x.com/SpaceX/status/1776669097490776563 [accesso: 9.12.2024]. Zizioulas sottolinea decisamente che secondo la fede cristiana l'«obiettivo finale» dell'azione umana deve trascendere i confini del creato nella comunione con Dio.

[96] Miroslav Volf osserva che «secondo il credo cristiano, il mondo è stato creato *ex nihilo*. In questo modo si supera un'ontologia chiusa, poiché il mondo è creato come qualcosa di opposto a Dio, ed è creato come tale dalla libera volontà di Dio stesso; Dio non è integrato nel mondo stesso, per così dire, e dipendente da esso, ma piuttosto come persona libera lascia "l'essere a ciò che è"» VOLF, *After our likeness*, 80.

[97] Merita di essere citata la brillante formulazione di Giovanni Damasceno: «per quanto riguarda Dio, la creazione essendo opera della volontà non è coeterna con lui,

un «inizio». E ciò che ha un inizio è legato a una causa; per questo motivo la dottrina cristiana parla di Dio come Creatore.

L'atto creativo di Dio, tuttavia, non avvenne né per necessità né per caso[98]. Escludendo l'idea che il mondo sia un'emanazione della divinità o una creazione spontanea priva di uno scopo determinato[99], gli antichi teologi cristiani hanno posto l'accento sulla *volontà* del Creatore[100]. Dio creò il mondo perché volle che un tale mondo esistesse[101]. Questo mondo, inoltre,

---

poiché ciò che è condotto dal non-essere all'essere non ha per sua natura l'essere coeterno con ciò che è senza principio e sempre esiste» IOHANNES DAMASCENUS, *De fide orthodoxa* 1,8, ed. CTePa 142, 63.

[98] «È impossibile pensare che veramente il mondo sia stato creato per un qualche capriccio dell'Onnipotenza, senza alcuna ragione o alcun senso per lo stesso Creatore, e semplicemente come dimostrazione del suo potere» BULGAKOV, *L'Agnello di Dio*, 174.

[99] «L'insegnamento divino e la fede conforme a Cristo […] *insegna che il mondo non è venuto all'esistenza spontaneamente, perché è ordinato da una provvidenza, né da una materia preesistente perché Dio non è debole; ma che dal nulla, e senza che prima esistessero in alcun modo, Dio ha portato all'esistenza tutte le cose mediante il Verbo*» ATHANASIUS ALEXANDRINUS, *De Incarnatione* 1,3, tr. CTePa, 41.

[100] Si considerino, ad esempio, le parole di Teofilo di Antiochia: Dio ha creato «dal nulla […] quello che esiste nella misura che vuole e nel modo in cui vuole» THEOPHILUS ANTIOCHENUS, *Ad Autolycum* 2,4, ed. CTePa 59, 383. O quelle di Atanasio: «all'inizio, quando non esisteva assolutamente nulla, c'era bisogno soltanto del comando e della volontà di Dio per la creazione dell'universo» ATHANASIUS ALEXANDRINUS, *De Incarnatione* 8,44, tr. CTePa, 114. Secondo l'osservazione di Elizabeth Groppe, «Atanasio è l'eroe, perché ha differenziato la generazione del Figlio dall'*ousia* di Dio Padre dalla creazione del cosmo per volontà divina» GROPPE, «Creation *ex nihilo* and *ex amore*», 468.

[101] Interessante è il legame stabilito da Thomas F. Torrance tra la libertà e spontaneità del Creatore e la «spontaneità» e la «libertà» dell'universo. Questa idea è stata sviluppata nel suo discorso di accettazione del Premio Templeton (1978), intitolato *L'uomo, sacerdote della creazione*: «Ma ciò che mi sembra chiaro è che il vecchio modo di pensare in termini di coppie caso e necessità, incertezza e determinismo, deve ora essere sostituito da un nuovo modo di pensare in termini di spontaneità e ordine aperto-strutturato, perché ciò che ci viene rivelato è una sorprendente spontaneità in natura che produce un tipo di ordine dinamico con una gamma indefinita di intelligibilità che grida per il completamento al di là dell'universo conosciuto dalle nostre indagini scientifiche naturali. Dal punto di vista teologico, ciò che ci interessa è comprendere la spontaneità e la libertà dell'universo creato come fondate nella spontaneità e nella libertà illimitate di Dio Creatore. In questo caso, la scienza naturale e la scienza teologica sono strettamente legate l'una all'altra nelle loro condizioni di confine, e ciò che è necessario è una dottrina della creazione più adeguata, in cui la conoscenza da entrambi i lati di queste condizioni di confine possa essere coordinata» TORRANCE, *The Ground and Grammar of Theology*, 12-13.

esiste davanti a Dio come un altro, di una natura differente[102]. Come sottolinea Miroslav Volf, «tutto ciò che viene creato è un prodotto della libertà […]. Solo una persona assoluta avrebbe potuto creare il mondo nella libertà»[103]. Robert Turner, commentando la teologia di Zizioulas, sottolinea che la creazione, nata dalla libera decisione di Dio e non da necessità, rappresenta un atto di grazia che invita la creazione stessa alla gratitudine verso il suo Creatore[104].

Ioannis Zizioulas rimane fedele a questa tradizione, affermando che «Dio crea il mondo, non accidentalmente o arbitrariamente, ma perché è amore»[105]. L'autore sottolinea l'importanza della volontà divina dichiarando: «l'essere del mondo si fonda […] sulla volontà di Dio»[106]. Ne consegue che «se l'essere della creazione deriva dalla volontà del Creatore, significa che essa contiene per definizione un futuro, uno scopo»[107].

L'accento posto sulla volontà si rivela decisivo, poiché «la volontà è orientata al futuro – è essenzialmente escatologica»[108]. Zizioulas descrive questa intenzione escatologica di Dio con queste parole: «il volere o l'intenzione (βουλή) di Dio nel creare il mondo era di "ricapitolarlo" nel suo

---

[102] «Il mondo è stato creato per volontà di Dio. È di un'altra natura rispetto a Dio. Esiste al di fuori di Dio, "non per luogo ma per natura" (San Giovanni Damasceno)» LOSSKY, *Orthodox theology*, 51. Cfr. ID., *La teologia mistica della Chiesa d'Oriente*, 40.

[103] VOLF, *After our likeness*, 80-81. Walter Kern osserva: «La libertà dimostra la sua autenticità non nel ricevere, ma nel donare» KERN, «Interpretazione teologica della fede nella creazione», 131.

[104] «Il significato della creazione non si limita alla minaccia del non essere. Il significato della creazione si scopre nella libertà di Dio di creare. La creazione esiste grazie alla libertà di Dio. Poiché la creazione non era necessaria, ma piuttosto una libera decisione di Dio, l'atto della creazione è un atto di grazia. La consapevolezza della libera decisione di Dio di creare porta alla gratitudine verso il suo creatore da parte della creazione» TURNER, «Eschatology and Truth», 28.

[105] ZIZIOULAS, *Priests of Creation*, 43. Da questa affermazione si deduce che la «creazione non è qualcosa di diverso dalla grazia divina, ma è la grazia stessa» *Ibid*. In questo contesto, merita di essere riportata la seguente citazione di Sergej Bulgakov: «E se in generale è *possibile* alla divina onnipotenza creare il mondo, non sarebbe appropriato all'Amore divino non attuare questa possibilità, perché l'amore per sua natura ama, sfruttando fino in fondo tutte le possibilità dell'amore» BULGAKOV, *L'Agnello di Dio*, 175.

[106] ZIZIOULAS, *Being as Communion*, 86; trad. it. ID., *L'essere ecclesiale*, 97. L'«atto della creazione del mondo», afferma Pavel Evdokimov, «è un atto di volontà» EVDOKIMOV, *Lo Spirito Santo nella tradizione ortodossa*, 52.

[107] ZIZIOULAS, *Remembering the Future*, 94.

[108] ZIZIOULAS, *Remembering the Future*, 94.

beneamato Figlio, o *Logos*, cioè in una persona, e questo vale per la redenzione del mondo nel suo complesso»[109].

Il mondo – in quanto *voluto* da Dio – è quindi orientato verso il suo futuro escatologico. Come sottolinea l'Autore: «senza questa visione escatologica, il mondo rimane senza speranza»[110].

2. **L'imperfezione originale della creazione**

La riflessione di Ioannis Zizioulas si sviluppa attorno a questa domanda chiave: la *perfezione* del creato deve essere collocata all'inizio oppure alla fine? Questa categoria fondamentale deve essere intesa in una prospettiva *protologica* o *escatologica*?

La questione riguardante se lo stato di perfezione della creazione debba essere collocato all'inizio o alla fine è di fondamentale importanza. Dal modo in cui viene definita la perfezione del creato dipende infatti l'interpretazione della caduta della creatura: essa può essere intesa come una caduta da una perfezione già esistente oppure come una caduta dalla perfezione escatologica futura.

2.1 *La perfezione sta all'inizio oppure alla fine?*

Analizzando le diverse teologie dei Padri della Chiesa, Ioannis Zizioulas afferma che «le prove patristiche sembrano dividersi in due direzioni: una che attribuisce la perfezione all'inizio e un'altra alla fine della storia del mondo»[111]. L'Autore osserva inoltre che «l'autentica tradizione patristica greca non ha mai accettato la concezione platonica – adottata, fra gli altri, da Agostino di Ippona – secondo cui la perfezione apparterrebbe allo stato originale delle cose»[112].

Questa visione tradizionale della perfezione originaria risulta, tuttavia, secondo il Metropolita di Pergamo fondamentalmente problematica. Interpretare la perfezione come collocata all'inizio della creazione

---

[109] ZIZIOULAS, *Communion and otherness*, 66; trad. it. ID., *Comunione e alterità*, 76.

[110] ZIZIOULAS, «Implications ecclésiologiques de deux types de pneumatologie», 154. La storia «senza visione escatologica è condannata a morte» *Ibid*. Douglas Knight osserva che «Zizioulas ha dimostrato che la dottrina della creazione è una dottrina escatologica» KNIGHT, «John Zizioulas on the Eschatology of the Person», 196.

[111] ZIZIOULAS, *Remembering the Future*, 174. Georgij Florovskij osserva che: «Nella concezione cristiana esiste una tensione inevitabile tra "il dato" e "l'atteso"» FLOROVSKIJ, *Collected works of Georges Florovsky*, vol. 3, 233.

[112] ZIZIOULAS, *Being as Communion*, 100; trad. it. ID., *L'essere ecclesiale*, 117.

comporterebbe infatti una riduzione della storia della salvezza a un semplice *ritorno* al paradiso perduto[113].

Tale prospettiva, secondo Ioannis Zizioulas, implica una

> visione ciclica della storia della creazione [che] si ritrova nel pensiero greco antico e in alcune religioni non cristiane ma, ad eccezione di Origene, è assente nel pensiero biblico e patristico […]. La visione biblica e patristica della creazione concepisce il mondo come creato da Dio con un *telos*, uno scopo e un destino, ontologicamente molto più elevato dell'inizio[114].

Un ulteriore punto problematico, secondo il nostro Autore, risiede nell'idea che una «creazione perfetta all'inizio» imporrebbe agli esseri umani una necessità fatale, analogamente a quanto accadeva nel pensiero greco antico, riducendo significativamente lo spazio riservato alla libertà umana[115]. Tale concezione contrasta con l'antropologia e la visione *teleologica* proprie della teologia cristiana. Per Ioannis Zizioulas, infatti, il mondo non è stato creato «per rimanere così com'è»[116].

> Facendo sì che la creazione si muovesse verso la perfezione (cioè concedendole una storia) e chiamandoci a guidare questo processo nella libertà, Dio ha elevato l'umanità al punto più alto di dignità nell'intero universo. Questo, naturalmente, ha comportato un rischio per la creazione, come la caduta ha tragicamente dimostrato[117].

Se si colloca la perfezione già all'inizio del creato, il ruolo della libertà umana sarebbe ridotto al semplice compito di «non rovinare nulla», privandola della capacità di perfezionare il creato e condurlo alla comunione con l'increato, ovvero al suo compimento escatologico finale. Zizioulas ritiene, invece, che «Dio ha riservato la perfezione del mondo per il momento in cui la creazione sarebbe stata ricapitolata in Cristo, diventando il corpo del suo Figlio unigenito e condividendo la vita trinitaria»[118].

---

[113] «Se ogni cosa fosse ontologicamente perfetta e ferma all'inizio, la destinazione finale della creazione dovrebbe essere, ontologicamente parlando, un ritorno all'inizio. Il tempo e la storia formerebbero, in questo caso, un cerchio che condurrebbe la creazione, infine, al suo stato originario» ZIZIOULAS, *Remembering the Future*, 116.

[114] ZIZIOULAS, *Remembering the Future*, 116.

[115] Cfr. ZIZIOULAS, *Remembering the Future*, 215.

[116] Cfr. ZIZIOULAS, «La vision eucharistique du monde et l'homme contemporain», 86.

[117] ZIZIOULAS, *Remembering the Future*, 215.

[118] ZIZIOULAS, *Remembering the Future*, 187. Infatti, secondo Zizioulas, il mondo non può raggiungere la sua perfezione altrove che «soltanto in Cristo» *Ibid*.

Nella riflessione del Metropolita di Pergamo, la grazia della divinizzazione escatologica (θέωσις) supera in grandezza quella della creazione. Nella teologia zizioulianа, lo *status perfectionis* non è posto all'inizio, bensì precisamente alla fine[119].

Questa intuizione teologica si fonda sulla tradizione patristica, rappresentata in modo significativo da Ireneo di Lione e Massimo il Confessore[120]. Data l'importanza di questi due autori per la teologia di Zizioulas, sarà ora necessario dedicare attenzione all'impostazione *escatologica* di Ireneo e Massimo. Presteremo inoltre particolare attenzione a come le loro idee vengono accolte e commentate dal nostro Autore.

2.1.1 Ireneo di Lione

Il nostro autore sottolinea con entusiasmo la vicinanza della concezione di Ireneo alla propria prospettiva, rispetto a quella di Agostino[121]. Infatti,

---

[119] È da osservare che tra i Padri, Clemente d'Alessandria è il primo a sottolineare che la grazia della redenzione supera quella del paradiso, evidenziando che non si tratta di un semplice *ritorno* allo stato originario della creazione: «O misterioso miracolo! Il Signore si è chinato, e l'uomo si è rialzato, e colui che era caduto dal paradiso ricevo un premio più grande dell'obbedienza, i cieli!» CLEMENS ALEXANDRINUS, *Protrepticus*, 11,111,3, ed. CTePa 179, 195. Cfr. SEIBEL, «L'uomo come immagine soprannaturale di Dio e lo stato originale dell'uomo», 583.

[120] Lo stesso Zizioulas scrive: «Ho sostenuto, soprattutto sulla base delle intuizioni teologiche di San Ireneo e San Massimo, che la caduta è stata la svolta dell'umanità dal suo orientamento escatologico verso il suo stato protologico. Sebbene *questa posizione possa non essere d'accordo con quella comune sulla caduta*, è sostenuta dal pensiero patristico greco, in particolare dagli scrittori sopra citati, e risparmierebbe alla teologia la necessità di scusarsi con la cosmologia e l'antropologia scientifica per la sua dottrina della caduta (se, naturalmente, volesse farlo, come penso dovrebbe)» ZIZIOULAS, *Remembering the Future*, 186 (enfasi nostra). Questi due Padri non furono gli unici a sottolineare la non-perfezione dell'essere umano creato da Dio. Si consideri, ad esempio, questo testo di Metodio: «Nei tempi antichi, l'uomo non aveva ancora la sua perfezione […]. Anche se era nato a "immagine" di Dio, doveva ancora ricevere la "somiglianza" di Dio». METHODIUS OLYMPIUS, *Convivium De Virginitate* 1,4, tr. SC 95, 63. Cfr. ŠPIDLÍK, *La spiritualità dell'Oriente cristiano*, 140-141.

[121] Cfr. ZIZIOULAS, *Priests of Creation*, 125; trad. it. ID., *Il creato come eucaristia*, 58. Zizioulas in seguito dichiara apertamente che «la visione di Ireneo, Massimo il Confessore e altri padri è più ragionevole [di quella di Agostino] sotto ogni punto di vista, inclusa la prospettiva offerta dalla teoria dell'evoluzione» ID., *Priests of Creation*, 129; trad. it. ID., *Il creato come eucaristia*, 66. Sarebbe complesso accettare in modo incondizionato tale giudizio generale senza considerare alcune riserve e critiche. La dottrina di Agostino, infatti, può essere ritenuta, in determinati aspetti, superiore e meno problematica rispetto a quella di altri Padri, inclusi quelli di tradizione greca. Non

«Ireneo assunse una visione molto "filantropica", molto compassionevole della caduta di Adamo; lo immaginava come un bambino posto nel paradiso perché potesse crescere e diventare adulto esercitando la propria libertà»[122], e «infine raggiungere la perfezione, cioè nel futuro»[123]. La «maturità» dell'essere umano è considerata da Zizioulas come «la sua deificazione»[124], lo stato più alto che è raggiungibile attraverso la partecipazione allo Spirito Santo[125].

---

mancano, inoltre, tra i Padri Cappadoci, passaggi che enfatizzano in modo marcato la perfezione situata all'origine della creazione: «La grazia della risurrezione non ci è presentata altrimenti che il ristabilimento nel primitivo stato di coloro che sono morti. In effetti la grazia che aspettiamo è il ritorno alla prima vita che riconduce nel Paradiso chi ne era stato scacciato» GREGORIUS NYSSENUS, *De hominis opificio* 17, ed. CTePa 32, 81. Gregorio presuppone che l'essere umano è caduto dallo stato angelico (e perciò anche asessuale) e che «il nostro ritorno allo stato primitivo ci rende simili agli angeli» *Ibid*. Per adottare una posizione equilibrata, sembra necessario affermare, seguendo Tomáš Špidlík, che le due concezioni, ossia la tendenza protologica ed escatologica, si svilupperanno parallelamente e continueranno a convivere anche successivamente, talvolta persino all'interno del pensiero di uno stesso autore. Cfr. ŠPIDLÍK, *La spiritualità dell'Oriente cristiano*, 141.

[122] ZIZIOULAS, *Priests of Creation*, 125; trad. it. ID., *Il creato come eucaristia*, 58. Ireneo sottolinea con enfasi l'importanza della libertà, affermando: «Fu creato da Dio libero e autonomo per dominare su ogni essere della terra» IRENAEUS LUGDUNENSIS, *Epideixis*, 11, ed. BELLINI – MASCHIO, *Contro le eresie e gli altri scritti*, 492. Tuttavia il testo non dice esplicitamente che la maturazione dell'essere umano si realizza attraverso l'esercizio della libertà. Sembra che Zizioulas in questo punto nettamente modifica la teologia di Ireneo perché corrispondesse più precisamente alla sua enfasi posta sulla libertà. L'essenza della caduta – nella interpretazione zizioulana di Ireneo – non giace nel «andar oltre i limiti della libertà; la questione fu piuttosto che Adamo applicò la libertà assoluta nel modo sbagliato» ID., *Priests of Creation*, 125; trad. it. ID., *Il creato come eucaristia*, 59.

[123] ZIZIOULAS, «Eschatologie et société», 282. Cfr. ID., *Communion and otherness*, 237, nota 42.

[124] ZIZIOULAS, *Remembering the Future*, 14. «Ireneo legge la Genesi cristologicamente e la sua antropologia è inseparabile dall'idea di *theosis*» *Ibid*., 177.

[125] È ben conosciuto questo testo di Ireneo: «l'anima e lo Spirito possono essere una parte dell'uomo, ma in nessun modo l'uomo: *l'uomo perfetto* è la mescolanza e l'unione dell'anima, che *ha ricevuto lo Spirito del Padre* e si è mescolata alla carne plasmata ad immagine di Dio» IRENAEUS LUGDUNENSIS, *Adversus haereses*, V, 6, 1, tr. BELLINI – MASCHIO, *Contro le eresie e gli altri scritti*, 419-420 (enfasi nostra). Zizioulas questo brano commenta come segue: «Per questo padre, la natura umana *per se* non è altro che l'animalità. È lo Spirito che rende l'essere umano veramente umano, e questo è un dono escatologico» ZIZIOULAS, *Remembering the Future*, 175. Il Metropolita di Pergamo qui presta attenzione anche al resto del testo di Ireneo che continua: «*grazie all'effusione*

Secondo Ireneo di Lione, l'essere umano «era piccolo, perché bambino e doveva crescere per arrivare allo stato adulto»[126]. Inoltre, il teologo dell'Asia Minore cerca di scusare la caduta di Adamo argomentando che egli «era bambino e il suo senso della discrezione non era ancora sviluppato. Così venne facilmente ingannato dal seduttore»[127].

Alla domanda: «Non avrebbe potuto Dio creare la creatura umana perfetta fin dal principio?», Ireneo risponde sottolineando il limite della creaturalità e l'incapacità di ricevere la perfezione fin dal principio, facendo notare che «era infante»[128]. Ioannis Zizioulas interpreta il testo di Ireneo in modo tale da poter affermare che «Adamo è caduto dallo stato di *theosis*, a cui era stato chiamato, non da uno stato originario, che per Ireneo era quello di un bambino la cui perfezione sarebbe arrivata in seguito»[129].

Tuttavia «[a]nche la caduta, compresa la morte, era vista da Ireneo come parte del piano divino per condurre Adamo alla maturità»[130]. Perfino «anche

---

dello Spirito, giunge a compimento l'uomo spirituale e perfetto, e questo è l'uomo creato ad immagine e somiglianza di Dio. Quando invece all'anima manca lo Spirito, un tale uomo, rimasto realmente animale e carnale, sarà imperfetto, perché ha bensì l'immagine di Dio nell'opera plasmata, ma non ha ricevuto *la somiglianza per mezzo dello Spirito*» IRENAEUS LUGDUNENSIS, *Adversus haereses*, V, 6, 1, tr. BELLINI – MASCHIO, *Contro le eresie e gli altri scritti*, 420 (enfasi nostra). A proposito di questo brano di San Ireneo si veda pure lo studio di Emmanuele Testa. Cfr. TESTA, «Le "due mani di Dio" il Verbo e lo Spirito santo cause del progresso della immagine e somiglianza», 747-757.

[126] IRENAEUS LUGDUNENSIS, *Epideixis*, 12, ed. BELLINI – MASCHIO, *Contro le eresie e gli altri scritti*, 492.

[127] IRENAEUS LUGDUNENSIS, *Epideixis*, 12, ed. BELLINI – MASCHIO, *Contro le eresie e gli altri scritti*, 493.

[128] Ireneo scrive: «si sappia che a Dio, che è sempre identico a se stesso ed è increato, per quanto riguarda lui, tutto era possibile; ma gli esseri creati, in quanto hanno avuto in seguito un principio di esistenza loro proprio, erano necessariamente inferiori a colui che li ha fatti. Infatti, non era possibile che fossero increati, essendo stati creati da poco. Ora non essendo increati, sono al di sotto della perfezione; essendo venuti all'esistenza da poco, sono infanti, ed essendo infanti, non sono abituati ed esercitati al comportamento perfetto. In-fatti, come la madre può certo dare all'infante un nutrimento perfetto, ma questo non è ancora in grado di ricevere un nutrimento superiore alla sua età, così anche Dio poteva dare ali 'uomo la perfezione fin dal principio, ma l'uomo non sarebbe stato capace di riceverla, perché era infante» IRENAEUS LUGDUNENSIS, *Adversus haereses*, IV, 38, 1, tr. BELLINI, *Contro le eresie e gli altri scritti*, 398.

[129] ZIZIOULAS, *Remembering the Future*, 176.

[130] ZIZIOULAS, *Remembering the Future*, 177.

la morte possiede una dimensione di bene, in quanto non permette al male di essere immortale»[131].

2.1.2 Massimo il Confessore

Massimo il Confessore rappresenta per Ioannis Zizioulas il più importante riferimento patristico. L'Autore rileva che Massimo riprende «da Ireneo di Lione il tema dell'infanzia di Adamo e a partire da esso elabora una teologia della storia»[132]. Il particolare valore del contributo originale di Massimo, secondo il Metropolita di Pergamo, risiede nella formulazione di una «filosofia escatologica», che considera come decisiva non l'origine protologica, ma la fine escatologica[133].

Uno dei testi più significativi di Massimo il Confessore, frequentemente citato da Ioannis Zizioulas nei suoi scritti, è un passaggio in cui viene descritta la differenza tra l'Antico Testamento, il Nuovo Testamento e le realtà future (*eschaton*). Massimo paragona il primo all'«ombra», il secondo all'«immagine» e il terzo alla «verità»[134].

---

[131] ZIZIOULAS, *Remembering the Future*, 211. In effetti, Ireneo non interpreta la morte come una punizione, ma come un dono di Dio: «Dio odiò colui che aveva sedotto l'uomo, mentre a poco a poco ebbe pietà di colui che era stato sedotto. Perciò lo scacciò al Paradiso e lo fece andare lontano dall'albero della vita, non per rifiutarli per invidia l'albero della vita, come alcuni osano dire, ma per pietà, *affinché l'uomo non rimanesse per sempre trasgressore e non fosse immortale il peccato che era in lui e il male non fosse senza fine e incurabile*. Fermò la sua trasgressione *interponendo la morte e facendo cessare il peccato*, assegnandogli un termine mediante il dissolvimento della carne nella terra, affinché l'uomo, cessando di vivere al peccato e morendo ad esso, cominciasse a vivere per Dio» IRENAEUS LUGDUNENSIS, *Adversus haereses*, III, 23, 6, ed. BELLINI – MASCHIO, *Contro le eresie e gli altri scritti*, 293 (enfasi nostra).

[132] ZIZIOULAS, *Being as Communion*, 96, nota 85; trad. it. ID., *L'essere ecclesiale*, 111, nota 80. «Seguendo la visione di Ireneo dell'umanità come creata con un destino, uno scopo, superiore all'inizio della sua creazione, Massimo estende la stessa visione alla creazione nel suo complesso» ZIZIOULAS, *Remembering the Future*, 116.

[133] «La prima filosofia escatologica esplicita e pienamente sviluppata della storia si trova solo in San Massimo il Confessore nel VII secolo, che si impegnò nella confutazione della visione origeniana ed elaborò una comprensione della storia come avente la sua "ragione", il suo logos, alla fine e non all'inizio» ZIZIOULAS, *Remembering the Future*, 29.

[134] «[L'Areopagita] ha chiamato immagine delle cose vere quanto ora si celebra nella sinassi [...]. Si tratta di simboli, non di verità [...]. Dagli effetti: cioè il passaggio da quanto si celebra visibilmente alle realtà invisibili e mistiche, che sono cause e archetipi delle realtà sensibili. Cause, poi, vengono dette quelle realtà che non hanno in alcun modo da altrove la proprietà di essere causa. Ovvero: il passaggio dagli effetti alle cause, cioè dai

Secondo Ioannis Zizioulas, «Massimo il Confessore riassume filosoficamente l'autentica ontologia patristica (o, si potrebbe dire, "biblica"), identificando la verità degli esseri con l'avvenire, con gli *éschata*»[135]. Inoltre, Zizioulas riconosce Massimo come «il Padre della

simboli sensibili alle realtà intelligibili e spirituali, dunque dalle cose più imperfette alle più perfette. Dalle figure, cioè, all'immagine, e da questa alla verità. Ombra infatti sono le cose dell'Antico e immagine quelle del Nuovo Testamento. *Verità è la condizione delle cose future*» MAXIMUS CONFESSOR, *Scholia in librum de ecclesiastica hierarchia*, PG 4, 137. La trad. it. è stata ripresa (e modificata) da ZIZIOULAS, *Eucaristia e Regno di Dio*, 19 (enfasi nostra). Per il testo di Dionisio a cui fa riferimento Massimo, si veda: DIONYSIUS AREOPAGITA, *De coelesti hierarchia* 3,3,1, tr. BomPeOc, 227. Si noti la presenza della triade *ombra – immagine – verità* nei testi di altri Padri. De Lubac la riconosce negli scritti di Origene, sebbene non in una forma esplicita e fissa. Cfr. LUBAC, *Esegesi medievale*, vol. 3, 663-664. Particolare attenzione va rivolta alla nota di Henri de Lubac. Cfr. *Ibid*., 664, nota 39. «La serie, nella sua forma ternaria, è ben testimoniata in Ambrogio fin da opera abbastanza antica della sua produzione, come è il *De excessu fratris*, dove i termini della serie sono rapportati al fatto centrale della storia e della esegesi, cioè a Cristo. Il mondo dell'*umbra* è legato al mondo giudaico (*Iudaeis carnalibus*); quello dell'imago al cristiano nella sua condizione attuale (*nobis*); quello della *veritas* alle realtà escatologiche (*resurrecturis*)» PIZZOLATO, *La dottrina esegetica di sant'Ambrogio*, 79. Il riferimento va fatto a questo testo: «*Ora*, infatti, *vediamo come in uno specchio, allora a faccia a faccia, ora militiamo secondo la carne*, allora in spirito vedremo i misteri divini. E perciò sia espresso il carattere della vera legge nei costumi di noi che camminiamo nell'immagine di Dio, poiché è trascorsa l'ombra della Legge: l'ombra è per i Giudei, schiavi della carne, per noi l'immagine, la verità quando risorgeremo. Sappiamo, infatti, che secondo la Legge vi sono questi tre stadi: l'ombra, l'immagine, la verità; l'ombra nella Legge, l'immagine nel Vangelo, la verità nel giudizio. Ma tutto è di Cristo e tutto è in Cristo, che ora non possiamo vedere nella verità, ma vediamo come in un'immagine degli avvenimenti futuri, dei quali abbiamo visto l'ombra nella Legge. Dunque Cristo non è l'ombra, ma *l'immagine di Dio*, non una vuota immagine, ma la verità» AMBROSIUS MEDIOLANENSIS, *De excessu fratris* 2,109, ed. AmbrO 18, 145. Altri testi ambrosiani significativi sono: «Venne così per prima l'ombra, le tenne dietro l'immagine, verrà la verità: l'ombra nella legge, l'immagine nel Vangelo, la verità nelle realtà celesti. Nella legge c'è l'ombra del Vangelo e della raccolta della chiesa; nel Vangelo c'è l'immagine della verità a venire; nel giudizio di Dio c'è la verità» AMBROSIUS MEDIOLANENSIS, *Explanatio psalmi* 38,25-26, ed. AmbrO 7/1, 359. «Noi dobbiamo aspirare alle cose di lassù, dove sta la perfezione, dove sta la verità. Quaggiù l'ombra, l'immagine, lassù la verità. L'ombra si trova nella legge, l'immagine nel Vangelo, la verità in cielo. […] Qui dunque camminiamo in immagine, vediamo in immagine; vedremo a faccia a faccia lassù, dove c'è la completa perfezione perché nella verità c'è ogni perfezione» ID., *De officiis libri tres* 1,48,239, ed. AmbrO 13, 1977, 167.

[135] ZIZIOULAS, *Being as Communion*, 62, nota 63; trad. it. ID., *L'essere ecclesiale*, 65, nota 57. Cfr. ID., «Die Eucharistie in der neuzeitlichen orthodoxen Theologie», 177.

Chiesa che ci ha dato l'espressione più esplicita di questa ontologia escatologica della creazione»[136].

Il nostro Autore pone l'accento sulla differenza nella concezione triadica della creazione tra Origene e Massimo il Confessore[137]. Secondo Origene, la creazione segue la triade: γένεσις – στάσις – κίνησις[138]. In questa prospettiva, «la posizione del movimento, collocato dopo la quiete, vuole offrire un'indicazione sulla natura peccaminosa della creazione, che, secondo il mito origeniano della caduta, segue il riposo eterno o quiete»[139]. Ioannis Zizioulas fa riferimento a Polycarp Sherwood, il quale osserva con precisione che «Massimo non si oppone ai termini della triade, ma al loro ordine»[140].

---

[136] ZIZIOULAS, *Remembering the Future*, 116.

[137] «Se per Origene l'immobilità è una delle caratteristiche essenziali del vero essere, mentre varietà e movimento derivano dalla caduta, per Massimo movimento e azione sono propri della natura umana e ogni creatura si muove verso il proprio logos, verso la pienezza di vita voluta e pensata da Dio in principio» MARIANO – CREMASCHI, *Massimo il Confessore*, 26. Nella teologia di Massimo «l'elemento dinamico della natura è visto come creato da Dio. La concezione del movimento come di un carattere decisivo della natura è, come si è avuto modo di vedere, uno dei punti salienti del rifiuto dell'origenismo» ANGELIS, *Natura, persona, libertà*, 185.

[138] La spiegazione di Hans Urs von Balthasar è chiara: «per Origene il movimento era collegato con la caduta: per Massimo è l'*espressione ontologica* dell'essere creato» BALTHASAR, *Massimo il Confessore*, 122. John Meyendorff aggiunge affermando: «Nel sistema di Origene l'immobilità è una delle caratteristiche essenziali del vero essere; appartiene a Dio, ma anche alle creature nella misura in cui esse permangono nella conformità alla volontà di Dio: varietà e movimento derivano dalla caduta» MEYENDORFF, *La teologia bizantina*, 49. Nel contesto di queste considerazioni, è opportuno precisare che per Origene non è il «movimento» in sé ad essere collegato con la caduta. Il movimento può essere associato alla caduta soltanto quando si tratta di un movimento di allontanamento da Dio. L'Alessandrino scrive: «Ogni essere razionale è capace di merito e di colpa: di merito, se progredisce e diventa migliore secondo la ragione di cui è dotato; di colpa, se abbandona la condotta buona e razionale, sì che giustamente viene assoggettato a pene e a supplizi» ORIGENES, *De Principis* 1,5,2, ed. OO 18, 141-143. La colpa consiste proprio nell'«allontanamento dal bene» *Ibid.*, 2,9,2, ed. OO 18, 283. Questo allontanamento porta «fuori» da Dio e giù «in basso» Cfr. *Ibid.*, 1,6,2, ed. OO 18, 159. Il «movimento» in sé, pertanto, può anche essere positivo, quando i *logikoi* si avvicinano a Dio nella loro libertà.

[139] ZIZIOULAS, *Being as Communion*, 95; trad. it. ID., *L'essere ecclesiale*, 110.

[140] «L'ordine univocamente possibile è divenire, movimento, fissità. Nella visione origeniana il movimento seguiva la fissità, derivante da una certa sazietà del bene; così si spiegava non solo il peccato, ma anche il mondo visibile. Ma il moto così inteso è

Per questa ragione, Massimo il Confessore «colloca la quiete dopo il movimento»[141], modificando la triade origeniana γένεσις – στάσις – κίνησις in γένεσις – κίνησις – στάσις[142]. È altrettanto significativo il fatto che la direzione fondamentale presentata da Massimo «non è l'allontanamento dall'unione con Dio (στάσις) ma, anzi, un riavvicinamento: la terna "origenista" γένεσις-στάσις-κίνησις deve essere ridisposta in γένεσις-κίνησις-στάσις»[143].

---

propriamente inconcepibile perché interminabile. Il movimento può essere compreso solo in relazione a un fine» SHERWOOD, «Introduction», 47-48.

[141] ZIZIOULAS, *Being as Communion*, 95; trad. it. ID., *L'essere ecclesiale*, 110. Va notato che Massimo il Confessore percepisce il movimento (κίνησις) come l'espressione ontologica propria degli esseri creati. Cfr. RENCZES, *Agire di Dio e libertà dell'uomo*, 145-168.

[142] Secondo Massimo nello stato finale «tutte le cose saranno esenti da ogni mutamento e ogni alterazione, in quanto il movimento relativo a qualsiasi cosa avrà assolutamente il suo termine, cioè l'infinitezza che è implicita in Dio, nella quale tutte le cose che si muovono ricevono la quiete» MAXIMUS CONFESSOR, *Ambigua ad Iohannem* 15, tr. BomPeOc, 359. Il Confessore continua con una critica della concezione di Origene: «Giustamente, dunque, io credo, merita grandissimo biasimo colui che asserisce la preesistenza delle anime e proclama la dottrina dell'enade assolutamente immobile delle creature razionali: costui confonde alla maniera dei Greci cose inconfondibili e dice che, nella sussistenza, la quiete delle creature razionali è esistita insieme alla loro creazione. Non si accorda, infatti, con il ragionamento veritiero pensare che la creazione sia anteriore alla quiete, ma si accorda pensarla immobile di per sé per sua natura; né si può pensare la quiete dopo la creazione senza movimento, né la quiete congiuntamente alla creazione: la quiete, infatti, non è una potenzialità della creazione […] ma è il fine dell'operazione, prodotta dalla potenzialità che crea le cose create» *Ibid*., 359-360. Si veda pure il commento di Hans Urs von Balthasar: «Gli origeniani, dunque, distorcono il senso dell'essere, facendo della stabilità un prodotto del divenire, del moto un prodotto della stabilità. Il vero orientamento dell'essere può risiedere soltanto nella sequenza di divenire – moto – stabilità (γένεσις – κίνησις– στάσις). Infatti "tutto quello che riceve il suo essere dal non essere è anche in movimento, giacché è lanciato verso una ragione". E solo allorché l'ha raggiunta e ha espletato il suo decorso, onticamente pretracciato, dalla potenza all'atto, si può parlare di arresto e di quiete. Il rapporto fra origine e moto da una parte, fra moto e quiete dall'altro, è per Massimo una verità analitica ed è il fondamento d'ogni ontologia creaturale» BALTHASAR, *Massimo il Confessore*, 111.

[143] RENCZES, *Agire di Dio e libertà dell'uomo*, 146. Renczes continua affermando che nella «terna di Massimo, i due poli che inquadrano la κίνησις, cioè γένεσις e στάσις, si identificano con Dio stesso» *Ibid*. Il Confessore scrive: «Ma inizio di ogni moto naturale è la nascita delle cose che sono mosse, e inizio della nascita delle cose che sono mosse è Dio, che ne è l'artefice. Ma il termine della origine naturale delle cose che sono state create è la quiete, che è prodotta certamente dall'infinità che sorge dopo che le cose finite sono passate; in essa, a causa del non essere, si interrompe ogni moto delle cose che si

Questa impostazione produce due conseguenze fondamentali: da un lato, la *provvisorietà* della storia, e dall'altro, la sua *positività*, in quanto «essa ha un *péras*, cioè un termine, nel senso positivo di "compimento"»[144]. Per la nostra ricerca, risulta particolarmente rilevante l'affermazione di Zizioulas secondo cui, nella teologia di Massimo il Confessore, «la perfezione non è uno stato originale al quale la creazione deve ritornare, ma un *péras* che le chiede di guardare in avanti»[145].

Infatti, come osserva lo stesso Zizioulas, il Confessore «colloca la verità delle cose solo nel futuro»[146] e «l'ontologia escatologica permea tutto il pensiero di Massimo»[147]. Di conseguenza, sia per Massimo il Confessore che per il nostro Autore «l'ontologia, la verità della creazione, non è storica (protologica), ma teleologica (escatologica)»[148].

Se si prendono questi fatti sul serio, emerge che «è solo guardando allo stato escatologico della creazione che possiamo arrivare alla conoscenza del suo inizio, della sua *raison d'être*»[149]. A questo proposito, è significativo richiamare di nuovo l'immagine elaborata da Zizioulas, che descrive la storia «come un albero che ha le sue radici nel futuro e i suoi rami nel presente»[150].

---

muovono naturalmente, in quanto l'infinità non possiede un altro luogo dove o come o verso cui muoversi: essa, infatti, hai in Dio il suo fine, come sua causa, e Dio delimita anche la stessa infinità che delimita ogni moto. Di conseguenza, *inizio e fine di ogni origine e di ogni moto delle cose è Dio*, poiché esse hanno avuto origine da lui e si muovono per mezzo di lui ed in lui avranno la loro quiete» MAXIMUS CONFESSOR, *Ambigua ad Iohannem* 15, tr. BomPeOc, 357 (enfasi nostra).

[144] ZIZIOULAS, *Being as Communion*, 95; trad. it. ID., *L'essere ecclesiale*, 110. Il significato del termine greco πέρας è: la fine, il margine, la conclusione.

[145] ZIZIOULAS, *Being as Communion*, 96; trad. it. ID., *L'essere ecclesiale*, 111. «Le cose che hanno avuto origine, infatti, l'hanno avuta grazie ad un atto, ma ogni atto ha di mira un fine, per non essere inutile» MAXIMUS CONFESSOR, *Ambigua ad Iohannem* 15, tr. BomPeOc, 358.

[146] ZIZIOULAS, *Communion and otherness*, 67; trad. it. ID., *Comunione e alterità*, 77-78.

[147] ZIZIOULAS, *Communion and otherness*, 67, nota 153; trad. it. ID., *Comunione e alterità*, 78. Nel suo ultimo libro, Ioannis Zizioulas scrive a proposito dell'ontologia escatologica: «*L'ontologia escatologica nasce, così, grazie all'ingegno ermeneutico del pensiero patristico*. L'ontologia escatologica raggiunge la sua maturità con la visione sintetica di san Massimo il Confessore nel VII secolo» ID., *Remembering the Future*, 96.

[148] ZIZIOULAS, *Priests of Creation*, 70.

[149] ZIZIOULAS, *Remembering the Future*, 19.

[150] ZIZIOULAS, *Remembering the Future*, 28. Ioannis Zizioulas sottolinea con veemenza che la storia è condizionata dal fine. Massimo il Confessore, tuttavia, riconosce l'importanza anche dell'inizio. Secondo la sua visione, infatti, «il movimento resta,

Il fondamento più profondo (*radix*) e il significato ultimo (*raison d'être*) della creazione, infatti, non si trovano, secondo l'Autore, nel suo inizio, ma nella sua fine[151].

I testi citati dimostrano chiaramente come Ioannis Zizioulas, basandosi sulla teologia di Ireneo di Lione e Massimo il Confessore, collochi lo *status perfectionis* non all'inizio (*protologia*), ma esclusivamente alla fine (*escatologia*). A conclusione di questa sezione, è opportuno riportare un passaggio fondamentale tratto dal suo ultimo libro, *Remembering the Future*:

> Come Ireneo e altri scrittori antichi, quindi, non dobbiamo temere di parlare di una creazione «imperfetta» all'inizio. Anche San Massimo descrive lo stato originario della creazione come privo di perfezione, poiché comportava divisioni che dovevano essere sanate e trascese in Cristo. La natura stessa della creazione doveva essere innalzata «al di sopra della natura», e l'«immagine di Dio» data all'umanità all'inizio doveva diventare «similitudine» alla fine[152].

Queste considerazioni toccano direttamente il tema centrale della nostra tesi, poiché confermano l'imperfezione della creazione nel suo stato originario e stabiliscono il principio fondamentale secondo cui Zizioulas definisce la caduta non come una perdita di una perfezione originaria, ma come una caduta dalla perfezione escatologica futura. In altri termini, emerge chiaramente che la caduta della creatura umana non deve essere interpretata come una caduta *in* uno stato di miseria, sofferenza e morte, bensì come una caduta *dal* compimento escatologico finale. Come afferma Zizioulas: «Dio ha creato un mondo che doveva diventare perfetto nel tempo e nella storia, anzi nella pienezza dei tempi e nella consumazione della storia: l'eschaton»[153].

---

tuttavia, sempre intrinsecamente condizionato dal principio e dal fine» RENCZES, *Agire di Dio e libertà dell'uomo*, 147. Sembra, che il nostro Autore cerchi di accentuare il più possibile il contrasto tra le due tendenze: quella che colloca lo *status perfectionis* all'inizio della creazione e quella che lo situa alla fine. Tuttavia, la teologia dei Padri non si sviluppa mai in termini assoluti, «bianco e nero». Non corrisponde al vero che in Agostino fosse del tutto assente l'interesse per l'escatologia, così come non sarebbe corretto affermare che in Massimo manchi l'attenzione per l'inizio.

[151] Di fondamentale importanza è la concezione *dinamica* della creazione, caratteristica della teologia sia di Massimo il Confessore sia di Ioannis Zizioulas (e, più in generale, della tradizione ortodossa). Questa impostazione *dinamica* «vede ogni creatura dispiegarsi dalla sua generazione (γένεσις), la cui causa (ἀρχή) è Dio, al suo fine (τέλος), in cui ogni moto trova riposo (στάσις), cioè la sua divinizzazione, scopo che la ricongiunge a Dio» RENCZES, *Agire di Dio e libertà dell'uomo*, 265.

[152] ZIZIOULAS, *Remembering the Future*, 213.

[153] ZIZIOULAS, *Remembering the Future*, 187.

Sulla base di queste osservazioni e seguendo il pensiero di Ioannis Zizioulas, dobbiamo stabilire il principio secondo cui la «perfezione non è una categoria protologica, ma escatologica»[154]. L'applicazione di questo principio alla riflessione sulla caduta della creatura umana porta Zizioulas all'affermazione che la nostra comprensione della caduta della creatura umana si deve liberare dai vincoli dell'antico pensiero greco per cui era determinante l'inizio protologico[155].

In altre parole, Adamo non ha perso il suo passato, ma il suo futuro[156]. Come scrive il nostro Autore: «L'essere umano è caduto non dal suo passato, ma dal suo futuro; ha rifiutato di muoversi verso il fine a cui era chiamato, o per cui era stato creato»[157]. Secondo Zizioulas, la perdita del futuro costituisce l'*essenza* stessa della caduta[158].

Di conseguenza, la caduta «deve essere descritta come una caduta "dal futuro", dallo stato escatologico dell'essere»[159]. Il Metropolita di Pergamo afferma con decisione: «Dobbiamo considerare lo stato originario della creazione come "imperfetto" e la caduta come nient'altro che una "caduta" in questa "imperfezione" protologica», poiché solo in questo modo è possibile «comprendere la responsabilità umana per le immense conseguenze catastrofiche della caduta per l'intera creazione»[160].

---

[154] ZIZIOULAS, *Remembering the Future*, 187.

[155] «Il pensiero greco era intrinsecamente resistente all'idea che il futuro potesse entrare nella storia e avere un impatto ontologico sul passato o sul presente. Questo perché il pensiero greco era *protologico* nella sua ontologia. Il pensiero greco (e, se vogliamo, anche quello romano) era orientato al passato e collocava la perfezione all'inizio della storia, o addirittura prima di essa. La verità come ἀλήθεια era concepita come un ricordo di ciò che era già presente ed era emerso dall'oblio. Il destino umano era già stato determinato dagli dèi nel passato, vincolando gli esseri umani per sempre. Filosofi e tragediografi convergevano su questo punto: che non c'è "sostanza" nel futuro e che la speranza è un concetto inconciliabile con la ragione» ZIZIOULAS, *Remembering the Future*, 23.

[156] Cfr. ZIZIOULAS, *Remembering the Future*, 189.

[157] ZIZIOULAS, *Remembering the Future*, 20. Come fonte d'ispirazione viene assegnato da Zizioulas Massimo il Confessore e il suo Prologo nelle *Quaestiones ad Thalassium*.

[158] «L'essenza della caduta consiste nell'asservimento dell'umanità al passato, nell'esilio del futuro nel dominio dell'irreale e nella negazione del suo effetto ontologico sull'esistenza» ZIZIOULAS, *Remembering the Future*, 21.

[159] ZIZIOULAS, *Remembering the Future*, 189.

[160] ZIZIOULAS, *Remembering the Future*, 187-188.

2.2 *I limiti naturali della creazione e il ruolo della caduta*

Come abbiamo già dimostrato, Ioannis Zizioulas, nella sua teologia, sottolinea che la creazione è una creazione *ex nihilo*, non può sussistere autonomamente, e che la perfezione è una categoria essenzialmente escatologica, estranea allo stato protologico della creazione.

Queste osservazioni mettono in luce l'importanza cruciale, per la nostra analisi, di distinguere chiaramente tra le caratteristiche proprie della condizione «creata» – ovvero i limiti intrinseci presenti nella creazione fin dall'origine, in quanto naturalmente imperfetta – e le «conseguenze» non naturali, derivanti dalla caduta dell'essere umano, che rappresentano una *perversione* del creato[161].

A questo proposito, alcuni studiosi hanno mosso critiche al nostro Autore, accusandolo di non operare una distinzione sufficientemente netta tra creazione e caduta nella sua teologia. Markus Mühling, ad esempio, osserva che «l'accusa rivolta a Zizioulas è che, nella sua teologia, la caduta non può essere spiegata definitivamente perché coincide con la costituzione del mondo naturale»[162]. Una critica particolarmente severa è stata formulata da Douglas Farrow nel suo contributo alla pubblicazione *The Person of Christ* (2005)[163].

Alla luce di queste osservazioni, appare necessario analizzare con attenzione l'accusa mossa nei confronti della teologia di Zizioulas, per verificare se la creaturalità del mondo – intesa come i limiti naturali intrinseci

---

[161] Georgij Florovskij sottolinea l'importanza di questa distinzione, affermando: «È necessario prendere precauzioni e non identificare l'infermità della natura decaduta con l'imperfezione intrinseca di tutta la natura creata. Non c'è nulla di morboso o di sinistro nella "imperfezione naturale" della natura creata, se non ciò che è penetrato "dall'alto" *dopo* la caduta consumata. Nella natura pre-caduta si può forse parlare di mancanza e di difetti. Ma nel mondo decaduto c'è qualcosa di più: una perversione, una rivolta, una vertiginosa bestemmia, una violenza. È il dominio dell'usurpazione» FLOROVSKIJ, *Collected works of Georges Florovsky*, vol. 3, 86.

[162] MÜHLING, «The Work of the Holy Spirit», 88-89. Mühling giustamente osserva che la caduta nella teologia di Zizioulas è da intendere come l'attualizzazione dei limiti naturali: «Zizioulas ritiene certamente che la caduta esista in una limitazione, che non può essere attribuita a Dio, delle strutture di relazionalità con le strutture di relazionalità creaturali, comprese le restrizioni dell'ipostasi biologica, ma che ciò non significhi la distruzione totale della natura ipostatica» *Ibid*., 89.

[163] Cfr. FARROW, «Person and Nature», 87-104. Lo stesso testo è ripubblicato dopo due anni nel libro *The Theology of John Zizioulas* (2007). Cfr. FARROW, «Person and Nature», 109-123. I riferimenti bibliografici vengono fatti a questa edizione perché essa viene utilizzata da Zizioulas.

alla creazione – sia effettivamente confusa con ciò che la tradizione teologica definisce come «caduta». Quest'ultima, infatti, si configura nella teologia dell'Autore come la conferma e l'attualizzazione di tali limiti, conducendo la creazione in uno stato *perverso* e *innaturale*.

In primo luogo, analizzeremo le questioni poste da Douglas Farrow a Massimo il Confessore e Ioannis Zizioulas; successivamente, ci soffermeremo sulla teologia di Massimo e sulla risposta elaborata dal nostro Autore.

2.2.1 Le obiezioni di Douglas Farrow

Nel suo contributo *Person and Nature: The Necessity–Freedom Dialectic in John Zizioulas*, Douglas Farrow si interroga «se Zizioulas abbia una distinzione sufficientemente chiara tra creazione e caduta»[164]. Farrow ritiene che «mentre Zizioulas sottolinea la dottrina della caduta, la sua concezione di essa richiede un chiarimento. In alcuni punti […] (come Massimo) sembra confondere creazione e caduta»[165].

Questa accusa, di evidente gravità, non può essere trascurata nel contesto della presente ricerca. Farrow evidenzia correttamente che ogni tentativo di interpretare la caduta come implicitamente presente nella creazione solleva questioni teologiche di estrema complessità e rilevanza[166]. Tuttavia, è necessario domandarsi se tale confusione sia realmente presente nei testi di Ioannis Zizioulas.

Per rispondere in modo adeguato a questa critica, è indispensabile analizzare con attenzione i testi indicati da Farrow come problematici e, al

---

[164] KNIGHT, «Introduction», 8.

[165] FARROW, «Person and Nature», 121-122. Miroslav Volf fa un'osservazione simile scrivendo: «Nel pensiero di Zizioulas, la creazione e la caduta si fondono in un'unica entità» VOLF, *After our likeness*, 81. Altro studioso, Colin Gunton, vede questa domanda come un punto debole della teologica tradizione orientale e «suggerisce che se l'Oriente ortodosso avesse avuto una Riforma, avrebbe trovato un concetto più chiaro di peccato e avrebbe così affinato la sua distinzione tra creazione e caducità» KNIGHT, «Introduction», 8. Ma dall'altro lato «Markus Mühling sostiene che Basilio fece proprio questa distinzione nel corso della controversia pneumatomachia, e quindi ritiene che la Chiesa orientale abbia effettivamente mantenuto la differenza tra creazione e caduta» *Ibid*.

[166] «Qualsiasi suggerimento che la caduta sia in qualche modo implicita nella creazione getta la relazione necessità-libertà in una modalità oppositiva, la modalità dell'alienazione dell'uomo caduto da se stesso e da Dio. In questo modo si altera l'intero dibattito sulla relazione tra necessità e libertà nella realizzazione della personalità umana» FARROW, «Person and Nature», 122.

contempo, approfondire la dottrina di Massimo il Confessore, il quale è stato anch'egli oggetto della medesima accusa da parte dello studioso canadese.

2.2.2 La creazione e la caduta in Massimo il Confessore

Come già dimostrato, Massimo il Confessore rappresenta una fonte significativa di ispirazione per il nostro Autore. Douglas Farrow ipotizza che la presunta confusione tra creazione e caduta, che egli ritiene di individuare negli scritti di Ioannis Zizioulas, trovi il suo fondamento proprio nella teologia di Massimo il Confessore. Tuttavia, è importante notare che Farrow non fornisce alcuna citazione concreta di testi che possano appoggiare in modo diretto e inequivocabile la sua obiezione.

Non sembra, dunque, possibile fondare l'obiezione di Douglas Farrow su un testo concreto di Massimo il Confessore, né abbiamo trovato altrove una spiegazione soddisfacente a favore di questa opinione[167]. D'altra parte,

[167] Va notato che il rimprovero che si potrebbe fare a Origene, il quale spiega l'esistenza del mondo materiale come il risultato della caduta dei *logikoi*, non è applicabile a Massimo il Confessore. Come è ben noto, Origene insiste fortemente sulla «preesistenza» delle anime e sul fatto che la trasformazione della creazione dopo la caduta avvenga secondo i «meriti» di ciascuno. Cfr. ORIGENES, *De Principis* 1,6,2, ed. OO 18, 159. Infatti «le diverse cadute delle nature intelligenti hanno spinto Dio a creare questo mondo vario e diverso» *Ibid*., 2,2,2, ed. OO 18, 201. Il mondo materiale che Dio vuole è visto come un mezzo ausiliare per gli esseri razionali che hanno liberamente abbandonato Dio. Cfr. ORIGENES, *Homiliae in Ieremiam* 12,3, ed. CTePa 123, 147. Philipp Renczes evidenzia che a «una certa dottrina "origenista", nota a Massimo in una modalità evagriana, che intendeva il movimento come conseguenza della "caduta" intenzionale degli esseri spirituali a partire dall'originale unione con Dio (στάσις) […] Massimo oppone una visione positiva del movimento, come "tensione tra l'iniziale naturalità della creazione concreta e la pienezza della perfezione degli ultimi tempi prefigurata come scopo finale nell'eterno disegno creatore". Infatti, secondo Massimo, il moto (κίνησις) degli esseri creati non precede la creazione (γένεσις), ma ne è risultato piuttosto, come realizzazione di una potenzialità offerta dal creatore» RENCZES, *Agire di Dio e libertà dell'uomo*, 146. Inoltre, è stato riconosciuto che mentre nel pensiero di Origene «la creazione era stata considerata il frutto di una caduta liberamente decisa dagli esseri spirituali, da uno stato di ferma unità con Dio al cosmo materiale e instabile, Massimo contrappone infine la sua visione, scandita in "γένεσις-κίνησις-στάσις"» *Ibid*., 266. «Contro la svalutazione origeniana della realtà terrena, intesa come conseguenza dei peccati, Massimo sottolinea energicamente il suo valore positivo e la sua esistenza necessaria, quale anello dell'ordine divino della creazione, per cui egli ricorre a concetti aristotelici, che comunque vengono subito bilanciati da dottrine cristiane e platoniche» MORESCHINI, «Introduzione», 35. «Di contro a Origene, Massimo sottolinea energicamente il valore positivo della realtà terrena e la sua esistenza necessaria, in quanto anello dell'ordine divino della creazione» PARRINELLO, «Introduzione», 113. «Per

alcuni studiosi, come Jean-Claude Larchet, sottolineano la distinzione tra creazione e caduta nelle opere di Massimo il Confessore[168].

È vero che la caduta comporta conseguenze ontologiche, poiché l'essere umano è inseparabilmente legato al resto della creazione[169]. Tuttavia, lo stesso Massimo il Confessore insegna che «il primo peccato è la libera scelta

una notevole discussione su libertà e necessità in relazione alla nozione origeniana di anime preesistenti, si veda Massimo, *Amb* 42, 1325D-1332B. Qui Massimo rifiuta l'idea che i corpi siano stati creati in risposta alla caduta, poiché ciò implicherebbe che Dio sia stato costretto a creare qualcosa che non aveva originariamente intenzione di creare» HEIDE, «Beyond the Polemics», 62, nota 85. Cfr. CROCE, *Tradizione e ricerca*, 153, nota 62.

[168] Claudio Moreschini sembra confermare la posizione di Farrow scrivendo che secondo Massimo «la caduta ha luogo immediatamente, insieme alla creazione dell'uomo, vale a dire creazione e caduta nel peccato coincidono» MORESCHINI, «Introduzione», 48. Jean-Claude Larchet però suggerisce che «Adamo avesse sperimentato la condizione paradisiaca e avesse potuto iniziare a realizzare la sua vocazione, e che ἅμα andasse quindi intesa nel senso non di simultaneità, ma di un breve lasso di tempo. Ciò è confermato dal fatto, anch'esso già notato, che Massimo non considera affatto il peccato come l'ingresso dell'anima nel corpo o nel mondo materiale, né a maggior ragione come la venuta all'esistenza stessa, alla maniera degli Origenisti o di alcuni Gnostici. Per lui, il peccato di Adamo non è una "colpa" ontologica, ma una colpa personale» LARCHET, *La divinisation de l'homme selon saint Maxime le Confesseur*, 187. Larchet fa notare i due testi di Massimo dove egli suggerisce che Adamo ha peccato «nel momento stesso in cui ha ricevuto l'essere (ἅμα τῷ εἶναι)» MAXIMUS CONFESSOR, *Quaestiones ad Thalassium*, 59, tr. SC 569, 73; «nello stesso momento in cui è venuto all'esistenza (ἅμα τῷ γενέσθαι)» *Ibid*., 61, tr. SC 569, 86. L'interpretazione della preposizione ἅμα proposta da Jean-Claude Larchet esclude chiaramente qualsiasi «coincidenza» tra la creazione e la caduta. Anzi, Larchet evidenzia, che a differenza da Origene «la concezione massimalista è che se l'uomo è dio fin dall'inizio, lo è solo nell'intenzione divina e, in un certo senso, potenzialmente. Gli resta da realizzare questa potenzialità, da raggiungere effettivamente questo obiettivo. Lungi dall'essere un declino conseguente a un difetto, come vedevano gli origenisti, *la venuta all'esistenza della creatura inaugura il suo cammino verso il compimento*. E il movimento, lungi dall'allontanarla da Dio, è al contrario un mezzo dato dal Creatore alla sua natura per permetterle di avvicinarsi a Dio» LARCHET, *La divinisation de l'homme selon saint Maxime le Confesseur*, 119-120 (enfasi nostra). Dunque, sempre a differenza di Origene, «la concezione di Massimo dissocia movimento e peccato, così come natura e peccato» RIOU, *Le monde et l'Eglise selon Maxime le Confesseur*, 54.

[169] Infatti, «come l'uomo è stato separato dalla comunione con il Creatore, così il mondo intero sta vivendo una frattura» KOCHAŃCZYK-BONIŃSKA, «Ontyczne konsekwencje grzechu Adama w ujęciu Maksyma Wyznawcy», 301.

del male al posto del bene»[170]. Se la creazione coincidesse con la caduta, non vi sarebbe spazio per esercitare questa libera scelta da parte di Adamo.

Avendo esaminato la dottrina di Massimo il Confessore, possiamo ora concentrare la nostra attenzione sui testi di Ioannis Zizioulas.

2.2.3 I testi problematici secondo Douglas Farrow

Douglas Farrow identifica due scritti di Ioannis Zizioulas in cui, a suo avviso, si riscontra una problematica confusione tra i limiti naturali della creazione e le conseguenze della caduta. Il primo testo è l'articolo *Human Capacity and Human Incapacity. A Theological Exploration of Personhood* (1975), successivamente pubblicato nel 2006 all'interno della raccolta di articoli *Communion and Otherness*[171]. Il secondo testo si trova nel primo capitolo del libro *Being as Communion*. *Studies in Personhood and the Church*[172].

Tuttavia, Douglas Farrow cita, in entrambi i casi, soltanto alcune pagine generiche senza fornire citazioni precise. Di conseguenza, non è possibile determinare con certezza quali formulazioni specifiche stia criticando[173].

2.2.4 La risposta di Ioannis Zizioulas a Douglas Farrow

Nel preparare il suo contributo per il Simposio su Massimo il Confessore tenutosi a Belgrado nel 2012, Ioannis Zizioulas colse l'occasione per rispondere alle obiezioni presentate da Douglas Farrow sette anni prima.

Nella sua relazione intitolata *Person and Nature in the Theology of St Maximus the Confessor*[174], Zizioulas afferma in modo deciso: «Nulla nei

---

[170] MAXIMUS CONFESSOR, *Quaestiones ad Thalassium* 42, tr. SC 554, 21. Altrove scrive il Confessore: «Non si considera il male nella sostanza delle creature, ma nel movimento errato ed irrazionale» ID., *Capita de caritate* 4,14, tr. VS 3, 199.

[171] Cfr. ZIZIOULAS, *Communion and otherness*, 206-249. La traduzione italiana si trova nel sesto capitolo *Capacità e incapacità umane. Un'esplorazione teologica della persona* del libro *Comunione e alterità* pubblicato nel 2016. Cfr. ID., *Comunione e alterità*, 236-287.

[172] Cfr. ZIZIOULAS, *Being as Communion*, 27-65. Questo testo è stato tradotto in italiano nel 2007 come il primo capitolo del libro *L'essere ecclesiale*. Cfr. ID., *L'essere ecclesiale*, 23-69.

[173] Riportiamo qui in inglese le indicazioni bibliografiche di Farrow: «See Zizioulas, "Human Capacity", pp. 424ff., 434f., but note the word "inevitable" on p. 435, n. 2, and cf. Zizioulas, *Being as Communion*, pp. 49ff» FARROW, «Person and Nature», 122, nota 48.

[174] Cfr. ZIZIOULAS, «Person and Nature in the Theology of St Maximus the Confessor», 85-113.

miei scritti a cui Farrow fa riferimento suggerisce una "fusione" tra creazione e caduta o che "la caduta sia in qualche modo implicita nella creazione"»[175]. Inoltre, chiarisce: «Il punto che faccio in questi scritti è che la caduta ha impedito alla creazione di superare i limiti insiti nella creaturalità (corruttibilità, mortalità, ecc.)»[176].

2.3 *La creazione è destinata alla theosis*

Sia per la tradizione ortodossa, sia per la teologia di Ioannis Zizioulas è di fondamentale importanza la dimensione *cosmica* che abbraccia tutta la realtà creata[177]. Se l'origine della creazione corrisponde al nulla, allora il suo futuro corrisponde alla divinizzazione (θέωσις), che è concepita dal nostro Autore nella chiave dell'*ontologia escatologica* come l'essere-per-sempre (*ever-being*). La deificazione non è dunque il destino escatologico riservato unicamente all'essere umano, ma la vocazione alla θέωσις si estende a tutta la creazione[178]. Di fatti, «il vero scopo della creazione» è «l'unità del creato con l'increato»[179].

Questo scopo ultimo del creato previsto da Dio si può realizzare soltanto con la cooperazione libera dell'essere umano. L'essere umano, secondo Zizioulas, può «portare la creazione alla comunione con Dio, in modo da

---

[175] ZIZIOULAS, «Person and Nature in the Theology of St Maximus the Confessor», 106-107, nota 56.

[176] ZIZIOULAS, «Person and Nature in the Theology of St Maximus the Confessor», 107, nota 56.

[177] Nella celebrazione dei sacramenti «c'è una più vasta dimensione cosmica» che «riguarda non solo l'uomo, ma tutta la creazione» ZIZIOULAS, «L'ordine è un sacramento?», 64. La «salvezza acquista dimensioni *cosmiche*: Dio salva in Cristo non solo l'umanità, ma l'intera creazione, τὰ πάντα (Col 1,20). Questo fa dell'ontologia una dimensione fondamentale della teologia e pone l'ontologia escatologica al centro della fede cristiana» ID., *Remembering the Future*, 62.

[178] Come scrive per esempio Vladimir Lossky: «[c]reato per essere deificato, il mondo è dinamico, tende verso il suo scopo finale» LOSSKY, *La teologia mistica della Chiesa d'Oriente*, 92. Alcuni rappresentanti della teologia occidentale sono però più cauti nelle proclamazioni di questo tipo. Per esempio Edward Schillebeeckx «certamente riteneva che la morte e la risurrezione di Gesù fossero il fondamento della speranza di una risurrezione generale per tutti gli uomini e le donne. Ma ciò che Dio ha in serbo per la sua creazione non può essere definito. Egli cita 1 Corinzi 2,9: "Quelle cose che occhio non vide, né orecchio udì, né mai entrarono in cuore di uomo, queste ha preparato Dio per coloro che lo amano"» HEBBLETHWAITE, *The Christian Hope*, 156-157.

[179] ZIZIOULAS, *Lectures in Christian Dogmatics*, 134.

poter sopravvivere e partecipare alla vita della santa Trinità»[180]. Esso è l'unico delle creature nello stesso tempo radicato nella creazione come una sua parte integrante ma contemporaneamente l'essere umano trascende la creazione attraverso la sua libertà (αὐτεξουσία)[181].

> Dio ha creato il mondo affinché partecipasse alla sua stessa vita gloriosa. Per introdurre il mondo in una relazione vivente con sé, Dio ha donato all'uomo la propria libertà e autonomia, facendolo anello di congiunzione tra Dio e il mondo materiale, che, essendo privo di autonomia, non possiede una libertà propria. L'uomo era il punto attraverso il quale tutta la natura avrebbe dovuto partecipare all'autonomia e alla vita di Dio[182].

Dall'unità inseparabile della creatura umana con il resto della creazione consegue, che la caduta della creatura umana risulta nella tragedia dell'intero universo. «La tragedia della caduta dell'uomo per il resto della creazione è che il piano originale di Dio per la deificazione della creazione attraverso l'uomo è stato abolito e abbandonato dalla libertà umana»[183].

Zizioulas osserva giustamente che «il rischio è inevitabile dove ci sono libertà e amore»[184]. Però, malgrado la caduta della creatura umana, il progetto di Dio con la creazione è rimasto inalterato[185]. Anche la creazione decaduta è sempre destinata dal Creatore alla θέωσις, all'essere-per-sempre (*ever-being*).

3. **La caduta degli angeli e il loro ruolo nella caduta della creatura umana**

Il ruolo degli angeli rappresenta un elemento indispensabile per comprendere il contesto della caduta dell'essere umano. Secondo la dottrina cristiana gli angeli sono gli esseri spirituali, creati da Dio

---

[180] ZIZIOULAS, *Communion and otherness*, 43; trad. it. ID., *Comunione e alterità*, 49.

[181] Zizioulas è persuaso che l'intera creazione è interconnessa, è impossibile capire una parte staccata dal tutto e perciò scrive: *everything depends on everything else* («tutto dipende da tutto il resto»). Cfr. ZIZIOULAS, *Priests of Creation*, 180.

[182] ZIZIOULAS, *Lectures in Christian Dogmatics*, 105.

[183] ZIZIOULAS, *Priests of Creation*, 28.

[184] ZIZIOULAS, *Remembering the Future*, 215. In un modo simile scrive Wolfhart Pannenberg: Nel «permettere il peccato e i mali che ne derivano esprime il rischio che è implicito nella libertà di cui Dio ha voluto dotare le sue creature, angeli e uomini» PANNENBERG, *Systematic theology*, vol. 3, 642.

[185] Come osserva Vladimir Lossky, la caduta non cambia il fine stabilito da Dio, ma soltanto i mezzi per raggiungere questo scopo originario. Cfr. LOSSKY, *Orthodox theology*, 110-111.

contemporaneamente (*simul*) con il mondo materiale[186]. La loro esistenza spirituale «non è però contemporaneamente sinonimo di "privo di rapporto con l'unico cosmo materiale"»[187], anzi «per natura» fanno parte del mondo[188].

Sebbene Ioannis Zizioulas non attribuisca alle creature angeliche un rilievo centrale nella sua riflessione teologica, egli non trascura completamente questo tema, che si rivela essenziale nel quadro della nostra analisi.

L'importanza del tema si fonda su quattro motivazioni principali:

– le creature angeliche, insieme a quelle umane, sono le uniche ad aver ricevuto da Dio il dono della libertà[189];
– la ribellione contro Dio ha avuto origine, in primo luogo, «nel mondo angelico»[190];
– la rivelazione biblica attribuisce al diavolo un ruolo «determinante nello svolgimento della caduta»[191];
– l'influsso del diavolo nella creazione non si esaurisce con la sola caduta[192].

---

[186] Cfr. RAHNER, «Angeli», 111.

[187] RAHNER, «Angelologia», 120.

[188] Cfr. RAHNER, «Angelologia», 120. Georgij Florovskij parla di «una Chiesa di angeli e uomini» FLOROVSKIJ, *Collected works of Georges Florovsky*, vol. 3, 202. Vladimir Lossky sottolinea che gli angeli sono «rivolti verso la storia terrestre dove si inserisce l'economia divina, come servitori (o avversari) di questa economia» LOSSKY, *Orthodox theology*, 64. Dunque, come osserva Karl Rahner, la creatura umana «si trova in una comunità di salvezza o di perdizione più ampia di quella degli uomini soltanto» RAHNER, «Angelologia», 122. Gli angeli «dal fondamento del loro essere appartengono al mondo, sono congiunti con l'uomo in una unità naturale della realtà e della storia, posseggono con lui una storia soprannaturale della salvezza che ha il suo progetto iniziale e il suo ultimo fine – e così anche per gli angeli – in Cristo» *Ibid*., 122-123. Giovanni Damasceno afferma: «Tutti gli angeli furono creati per mezzo del Verbo e furono portati a compimento dallo Spirito Santo attraverso la santificazione, partecipando della luce e della grazia in proporzione alla loro dignità e al loro ordine» JOHANNES DAMASCENUS, *De Fide Orthodoxa* 2,7, tr., CTePa 142, 103.

[189] «La dottrina della creazione fa riferimento a due tipi di creature libere, quelle con e quelle senza corpo materiale» ZIZIOULAS, *Lectures in Christian Dogmatics*, 93-94. Di fatti, gli angeli sono «considerati dotati di libertà» ID., *Priests of Creation*, 126. Cfr. ID., *Remembering the Future*, 227.

[190] FLOROVSKIJ, *Collected works of Georges Florovsky*, vol. 3, 85-86.

[191] BEGASSE DE DHAEM, *Mysterium Christi*, 66.

[192] Come evidenzia Zizioulas, sin dal momento della ribellione angelica, «la capacità di *theosis* è concessa [all'essere umano] nella forma di una costante lotta contro il

Il presente capitolo si propone dunque di analizzare il ruolo assegnato dal Creatore alle creature angeliche, chiarire l'essenza del loro peccato e comprendere il modo in cui esse hanno influenzato la caduta dell'essere umano[193]. Infine, verrà esplorata la descrizione che Zizioulas offre della posizione *tragica* degli angeli ribelli all'interno della storia della salvezza.

3.1 *Il ruolo degli angeli nel creato*

La teologia cristiana fonda la sua conoscenza sugli angeli nelle testimonianze bibliche, nella dottrina della Chiesa e nella celebrazione della liturgia[194]. I testi liturgici della tradizione ortodossa evidenziano che il senso dell'esistenza degli angeli è quello di adorare, lodare e servire la gloria di Dio[195].

---

demonio» ZIZIOULAS, *Communion and otherness*, 245; trad. it. ID., *Comunione e alterità*, 282.

[193] È interessante notare la differenza tra la «caduta» e la «disobbedienza» che Zizioulas trova negli scritti di Giustino il Martire: «Giustino menziona la disobbedienza di Adamo ed Eva, ma usa la parola "caduta" (πτῶσις) solo per i demoni, simboleggiati dal serpente. I demoni "caddero", Adamo ed Eva "disobbedirono" e tutti coloro che disobbediscono ai comandamenti di Dio "sono come Adamo ed Eva" (ἐξομοιώμενοι) - non è implicita alcuna eredità o trasmissione del peccato. E ciò che è più significativo è che *la prospettiva è escatologica*: la disobbedienza del primo essere umano non ha avuto altro risultato che la perdita della futura *theosis* e dell'immortalità. Gli esseri umani sono stati privati non di ciò che già possedevano, ma di ciò che avrebbero ottenuto se non avessero disobbedito, cioè la *theosis* (Θεοὶ γενέσθαι)» ZIZIOULAS, *Remembering the Future*, 175.

[194] Zizioulas riconosce il legame profondo della teologia con la liturgia. «Il culto di Dio, l'eucaristia e il battesimo sono le origini immediate dell'insegnamento cristiano, che assume forme diverse anche nelle Scritture». ZIZIOULAS, *Lectures in Christian Dogmatics*, 1. «Nel lavoro teologico, tutte le questioni relative all'esperienza liturgica sono di solito lasciate fuori dal dominio della teologia dogmatica, come se la teologia sistematica potesse essere fatta senza alcuna considerazione dell'esperienza liturgica della Chiesa. […] Senza l'esperienza liturgica della Chiesa […] la teologia patristica sarebbe […] un esercizio di dibattito filosofico o intellettuale e filologico, senza chiare implicazioni per la nostra esistenza nel mondo» ID., *Remembering the Future*, 253.

[195] La *Divina Liturgia* di San Giovanni Crisostomo prega: «O Maestro e Signore nostro Dio, che hai stabilito il cielo e gli ordini e le schiere di angeli e arcangeli per servire alla tua gloria: concedi che i santi angeli entrino con il nostro ingresso, per servire con noi e con noi glorificare la tua bontà» *The Orthodox Liturgy*, 42. In un modo simile troviamo anche nella liturgia di san Basilio questa esclamazione: «O Signore sovrano del cielo e della terra e di tutto il creato, visibile e invisibile […] tutti sono tuoi servi: angeli e arcangeli, troni, dominazioni, principati, potenze e virtù, e i cherubini dai molti occhi ti lodano; intorno a te stanno i serafini, sei ali l'uno e sei ali l'altro; con due si coprono il

Tuttavia, la missione degli angeli, che consiste nell'adorazione e nel servizio a Dio, non è imposta dal Creatore, ma scaturisce dalla loro *libertà*. Ioannis Zizioulas cita un passo di Georgij Florovskij per sottolineare l'importanza della libertà nell'ordine creato: «Non c'è grazia irresistibile, le creature possono perdere loro stesse, ne sono capaci»[196]. Infatti, «Dio non ci mette mai in una posizione che non ci permetta di dire "no"»[197]. La libertà, dunque, non solo è una caratteristica intrinseca delle creature angeliche, ma è anche essenziale per l'autenticità della loro missione[198]. Senza di essa, non sarebbe possibile un vero servizio o una vera lode a Dio, poiché tali atti richiedono una risposta libera e volontaria.

Solo «gli esseri liberi, come gli uomini o i demoni», possono liberamente desiderare di «partecipare a Dio»[199]. La libertà è la condizione necessaria per la possibilità di amare e, di conseguenza, anche per la possibilità di fallire.

3.2 *La «prima» caduta è avvenuta nel mondo spirituale*

Ioannis Zizioulas osserva che la Bibbia «ha permesso che un fattore extra-umano apparisse fortemente in tutto il quadro: la capacità e l'incapacità umane vanno considerate sullo sfondo di questo fattore extra-umano – Satana»[200].

3.2.1 Satana, un fattore extra-umano della caduta

A partire dalla Scrittura e dalla tradizione patristica, la teologia dogmatica presuppone che la «prima» caduta abbia avuto luogo nel mondo spirituale

---

volto, con due si coprono i piedi e con due volano, gridando l'uno all'altro, con voce continua canti di lode inesausti» *Ibid.*, 120-121. Ioannis Zizioulas rileva, che nella celebrazione liturgica «i diaconi rappresentano gli angeli che, come "spiriti incaricati di un ministero, inviati per servire" (Eb 1,14), si muovono tra il popolo e il clero» ID., *The One and the Many*, 112; trad. it. ID., *L'uno e i molti*, 123.

[196] ZIZIOULAS, *Communion and otherness*, 266; trad. it. ID., *Comunione e alterità*, 307. Cfr. FLOROVSKIJ, *Collected works of Georges Florovsky*, vol. 3, 249.

[197] Cfr. ZIZIOULAS, *Lectures in Christian Dogmatics*, 38. «La deificazione, quindi, come "sottomissione" finale di tutti a Dio, presuppone necessariamente il nostro libero arbitrio, cosa che non permette di pensare alla deificazione anche di chi non ha voluto liberamente identificare la propria volontà con quella di Dio» ID., *Remembering the Future*, 239-240.

[198] Secondo Ireneo di Lione la missione degli angeli consiste nell'assicurare «il culto a Dio onnipotente» IRENAEUS LUGDUNENSIS, *Epideixis* 9, tr. BELLINI, *Contro le eresie e gli altri scritti*, 491.

[199] Cfr. ZIZIOULAS, *Remembering the Future*, 239.

[200] ZIZIOULAS, *Communion and otherness*, 246; trad. it. ID., *Comunione e alterità*, 282.

delle creature angeliche[201]. Tuttavia, l'origine del male rimane sempre un mistero impenetrabile[202]. Lo spostamento della «prima» caduta nel mondo spirituale non costituisce di per sé una soluzione definitiva al problema del male[203]. Zizioulas conferma questa prospettiva, affermando in relazione alla caduta che «si tratta di un risultato del rifiuto dell'Altro per eccellenza, il nostro Creatore, ad opera del primo uomo, Adamo – e prima di lui ad opera delle potenze demoniache che si erano ribellate a Dio»[204].

3.2.2 La tradizione patristica

La tradizione patristica conferma unanimemente che Satana fu creato da Dio come essere buono e che la sua perversione è il risultato della sua libera volontà[205]. Dunque, la caduta della creatura umana secondo la tradizione

---

[201] Cfr. LOSSKY, *Orthodox theology*, 80. «Prima di entrare nel mondo terreno attraverso la volontà di Adamo, il male aveva trovato la sua origine nel mondo spirituale. È stata la volontà degli angeli eternamente decisi a essere ostili a Dio a far nascere il male» *Ibid*., 132. Si noti anche questo testo di Vladimir Lossky: «Prima di entrare nel mondo terrestre con la volontà di Adamo, il male ha avuto inizio nel mondo spirituale. La volontà degli spiriti angelica, eternamente determinata nell'inimicizia contro Dio, fu la prima a far nascere il male, che è un'attrazione della volontà verso il nulla, una negazione dell'essere, della creazione, di Dio, soprattutto un odio furioso per la grazia alla quale la volontà ribelle resiste accanitamente» ID., *La teologia mistica della Chiesa d'Oriente*, 119-120.

[202] Ioannis Zizioulas fa richiamo a Paul Ricoeur scrivendo: «il problema del male non è un problema razionale ma profondamente esistenziale: anche se riusciamo a dare una spiegazione logica soddisfacente alla sua origine, il male continua ad essere un enigma» ZIZIOULAS, *Remembering the Future*, 190.

[203] «Le lacune ermeneutiche non sono coperte nemmeno se trasferiamo la responsabilità della caduta putativa a una rottura con il Creatore che precede il fallimento dell'umanità e che è stata perpetrata da qualche altra entità di tipo spirituale, dotata dei segni dell'essere razionale (cioè Satana, o il diavolo) che ha attirato anche l'umanità nella caduta» YANNARAS, *Relational Ontology*, 108.

[204] ZIZIOULAS, *Communion and otherness*, 1; trad. it. ID., *Comunione e alterità*, 2.

[205] Per esempio Tertulliano scrive che Satana fu «irreprensibile fin dal giorno della sua creazione, creato per buon fine da Dio […]; fu ornato di tutta la gloria angelica e posto presso Dio», ma «per suo proprio impulso, si mutò in malvagio» e successivamente egli «fece cadere l'uomo, traviandolo dall'obbedienza a Dio» QUINTUS SEPTIMIUS FLORENS TERTULLIANUS, *Adversus Marcionem* 2,10,4, ed. SAC 3/1.a, 145. A parte possiamo lasciare la primitiva teologia che partendo da un'interpretazione semplificante di Gn 6 era solita ascrivere la caduta degli angeli alle donne. Il testo classico di questa stampa è «il testo di 1 Enoch sugli angeli sedotti dalle donne, caduti dal cielo nell'aria e che cercano, per vendetta, di trascinare gli uomini nella loro apostasia» DANIÉLOU, *Le origini del Cristianesimo latino*, 382. Quest'antico tema si ritrova anche per esempio nell'*Apocalisse*

patristica avvenne «per incitamento dell'angelo geloso»[206]. Alcuni scrittori antichi come per esempio Ireneo di Lione, Origene oppure Massimo il Confessore percepiscono l'uomo non come il *primo peccatore* ma piuttosto come la *prima vittima* del peccato[207]. Appoggiandosi su questi autori,

---

siriaca di Baruch. Cfr. *Apocalisse siriaca di Baruch* 56, ed. SACCHI, *Apocrifi dell'Antico Testamento*, 212. Cipriano, un allievo di Tertulliano, afferma che Satana ha tentato la creatura umana «fin dall'inizio del mondo» THASCIUS CAECILIUS CYPRIANUS, *De ecclesiae catholicae unitate* 1, tr. SC (ed. ital.) 1, 169. In una delle sue lettere il vescovo di Cartagine pone l'enfasi sull'«inizio della creazione» ed esorta: «evitate la lingua avvelenata del diavolo che dall'inizio della creazione sempre bugiardo e ingannatore mente per ingannare, seduce per nuocere, promette il bene per fare il male, promette la vita per toglierla» ID., *Epistula* 43,6, tr. SAC 5/1, 299. Altrove Cipriano scrive, che «subito all'inizio del mondo il diavolo ha rovinato se stesso per primo e ha rovinato l'uomo» ID., *De zelo et livore* 4, ed. SAC 6/2, 285. Cipriano continua: «Dotato della maestà degli angeli, gradito e caro a Dio, dopo aver visto l'uomo, creato a immagine di Dio, divenne geloso e si riempì di invidia malevola. La gelosia spinse il diavolo a far cadete l'uomo, dopo che era riuscita a fare cadere il diavolo stesso. Il diavolo, già prigioniero prima di imprigionare l'uomo nella gelosia, già rovinato prima di danneggiare altri, stimolato dall'invidia e desideroso di togliere all'uomo l'immortalità che gli era stata concessa da Dio, perse la sua condizione di nobiltà. Fratelli carissimi, quale male è quello che fece cadere un angelo, che annientò e sopraffece quella dignità eccelsa e sublime, che lo ingannò, prima che potesse ingannare a sua volta!» *Ibid*. Cipriano riconosce la causa dell'avversione di Satana nella gelosia. «Il diavolo non sopportò che l'uomo fosse fatto a immagine di Dio; perciò il primo uomo perì e andò in rovina» ID., *De bono patientiae*, 19, ed. SC (ed. ital.) 2, 235.

[206] DANIÉLOU, *Le origini del Cristianesimo latino*, 235. Secondo Jean Daniélou quest'idea proviene originariamente dall'ambito giudeo-cristiano.

[207] «L'uomo non osservò questo precetto e disobbedì a Dio, ingannato da quell'angelo, che, geloso dell'uomo e invidioso dei molti favori accordatigli da Dio, rovinò se stesso e fece dell'uomo un peccatore inducendolo a trasgredire il precetto di Dio. L'angelo, divenuto per la sua menzogna capo e guida del peccato, fu egli stesso colpito per avere offeso Dio e provocato la cacciata dell'uomo dal Giardino. E poiché per il suo comportamento si ribellò e si allontanò da Dio, fu detto in ebraico Satana, cioè ribelle» IRENAEUS LUGDUNENSIS, *Epideixis*, 16, tr. BELLINI, *Contro le eresie e gli altri scritti*, 494. Per l'Alessandrino è chiaro che «le potenze avverse e lo stesso diavolo combattano il genere umano, provocandolo e istigandolo al peccato» ORIGENES, *De Principis* 3,2,1, ed. OO 18, 411. Dunque «il serpente ispirato dal diavolo era stato la causa del peccato di Adamo ed Eva» *Ibid*. Infatti, «il serpente fu la causa della sua prigionia, e fece in modo che egli fosse cacciato sia da Gerusalemme sia dal paradiso, giungendo in questo luogo di lacrime» ORIGENES, *Homiliae in Ezechielem* 1,3, ed. OO 8, 103. La colpa di Adamo non viene cancellata ma per Origene risulta che il peccato di Adamo sia meno grave paragonandolo con quello di Caino. Il maestro d'Alessandria scrive: «Adamo, anche se peccò, non peccò di un peccato grave». Caino invece è «più peccatore di lui ed empio al

particolarmente su Ireneo di Lione, Zizioulas scrive: «la caduta non ha portato alla catastrofe, ma solo alla tragedia»[208]. La caduta – per quanto questo avvenimento e le sue conseguenze sono serie – «non ha consegnato la creazione e l'umanità al diavolo»[209].

Evidenziando il primato del mondo spirituale nella caduta delle creature possiamo ora concentrarsi sul motivo e l'essenza di questa «prima» caduta.

3.3 *Il motivo e l'essenza della «prima» caduta*

Secondo Ioannis Zizioulas, «l'essenza del demoniaco è l'amore di sé, l'individualismo e la divisione»[210]. Questa caratterizzazione pone in rilievo la natura disgregativa del demoniaco, che si manifesta nell'opposizione alla volontà di Dio. Le osservazioni dei Padri della Chiesa sottolineano in modo particolare l'*irrazionalità* dell'agire demoniaco[211].

---

massimo grado nel suo fratricidio» ORIGENES, *Homiliae in Ieremiam* 16,4, ed. CTePa 123, 203. Anche «il diluvio» è «avvenuto per far scomparire il seme di Caino» ORIGENES, *Commentarii in Iohannem* 20,4,26, ed. BomPeOc, 929. «In linea con questa visione tradizionale, Massimo non trascura il ruolo svolto dal diavolo nel condurre Adamo al peccato. Come la maggior parte dei suoi predecessori, ritiene che Adamo sia stato vittima di un inganno (ἀπάτη) da parte sua. Egli ritiene inoltre che Adamo si sia lasciato sedurre dal peccato e sia stato vittima di un'illusione, ma per sua colpa o con il suo consenso» LARCHET, *La divinisation de l'homme selon saint Maxime le Confesseur*, 188.

[208] ZIZIOULAS, *Remembering the Future*, 211. Vladimir Lossky d'altra parte non esita parlare di una «*catastrofe cosmica* prodotta dal peccato dell'uomo» LOSSKY, *A immagine e somiglianza di Dio*, 253 (enfasi nostra).

[209] ZIZIOULAS, *Remembering the Future*, 211.

[210] ZIZIOULAS, *Remembering the Future*, 244.

[211] «[Q]uale altro male si trova dunque nei demoni? Una collera insensata, un folle desiderio, una pericolosa immaginazione». DIONYSIUS AREOPAGITA, *De divinis nominibus* 4,23, tr. BomPeOc, 443. «Il beato Dionigi afferma che il male nei demoni consiste in questo: ira irragionevole, stolta concupiscenza, fantasia avventata. Ora irragionevolezza, stoltezza e avventatezza sono per le creature ragionevoli privazione di ragione, di senno e di circospezione. Ma la privazione è posteriore al possesso: di conseguenza una volta c'era in essi ragione, senno e prudente circospezione. Stando così le cose, neppure i demoni sono cattivi per natura, ma lo sono divenuti per l'abuso delle potenze naturali» MAXIMUS CONFESSOR, *Capita de caritate* 3,5, tr. VS 3, 147. Cfr. MARIANO – CREMASCHI, *Massimo il Confessore*, 83.

Nella teologia recente il motivo della caduta delle creature angeliche è interpretato come: l'*orgoglio*[212], l'*invidia* verso l'essere umano in vista dell'incarnazione[213] e la sete di *auto-deificazione*[214].

3.4 *La posizione tragica del demoniaco nel creato*

Zizioulas evidenzia che «nella Bibbia il demoniaco è legato alla ribellione contro Dio (Giuda 6) e, per estensione, contro la sua volontà»[215]. Se la volontà di Dio è la creazione del mondo dal *nulla* e il suo mantenimento nell'esistenza, il demoniaco si oppone a questa intenzione, desiderando l'annientamento della creazione e il suo ritorno *al nulla*[216].

3.4.1 La lotta contro l'essere

A sostegno di questa interpretazione, Zizioulas richiama l'episodio dell'indemoniato geraseno nel Vangelo di Luca (Lc 8,26-39), un passaggio che illustra in modo emblematico il desiderio distruttivo del demoniaco. In questo racconto, la volontà autodistruttiva dei demoni, manifestata nella richiesta di essere inviati nei porci che si gettano poi nel mare, diventa una

---

[212] «Il significato del peccato originale è lo stesso ovunque: autoerotismo, orgoglio e vanità» FLOROVSKIJ, *Collected works of Georges Florovsky*, vol. 3, 86. Il «male è prima di tutto il peccato, il rifiuto di accettare la vocazione ad amare come si è amati, che la creatura riceve da Dio Creatore, e come il primo peccato sia l'orgoglio: la pretesa di ciò che è più alto nel creato per rendersi ancora più alto» BOUYER, *Cosmos*, 339.

[213] «Se, per di più, l'eccellenza dell'uomo, agli occhi di Dio, è dovuta al disegno dell'incarnazione, significa che la creatura spirituale dovrà, al termine, chinarsi davanti a un uomo, composto di polvere, per adorarlo come il suo Creatore umanato (cfr. Eb 1,6) […] ferendo la relazione di immagine e somiglianza, il serpente/angelo sperava di rendere impossibile l'incarnazione del Figlio, oggetto della sua invidia»

[214] «Il male ha quindi origine nel peccato spirituale dell'angelo. E l'atteggiamento di Lucifero ci rivela la radice di ogni peccato: l'orgoglio come rivolta contro Dio. Colui che per primo era stato chiamato alla deificazione per grazia, voleva essere Dio da solo. La radice del peccato è quindi la sete di auto-deificazione, l'odio per la grazia» LOSSKY, *Orthodox theology*, 81-82.

[215] ZIZIOULAS, *Remembering the Future*, 227.

[216] «Satana, qualsiasi cosa vogliamo significare con questo nome, indica il fatto che, a prescindere dalla decisione dell'uomo, la possibilità della non-esistenza sembra un'alternativa "definitiva" all'esistenza» ZIZIOULAS, *Communion and otherness*, 246; trad. it. ID., *Comunione e alterità*, 282. Vladimir Lossky scrive: «Il male è l'attrazione della volontà verso il non-essere, la negazione della creazione e di Dio, ed è, in particolare, un odio violento verso la grazia, a cui la volontà ribelle si oppone ostinatamente» LOSSKY, *Orthodox theology*, 132.

rappresentazione simbolica dell'intento demoniaco: precipitare ogni cosa nel nulla, opponendosi radicalmente alla volontà creatrice di Dio[217].

Alla «creazione» del mondo da parte di Dio, il demoniaco risponde con un tentativo di «de-creare» ciò che esiste[218]. «Il demoniaco si oppone direttamente non solo a Dio, ma anche a ciascuna delle sue creature. E cerca non solo la disgrazia delle creature di Dio, ma anche il loro annientamento»[219]. Ioannis Zizioulas sottolinea che il diavolo non combatte soltanto «contro il benessere, ma anche contro l'essere stesso e, naturalmente, contro l'essere-per-sempre (*ever-being*)»[220].

Pavel Florenskij osserva acutamente che «il diavolo fu chiamato dal pensiero medievale "scimmia di Dio"»[221], in quanto non è capace di creare nulla di proprio, ma può solo pervertire e distorcere ciò che è stato creato da Dio. In questa prospettiva, si dimostra chiaramente che l'intenzione del demoniaco è una «guerra contro l'essere»[222] e perciò essa deve essere presa sul serio a livello dell'*ontologia*.

Questo fatto, secondo Ioannis Zizioulas, spiega perché «i Padri identificano il male con il non essere e coloro che perseguono il male con coloro che perseguono il non essere»[223]. Il problema del male dunque non

---

[217] «Come i demoni del brano evangelico non si sono «calmati» fino a quando non hanno condotto la mandria di porci alla morte (per suicidio), così l'obiettivo finale di tutto ciò che è demoniaco non è altro che l'annientamento dell'esistente (di Dio, dell'umanità e della creazione nella sua interezza) con lo scopo ultimo di sostituire la volontà di Dio con la propria volontà. Il demoniaco si dimostra così una questione di ontologia, non di etica» ZIZIOULAS, *Remembering the Future*, 227.

[218] «Siccome il peccato iniziale tocca lo statuto della creazione come dono gratuito di Dio, appare come un tentativo di "decreazione". Ora, se l'atto creatore è stato fatto "in, mediante e in vista di Cristo", il peccato delle origini si presenta, in modo specifico, come un peccato contro Cristo» BEGASSE DE DHAEM, *Mysterium Christi*, 65 (citazione corretta). Si noti un'idea simile in Ambrogio, il quale sostiene che il Figlio, «secondo gli avvenimenti narrati nel Vecchio Testamento, fu offeso da Adamo» AMBROSIUS MEDIOLANENSIS, *De Spiritu Sancto* 1,55, ed. AmbrO 16, 93-95.

[219] ZIZIOULAS, *Remembering the Future*, 227.

[220] ZIZIOULAS, *Remembering the Future*, 227.

[221] FLORENSKIJ, *Le porte regali*, 47.

[222] ZIZIOULAS, *Remembering the Future*, 227. L'inferno, secondo Zizioulas, «va collegato innanzitutto al rifiuto dell'esistente, alla guerra contro l'essere, alla scelta e al desiderio del non essere» *Ibid*.

[223] ZIZIOULAS, *Remembering the Future*, 227. Significativo è questo brano di Dionigi: «Cosicché ciò che [gli angeli] sono, lo sono grazie al bene, e sono buoni e aspirano al bello e buono desiderando l'essere, la vita e l'intelligenza delle cose che sono; ma sono chiamati cattivi per la privazione e la soppressione e la caduta dei beni che si addicono

riguarda una natura ma sempre una persona, qualcuno che persegue il male[224]. L'espressione massima del male è il *rifiuto dell'essere* che si realizza nel caso del diavolo come un tentativo di «distruggere il progetto di Dio»[225]. Zizioulas precisa che

> questo rifiuto dell'essere, dell'esistenza stessa, che è la volontà suprema di Dio, il Creatore di tutte le cose, può essere diretto verso tre obiettivi: *verso l'essere di Dio*, *verso l'essere di qualsiasi altra cosa*, *o anche verso l'essere di se stessi*[226].

Le potenze demoniache, nel loro rifiuto della volontà divina, non mirano soltanto all'annichilimento della creazione materiale, ma giungono a un desiderio folle di autodistruzione e perfino ad annientare Dio stesso[227].

---

loro; e sono cattivi in quanto non sono, e aspirando al non essere tendono al male» DIONYSIUS AREOPAGITA, *De divinis nominibus* 4,23, tr. BomPeOc, 443. Si noti il collegamento tra questa teologia patristica e l'iconografia orientale sottolineata da Zizioulas. «Ci sono effettivamente alcuni casi in cui alcune figure sono rappresentate non illuminate nelle icone, in particolare i demoni. Nel loro caso la mancata partecipazione alla luce comporta il loro rimpicciolimento [diminuzione delle dimensioni]. Cioè, ci sono creature che partecipano alla luce e sono piene, e ci sono altre creature che non vi partecipano e quindi si restringono, cioè sono rappresentate nell'icona come se tendessero al nulla» SKLIRIS, *In the Mirror*, 24-25. Ignazio Sanna completa quest'osservazione scrivendo: «In alcune icone orientali le montagne sono rappresentate piccole e l'uomo, invece, è rappresentato molto grande, a significare che egli è vicino a Dio, è il re della natura, e questa è sottomessa a lui» SANNA, «Corpo e religione», 71. Zizioulas suggerisce successivamente che «nell'arte occidentale i demoni sono rappresentati come orrendi (approccio estetico psicologico), mentre in Oriente sono senza forma, oscuri e rimpiccioliti» ZIZIOULAS, *Remembering the Future*, 231, nota 44. Cfr. SKLIRIS, *In the Mirror*, 28 e 100. Anche in questo contesto il nostro Autore sottolinea l'approccio *ontologico* della tradizione ortodossa, infatti, «il male non ha ipostasi, non ha contenuto ontologico» ZIZIOULAS, *Remembering the Future*, 222.

[224] «Come ha osservato con attenzione padre Bouyer, il problema del male, in una prospettiva autenticamente cristiana, si riduce a quello del malfattore. E il malfattore non è un'inadeguatezza dell'essere, una mancanza di essenzialità, non più di quanto egli sia, in quanto malfattore, un'essenza; perché la sua natura, creata da Dio, è buona. Il malfattore è una persona, qualcuno» LOSSKY, *Orthodox theology*, 80. Il «male, in senso stretto, esiste solo nelle persone o nelle loro creazioni (*in their creations*) e nei loro atti» FLOROVSKIJ, *Collected works of Georges Florovsky*, vol. 3, 87.

[225] LOSSKY, *Orthodox theology*, 82.

[226] ZIZIOULAS, *Remembering the Future*, 227.

[227] Per dimostrare che l'essenza del demoniaco è l'odio verso l'essere, Zizioulas riprende le parole di Kirillov dall'opera *I fratelli Karamazov* di Dostoevskij che ognuno chi osa commettere suicidio diventa Dio e così stabilisce la fine dell'esistenza di Dio. Queste parole «ci conducono all'essenza del demoniaco, al male come «non essere», alla

Questo desiderio irrazionale, assurdo e contemporaneamente irraggiungibile, evidenzia la natura tragica del demoniaco.

Anche se il diavolo riuscì a far fallire la missione di Adamo, consistente secondo l'Autore nel superamento della mortalità naturale del creato, la risurrezione di Cristo, il Nuovo Adamo, ha definitivamente garantito la sopravvivenza e la redenzione del creato[228].

> Ma, nonostante ciò, le creature libere non sono private della tendenza al nulla, che possono scegliere di seguire. Il diavolo, che rappresenta questa opzione per eccellenza, non perde, dopo la risurrezione, la sua libertà di agire per distruggere la creazione e distruggere se stesso come essere creato. Lo stesso vale per ogni creatura personale che voglia imitare il Diavolo. Tuttavia, la notizia che un unico essere, Cristo, è risorto, portando in sé la natura creata, dimostra in modo ancora più decisivo che la spinta alla distruzione della creazione è incompiuta e fallimentare[229].

Dunque, «se vogliamo veramente comprendere ed apprezzare da che cosa Cristo ci ha salvati […] dobbiamo renderci conto che ci ha salvati dal "non-essere" precedente alla creazione, da nient'altro»[230]. La situazione del creato dopo la vittoria di Cristo può essere descritta, secondo Zizioulas, con queste parole: «la morte dopo la risurrezione di Cristo, essa dovrebbe essere chiamata "la minaccia non realizzata della distruzione"»[231].

3.4.2 L'essenza della sofferenza del demoniaco

Zizioulas afferma che «l'essere personale demoniaco sarà eternamente "torturato" dal fatto ontologico stesso che la scelta della distruzione, cioè del

---

libera scelta della morte come inesistenza assoluta. Tale scelta ha il suo punto di partenza, paradossalmente, nel desiderio di affermare se stessi, nell'amore di sé: quando l'amore di sé diventa il fine più alto, qualcosa che si esprime come volontà propria nella sua forma assoluta, allora l'esistenza stessa di sé si distrugge insieme alla distruzione dell'esistenza dell'altro e dell'Altro supremo, cioè Dio. La nostra volontà diventa demoniaca quando scegliamo la nostra volontà in opposizione alla volontà dell'altro, soprattutto con il fine ultimo di annientarlo» ZIZIOULAS, *Remembering the Future*, 228. Altrove scrive Zizioulas: «coloro che "mirano al male"» sono quelli che «"mirano al non essere"» Cfr. *Ibid*, 223.

[228] Si veda la parte dedicata al significato della risurrezione di Cristo.

[229] ZIZIOULAS, *Communion and otherness*, 268; trad. it. ID., *Comunione e alterità*, 309.

[230] ZIZIOULAS, *Communion and otherness*, 269; trad. it. ID., *Comunione e alterità*, 310.

[231] ZIZIOULAS, *Communion and otherness*, 269; trad. it. ID., *Comunione e alterità*, 309-310.

rigetto del mondo dato, sarà irrealizzabile»[232]. Sotto questo aspetto *ontologico*, l'inferno, secondo Zizioulas, deve essere inteso come

> una conseguenza della libera scelta degli esseri dotati di libero arbitrio, e non una scelta di Dio, esattamente come sottolineato da tutti i Padri (cioè, se nel condannare all'inferno Dio non fa altro che rispettare la nostra libertà), allora coloro che hanno scelto liberamente il non essere (il male) mentre sono ancora in vita dovrebbero essere condannati proprio a ciò che hanno scelto liberamente: al non essere, alla non esistenza, e non a uno stato eterno che può essere descritto come tormento e dolore[233].

---

[232] ZIZIOULAS, *Communion and otherness*, 247; trad. it. ID., *Comunione e alterità*, 284. «Sebbene siano diventati spiriti delle tenebre, gli angeli caduti rimangono creature create da Dio, ma nella loro autodeterminazione, che si oppone alla volontà di Dio, sono posseduti da un disperato desiderio di non essere che non raggiungeranno mai» LOSSKY, *Orthodox theology*, 132-133. Lossky cita San Serafino di Sarov, il quale sottolinea che la grazia divina protegge la creazione dalla minaccia di distruzione da parte dei demoni. Dunque, «essi si sforzano di distruggere la creazione dall'interno, indirizzando la libertà umana verso il male» *Ibid.*, 133.

[233] ZIZIOULAS, *Remembering the Future*, 223. Questo testo di Zizioulas appare vicino alla formulazione di Gerhard Lohfink, il quale descrive l'incontro con Dio come un «autogiudizio»: «Quando incontreremo Dio nella morte riconosceremo, per la prima volta e in modo assolutamente chiaro, chi siamo veramente. Dio non ha bisogno di ergersi giudice al di sopra di noi; non ha bisogno di convincerci, come fanno i giudici umani nei confronti degli imputati; non ha bisogno di dirci: hai sbagliato miseramente in questo e quest'altro punto, ti devo rimproverare questo e questo, la tua colpa è questa e quest'altra, ti devo condannare. Non ci sarà nessun giudizio di questo tipo. Nell'incontro con il Dio Santo, i nostri occhi si apriranno su noi stessi. Conosceremo chi siamo. Noi stessi giudicheremo e condanneremo il male in noi. L'incontro con Dio sarà per noi un autogiudizio» LOHFINK, *Alla fine il nulla?*, 151. Si consideri, tuttavia, anche la critica di questo concetto espressa nella recensione di Antonio Nitrola: «Così in fondo l'idea dell'auto*giudizio* sembra essere usata come una sorta di parola magica per far dimenticare il Dio terribile e castigatore e segnare il passaggio della responsabilità dell'inferno dal Dio padre all'uomo peccatore, al punto che, contenti di questa conquista, non riflettiamo oltre: hai visto mai che compaiano altri problemi? Ma è una vittoria di Pirro, e per due ragioni. La prima: nella Scrittura il giudizio escatologico è opera peculiare di Dio che sconfigge i nemici e riafferma la sua divinità, sulla storia *e quindi* sul singolo, e non è certo l'opera decisiva dell'uomo. La seconda: in un simile scenario il Dio creatore e salvatore, che Gesù ci ha insegnato a chiamare padre e che come tale sempre accompagna l'uomo durante la sua vita, se ne distanzia proprio nel momento finale, e come un notaio prende atto o come un ragioniere fa la somma tra bene e male. Non c'è niente da fare: quando si parla di escatologia, ma anche in genere di religione e di rapporto con Dio, non riusciamo a uscire dal linguaggio giuridico, perché non riusciamo ancora a capire la reale portata del linguaggio metaforico della Scrittura» NITROLA, «Alla fine il nulla? Sulla

Le creature libere, secondo la formulazione di Agostino, possono rifiutare la *vita*, ma non il *dato* stesso della sua esistenza[234]. Pertanto, né gli angeli né gli esseri umani, dotati di libertà, possono – per utilizzare l'immagine famosa di Fëdor Michajlovič Dostoevskij – restituire il loro «biglietto» all'«armonia» del creato[235]. In altre parole, pur essendo liberi di deviare dalla volontà divina, le creature non hanno la facoltà di annullare l'esistenza stessa che è stata loro donata[236].

La libertà creata, sia degli angeli che delle creature umane, è reale ma allo stesso tempo limitata, poiché essa è sempre stata posta di fronte al *dato* della

---

risurrezione e sulla vita eterna», 686-687. Zizioulas afferma altrove che: «Non può esistere un'escatologia senza un giudizio sulle attività umane, e questo giudizio è riservato a Dio alla fine dei tempi» ZIZIOULAS, «Eschatologie et société», 292. Tuttavia risulta illuminante l'espressione di Hans Urs von Balthasar: «È Dio il "fine ultimo" della sua creatura. Egli è il cielo per chi lo guadagna, l'inferno per chi lo perde, il giudizio per chi è esaminato da Lui, il purgatorio per chi è purificato da Lui» BALTHASAR, *I novissimi nella teologia contemporanea*, 44.

[234] «Come ha felicemente affermato Agostino, *l'essere e la vita non coincidono* nella creazione» FLOROVSKIJ, *Collected works of Georges Florovsky*, vol. 3, 49. Georgij Florovskij cita questo testo di Agostino: «Il Verbo, Figlio [di Dio], non ha una vita informe, poiché per lui non solo l'essere è lo stesso che il vivere ma il vivere per lui è anche lo stesso che vivere nella sapienza e nella felicità. La creatura, al contrario, sebbene spirituale e intelligente o razionale, che pare più vicina al Verbo, può avere una vita informe poiché per essa il vivere non è lo stesso che vivere nella sapienza e nella felicità, come l'essere è per essa la medesima cosa che il vivere. Essa infatti, una volta allontanatasi dall'immutabile Sapienza, vive nella stoltezza e nella miseria, e questo stato corrisponde alla sua informità» AUGUSTINUS HIPPONENSIS, *De genesi ad litteram*, 1,5,10, ed. NBAg 9/2, 23.

[235] «Quale armonia potrà esserci se c'è l'inferno? […] Non voglio l'armonia, è per amore dell'umanità che non la voglio. Preferisco rimanere con le sofferenze non vendicate. Preferisco rimanere con le mie sofferenze non vendicate e nella mia indignazione insoddisfatta, anche se non dovessi avere ragione. Hanno fissato un prezzo troppo alto per l'armonia; non possiamo permetterci di pagare tanto per accedervi. Pertanto mi affretto a restituire il biglietto d'entrata. E se sono un uomo onesto, sono tenuto a farlo al più presto. E lo sto facendo. Non che non accetti Dio, Alëša, gli sto solo restituendo, con la massima deferenza, il suo biglietto» DOSTOEVSKIJ, *I fratelli Karamazov*, 327-328.

[236] Georgij Florovskij osserva che la ribellione e l'apostasia portano alla distruzione e alla morte, intese non come non essere, ma come separazione: dell'anima dal corpo e della creazione da Dio: La «via della ribellione e dell'apostasia è la via della distruzione e della perdizione. Ma non conduce al non essere, bensì alla morte; e la morte non è la fine dell'esistenza, ma una separazione – la separazione dell'anima e del corpo, la separazione della creazione da Dio» FLOROVSKIJ, *Collected works of Georges Florovsky*, vol. 3, 50.

creazione e della sua propria esistenza[237]. Dio rispetta la libertà donata in modo tale che «la comunione con Dio non può essere imposta a chi è ostinato»[238] e perciò, come osserva Florovskij, «l'esistenza nella morte è possibile»[239]. Tuttavia, l'annientamento della propria esistenza e dell'essere come tale è al di fuori delle capacità della libertà creata.

4. **La conclusione**

In questo capitolo abbiamo evidenziato tre caratteristiche fondamentali dello stato della creazione prima della caduta della creatura umana, così come delineate nella teologia di Ioannis Zizioulas: la creazione dal nulla, l'imperfezione protologica della creazione e, infine, la caduta degli angeli e il loro ruolo nel creato.

La prima caratteristica della teologia della creazione del nostro Autore consiste nell'enfasi posta sul concetto di creazione *ex nihilo*. Zizioulas attribuisce a tale concetto una rilevanza particolare, sottolineando che il mondo ha un inizio nel quale è già intrinsecamente presente una fine, intesa come possibilità di estinzione totale.

Abbiamo evidenziato che l'interpretazione giudeo-cristiana del mondo come «creazione» da parte di Dio si distingue radicalmente sia dalla concezione cosmologica della filosofia greca sia dall'eresia gnostica. La dottrina cristiana della *creatio ex nihilo* implica, secondo Zizioulas, che la «morte» costituisca una minaccia ontologica inerente al creato fin dal primo istante della sua esistenza. L'esistenza del mondo, infatti, è casuale nel senso che il creato avrebbe potuto non esistere; esso esiste unicamente perché *voluto liberamente* da Dio. Tuttavia, il mondo non possiede alcuna capacità

---

[237] Zizioulas in questo contesto parla del desiderio della «libertà assoluta» che tende a oltrepassare i limiti del dato. «La libertà umana risiede nella tendenza a trascendere i limiti della natura fino a negare la natura stessa o qualsiasi cosa data. Questo è ciò che, in positivo, permette all'essere umano di creare, ad esempio attraverso l'arte, che non è un'imitazione del mondo esistente, ma la creazione personale di un altro mondo» ZIZIOULAS, *Priests of Creation*, 42. Quest'idea fu espressa dall'Autore già prima con un richiamo a Paul Valéry: «L'arte nel suo vero significato non è una copia della realtà, ma la creazione di una nuova realtà, "l'inizio di un mondo" (*the beginning of a world*), per usare l'espressione di Paul Valéry a proposito della musica» ID., «The Meaning of being Human», 299. Cfr. VALÉRY, *The Art of Poetry*, 66.

[238] FLOROVSKIJ, *Collected works of Georges Florovsky*, vol. 3, 233. Di fatti, «la vittoria di Cristo non impone la "vita eterna" agli esseri "chiusi"» *Ibid*.

[239] FLOROVSKIJ, *Collected works of Georges Florovsky*, vol. 3, 49.

intrinseca di mantenersi nell'essere, né di superare la propria finitudine con le sole forze naturali.

Questo mondo creato è amato da Dio, il quale desidera la sua vita e la sua permanenza nell'esistenza (*ever-being*). Nella sua bontà e provvidenza, Dio ha dotato la creazione di una creatura particolare, l'essere umano, costituito come persona. In quanto tale, la creatura umana è capace di trascendere i limiti del creato e di ricondurre l'intera realtà creata alla comunione con l'increato, ossia con Dio stesso. Zizioulas presenta questa possibilità come l'unica via per garantire la sopravvivenza del mondo creato *dal nulla*.

Solo attraverso questa prospettiva *ontologico – escatologica* diviene possibile comprendere pienamente il significato profondo della missione sacerdotale dell'essere umano. Tale missione, tuttavia, è a causa della libertà inscindibilmente legata al rischio della caduta e alle sue implicazioni *ontologico – escatologiche*, che saranno oggetto di analisi nei capitoli successivi.

Poi, la seconda parte del primo capitolo ha concentrato l'attenzione sull'imperfezione del creato. Abbiamo spiegato perché Ioannis Zizioulas colloca la perfezione della creazione non all'inizio ma alla fine, considerando questa perfezione esclusivamente una categoria *escatologica*.

Secondo l'Autore, la concezione di una creazione perfetta fin dal suo inizio implicherebbe una necessità deterministica, tale per cui ogni progresso non sarebbe altro che un *ritorno* allo stato iniziale. Questa idea, che rispecchia l'impostazione della filosofia greca antica, è in contrasto con la visione della teologia cristiana. Quest'ultima, nei suoi rappresentanti più autorevoli, sottolinea che la creazione non è una realtà statica e immobile, ma è invece caratterizzata dalla capacità di movimento verso il proprio compimento escatologico.

Abbiamo approfondito come gli insegnamenti di Ireneo di Lione e Massimo il Confessore rappresentino per l'Autore il fondamento patristico principale per sostenere questa prospettiva.

Inoltre, abbiamo esaminato la critica mossa a Ioannis Zizioulas da Douglas Farrow, secondo cui l'accento posto dall'Autore sui limiti naturali della creazione potrebbe portare nella sua teologia a una sovrapposizione tra creazione e caduta. A partire dalla nostra analisi della teologia di Massimo il Confessore e dalla risposta fornita dallo stesso Zizioulas, abbiamo concluso che l'errore di identificare la creazione con la caduta non è rintracciabile né negli scritti del Confessore né nell'opera del nostro Autore.

Alla fine del presente capitolo abbiamo analizzato il ruolo delle creature angeliche nel creato, evidenziando come solo gli angeli e gli esseri umani

siano dotati della libertà. Il Creatore, accettando il «rischio divino»[240] che la libertà donata potesse ribellarsi in un movimento perverso, irrazionale e folle, ha comunque scelto di concederla alle sue creature, poiché «l'amore sgorga dalla libertà e la libertà si esprime nell'amore»[241].

Abbiamo mostrato come la caduta della creatura umana si inserisca nel contesto di un fattore extra-umano, Satana. Richiamando alcune testimonianze della tradizione patristica, abbiamo accennato alla visione secondo cui, per alcuni Padri, l'essere umano non è il «primo peccatore», bensì la prima «vittima del peccato».

Il *motivo* della «prima» caduta, secondo il nostro Autore, si radica nel tentativo di imporre una volontà propria in opposizione a quella di Dio. Se il creato esiste perché Dio lo vuole (*creatio*) e lo mantiene nell'esistenza (*conservatio*), allora il demoniaco tenta di sovvertire questa volontà divina, combattendo contro l'esistenza stessa. Zizioulas sottolinea la necessità di affrontare il problema del male e del demoniaco su un piano *ontologico*, e non solo psicologico o morale.

Pur non possedendo alcuna «potenza creatrice», la libera decisione delle creature angeliche ha introdotto il male nel creato, laddove prima non esisteva. L'essenza della posizione tragica del demoniaco risiede nel suo desiderio di annichilire l'essere e, allo stesso tempo, nella sua impossibilità di realizzare questo scopo[242].

L'attenzione dedicata alle creature angeliche, al loro ruolo nella creazione e alla loro caduta primordiale rappresenta dunque un passaggio fondamentale e logico nel nostro percorso. Esso costituisce al contempo una preparazione necessaria per affrontare la posizione della creatura umana, privilegiata e centrale nella teologia di Ioannis Zizioulas.

---

[240] «L'apice dell'onnipotenza viene così accolto come un'impotenza di Dio, come un rischio divino. La persona è la più alta creazione di Dio solo perché Dio le dà la possibilità di amare, quindi di rifiutare. Dio rischia la rovina eterna della sua creazione più alta, proprio perché essa sia la più alta» LOSSKY, *Orthodox theology*, 73.

[241] ZIZIOULAS, *Communion and otherness*, 263; trad. it. ID., *Comunione e alterità*, 303.

[242] È significativo ciò che scrive Giovanni Crisostomo a proposito di Satana: «Il diavolo corre sempre contro la nostra salvezza, senza trarre alcun guadagno, anzi danneggiandosi enormemente a causa della sua sollecitudine. Tuttavia *è tale la sua follia, che spesso si getta in imprese impossibili* e vi coinvolge non solo chi spera sicuramente di ingannare e far uscire di senno, ma anche chi verosimilmente resisterà alle sue astuzie» IOHANNES CHRYSOSTOMUS, *De Lazaro conciones* 1,3, ed. CTePa 205, 31 (enfasi nostra).

CAPITOLO II

La creatura umana prima della caduta

Ciò che abbiamo esaminato nel capitolo precedente può essere considerato come una preparazione per accostarci al cuore della teologia di Ioannis Zizioulas, ossia all'essere umano e al suo ruolo nella creazione. Secondo la visione di Zizioulas, infatti, l'essere umano «ha un ruolo decisivo nella creazione»[1]. Infatti, tutta «la creazione è stata progettata fin dall'inizio perché l'essere umano arrivasse a incorporarla in sé e a condurla finalmente alla comunione con Dio»[2].

La missione particolare della creatura umana viene espressa dall'Autore con il termine «sacerdote della creazione» (*priest of creation*)[3]. Secondo Zizioulas, il creato trova la sua *raison d'être* solo nella comunione con il Padre, il Figlio e lo Spirito Santo, comunione che però non può realizzarsi senza la libertà, così come intesa dal Creatore. L'essere umano, essendo l'unico essere *materiale* dotato di *libertà*, costituisce un'esistenza unica: contemporaneamente parte intrinseca della creazione materiale, descritta come «polvere del suolo» (Gn 2,7), e rappresentazione reale dell'*imago Dei*, in quanto persona libera. A partire da queste osservazioni preliminari, possiamo delimitare il contenuto del presente capitolo.

In primo luogo, sarà evidenziata l'importanza del fatto che l'essere umano, nonostante la sua posizione eminente, rimane essenzialmente *una creatura*. L'essere umano è immerso nel creato, in relazione e accanto alle

---

[1] ZIZIOULAS, «The Eucharistic Prayer and Life», 465.

[2] ZIZIOULAS, *Remembering the Future*, 147. Come osserva Kallistos Ware, l'«uomo è posto al cuore della creazione di Dio» WARE, *The Orthodox Way*, 62.

[3] «L'uomo è chiamato a essere il sacerdote della creazione. Per questo è stato creato e da questa funzione è decaduto. Il suo carattere sacerdotale riguarda il ruolo che egli ha di dominare la creazione non in funzione di sé, ma per farla entrare in comunione con il Creatore» ZIZIOULAS, *The One and the Many*, 189; trad. it. ID., *L'essere ecclesiale*, 247.

altre creature. Zizioulas non esita persino a sottolineare che l'essere umano è, in ultima analisi, un animale tra gli animali, condividendo con loro i limiti e le caratteristiche della condizione creaturale.

Un ruolo centrale, inoltre, è attribuito al *corpo materiale* della creatura umana. Zizioulas è fermamente convinto che l'essere umano non *possegga* un corpo materiale, ma *sia* il suo corpo materiale.

La creaturalità dell'essere umano, nella teologia del nostro Autore, si manifesta come mortalità. Di conseguenza, sarà necessario approfondire l'importanza che riveste il fatto della naturale mortalità della creatura umana all'interno della sua teologia.

Successivamente, si analizzerà il significato del fatto che l'essere umano è stato creato a immagine di Dio e si studierà il motivo per cui l'Autore insiste nel collocare *imago Dei* essenzialmente nella libertà, piuttosto che nella capacità della ragione.

Nella teologia zizioulіana, l'*imago Dei* è profondamente legata al *modo personale di esistenza*. L'importanza di questo tema richiederà uno studio della storia del concetto di persona, dato che la tradizione ortodossa si distingue dalle definizioni proposte da Boezio e Agostino nell'Occidente.

Questo percorso concettuale culminerà nello studio del concetto centrale dell'antropologia zizioulіana: l'essere umano come «sacerdote della creazione».

Le analisi elaborate in questo capitolo rivestono un'importanza fondamentale per la nostra tesi, poiché solo attraverso una descrizione accurata della natura della creatura umana è possibile stabilire un presupposto imprescindibile per delineare la sua missione. Questo passaggio preliminare è essenziale per procedere, in seguito, alla definizione dell'essenza e delle conseguenze della sua caduta nella teologia di Ioannis Zizioulas.

1. **L'essere umano è una creatura**

Ioannis Zizioulas osserva che «alla definizione di essere umano si può arrivare in modi diversi»[4]. Sebbene oggi non esista un'unica definizione di chi sia la creatura umana, Zizioulas sottolinea una caratteristica comune all'antropologia moderna: essa «non definisce più l'umanità in relazione a Dio»[5].

---

[4] ZIZIOULAS, «The Meaning of being Human», 292.

[5] «L'antropologia moderna, soprattutto a partire dal diciannovesimo secolo, non definisce più l'umanità in relazione a Dio. L'opinione prevalente tra gli scienziati e coloro

1.1 *Chi è l'essere umano?*

Nell'antropologia di Ioannis Zizioulas, al contrario, «Dio è decisivo per capire che cosa sia l'uomo»[6], poiché l'essere umano «trova la sua integrità nella comunione con Dio»[7]. Secondo Zizioulas, l'essere umano non sarà mai capace di dedurre il senso della propria esistenza né da se stesso né dalla realtà creata, poiché «la risposta alla ricerca della vita da parte dell'uomo si trova in Dio»[8]. La visione della creatura umana del nostro Autore è perciò profondamente liturgica[9].

1.2 *La chiamata di Dio è costitutiva per l'essere umano*

Dio e la sua chiamata, con la quale si rivolge alla creatura umana, secondo Ioannis Zizioulas, costituiscono l'essenza stessa dell'essere umano. La «chiamata divina», afferma l'Autore, «implica allo stesso tempo tre cose: relazione, libertà e alterità»[10]. Questa chiamata «è l'evento costitutivo dell'umanità»[11]. Infatti, scrive Zizioulas, «tramite la chiamata, Adamo è costituito perciò come un essere altro da Dio e dal resto della creazione»[12].

---

che si occupano dell'identità umana è che l'essere umano debba essere definito principalmente in relazione alla *natura* e agli *animali* in particolare» ZIZIOULAS, «The Meaning of being Human», 292. Si veda un'osservazione analoga in Wolfhart Pannenberg: «L'antropologia moderna non segue più la tradizione cristiana nel definire l'unicità dell'umanità esplicitamente in termini di Dio; piuttosto, definisce questa unicità attraverso la riflessione sul posto dell'umanità nella natura e, nello specifico, attraverso un confronto dell'esistenza umana con quella degli animali superiori» PANNENBERG, *Anthropology in theological perspective*, 27.

[6] ZIZIOULAS, «Liturgia cosmica ed ecologia», 172.

[7] ZIZIOULAS, «La vision eucharistique du monde et l'homme contemporain», 92.

[8] ZIZIOULAS, «The Eucharistic Prayer and Life», 470. «Per la teologia, l'uomo non soltanto è legato al resto della creazione, ma anche a un altro fattore, che la scienza non vuole ammettere, mentre talvolta la filosofia lo propone, ma meno spesso di quanto non faccia l'opposto. In una parola: Dio» ID., «Liturgia cosmica ed ecologia», 172.

[9] La liturgia, infatti, «presuppone – e allo stesso tempo conduce – ad un'antropologia che pensa all'uomo solo come "nuova creazione in Cristo". Non teologizza, non specifica, mostra e rivela. Risponde alla domanda "Che cos'è l'uomo?" mostrando Cristo come uomo per eccellenza, cioè come uomo unito a Dio, divinizzato» ZIZIOULAS, «La vision eucharistique du monde et l'homme contemporain», 89.

[10] ZIZIOULAS, *Communion and otherness*, 41; trad. it. ID., *Comunione e alterità*, 47.

[11] ZIZIOULAS, *Communion and otherness*, 41; trad. it. ID., *Comunione e alterità*, 47.

[12] ZIZIOULAS, *Communion and otherness*, 41; trad. it. ID., *Comunione e alterità*, 47. La posizione dell'essere umano nel creato, come delineata da Zizioulas, può essere opportunamente messa a confronto con la seguente citazione. «L'uomo è stato tratto dalla terra, e inoltre gli è comunicato un soffio della vita divina. Nonostante la finitezza che lo

Nel racconto della Genesi l'essere umano «emerge non semplicemente come una specie, ma come un partner particolare in una relazione, come chi risponde ad una chiamata»[13]. Di conseguenza, si deve affermare che «al di fuori di tale evento della chiamata divina, l'umanità è parte delle specie animali»[14].

A partire da queste considerazioni, la risposta alla domanda fondamentale «Chi è l'essere umano?» deve essere formulata nei seguenti termini: è colui che, chiamato da Dio, è invitato a entrare liberamente in relazione con Lui, divenendo così una persona autenticamente libera e responsabile dinanzi a Dio.

Per Ioannis Zizioulas, l'essenza dell'esistenza della creatura umana consiste nella *chiamata* che non può essere considerata altro che un dono gratuito. Come sarà messo in evidenza successivamente, la caduta della creatura umana e le sue conseguenze sono intrinsecamente collegate in modo essenziale con la *chiamata* rivolta all'essere umano da Dio[15].

---

rende partecipe al limite di ogni creatura, l'uomo è fatto capace di vivere della vita di Dio e tale dono lo pone in una condizione astutamente unica: egli infatti manifesta differenza obiettiva rispetto a tutte le creature (pur dotate di vita) e, nello stesso tempo, il soffio divino comunicatogli non lo conforma completamente a Dio. L'uomo è pertanto posto in una doppia *distanza*, dal cosmo e da Dio, che ne individua la peculiarità» SCOLA – MARENGO – PRADES LÓPEZ, *La persona umana*, 212-213. Il termine «doppia *distanza*» richiama il testo di Hans Urs von Balthasar, che, a differenza di Zizioulas e della citazione precedentemente menzionata, evidenzia la doppia distanza della creatura umana da Dio e *dal nulla*, piuttosto che *dalla creazione*. È tuttavia opportuno riportare il suo testo in una citazione più estesa, poiché fornisce una prospettiva rilevante per il nostro argomento. L'essere umano, scrive von Balthasar, «è immagine e somiglianza di Dio; secondo la materia della sua origine però egli è polvere e terra. Secondo la sua destinazione egli è ciò che v'è di più alto, di più vicino a Dio; secondo la sua provenienza è ciò che v'è di più basso. […] Così il suo *primo stato è una doppia distanza*: da Dio e dal nulla. Poiché egli origina dal nulla, nella sua pur così grande somiglianza con l'immagine originaria mantiene sempre l'ineliminabile e ancor più grande dissomiglianza rispetto a Dio. Non può diventare più simile a Dio dimenticandosi vieppiù della sua provenienza per assumere sempre più il modo d'essere di Dio; egli adempie invece la sua destinazione nella misura in cui tende ad essere immagine e somiglianza restando nella distanza» BALTHASAR, *Gli stati di vita del cristiano*, 61-62.

[13] ZIZIOULAS, *Communion and otherness*, 41; trad. it. ID., *Comunione e alterità*, 47.

[14] ZIZIOULAS, *Communion and otherness*, 41; trad. it. ID., *Comunione e alterità*, 47.

[15] Va sottolineata l'importanza attribuita alla chiamata di Dio dalla teologia cattolica moderna, che in questo converge con la visione di Zizioulas. Johannes Feiner scrive: «Come contenuto dell'affermazione circa l'origine dell'uomo deve poter valere: l'uomo secondo tutta la sua concreta natura, è debitore del suo essere alla libera azione creatrice di Dio, il quale lo ha scelto e creato, perché fosse il suo libero partner. […] [L'essere

La creatura umana trova se stessa e l'ultima verità del senso della sua esistenza soltanto nella comunione con Dio, alla quale è fin dal principio irrevocabilmente chiamata. A questa chiamata, la creatura umana può rispondere nella sua libertà con l'amore.

1.3 *La posizione singolare dell'essere umano nel creato*

La chiamata con la quale il Creatore si rivolge all'essere umano costituisce la sua posizione assolutamente singolare, unica e privilegiata nel creato[16]. La Sacra Scrittura, così come la successiva teologia patristica, confermano questa posizione singolare sottolineando che l'essere umano è stato creato *per ultimo*, come culmine di tutto il creato[17]. Ioannis Zizioulas osserva che «secondo i Padri della Chiesa il significato di questo dettaglio è molteplice»[18].

---

umano] si differenzia radicalmente dall'animale per il fatto che egli solo è adatto ed è chiamato a rispondere con parole e azioni alla vocazione di Dio e in tal modo egli solo sta in una relazione immediata con il Signore assoluto del mondo […]. [Q]uesto riferimento a Dio è talmente fondamentale per l'esistenza umana, che l'uomo in tutta la sua storia non vi si può mai sottrarre; veramente, poiché da Dio è stato voluto come partner *libero*, lo può accettare o rifiutare ma esso rimane sempre fondamento della sua esistenza» FEINER, «L'origine dell'uomo», 218. Luis Ladaria afferma che non la *ratio* ma «comunione con Dio […] determina in ultima istanza quello che [la creatura umana] è» LADARIA FERRER, *Antropologia teologica*, 141. «[C]redo che il modo migliore di avvicinarsi al mistero della comparsa dell'uomo e dell'intervento "immediato" di Dio in essa sia la considerazione esplicita della chiamata di Dio alla comunione con lui che determina il nostro essere di uomini. […] La dimensione spirituale dell'uomo è costituita, dicevamo, non semplicemente dalla sua condizione di razionale, ma dal suo riferimento a Dio, perché l'essere umano esiste in tanto che chiamato alla comunione con lui e alla partecipazione alla sua vita» *Ibid*., 168.

[16] Tomáš Špidlík riporta alcune osservazioni significanti fatte dai Padri. «Basilio sostiene che l'umiltà esige che si riconosca questa grandezza: "L'uomo è una grande cosa!". Clemente di Alessandria scrive che "molto più di tutte le altre cose Dio deve aver caro l'uomo, il vivente, il più bello di tutto ciò che egli ha formato". "Quale altro fra gli esseri che abitano la terra – si chiede Basilio – è stato fatto a immagine del Creatore?". "Tu hai ricevuto un'anima intelligente... Tutti gli animali terrestri... sono tuoi schiavi... Per te Dio è in mezzo agli uomini e lo Spirito Santo effonde la sua munificenza..."» ŠPIDLÍK, *La spiritualità dell'Oriente cristiano*, 88-89.

[17] Secondo la teologia ortodossa e nell'accordo con la tradizione dei Padri «la natura materiale esiste per raggiungere il suo culmine nell'uomo, la corona di tutta la creazione Chiesa» ZIZIOULAS, *Priests of Creation*, 70.

[18] ZIZIOULAS, *Priests of Creation*, 44.

L'Autore rileva che, contrariamente al racconto biblico, i miti gnostici e i racconti extrabiblici iniziano con la creazione dell'essere umano e terminano con quella del mondo materiale. In questi casi, il processo della creazione ha una tendenza discendente, e l'esistenza del mondo materiale è interpretata come conseguenza della caduta degli esseri spirituali.

Zizioulas sottolinea che solo nella Bibbia «l'essere umano appare per la prima volta alla fine della creazione. Questa è una differenza fondamentale tra il cristianesimo e i sistemi filosofici e gnostici del periodo in cui si stava articolando la dottrina cristiana della creazione»[19]. I Padri hanno quindi dedotto dal racconto biblico che l'essere umano, creato per ultimo, ha una capacità unica di riunire in sé tutto il creato che lo precede[20].

Il fatto che l'essere umano sia stato creato per ultimo rimarca che egli «è la più alta di tutte le creature e che Dio ha destinato il mondo materiale a

[19] ZIZIOULAS, *Lectures in Christian Dogmatics*, 94. «L'uomo è stato creato per ultimo, per essere introdotto nell'universo come un re nel suo palazzo, dicono i Padri greci» LOSSKY, *La teologia mistica della Chiesa d'Oriente*, 101.

[20] In questo contesto, Zizioulas richiama in particolare le *Ambigua* di Massimo il Confessore. Cfr. ZIZIOULAS, *Remembering the Future*, 128. Il testo di Massimo, essenziale per comprendere il pensiero patristico, merita di essere citato in esteso: «L'uomo possiede di certo, per forza di natura, *tutta la capacità di unire*, perché si colloca come mediatore tra le estremità, per la sua *peculiarità di collegare le singole parti* con le estremità stesse. Grazie a questa capacità, il modo, attuato conforme alla causa, dell'origine di tutto quello che esiste diviso avrebbe dovuto render manifesto il grande mistero del fine di Dio, completando armoniosamente in Dio l'unione reciproca delle estremità che si trovano nelle cose, la quale con continuo procedere va successivamente dalle cose contigue a quelle più lontane e da quelle inferiori a quelle superiori; questo è stato il motivo per cui l'uomo fu introdotto nelle realtà esistenti *per ultimo*, perché è come un legame naturale che, con le sue proprie parti, media tra le estremità e per suo mezzo conduce all'unità le cose che per natura sono molto separate tra di loro da un intervallo di spazio» MAXIMUS CONFESSOR, *Ambigua ad Iohannem* 41, tr. BomPeOc, 455 (enfasi nostra). Claudio Moreschini osserva: «Sorto come ultimo essere della creazione, l'uomo la riassume in sé, è un "opera che tiene insieme al massimo grado", costituisce un legame tra le parti più distanti dell'universo. Di conseguenza, l'uomo è, come Cristo ma in secondo grado, il grande mediatore che appiana tutte le opposizioni esistenti nel mondo, possiede la capacità di unire le estremità, cosicché il suo essere manifesta il segreto della creazione, l'armoniosa unità del tutto ed il suo ritorno in Dio» MORESCHINI, «Introduzione», 42. L'«uomo fu creato per ultimo, perché doveva costituire un legame naturale con tutta la creazione, mediando tra gli estremi per mezzo degli elementi della sua stessa natura» *Ibid.*, 159. A proposito di questo tema si confronti anche l'esposizione di Lars Thunberg. Cfr. THUNBERG, *Microcosm and mediator*, 139-140.

lui»[21]. La creatura umana è chiamata a *riunire* l'intera creazione, sia spirituale che materiale, e a condurla a Dio, diventandone il *sacerdote*[22].

Secondo Ioannis Zizioulas, «Adamo è stato creato alla fine proprio perché chiamato a unire in sé l'intera creazione e a condurla alla vita eterna unendola a Dio»[23]. Questo ruolo sacerdotale dell'essere umano, posto al culmine della creazione, è inseparabilmente legato a un'enorme responsabilità. La posizione privilegiata dell'essere umano, quindi, non è fine a se stessa ma funzionale, strettamente connessa alla sua missione sacerdotale[24]. L'essere umano, perciò, secondo Zizioulas, «deve emergere come qualcosa di diverso, come un'identità differente rispetto agli animali, rispetto al resto della creazione, e anche rispetto a Dio. Infatti l'uomo è una connessione tra Dio e il mondo»[25].

---

[21] ZIZIOULAS, *Lectures in Christian Dogmatics*, 94.

[22] «Una persona non è la parte d'un tutto, ma contiene in sé il tutto. In quest'ordine di idee l'essere umano è più completo, più ricco, contiene più possibilità che gli spiriti angelici. Posto sul limite dell'intelligibile e del sensibile, egli riunisce in sé due mondi e partecipa in generale a tutte le sfere dell'universo creato» LOSSKY, *La teologia mistica della Chiesa d'Oriente*, 98. Successivamente verrà analizzato in dettaglio il significato dei termini «sacerdote» e «sacerdote della creazione» nella teologia di Ioannis Zizioulas.

[23] ZIZIOULAS, *Remembering the Future*, 128. Si osservi che anche Vladimir Lossky, rifacendosi alla teologia del Confessore, esprime la medesima idea. Il «primo uomo era chiamato a riunire in sé l'insieme dell'essere creato; doveva al tempo stesso raggiungere l'unione perfetta con Dio e conferire così a tutta la creazione lo stato deificato» LOSSKY, *La teologia mistica della Chiesa d'Oriente*, 100.

[24] È opportuno osservare criticamente che Zizioulas presenta la visione biblica della creazione del mondo come se fosse basata su un unico racconto. In realtà, tuttavia, nella Bibbia, all'inizio della Genesi, troviamo una duplice narrazione della creazione. Il secondo racconto (Gn 2,4b-25), generalmente considerato più antico, descrive l'essere umano non come l'apice della creazione, ma come un collaboratore di Dio nel processo creativo, incaricato di prendersi cura della terra per «coltivarla e custodirla» (cfr. Gn 2,15). Cfr. RAD, *Teologia dell'Antico Testamento* Vol. 1 *Teologia delle tradizioni storiche d'Israele*, 169-184. A proposito del primo racconto della creazione, Brian Lowden osserva che «è diventato il testo centrale utilizzato dall'uomo per giustificare la sua autorità sulle altre creature. Nel secondo racconto della creazione viene data una visione leggermente diversa; si dice che Dio abbia preso l'uomo "e lo pose nel giardino di Eden, perché lo coltivasse e lo custodisse" (2,15). Quindi il dominio dell'uomo sulla natura non è un'autorità arbitraria, ma esiste per uno scopo preciso. L'uomo deve essere l'amministratore di Dio, utilizzando la terra ma anche curandola, conservandola e preservandola. In altre parole, in quanto corona della creazione, l'uomo ha dei doveri e dei diritti sul resto del creato» LOWDEN, «Francis. A model for christian ecology», 245.

[25] ZIZIOULAS, «Liturgia cosmica ed ecologia», 172.

1.4 *L'essere umano è una creatura nel creato*

La tesi della posizione singolare della creatura umana nel creato viene completata da Ioannis Zizioulas con l'affermazione che l'essere umano, pur nella sua posizione privilegiata, rimane sempre una creatura all'interno della creazione. L'Autore scrive: «l'essere umano è al centro della creazione, ma non è indipendente; anzi, è esso stesso una specie tra le tante»[26].

Queste due asserzioni – la centralità dell'essere umano e la sua appartenenza al creato – si devono integrare e completare reciprocamente[27]. Tuttavia, secondo il giudizio di Zizioulas, i cristiani tendono spesso a dimenticare che l'essere umano non è altro che una parte organica della creazione[28].

Questa dimenticanza può condurre a una visione distorta del ruolo dell'essere umano nel mondo, ignorando il suo legame intrinseco con il resto del creato[29]. Il nostro Autore, perciò, enfatizza «l'indissolubile unità tra il destino dell'uomo e il destino del cosmo»[30]. L'essere umano non si colloca né al di fuori né al di sopra della natura creata, ma è egli stesso una creatura all'interno del creato[31]. Questo dato fondamentale dell'esistenza umana trova

---

[26] ZIZIOULAS, *Priests of Creation*, 165.

[27] Luis Ladaria osserva che la reciproca relazione tra la centralità e la creaturalità dell'essere umano rappresenta un punto nodale nella comprensione teologica dell'antropologia cristiana: «L'uomo condivide con il mondo che lo circonda la sua condizione di creatura, ma egli è una creatura speciale, quella che comunica all'insieme il suo senso ultimo. […] L'esistenza autentica e nello stesso tempo ricevuta, che è una caratteristica essenziale della creatura, acquista nell'uomo la sua piena realizzazione. Lui solo, infatti, tra tutti gli esseri di questo mondo, può comprendere la sua vita come dono, e la sua esistenza libera come autenticamente sua» LADARIA FERRER, «La creazione del cielo e della terra», 30.

[28] La «creazione dell'essere umano alla fine e non all'inizio significa che l'essere umano è esso stesso parte organica della creazione e non può esistere al di fuori di essa. Questo è importante, anche se di solito viene dimenticato dai cristiani» ZIZIOULAS, *Priests of Creation*, 45.

[29] Keightley, partendo dalla teologia di Ireneo di Lione, sottolinea che «nel pensiero dei primi cristiani, la relazione tra gli esseri umani e la creazione è così stretta che in un certo senso le distinzioni sembrano poco importanti. La creazione non è solo la fonte della nostra esistenza, della nostra vita e del nostro lavoro; è il luogo in cui perseguiamo il nostro destino divinamente dato» KEIGHTLEY, «Church's Laity», 312.

[30] ZIZIOULAS, «Il mutamento di collocazione della prospettiva escatologica», 125.

[31] È significativa l'esegesi che offre una spiegazione del Salmo 8, nella quale «l'accento non è posto sulla grandezza, ma sulla piccolezza dell'umanità nel cosmo. Data l'immensità dell'universo, così come l'hanno vissuta anche gli antichi, non c'è nulla di *intrinseco* alla natura umana che suggerisca una posizione di sovranità nel mondo. Inoltre,

piena conferma nella tradizione patristica, che ribadisce la connessione intrinseca tra l'essere umano e il resto della creazione[32].

1.5 *L'essere umano è un «animale» tra gli altri animali*

Come è ben noto, i tentativi cristiani di formulare una risposta alla domanda «Chi è l'essere umano?» sono stati fortemente influenzati, nel corso della storia, dal dualismo platonico e gnostico. Così, osserva Zizioulas, già nei primi secoli del cristianesimo, in particolare nel secondo e nel terzo secolo, si è assistito a un «indebolimento dell'importanza attribuita al mondo materiale, considerato nella migliore delle ipotesi come irrilevante e nella peggiore come cattivo»[33].

Questa impostazione ha portato, nel tempo, a una progressiva svalutazione «dell'importanza e del valore eterno della creazione materiale»[34]. L'essere umano veniva esaltato al di sopra della natura, poiché in lui soltanto si rispecchiava l'immagine di Dio, identificata prevalentemente con la sua

---

i cieli sono "i tuoi cieli": qualunque sia il posto dell'uomo nell'universo, esso è dato, non guadagnato, e quindi soggetto a responsabilità» RENSBERGER, «Ecological Use of the Psalms», 615-616.

[32] Si veda, ad esempio, questo testo di Basilio: «Infatti, se ogni creatura si dissolverà e se l'aspetto di questo mondo sarà mutato, che c'è di strano se anche noi, che *siamo una parte della creazione*; subiamo mali comuni a tutti e siamo dati alle tribolazioni che ci invia il giusto Giudice, proporzionatamente alle nostre forze, non permettendo che noi siamo tentati al di sopra delle nostre capacità?» BASILIUS CAESARIENSIS, *Epistula* 139 (1), ed. RACCONE, *Epistolario*, 397 (enfasi nostra).

[33] ZIZIOULAS, *Priests of Creation*, 100; trad. it. ID., *Il creato come eucaristia*, 16. In Oriente, Origene esercitò una grande influenza, in particolare tra i monaci dei deserti egiziani. Cfr. SIMONETTI, «La controversia origeniana», 14. Sebbene le sue dottrine fossero successivamente riviste da figure come Macario l'Egiziano e Massimo il Confessore, non si riuscì a evitare completamente «una dicotomia fra uomo e natura, reputando l'uomo superiore alla seconda e centro di tutto» ID., *Priests of Creation*, 100; trad. it. ID., *Il creato come eucaristia*, 16. Un processo analogo si verificò anche in Occidente, dove i protagonisti principali furono Agostino e Boezio. Questi autori, scrive Zizioulas, «definirono l'essere umano, e persino l'essere divino, in termini di ragione e di intelletto, e introdussero la consapevolezza e l'introspezione come aspetti supremi dell'esistenza umana e, di fatto, di quella divina. Procedendo in tal modo, l'essere umano veniva separato dalla natura, essendo non solo un genere più alto di essere, ma di fatto il solo essere che contasse per l'eternità» *Ibid*., 100; trad. it. 16.

[34] ZIZIOULAS, *Priests of Creation*, 100; trad. it. ID., *Il creato come eucaristia*, 17.

razionalità[35]. Tale concezione trovò conferma sia nella teologia medievale sia nella riforma protestante[36].

Non sorprende, dunque, che quando nel XIX secolo Charles Darwin pubblicò le sue tesi sull'evoluzione, alcuni temettero che queste teorie fossero incompatibili con la fede nel Dio Creatore[37]. Tuttavia, Ioannis Zizioulas afferma che il darwinismo non ha inferto un duro colpo al cristianesimo in sé, ma piuttosto alla visione medievale del mondo[38].

---

[35] «Fin dai tempi dell'Illuminismo, gli esseri umani del mondo sviluppato si sono considerati superiori e distinti da tutti gli altri e separati dal mondo naturale, sul quale esercitano un potere completo e illimitato. Ciò è stato accompagnato da un insieme di dicotomie, una serie di separazioni imposte, tra gli esseri umani e la natura, l'esoterico e il fisico, lo spirituale e il materiale. Molte strutture sociali hanno contribuito a questo contenuto di dualismi nella cultura moderna, tra cui la Chiesa, che ha definito l'*imago Dei* (immagine di Dio) nell'uomo in termini di una razionalità unica che si pensa non sia posseduta da nessun altro organismo vivente» CANN, «The Eucharist as a "cosmic liturgy" with the world», 150.

[36] Cfr. ZIZIOULAS, *Priests of Creation*, 101; trad. it. ID., *Il creato come eucaristia*, 17.

[37] Tuttavia, non si dovrebbe attribuire artificialmente una motivazione atea a Charles Darwin. È utile confrontare alcuni brani significativi delle sue lettere: Le «mie idee non sono affatto necessariamente atee. Il fulmine uccide un uomo, sia esso buono o malvagio, a causa dell'azione straordinariamente complessa delle leggi naturali […] ed io non riesco a vedere alcuna ragione perché un uomo o un altro animale non possa essere stato prodotto, originariamente, da altre leggi; e che tutte queste leggi possano essere state espressamente progettate da un Creatore onnisciente» DARWIN, *Lettere sulla religione*, 47. «Nondimeno […] posso persuadermi del fatto che l'elettricità agisca, che l'albero cresca, che l'uomo aspiri alle più elevate concezioni – e che tutto ciò derivi da una cieca forza bruta» *Ibid*., 56. «Né posso trascurare la difficoltà derivante dall'immensa quantità di sofferenza esistente nel mondo. In una certa misura, sono anche indotto a inchinarmi al giudizio di molti uomini intelligenti che hanno creduto in Dio senza riserve; ma anche qui, mi rendo conto della pochezza di questo argomento» *Ibid*., 94-95. «A me pare assurdo dubitare che un uomo possa essere un ardente teista e un evoluzionista» *Ibid*., 112. «Anche nelle mie oscillazioni più estreme non sono mai stato ateo, nel senso di negare l'esistenza di un Dio» *Ibid*., 112.

[38] «Il darwinismo fece presente che l'essere umano non è in alcun modo l'unico essere intelligente nella creazione – un colpo per la convinzione scolastica che l'immagine di Dio nell'uomo è data dalla sua ragione e dal suo intelletto – e rilevò che la consapevolezza, perfino l'auto-consapevolezza, si trova pure negli animali, essendo la differenza tra questi ultimi e l'uomo una differenza di grado e non di genere» ZIZIOULAS, *Priests of Creation*, 101-102; trad. it. ID., *Il creato come eucaristia*, 18-19. «Difendendo la sua cultura incentrata sulla ragione, la Chiesa non ha risposto in modo costruttivo alla sfida del darwinismo e ha preferito o entrare in lotta con esso o soccombere. Infatti, accettando la sua antropologia orientata verso il basso, si è sempre rifiutata di cercare in ambiti diversi dalla ragione la differenza dell'essere umano. Ma il darwinismo, avendo

L'Autore respinge con decisione l'idea che «l'essere umano sia superiore al resto della creazione in ragione dell'intelletto che possiede»[39], poiché, secondo lui, l'essere umano non si distingue per la sua razionalità, ma, come sarà approfondito in seguito, per il dono della libertà[40].

Sottolineando l'unità della creazione, Zizioulas tenta di armonizzare i risultati della scienza moderna con la teologia. Egli non vede il darwinismo come una minaccia per la fede cristiana, ma come «una benedizione mascherata (*a blessing in disguise*)»[41], capace di illuminare meglio l'essenza del ruolo e della missione dell'essere umano[42]. Quest'ultima si fonda sul fatto che, nella creatura umana, si uniscono il modo di essere di Dio, caratterizzato dalla *libertà*, e la natura creata, che rimane ontologicamente distinta da Dio.

Zizioulas riprende l'idea che la creatura umana sia «un animale tra gli animali» e cerca di inserirla nell'antropologia cristiana[43]. Egli afferma, citando Darwin, che «la differenza nella capacità logica tra l'uomo e gli animali più elevati» è «certamente di *grado* e non di tipo»[44]. Perciò respinge

praticamente vinto la scienza della biologia, è ancora lì e la teologia deve utilizzarlo al meglio, sia in positivo che in negativo, anche per superare la crisi ecologica» ZIZIOULAS, *Priests of Creation*, 102. David L. Cann sottolinea che il rapporto tra la creatura umana e la natura è stato riveduto nell'epoca moderna non solo dal darwinismo, ma anche dalla relatività generale, elaborata da Albert Einstein (teoria che stabilisce il rapporto tra il tempo e la materia/spazio), e dalla fisica quantistica (che definisce la relazione tra l'evento e l'osservatore). Cfr. CANN, «The Eucharist as a "cosmic liturgy" with the world», 150.

[39] ZIZIOULAS, *Priests of Creation*, 119; trad. it. ID., *Il creato come eucaristia*, 49.

[40] «[N]essun animale andrebbe contro la razionalità intrinseca della natura. L'uomo può farlo e nel farlo manifesta che la sua caratteristica specifica non è la razionalità bensì qualcosa d'altro: è la libertà» ZIZIOULAS, *Priests of Creation*, 121; trad. it. ID., *Il creato come eucaristia*, 53.

[41] ZIZIOULAS, *Priests of Creation*, 101.

[42] «Il fatto che l'essere umano sia anche un animale, come Darwin ci ha ricordato, ben lungi dall'essere un insulto proferito contro la razza umana, costituisce – nonostante, forse, le intenzioni di Darwin – la *conditio sine qua non* per la sua missione gloriosa nella creazione» ZIZIOULAS, *Priests of Creation*, 126; trad. it. ID., *Il creato come eucaristia*, 61.

[43] «Da quando Darwin, nel suo *L'origine dell'uomo*, ha chiarito al di là di ogni dubbio che l'essere umano è emerso come specie attraverso un processo evolutivo che lo collega direttamente allo scimpanzé, l'opinione prevalente tra gli scienziati è che l'essere umano sia solo un altro animale e che la differenza tra gli animali superiori e l'umanità sia, come aveva detto Darwin, di grado e non di specie» ZIZIOULAS, «The Meaning of being Human», 292.

[44] ZIZIOULAS, *Communion and otherness*, 211; trad. it. ID., *Comunione e alterità*, 242.

la tesi secondo cui «l'essere umano è stato creato da Dio come una specie separata e totalmente estranea alle altre specie»[45].

Accogliendo le osservazioni di Darwin, Zizioulas intende criticare le teorie che identificano l'*imago Dei* esclusivamente con l'intelligenza, attribuendo questa facoltà solo agli esseri umani[46]. Egli sostiene che la scienza moderna non può più avallare l'idea antica secondo cui «l'uomo è un essere *razionale*, mentre gli animali sono "irrazionali"»[47].

Secondo Zizioulas, è compito della filosofia e della teologia riconoscere «che l'uomo è un animale», ma allo stesso tempo insistere «su ciò che lo distingue dagli altri animali»[48]. L'accettazione dei risultati delle scienze

---

[45] ZIZIOULAS, «The Meaning of being Human», 293. Da questa osservazione si concludeva che non c'è «continuità tra l'umanità e gli animali» *Ibid*. L'identità della creatura umana si riteneva costituita dall'*anima immortale* che supera la morte biologica e che gli altri animali non hanno. Questo processo conduceva alla sottovalutazione dell'importanza del corpo materiale.

[46] Cfr. ZIZIOULAS, «The Meaning of being Human», 293.

[47] ZIZIOULAS, «The Meaning of being Human», 293. Secondo Zizioulas, l'identificazione della razionalità con l'identità della creatura umana ha generato un tragico conflitto tra religione e scienza. «Se l'umanità viene definita in termini di razionalità e coscienza, chi segue Darwin deve intendere l'essere umano come un altro animale, mentre chi lo considera creato a immagine di Dio e lo intende in termini di intelligenza e coscienza deve rifiutare in toto il darwinismo. La definizione di essere umano in termini di razionalità e coscienza porta a un conflitto tra religione e scienza» *Ibid.*, 294. «L'essere umano è biologicamente un animale. […] Nessun credo religioso può negare questo fatto scientificamente accertato: geneticamente l'uomo è un animale» *Ibid.*, 297. «A causa della sua relazione organica con il resto del mondo materiale, il legame biologico dell'essere umano con gli animali non presenta alcuna difficoltà per la teologia cristiana. Non c'è alcuna ragione convincente per obiettare al fatto scientifico consolidato che gli esseri umani sono, in termini di molecole, quasi identici agli animali superiori» *Ibid*., 304. Zizioulas evidenzia che «Dio non ha creato l'essere umano *ex nihilo*», ma alla fine del processo creativo della stessa creazione. *Ibid*. «Per la scienza, l'uomo è un animale. La scienza sottolinea questa connessione dell'uomo con gli altri animali» ID., «Liturgia cosmica ed ecologia», 171. «I tentativi di riporre l'identità umana nella razionalità non sono riusciti a sopravvivere alla critica di Darwin, che ha mostrato che la razionalità si può trovare anche negli animali. Allo stesso modo, la biologia non riuscita ad indicare nel corpo umano un elemento che in definitiva non lo colleghi agli animali» ID., *Communion and otherness*, 39; trad. it. ID., *Comunione e alterità*, 45.

[48] ZIZIOULAS, «Liturgia cosmica ed ecologia», 171. La «superiorità dell'essere umano rispetto al resto del creato non consiste nella ragione che possiede, ma nella sua capacità di relazionarsi in modo tale da creare eventi di comunione, in cui i singoli esseri si liberano dai loro limiti e si riferiscono a qualcosa di più grande di loro, cioè a Dio» ID., *Priests of Creation*, 95.

naturali non solo è necessaria, ma rappresenta anche un'opportunità per la teologia, che può avvalersene per una comprensione più profonda dell'essere umano e della sua missione nel creato[49].

2. **La creatura umana è il suo corpo materiale**

Consideriamo ora alcune caratteristiche essenziali che, secondo Zizioulas, definiscono la relazione tra la creatura umana e il corpo materiale. L'Autore sottolinea che l'essere umano non *ha* semplicemente un corpo materiale, ma *è* il suo corpo materiale[50]. Il corpo costituisce, dunque, una parte intrinseca e imprescindibile dell'essere umano[51]. Di conseguenza, né l'identità né la salvezza dell'essere umano possono essere ridotte esclusivamente all'*anima*[52]. Esamineremo in particolare il legame tra il corpo materiale e

---

[49] La teologia deve prendere sul serio, prima di tutto, il fatto che la creatura umana è *unita alla creazione* in quanto anch'essa è creata e coinvolta nei processi evolutivi naturali, e che il suo corpo fa parte inseparabile della sua identità. Zizioulas osserva che «[s]econdo le parole di san Gregorio Nazianzeno, l'essere umano è ζώον θεούμενον (un animale divinizzato)» ZIZIOULAS, *Remembering the Future*, 21. Va confrontato anche il testo di Gregorio di Nissa, che descrive l'essere umano come «animale razionale». Cfr. GREGORIUS NYSSENUS, *De hominis opificio* 8, ed. CTePa 32, 45. Kallistos Ware sottolinea che l'essere umano «è meglio definito non come un animale "logico" ma come un animale "eucaristico"» WARE, *The Orthodox Way*, 68.

[50] Prima di Zizioulas, un'osservazione simile era stata fatta, ad esempio, da Gabriel Marcel. Egli «distingue tra "essere" e "avere". Così "corpo" come "anima" non esprimono qualche cosa che l'uomo "ha", ma piuttosto ciò che egli "è"» FIORENZA – METZ, «L'uomo come unità di corpo e di anima», 286. Lo stesso Gabriel Marcel osserva: «[I]o sono il mio corpo. Non posso cioè trattarmi come un termine completamente separato dal mio corpo, che si troverebbe con esso in un rapporto determinabile. Come ho detto altrove, dal momento in cui il corpo è trattato come oggetto di scienza, nello stesso tempo io mi allontano da me stesso all'infinito» MARCEL, *Essere e avere*, 7.

[51] «L'essere umano senza il suo corpo è un fantasma, un essere umano incompleto. Noi non "abbiamo" corpi, *siamo* corpi» ZIZIOULAS, *Priests of Creation*, 45. Si noti la formulazione simile di Florovskij: «Perché l'uomo è organicamente composto da corpo e anima. Né l'anima né il corpo rappresentano separatamente l'uomo. Un corpo senza anima non è che un cadavere, e un'anima senza corpo è un fantasma. L'uomo non è un fantasma e il cadavere non è parte dell'uomo» FLOROVSKIJ, *Collected works of Georges Florovsky*, vol. 3, 106.

[52] Se la teologia e spiritualità occidentali (almeno in alcuni periodi della loro storia) sottolineavano la *salvezza dell'anima*, la teologia ortodossa ha invece insistito decisamente sul fatto che la «vita eterna non riguarda solo l'anima, ma anche il corpo, quella parte dell'esistenza naturale che condivide il destino del mondo naturale» ZIZIOULAS, «The Eucharistic Prayer and Life», 465. L'Autore evoca più volte in questo contesto il personaggio di Metodio d'Olimpo, il quale «nel IV secolo, in polemica con

l'identità della creatura umana, nonché il modo in cui, attraverso il corpo, l'essere umano è essenzialmente connesso alla materia e all'intera creazione.

2.1 *Il corpo materiale fa parte dell'identità della creatura umana*

Il corpo materiale conferisce all'essere umano la sua identità specifica, e «l'antropologia cristiana non ha potuto concepire l'identità umana senza il corpo»[53]. L'Autore considera il corpo «assolutamente essenziale affinché un essere particolare sia se stesso e non qualcun altro o qualcosa d'altro»[54]. È evidente qui il contrasto tra la dottrina cristiana e la visione platonica dell'essere umano[55]. Zizioulas ribadisce più volte nei suoi scritti che il corpo

---

ORIGENE, sosteneva che non era possibile che Dio facesse risorgere i corpi se non salvava anche la creazione materiale nella sua interezza» ID., «Liturgia cosmica ed ecologia», 166.

[53] ZIZIOULAS, *Communion and otherness*, 61; trad. it. ID., *Comunione e alterità*, 71. «Ecco perché la separazione tra anima e corpo è la morte dell'uomo stesso, la cessazione della sua esistenza, della sua interezza, cioè della sua esistenza come uomo» FLOROVSKIJ, *Collected works of Georges Florovsky*, vol. 3, 107. Sulla base di queste considerazioni, si può richiamare l'antica affermazione di Giustino: «Ma come non è proprio dell'uomo vivere per sempre, e come il corpo non rimane sempre unito all'anima ma, quando viene il momento di sciogliere questa armonia, l'anima lascia il corpo, e non c'è più l'uomo, allo stesso modo, quando l'anima non deve più esistere, si separa da lei lo spirito vivificante e non c'è più l'anima, che invero ritorna dove era stata tratta» IUSTINUS MARTYR, *Dialogus cum Tryphone* 6,2, ed. LCPM 5, 102. Così si evidenzia l'importanza della risurrezione: «se il corpo non viene risuscitato non ci sarà più un essere umano» ZIZIOULAS., *Remembering the Future*, 81. Per altre citazioni che sottolineano l'importanza del corpo da parte dei primi autori cristiani, si veda LADARIA FERRER, «L'uomo creato a immagine di Dio», 82-90.

[54] ZIZIOULAS, *Communion and otherness*, 61; trad. it. ID., *Comunione e alterità*, 70. L'«essere umano […] è un'entità psicosomatica» *Ibid*., 279; trad. it. 322.

[55] Significativa è la frase del *Commento al Cratilo di Platone* del filosofo Proclo: «Platone mette in luce che il nostro essere è nell'anima e non nel corpo» PROCLUS LYCIUS DIADOCHUS, *Procli Diadochi in Platonis Cratylum commentaria* 91, ed. BomPeOc, 379. Laddove, però, si identifica l'identità con l'anima, afferma Zizioulas, si è portati «a immaginare il corpo come "prigione" dell'anima, come se, per ritrovare se stessi, bisognasse liberarsi dal corpo e vivere un'esistenza immateriale» ZIZIOULAS, «Liturgia cosmica ed ecologia», 166. Va notato il gioco di parole in greco tra «corpo» (σῶμα) e «tomba» (σῆμα). Cfr. GATTI, *Etimologia e filosofia*, 184. Come è ben noto, per «i platonici l'unione dell'anima a un corpo è una forma di caduta» ŠPIDLÍK, *La spiritualità dell'Oriente cristiano*, 109. Va inoltre osservata una differenza fondamentale nel concetto di morte tra la mentalità greca e quella ebraica. «Mentre per i greci la morte è una liberazione dell'anima dall'ostacolo e prigionia del corpo, per gli ebrei essa è una separazione dalla comunione di vita con Jahvé (Sal 88) e un entrare nella zona dell'ombra

materiale è parte integrante dell'identità umana, al punto da affermare che «non possiamo dire che l'uomo *ha* un corpo, ma solo che *è* un corpo»[56]. Il corpo materiale è ciò che rende l'esistenza umana unica, irripetibile e dunque *personale*[57].

> Noi *siamo* corpi; non *abbiamo* corpi (semplicemente per ospitare e trasmettere il materiale genetico alle generazioni future). E acquisiamo la nostra identità ontologica attraverso la relazione dei nostri corpi con i corpi degli altri […]. Questo ci porta a considerare l'importanza del corpo umano per l'ontologia dell'alterità[58].

Zizioulas afferma che la creatura umana è *imago Dei* soltanto nell'integrità del suo essere psicosomatico[59]. L'importanza del corpo materiale, infatti, non può essere in alcun modo sottovalutata[60].

---

e dell'impurità estrema» FIORENZA – METZ, «L'uomo come unità di corpo e di anima», 253 (citazione modificata).

[56] ZIZIOULAS, *Priests of Creation*, 68. Cfr. ID., «The Meaning of being Human», 295.

[57] «Con il corpo affermiamo e realizziamo la nostra particolarità, e con il corpo stabiliamo la comunione con altri esseri particolari» ZIZIOULAS, *Communion and otherness*, 62; trad. it. ID., *Comunione e alterità*, 71. Christos Yannaras sottolinea il ruolo originario del corpo umano scrivendo: «Nella modalità personale di esistenza prima della caduta, il corpo è un'espressione e una rivelazione completa dell'alterità personale, una potenzialità per la relazione d'amore universale e l'offerta di sé, una convocazione dinamica alla realizzazione della reciproca auto-trascendenza estatica e della comunione» YANNARAS, *Person and Eros*, 244. Infatti, come afferma Luis Ladaria, «l'anima non si può identificare con la persona. L'anima separata non può essere considerata come una persona, perché, anche se al momento di cui si tratta essa non esiste come parte dell'uomo, è essenzialmente legata al suo corpo e ordinata a unirsi a esso» LADARIA FERRER, «L'uomo creato a immagine di Dio», 107.

[58] ZIZIOULAS, *Communion and otherness*, 61; trad. it. ID., *Comunione e alterità*, 70.

[59] «Il corpo dell'uomo non è una parte del suo essere, nel senso di una sua divisione bipartita o tripartita al quale, in varie forme, un approccio sostanzialista al fenomeno umano ha portato la teologia […]. Il corpo è un aspetto inseparabile della persona umana e perciò è considerato partecipe dell'*imago Dei* (ad es. dai Padri greci)» ZIZIOULAS, *Communion and otherness*, 227; trad. it. ID., *Comunione e alterità*, 260.

[60] È noto che Origene credeva che «la partecipazione dell'uomo all'immagine di Dio risiede nell'anima e non nel corpo» CROUZEL, *Origene*, 134. Egli riteneva che il corpo «è solo il contenitore dell'immagine» *Ibid*., 138. Zizioulas sottolinea più volte come la dottrina di Origene riguardo al mondo materiale sia stata rivista da Macario l'Egiziano, Metodio d'Olimpo e Massimo il Confessore. Cfr. ZIZIOULAS, *Priests of Creation*, 75; ID., «Liturgia cosmica ed ecologia», 166; ID., *Remembering the Future*, 49.

2.2 *Il corpo materiale è il legame con la creazione*

Ioannis Zizioulas afferma che l'«essere umano non è uno "spirito" o un'"anima" o qualcosa di immateriale. È un'entità psicosomatica che non *ha* un corpo, ma *è* un corpo. Come tale è organicamente legato al resto della creazione materiale»[61].

> L'essere umano è una figura chiave nel passaggio dall'antica alla nuova creazione, non perché possiede l'intelligenza ma, al contrario, perché possiede la *materialità*, che è in grado di trascendere e di dare alle cose per natura mortali un essere (sempre) duraturo ((*ever*-) *lasting being*)[62].

L'Autore sostiene che senza il corpo materiale l'essere umano non potrebbe adempiere la missione affidatagli da Dio.

> Il corpo fu dato agli esseri umani come un nesso tra il mondo materiale e gli esseri immateriali (angeli o Dio), La persona spirituale riceve lo Spirito di Dio per portare il mondo materiale, attraverso il corpo, alla comunione con Dio e così farlo giungere all'incorruttibilità: è quanto significa e realizza l'eucaristia, fino alla risurrezione finale del corpo[63].

È infatti il corpo materiale che consente alla creatura umana di realizzare la sua vocazione: «manifestare lo spirituale *nella e attraverso la materia*»[64].

---

[61] ZIZIOULAS, «The Meaning of being Human», 304. Nel contesto della citazione di Zizioulas, si noti la formulazione di Iolanda Poma: «Il corpo è il punto di articolazione fra l'io e il mondo, che permette l'inserzione dell'io nel mondo e del mondo nell'io» POMA, «Introduzione», XIX.

[62] ZIZIOULAS, *Remembering the Future*, 148. Teodoreto di Cirro sottolinea che l'essere umano è costituito da Dio come «anello di congiunzione di tutte le cose»: «Volendo fare dell'universo un solo cosmo e incarnare in un solo essere l'intera creazione, che è composta da nature così diverse [...] Dio ha costituito gli uomini come anello di congiunzione di tutte le cose. Per questo [Dio] ha riportato tutto a loro uso, affinché l'intera creazione sia unita in loro ed essi siano per essa un manifesto pegno di amicizia». Il testo è riportato da GROSS, J., *La divinisation du chrétien d'après les Pères grecs*, 264. Kallistos Ware osserva che l'«uomo è in grado di esercitare questo ruolo di mediazione solo perché la sua natura umana è essenzialmente e fondamentalmente un'unità. Se fosse solo un'anima che abita temporaneamente in un corpo […] allora l'uomo non potrebbe agire correttamente come mediatore. L'uomo spiritualizza la creazione innanzitutto spiritualizzando il proprio corpo e offrendolo a Dio» WARE, *The Orthodox Way*, 63-64.

[63] ZIZIOULAS, *The One and the Many*, 160; trad. it. ID., *L'uno e i molti*, 177-178. Martin Buber afferma che «la natura ha bisogno dell'uomo perché compia in lei ciò che nessun angelo può compiere: santificarla» BUBER, *Il cammino dell'uomo*, 32.

[64] WARE, *The Orthodox Way*, 64.

La prova più evidente dell'essenzialità del corpo materiale si trova nell'incarnazione del Figlio.

> Se la verità dell'uomo si trovasse nella sua anima, allora egli avrebbe assunto solo un'anima umana. Prendendo un corpo umano, quindi, ha dimostrato che l'uomo è inconcepibile senza il suo corpo e che non è venuto solo per salvare l'uomo, ma tutta la creazione. Non ci può essere esigenza più grande per la nostra preoccupazione per la protezione dell'ambiente naturale[65].

L'incarnazione rivela non solo il significato del corpo umano, ma anche della *materia* stessa. L'incarnazione è la più alta conferma di essa[66]. Il cristianesimo, dunque, non può sottovalutare né la dimensione corporea dell'essere umano né il mondo creato materiale.

Infatti, Zizioulas sottolinea «l'importanza del corpo umano come legame tra l'umanità e il resto della natura. L'essere umano non ha un corpo, ma è un corpo. Questo lo rende parte della creazione e non una specie al di sopra della creazione»[67].

3. **L'essere umano è naturalmente mortale**

In che senso la morte può essere considerata un fenomeno «naturale» e, di conseguenza, non causato dalla caduta?[68] I punti che verranno ora analizzati

---

[65] ZIZIOULAS, *Priests of Creation*, 69.

[66] «In quanto ricapitolazione escatologica, in quanto riconciliazione dell'umanità al di sopra di tutti gli abissi che la separano da Dio, l'evento di Cristo non crea soltanto l'unità della storia dell'umanità, ma fonda anche, con la forza che gli è propria, *l'unità dell'universo*. Quest'affermazione presuppone che *la totalità del mondo materiale non abbia in se stessa la sua unità prescindendo dall'uomo*: tale unità viene creata solo in virtù dell'uomo. PANNENBERG, *Cristologia*, 548 (enfasi nostra).

[67] ZIZIOULAS, *Priests of Creation*, 222.

[68] La «teologia della morte» sviluppata da Karl Rahner offre un contributo significativo per distinguere tra la morte «naturale» (non riconducibile alla caduta) e la «morte» intesa come conseguenza della separazione dell'essere umano da Dio. A tal proposito, Rahner afferma: «L'uomo però è un'unità di natura e persona […]. Ne consegue che la morte deve avere un aspetto naturale e un aspetto personale» RAHNER, *Sulla teologia della morte*, 15. Egli distingue un aspetto «interno – attivo» (*personale*) ed «esterno – passivo» (*biologico-naturale*) della morte: «La morte deve essere dunque queste due cose: la fine dell'uomo come persona spirituale è attivo compimento dall'interno, un attivo portarsi-a-compimento, generazione crescente e comprovante il risultato della vita e totale prendersi-in-possesso della persona, è un aver-realizzato-se-stessi e pienezza della realtà personale attuata liberamente. E la morte dell'uomo come fine della vita biologica è allo stesso tempo, e in maniera indissolubile e riguardante tutto l'uomo, rottura dall'esterno, distruzione, taglio delle Parche, avvenimento che coglie

ci aiuteranno a delimitare in che senso Ioannis Zizioulas considera la creatura umana come naturalmente mortale.

3.1 *La «morte» non può essere ridotta al problema dell'umanità*

Il primo significato del termine «morte» è la *finitudine dovuta alla creaturalità*. Qui non occorre ripetere ciò che è già stato evidenziato nel primo capitolo: ciò che è creato dal nulla è «naturalmente» mortale.

Anzitutto bisogna riportare la convinzione del nostro Autore che la nozione della «morte–creaturalità» deve conservare il suo significato cosmico. Egli non esita a parlare della «morte della creazione»:

> La caduta è il termine che diamo al rifiuto dell'uomo di esercitare la sua libertà in modo positivo; la conseguenza del suo rifiuto è che *la morte della creazione*, e dell'uomo, rimane inevitabile. La morte è un corollario della finitudine, e quindi *è universale per tutte le cose create*; quando ammettiamo la verità di questo siamo in grado di dialogare con la biologia, che comprende che la morte è un fenomeno naturale universale[69].

Noi, esseri umani, scrive Zizioulas, «[c]ondividiamo la mortalità della creazione: poiché la morte è trasmessa dal nostro corpo, moriamo come ogni altra creatura vivente, e quindi condividiamo l'esperienza della morte nel mondo creato»[70].

---

l'uomo imprevedibilmente dall'esterno» *Ibid*., 30. Prima della caduta «Adamo avrebbe terminato la sua vita personale, pure nella sua forma corporea, in una "morte" come pura e attiva autogenerazione […] Questa fine dell'uomo dell'Eden […] sarebbe stata puro, manifesto, attivo compimento di tutto l'uomo dall'interno» *Ibid*., 33. «È pertanto vera dottrina di fede che la stessa morte, vista in sé stessa, è anche un avvenimento naturale, vale a dire che scaturisce immediatamente dalla natura fisico-spirituale dell'uomo» *Ibid*., 34. In sintesi, si può affermare che, secondo Karl Rahner, la morte è, in sé, un fenomeno naturale, ma, nel suo aspetto personale, si trasforma in «un avvenimento di salvezza o di perdizione che concerne tutto l'uomo» e perciò «essa non è mai *puro* avvenimento naturale» *Ibid*., 36.

Henri de Lubac adotta la distinzione formulata da Gustave Martelet, affermando: «Si dovrebbe […] distinguere la morte come necessaria porta d'ingresso alla Vita, e questa forma di morte che conosciamo che è la conseguenza del peccato. Tale è il senso delle analisi di G. Martelet, *Victoire sur la mort, éléments d'anthropologie chrétienne*, edizioni della Chronique sociale de France, 1962, che distingue la morte come finitezza biologica e la morte come angoscia esistenziale» LUBAC, *Il mistero del soprannaturale*, 81, nota 52.

[69] ZIZIOULAS, *Lectures in Christian Dogmatics*, 102 (enfasi nostra).

[70] ZIZIOULAS, *Lectures in Christian Dogmatics*, 90.

La morte, infatti, non può essere percepita come un problema privato o un problema riferito soltanto all'umanità. Solo a partire da questo punto di vista la risurrezione di Cristo può acquistare nelle nostre riflessioni teologiche il suo significato ontologico per tutta la creazione[71].

Dunque Ioannis Zizioulas rifiuta di riflettere sulla morte soltanto nel limite della sua connessione con il destino dell'umanità o l'atto personale di un essere umano concreto[72].

Secondo il Metropolita di Pergamo la tragedia della morte non può essere ridotta al problema *esistenziale* dell'umanità presupponendo che «l'essere del mondo è saldamente stabilito e garantito»[73]. In realtà però, la «morte è un fenomeno biologico che, per essere trasceso, deve essere trasceso dalla creazione nel suo insieme»[74].

Il nostro Autore annota che spesso nelle nostre considerazioni

> la morte dei non umani o della creazione stessa conta poco, se non per nulla, nella loro considerazione o preoccupazione. Nella mente della maggior parte delle persone non c'è quasi alcun senso di morte cosmica; la morte disturba semplicemente il benessere degli esseri umani. La morte, in questo caso, è l'«ultimo nemico» (1Cor 15,16), non del mondo ma solo dell'umanità[75].

Da notare è che per Zizioulas (come per tutta la tradizione teologica ortodossa) il punto di partenza non è l'*unità dell'umanità* (infatti tale è l'impostazione della teologia occidentale[76]) ma l'*unità della creazione*. La

---

[71] «Se si considera la morte come un episodio della vita dell'essere umano e non come una questione che riguarda tutto ciò che costituisce la creazione, compresa la creazione nella sua totalità, allora la risurrezione non ha alcun significato ontologico per l'intero cosmo» ZIZIOULAS, *Remembering the Future*, 131.

[72] Sembra che la tradizione teologica occidentale tenda generalmente a limitare la dimensione cosmica della caduta. Ad esempio, nel saggio già citato di Karl Rahner, la nozione di «universalità» è sempre riferita esclusivamente al genere umano, senza mai estendersi al cosmo intero. Cfr. RAHNER, «Il morire cristiano», 571.

[73] ZIZIOULAS, *Remembering the Future*, 115. Proprio questo Zizioulas riconosce come «un approccio protologico» in cui non ha nessun senso parlare della «morte cosmica».

[74] ZIZIOULAS, *Lectures in Christian Dogmatics*, 102.

[75] ZIZIOULAS, *Remembering the Future*, 115.

[76] Si veda per esempio questo brano di Bernard Sesboüé dove viene enfatizzata l'*unità del genere umano* ma senza qualsiasi riferimento all'*unità del creato* dinanzi a Dio: «Esiste un'unità fondamentale del genere umano, che deriva dalla sua creazione da parte di Dio, un'unità di origine e un'unità di destino, poiché tutti gli esseri umani condividono la stessa vocazione. Questa unità non è semplicemente il risultato della somma di tutti gli uomini. Li precede: in un certo senso, l'umanità precede ogni singola esistenza. Essa media l'atto di diventare uomo per ogni individuo. È in quanto membri di un'unica

creatura umana ha sì un luogo particolare e privilegiato nel creato ma assolutamente non si può separare da esso. L'essere umano non è che una parte della creazione con la quale esso condivide ugualmente la sua esistenza «mortale» che si basa sul fatto che la creazione proviene dal nulla.

3.2 *La morte è un processo biologico naturale*

In quanto un *processo biologico naturale* la morte non può essere intesa come la conseguenza della caduta[77]. In questo caso il termine «morte» non viene riferito al limite della «creaturalità-finitudine» di tutto il creato ma esclude anzitutto l'*immortalità protologica* di Adamo. La morte biologica appartiene naturalmente all'essere umano ed era sempre presente nel creato[78].

L'*immortalità* implicherebbe la perfezione della creatura umana all'inizio e non alla fine. Zizioulas si oppone a questo approccio *protologico* affermando che la creazione «dipende dallo stato escatologico della

---

umanità che diventiamo e siamo umani. Questo è inscritto nelle nostre radici biologiche. L'unità della salvezza presuppone un'unità biologica, poiché l'uomo è un corpo e una relazione di persone attraverso la mediazione dei corpi. Questo vale anche per l'ordine della salvezza: è la specie umana o la famiglia ad essere primaria nella salvezza voluta da Dio, e non la somma degli individui. È nella famiglia umana che entrano in gioco le relazioni che personalizzano ogni persona» SESBOÜÉ, *L'homme, merveille de Dieu*, 207.

[77] Karl Rahner afferma, che «la morte può ben essere, dal solo punto di vista biologico, un "inconveniente" oppure la fine, intrinsecamente necessaria sul piano biologico» RAHNER, *Sulla teologia della morte*, 16. In un modo simile scrive Wolfhart Pannenberg: «Allo stesso tempo, la morte è anche nella coscienza della cultura secolare moderna qualcosa che corrisponde alla nostra *natura* umana, una fine naturale della vita. La nostra costituzione organica, come quella di tutti gli esseri viventi multicellulari, è orientata a questo fine. La morte non arriva dall'esterno come una disgrazia» PANNENBERG, *Systematic theology*, vol. 3, 556. Come sarà evidenziato più avanti queste osservazioni secondo Zizioulas escludono che la morte biologica sia una punizione per la trasgressione di Adamo. Tra gli autori ortodossi però non mancano quelli che presentano la realtà della morte contrariamente come una realtà introdotta o perfino «imposta» dalla caduta. Cfr. YANNARAS, *Elements of faith*, 88; 109-110.

[78] «Come sostiene la scienza, prima della comparsa dell'uomo, la lotta e la competizione tra le varie specie (e, quindi, la corruzione e la morte di tutte le creature) erano già presenti nel mondo naturale. L'assoggettamento alla corruzione e alla morte non è avvenuto in seguito alla caduta» ZIZIOULAS, *Priests of Creation*, 28. Henri de Lubac osserva: Il «passaggio all'ordine soprannaturale, anche per una natura innocente e sana, non potrebbe mai compiersi senza una specie di morte» LUBAC, *Il mistero del soprannaturale*, 81.

creazione»[79]. Egli dunque risolutamente contesta che la creatura umana fosse stata creata *immortale* scrivendo: «L'uomo non era stato creato immortale, ma tramite la sua qualità personale è stato reso capace di comunione con il Dio immortale»[80].

Le affermazioni teologiche devono, secondo il nostro Autore, principalmente evitare il contrasto con il sapere scientifico. Il Metropolita di Pergamo si rende conto che questo approccio può richiedere alcune precisazioni di ciò che comunemente si intende come la caduta della creatura umana. Particolarmente è evidenziato dal nostro Autore il fatto (testimoniato dalle scienze naturali con le prove innegabili) che la morte biologica era nella creazione presente già prima della caduta dell'essere umano[81].

Il fatto che la morte precede la comparsa dell'essere umano viene ricollegato con una delle tesi fondamentali di Ioannis Zizioulas: con la *missione cosmica* della creatura umana nella creazione.

> L'essere umano è stato creato con una missione cosmica: trascendere e sanare in sé alcune divisioni fondamentali che si trovano nella costituzione stessa della creazione e che la minacciano di disintegrazione, corruzione e morte. Che queste divisioni non siano state introdotte dalla caduta, ma facciano parte della creazione protologica originaria, è evidente dal fatto che esse preesistevano

---

[79] ZIZIOULAS, *Remembering the Future*, 115.

[80] ZIZIOULAS, *Communion and otherness*, 228; trad. it. ID., *Comunione e alterità*, 261. A proposito del tema dell'immortalità di Adamo e dell'anatema del Concilio di Cartagine (DH 222), si veda il contributo di Herbert Haag. Cfr. HAAG, *Dottrina biblica della creazione e dottrina ecclesiastica del peccato originale*, 40-41.

[81] Secondo Zizioulas la teologia di Agostino è problematica in questo punto in quanto essa «[s]embrerebbe implicare anche che, prima dell'arrivo dell'uomo nella creazione, non vi fosse assolutamente la morte. Quest'ultima assunzione entrerebbe in contraddizione con l'intera teoria dell'evoluzione della creazione, e renderebbe crudele e assurdo, da parte di Dio l'aver punito tutte le creature per ciò che una di loro aveva fatto» ZIZIOULAS, *Priests of Creation*, 129; trad. it. *Il creato come eucaristia*, 65-66. Lo stesso argomento è ripreso dall'Autore nel libro *Remembering the Future*: «Normalmente intendiamo la caduta come la perdita di una perfezione originaria dovuta alla disobbedienza dei primi esseri umani al comandamento di Dio, causa della comparsa di tutti i mali della nostra esistenza, tra cui la corruzione e la morte. Una tale concezione della caduta è in contrasto con il fatto, scientificamente accertato, che la corruzione e la morte esistevano nella creazione molto prima della comparsa dell'essere umano e non sono state causate dal comportamento umano. L'idea di un mondo originariamente perfetto era comune alla mitologia e alla religione antiche, ma, nonostante ogni evidenza *prima facie* del contrario, era essenzialmente estranea al pensiero biblico e patristico» ID., *Remembering the Future*, 19-20.

all'umanità, poiché la loro guarigione era lo scopo stesso della creazione dell'essere umano[82].

Ioannis Zizioulas cita alcuni Padri della Chiesa per sostenere la tesi secondo cui l'essere umano non è stato creato immortale[83]. Di fatti, secondo la visione teologica dell'Autore la «creazione aveva bisogno di essere perfezionata»[84] dal suo stesso inizio. L'immortalità è per Zizioulas una categoria *escatologica* che non può essere ascritta alla creatura umana se non alla fine del compimento finale della creazione.

Dunque, affermando che la «morte è l'esito naturale dell'ipostasi biologica»[85] viene esclusa da Zizioulas l'immortalità *protologica* di Adamo

---

[82] ZIZIOULAS, *Remembering the Future*, 188.

[83] Particolarmente emblematico per il nostro autore è questo testo di Atanasio, che vale la pena di citare a lungo: «Infatti, la trasgressione del precetto li riconduceva alla loro natura, per cui, come sono venuti all'esistenza dalla non esistenza, cosi a giusto titolo dovevano sottostare nel corso del tempo alla corruzione che tende al nulla. Infatti, se una volta la loro natura era il nulla e furono chiamati all'esistenza grazie alla presenza e benignità del Verbo, ne seguiva che gli uomini, divenuti privi della conoscenza di Dio e voltisi verso il nulla – il male, infatti, non è, mentre il bene è perché è stato creato da Dio che è –, rimanessero privi anche dell'esistenza eterna. Ecco che cosa significa rimanere nella morte e nella corruzione dopo la decomposizione. L'uomo è mortale per natura perché è nato dal nulla; ma se avesse conservato la somiglianza con colui che è per mezzo della contemplazione di lui, avrebbe ridotto la sua corruzione naturale e sarebbe rimasto incorruttibile» ATHANASIUS ALEXANDRINUS, *De Incarnatione* 1,4, tr. CTePa, 44. «Anche secondo San Basilio – afferma Ioannis Zizioulas – l'immortalità fu data ad Adamo come promessa, non come stato originario» ZIZIOULAS, *Remembering the Future*, 213.

[84] ZIZIOULAS, *Remembering the Future*, 213. Come la creazione così anche l'essere umano riceve «la sua pienezza, persino la sua definizione, dal suo fine» *Ibid*.

[85] ZIZIOULAS, *Being as Communion*, 51; trad. it. ID., *L'essere ecclesiale*, 53. Karl Rahner sottolinea il carattere processuale della morte affermando che «*è durante la vita che moriamo*, perché continuamente abbandoniamo, continuamente ci accomiatiamo, intravvediamo continuamente la fine, veniamo continuamente delusi, passiamo continuamente attraverso realtà per sperimentarne la nullità, restringiamo continuamente le possibilità della vita libera attraverso le effettive decisioni e la realtà veramente vissuta, fino a che abbiamo consumato la vita e l'abbiamo messa alle strette con la morte, perché sperimentiamo sempre l'assenza d'un solido terreno, tendiamo sempre al di là di ciò di cui ci si può dar conto verso ciò che non è disponibile, verso l'incomprensibile e poiché in effetto soltanto così esistiamo in modo propriamente umano, per questi motivi *moriamo attraverso tutta la vita*» RAHNER, *Sulla teologia della morte*, 78 (enfasi nostra). «Fin dal momento del nostro concepimento, la mortalità è evidente per tutta la vita. In questo senso, la morte non è solo un evento momentaneo, ma anche un *processo continuo*» HATZINIKOLAOU, «Prolonging Life or Hindering Death?», 188 (enfasi nostra).

come anche rifiutata l'opinione che la morte fosse una conseguenza della caduta della creatura umana[86].

3.3 *La morte non è la punizione del peccato di Adamo*

La teologia della creazione è inseparabilmente connessa con la riflessione sulla caduta della creatura umana. L'affermazione che la morte è un processo biologico naturale implica che essa non può essere intesa principalmente come la punizione del peccato di Adamo[87].

Infatti, Ioannis Zizioulas, come inoltre la tradizione ortodossa in genere, sono persuasi che la «morte non interviene come risultato della punizione di una disobbedienza»[88] anche se, come annota Zizioulas, «nella mente della maggior parte dei credenti, la morte è pensata come una punizione inflitta solo agli esseri umani per la loro disobbedienza a Dio»[89].

L'Autore però presenta come inaccettabile questa «convinzione che la morte sia entrata nel mondo come punizione per la disobbedienza e la caduta,

---

[86] Zizioulas osserva, che «l'immortalità è propria ontologicamente solo al Dio increato» ZIZIOULAS, *The One and the Many*, 35; trad. it. ID., *L'uno e i molti*, 38. Karl Rahner da una parte afferma l'«universalità della morte» dall'altra aggiunge che «queste cause "naturali", grazie ad un dono straordinario di Dio, non avrebbero potuto essere efficaci nello stato edenico dell'uomo» RAHNER, *Sulla teologia della morte*, 17.

[87] «Se guardiamo a ciò che la storia della caduta di Adamo implica per la creazione, ci accorgiamo che la conseguenza più seria di questa caduta fu la morte. Da quando Agostino ha posto la sua influenza sul nostro pensiero, è normale comprendere che la morte sia venuta nella creazione come punizione per la disobbedienza di Adamo; questa prospettiva, comunque, comporta una gran quantità di conseguenze inaccettabili. Vorrebbe dire che Dio stesso introdusse questo orribile male, che poi cercò di rimuovere per mezzo del Figlio» ZIZIOULAS, *Priests of Creation*, 129; trad. it. *Il creato come eucaristia*, 65. Karl Rahner osserva che la realtà della morte può essere vista come la pena per il peccato soltanto in senso *analogico*: Se «il "peccato d'origine" può essere considerato "peccato" soltanto in modo analogico […] Per tale motivo anche la morte dev'essere considerata "pena" soltanto in senso analogico, una pena cioè che è stata superata attraverso la morte di Cristo e tramutata in un avvenimento di per se stesso redentivo» RAHNER, «Il morire cristiano», 569.

[88] ZIZIOULAS, *Being as Communion*, 105; trad. it. ID., *L'essere ecclesiale*, 125. «La tradizione della Chiesa orientale considera il dolore e la sofferenza come conseguenze negative della caduta, non volute da Dio ma permesse come una sorta di pedagogia spirituale. In generale, la sofferenza non è considerata una punizione per il peccato inflitta da un Dio d'ira, né è spiegata semplicemente come una funzione della teodicea» BRECK, *The Sacred Gift of Life*, 213.

[89] ZIZIOULAS, *Remembering the Future*, 115.

cioè che Dio l'abbia introdotta nella creazione e l'abbia imposta all'uomo»[90]. Il suo argomento più importante consiste nel fatto che abbiamo già evidenziato, cioè che «la morte è sempre stata la condizione naturale degli esseri creati», infatti, «la morte è inevitabile per la creazione»[91].

Una sintesi della riflessione teologica di Zizioulas sulla morte si trova nel suo libro *Remembering the Future*. L'importanza di questo testo giustifica la sua citazione più estesa:

> Spesso tendiamo a pensare che la caduta abbia introdotto qualcosa di nuovo nella creazione. Sotto l'influenza di Agostino, ad esempio, tendiamo a intendere la morte come una pena imposta da Dio a causa della disobbedienza dell'essere umano alla sua legge. Questo immaginario giuridico porta con sé il falso presupposto che una nuova cosa chiamata «morte» sia stata aggiunta, per così dire, alla creazione attraverso la caduta[92].

L'affermazione che la morte non è stata aggiunta alla creazione *post lapsum* non solo esclude il suo carattere punitivo ma anzitutto permette all'Autore di sottolineare, seguendo la tradizione dei Padri greci, il suo significato *ontologico*. In questo senso la morte non è limitata al suo riferimento alla caduta ma alla creazione del mondo *dal nulla*[93].

---

[90] ZIZIOULAS, *Lectures in Christian Dogmatics*, 102.

[91] ZIZIOULAS, *Lectures in Christian Dogmatics*, 102. «La morte, sia come risultato dell'uccisione che come questione di senescenza, era già presente quando è apparso l'essere umano; non è stata introdotta con la caduta» ZIZIOULAS, *Remembering the Future*, 172. Christos Yannaras esprime la stessa idea scrivendo: «Milioni di anni prima della comparsa del genere umano, il fenomeno della vita sulla terra era governato dalle stesse leggi che prevalgono oggi riguardo alla nascita, allo sviluppo, alla riproduzione, al decadimento e alla morte, alla progressiva evoluzione di specie più complesse, al processo complementare di distruzione reciproca, agli istinti di autoconservazione e di piacere, alle molteplici manifestazioni della sessualità. La possibilità che "la morte sia entrata nel mondo attraverso un uomo", o che la sessualità sia una conseguenza della caduta dell'umanità, o che la fatica, il decadimento, il dolore e il piacere siano anch'essi prodotti della disobbedienza umana ai comandamenti di Dio, non corrisponde a nulla di verificabile nella realtà del nostro universo fisico conosciuto» YANNARAS, *Relational Ontology*, 98.

[92] ZIZIOULAS, *Remembering the Future*, 256.

[93] «La morte diventa allora un problema per l'esistenza solo finché esiste il peccato, e le connessioni ontologiche ultime tra morte ed essere vengono così oscurate. Se invece seguiamo l'approccio che sembra essere stato il principale dei padri greci, dobbiamo intendere la caduta come se non facesse altro che svelare, scoprire e realizzare ciò che era già presente come possibilità inerente alla creazione, cioè la morte. La morte è un problema che risale alla creazione. Le creature muoiono perché sono creature che hanno avuto un inizio» ZIZIOULAS, *Remembering the Future*, 256.

Ioannis Zizioulas ascrive la percezione della morte come punizione per il peccato di Adamo all'uso di una mentalità e di un linguaggio «giuridico» nella teologia, un approccio che egli respinge con decisione, riconoscendolo come una delle caratteristiche distintive della tradizione teologica occidentale[94].

Di fatti, l'Autore è convinto che né il rapporto tra l'essere umano e Dio, né la salvezza oppure l'essenza della caduta e le sue conseguenze, possono essere descritte nelle categorie forensi[95]. Secondo il Metropolita di Pergamo la morte è perciò venuta alla creatura umana

---

[94] Per alcuni autori occidentali la «violazione della legge da parte di Adamo implica, come conseguenza necessaria (*consenquenter*) il castigo» DANIÉLOU, *Le origini del Cristianesimo latino*, 235. Va notata però la varietà della loro impostazione. Per esempio secondo Novaziano consiste la punizione di Adamo soltanto nel lavoro e la sua visione filantropica dell'essere umano rassomiglia in certi aspetti quella di Ireneo di Lione. *Ibid*. Secondo Agostino però «la morte del corpo deriva dal peccato. Se dunque Adamo non avesse peccato, non sarebbe stato soggetto neppure alla morte del corpo» *De Gen. ad lit*., VI, 22, 33. È noto che per vescovo d'Ippona la punizione giusta per la caduta di Adamo è la morte eterna della stirpe umana. Agostino «può ritenere che il peccato da lui definito originale» metta gli uomini «nella medesima condizione degli angeli decaduti, da cui solo la grazia di Dio li può redimere» RIZZI, «Gli angeli tra protologia ed escatologia», 78. Infatti, afferma lo stesso Agostino: «La fede cattolica ha appurato con certezza sul peccato originale la cui conseguenza è che i bambini, ove non vengano rigenerati in Cristo, sono sicuramente destinati alla dannazione» AUGUSTINUS HIPPONENSIS, *Retractationes*, 2,45, ed. NBAg 2, 217.

Appoggiandosi sul libro *Le Origini del Cristianesimo latino* di Jean Daniélou il nostro Autore evidenzia che l'approccio giuridico è una delle caratteristiche particolari del cristianesimo occidentale. Esso è caratterizzato per il suo «interesse per l'etica, una tendenza verso gli aspetti pratici, una preoccupazione per la storia ed un approccio giuridico alla questione della salvezza» ZIZIOULAS, *The One and the Many*, 128; trad. it. ID., *L'uno e i molti*, 141. Più avanti scrive Zizioulas: «Se si studiano attentamente le differenze tra teologia orientale ed occidentale, si incontrano aspetti della teologia o della vita della Chiesa che dividono le Chiese sebbene si colleghino a differenze culturali, come l'approccio giuridico e forense alla salvezza che è stato caratteristico dell'occidente e la tendenza più oncologica e mistica dell'oriente, ecc.» *Ibid*., 345-346; trad. it. 378. Christos Yannaras concorda con il nostro Autore scrivendo: «la caduta non ha un contenuto meramente giuridico, ma […] è una distorsione della vita in cui la libertà dell'uomo fa crollare l'intera creazione» YANNARAS, *Elements of faith*, 84.

[95] «La salvezza è stata spesso impostata in termini morali e giudiziari, in cui la morte è stata causata dall'atto di disobbedienza dell'uomo. Ma non è stata la nostra disobbedienza a causare questo male» ZIZIOULAS, *Lectures in Christian Dogmatics*, 102. A proposito della salvezza afferma Pavel Evdokimov: «La salvezza, secondo i Padri, non è mai una sentenza di tribunale; significa prima di tutto la liberazione dal male per il principio di rigenerazione, una profonda *metanoia*, cioè, un mutamento dell'essere che

> non come una punizione in senso giuridico, ma come una conseguenza esistenziale della rottura di questa comunione: è giunta nel momento in cui quest'uomo si è chiuso in se stesso e ha limitato il movimento estatico del suo essere personale al mondo creato[96].

Con questa affermazione entrano in gioco i temi fondamentali della riflessione di Ioannis Zizioulas che saranno studiati successivamente. Ora, per sintetizzare i testi che abbiamo citato in questa sezione della nostra tesi affermiamo che la morte per Ioannis Zizioulas non è mai una «punizione» che segue la caduta della creatura umana. Questo fatto però non esclude che la morte in un certo senso possa (e perfino debba) essere presentata come la conseguenza della caduta. Torniamo a questa problematica dettagliatamente nel capitolo quarto dedicato alle conseguenze della caduta.

4. **L'essere umano è l'immagine di Dio**

L'«immagine» di Dio e «somiglianza» a Lui (Gn 1,26) costituiscono, secondo i Padri della Chiesa, due caratteristiche essenziali della creatura umana[97]. Essi distinguevano tra questi due concetti: l'«immagine» veniva intesa come una caratteristica incrollabile e ontologica, inscritta nella natura

---

supera di gran lunga la sola riconciliazione o la remissione dei peccati. La salvezza non è tanto la riparazione giuridica della colpa, quanto quella ontologica della natura, la sua perfetta guarigione» EVDOKIMOV, *Lo Spirito Santo nella tradizione ortodossa*, 108.

[96] ZIZIOULAS, *Communion and otherness*, 228; trad. it. ID., *Comunione e alterità*, 261-262.

[97] «Il legame tra le persone divine e l'uomo è stato visto dalla tradizione patristica nell'"immagine e somiglianza di Dio" con cui, secondo la Bibbia l'uomo è stato creato» ZIZIOULAS, *The One and the Many*, 33; trad. it. ID., *L'uno e i molti*, 35. «Dio ha creato l'uomo per un fine divino: deve dunque esistere nell'uomo, in qualsiasi modo lo si spieghi, qualcosa che lo prepara in vista di questo fine e della sua rivelazione. È ciò che si può esprimere, per parlare come s. Ireneo, Origene ed altri, con questa formula: Dio ha creato l'uomo a propria immagine, in vista della sua rassomiglianza. Al fondo della natura umana, e per conseguenza in ciascun uomo, è impressa l'immagine di Dio […]. Questa dottrina è di importanza capitale» LUBAC, *Paradosso e mistero della Chiesa*, 163. Wolfhart Pannenberg osserva che la distinzione tra «immagine» e «somiglianza» risale a Ireneo di Lione e discute il problema esegetico riguardante i due termini ebraici, valutando se debbano essere intesi come due aspetti differenti oppure come sinonimi che esprimono sostanzialmente la stessa idea. Cfr. PANNENBERG, *Anthropology in theological perspective*, 47-48.

Wolfhart Pannenberg osserva che la distinzione tra l'immagine e la sommiglianza risale a Ireneo di Lione e discute il problema dell'esegesi se i due termini ebraici sono da intendere piuttosto come due apsetti differenti oppure piuttosto due sinonimi che esprimono sostanzialmente la stessa idea.

stessa dell'essere umano[98], mentre la «somiglianza» rappresentava un aspetto dinamico e relazionale, che si sviluppa nella libera cooperazione dell'uomo nella sua relazione personale con Dio[99].

4.1 *L'immagine e somiglianza*

Ioannis Zizioulas approfondisce questa distinzione, sottolineando che l'immagine di Dio è sempre rimasta presente nell'essere umano e che la «somiglianza» con Dio raggiunge la sua pienezza solo nell'*eschaton*, ossia nel compimento finale della storia[100]. Questo approccio si collega a uno dei

---

[98] L'Autore osserva che «non è corretto parlare di "depravazione totale" dell'immagine di Dio» ZIZIOULAS, *Priests of Creation*, 126. Si veda, per esempio, ciò che scrive Origene: «Il Figlio di Dio è il pittore […] la sua immagine può essere oscurata dall'incuria ma non può essere cancellata a causa della malvagità. Infatti l'immagine di Dio rimane sempre in te» ORIGENES, *Homiliae in Genesim* 13,4, ed. OO 1, 335-337. Agostino, invece, suggerisce che l'*imago Dei* nella creatura umana sia stata distrutta dal peccato. L'«opera dello Spirito di grazia» è «restaurare in noi l'immagine di Dio nella quale fummo fatti per natura» AUGUSTINUS, *De spiritu et littera* 27,47, tr. NBAg 17/1, 323. Jean-Claude Larchet evidenzia che secondo Massimo il Confessore, «con il suo peccato, l'uomo ha perso l'immagine di Dio e ha ricevuto in cambio la somiglianza con gli animali privi di ragione» LARCHET, *La divinisation de l'homme selon saint Maxime le Confesseur*, 200. Importante, in questo contesto, è l'osservazione di Wolfhart Pannenberg, che chiarisce le differenze tra la concezione cattolica e quella protestante: «La concezione cattolica medievale e quella riformata dell'immagine di Dio differiscono, quindi, nel senso che per i Riformatori l'immagine di Dio consiste nell'*attuale relazione* con Dio, mentre per la Scolastica latina medievale è piuttosto un presupposto per questa effettiva relazione con Dio ed è una proprietà strutturale formale della natura umana […]. Le due interpretazioni confessionali dell'immagine di Dio concordano tuttavia sul fatto che la somiglianza con Dio era presente all'inizio della storia umana, ossia nella perfezione dello stato originario del primo essere umano prima della caduta» PANNENBERG, *Anthropology in theological perspective*, 50.

[99] Il «rapporto tra immagine e somiglianza di Gn 1,26 è interpretato come un rapporto di progresso dalla potenzialità all'attualità della partecipazione alla perfezione divina; ma la stessa somiglianza progredisce e si perfeziona, tendendo alla piena unità» LETTIERI, «Progresso», 384. Si veda, ad esempio, questo testo di Massimo il Confessore: L'essere umano «per libera decisione e per volontà compie con impegno la lodevole corsa […] poiché a quello che per natura è bello secondo l'immagine aggiunge per libera scelta anche l'assimilazione ottenuta mediante le virtù, grazie all'ascesa e alla affinità con il proprio principio, che sono innate in lui» MAXIMUS CONFESSOR, *Ambigua ad Iohannem* 7, tr. BomPeOc, 225-226.

[100] «Pur mostrando una gamma di opinioni diverse, i Padri suggeriscono spesso che "a immagine" esprime lo stato perfetto dell'uomo all'inizio della creazione, il modo in cui è stato creato da Dio, mentre "a somiglianza" si riferisce allo stato che l'uomo raggiungerà

principi centrali della sua teologia che abbiamo già accennato: la perfezione non è una categoria *protologica* (legata all'inizio), bensì *escatologica* (proiettata verso il compimento ultimo)[101].

Il significato principale dell'*imago Dei* attribuito alla creatura umana, nella teologia di Zizioulas, è inseparabilmente legato alla sua missione sacerdotale, che consiste nel libero inserimento del creato nella comunione con Dio[102].

4.2 *Che cosa fa dell'essere umano l'immagine di Dio?*

L'identificazione dell'*imago Dei* con la razionalità o l'intelligenza ha generato, secondo Zizioulas, una controversia tra fede e scienza, emersa in seguito alle teorie di Charles Darwin[103]. Per salvaguardare l'unicità della creatura umana all'interno del creato, è necessario concludere che «la differenza non risiede nella razionalità e nella capacità di pensare e di essere coscienti, poiché queste caratteristiche possono essere osservate in qualche misura anche negli animali superiori»[104]. «Questo fatto – scrive l'Autore – ci obbliga a cercare l'*imago Dei* nella libertà»[105].

---

alla fine dei tempi, quando finalmente guarderà Dio faccia a faccia e la comunione tra creato e increato sarà completa. Allora, nell'eschaton, l'uomo sarà anche "a somiglianza" di Dio, perché sarà libero, come Dio» ZIZIOULAS, *Lectures in Christian Dogmatics*, 95. In modo simile, osserva Kallistos Ware: «L'immagine è ciò che l'uomo possiede fin dall'inizio e che gli permette di intraprendere il cammino spirituale; la somiglianza è ciò che spera di raggiungere alla fine del suo viaggio» WARE, *The Orthodox Way*, 66.

[101] Secondo Zizioulas, Dio non ha creato un mondo già perfetto fin dall'inizio, ma «ha affidato la perfezione della sua creazione alla sua immagine (cioè all'essere umano)» ZIZIOULAS, *Remembering the Future*, 187. Questa fiducia da parte del Creatore si esprime nel fatto di concedere all'essere umano «la libertà, attributo divino, di diventare suo "compagno di lavoro" (1Cor 3,9) nella realizzazione del destino glorioso della creazione» *Ibid*.

[102] «Se accettiamo l'idea che il mondo ha bisogno di trascendersi per sopravvivere, che è la logica conseguenza dell'aver accettato che il mondo ha avuto un inizio, dobbiamo trovare un modo per raggiungere questa trascendenza. È per questo che è stata data l'*imago Dei*» ID., *Priests of Creation*, 126.

[103] Cfr. ZIZIOULAS, «The Meaning of being Human», 294. Zizioulas è persuaso che la «scienza naturale e la biologia» contemporanea richiedano «una revisione della nostra teologia tradizionale» ID., *Priests of Creation*, 102.

[104] ZIZIOULAS, «The Meaning of being Human», 304.

[105] ZIZIOULAS, *Priests of Creation*, 122; trad. it. ID., *Il creato come eucaristia*, 55. «Rappresentiamo quindi in modo corretto la tradizione patristica nel suo complesso – scrive Zizioulas – quando vediamo l'elemento della libertà o dell'autogoverno come la

4.3 *La libertà come l'immagine di Dio?*

Infatti, «soltanto l'essere umano è unito alla creazione, ma è al tempo stesso capace di trascenderla attraverso la libertà»[106]. È proprio «grazie a questa libertà che l'essere umano occupa un posto speciale nell'universo, di importanza decisiva per il resto della creazione»[107].

Zizioulas intende la libertà non come mera scelta tra possibilità date, ma come αὐτεξούσιον, ovvero «la capacità di affermare o negare l'esistenza stessa»[108]. Questa libertà, da un lato, rappresenta «una componente essenziale dell'*imago Dei*»[109]; dall'altro, è stata proprio questa «libertà dell'essere umano a rendere possibile la caduta. Senza questa libertà non ci sarebbero stati né il peccato né il male»[110].

---

differenza tra l'uomo e il resto della creazione materiale» ID., «The Meaning of being Human», 305.

[106] ZIZIOULAS, «Liturgia cosmica ed ecologia», 174. «La libertà è uno degli elementi fondamentali che distingue le persone dalle cose» ID., *Lectures in Christian Dogmatics*, 26.

[107] ZIZIOULAS, «The Meaning of being Human», 305.

[108] ZIZIOULAS, *Priests of Creation*, 41. Come giustamente osserva Jaroslav Skira, «ciò che distingue le persone dagli animali è la libertà, non semplicemente nel senso di scegliere tra due possibilità, che è un uso limitato della libertà, ma la libertà di autodeterminarsi» SKIRA, «The Ecological Bishop», 203. «Gli esseri umani hanno il desiderio di raggiungere la libertà assoluta per determinare e realizzare ciò che sono» *Ibid*., 204. Kallistos Ware sembra, tuttavia, mantenersi nella concezione di libertà come scelta quando scrive: «L'aspetto della *libera scelta* è particolarmente importante per comprendere l'uomo come fatto a immagine di Dio. Come Dio è libero, così anche l'uomo è libero. Ed essendo libero, ogni essere umano realizza l'immagine divina in se stesso in modo peculiare» WARE, *The Orthodox Way*, 65. Il tema della libertà nella teologia di Zizioulas sarà approfondito nel capitolo dedicato alle conseguenze della caduta.

[109] ZIZIOULAS, *Communion and otherness*, 232; trad. it. ID., *Comunione e alterità*, 266.

[110] ZIZIOULAS, *Lectures in Christian Dogmatics*, 98. Secondo Zizioulas, erano particolarmente i Padri greci a interpretare «il versetto biblico del libro della Genesi che si riferisce alla creazione dell'essere umano "a immagine e somiglianza di Dio" come riferito proprio alla qualità della libertà» ID., «The Meaning of being Human», 296. È opportuno precisare che, sebbene i Padri greci preferiscano situare l'*imago Dei* nell'essere umano nella libertà, non mancano passi in cui parlano anche dell'intelligenza come immagine di Dio. Cfr. GREGORIUS NYSSENUS, *De hominis opificio* 11, ed. CTePa 32, 53 particolarmente si confronti la nota 58 di Bruno Salmona.

L'Autore interpreta la libertà come una «prospettiva aperta alle creature. Quando avranno la libertà, saranno come Dio»[111]. La creatura umana è dunque costituita come *imago Dei* attraverso il dono della libertà[112].

4.4 *La comunione come l'immagine di Dio*

Sebbene la libertà rimanga una delle principali espressioni dell'*imago Dei* nella creatura umana, Ioannis Zizioulas richiama la nostra attenzione su altre prospettive, tra cui, in primo luogo, la *comunione delle persone*. Infatti, secondo l'Autore, «la persona non può esistere senza comunione» e, di

---

[111] ZIZIOULAS, *Lectures in Christian Dogmatics*, 95.

[112] Philip Sherrard ha criticato l'identificazione esclusiva dell'*imago Dei* con la libertà. Quando Zizioulas «discute il significato dell'idea che l'uomo è stato creato "a immagine di Dio", dice che per scoprire cosa questo significhi dobbiamo fare riferimento a qualcosa che caratterizza Dio in modo esclusivo, e questo qualcosa è la libertà; e fa riferimento a San Gregorio di Nissa a sostegno di questa conclusione. Sia la premessa che la conclusione appaiono tanto arbitrarie quanto prive di fondamento, e di certo non trovano alcun sostegno in San Gregorio» SHERRARD, «Theology of Creation and the Abuse of the Natural World», 74-75. Sherrad evidenzia che Gregorio, nel suo pensiero, non afferma altro che, essendo tale immagine, Dio non poteva non dotarlo della libertà. Gregorio di Nissa scrive: «Difatti, colui che ha creato l'uomo per farlo partecipe dei suoi beni e ha inserito nella sua natura i principi di tutti i beni, perché mediante ognuno di essi il desiderio si portasse verso il corrispondente attributo divino, non avrebbe potuto privarlo del migliore e più prezioso di quei beni, voglio dire del dono dell'indipendenza e della libertà» GREGORIUS NYSSENUS, *Oratio catechetica magna* 5,9, tr. CTePa 34, 58. Sherrard propone di riconoscere l'*imago Dei* «in qualche modo» in tutta la creazione, non limitandola esclusivamente all'essere umano. «Ogni altra esistenza creata incarna o rispecchia Dio in qualche modo, in quanto è una manifestazione di una particolare qualità divina ed è quindi, in questo senso limitato, anche un'immagine di Dio. Ma solo gli esseri umani possono manifestare e condividere tutte le qualità di Dio e quindi si può dire che sono stati creati a immagine di Dio nel senso pieno delle parole» P. SHERRARD, «Theology of Creation and the Abuse of the Natural World», 75. La partecipazione a una sola qualità divina, secondo Sherrard, escluderebbe il ruolo della creatura umana come sacerdote della creazione. Si noti che lo stesso Gregorio sottolinea che l'essere umano «fu dotato della vita, della ragione, della sapienza e di tutte le qualità proprie di Dio» GREGORIUS NYSSENUS, *Oratio catechetica magna* 5,5-6, tr. CTePa 34, 56. Una formulazione equilibrata è stata proposta da Kallistos Ware: «l'immagine di Dio nell'uomo denota tutto ciò che distingue l'uomo dagli animali, che lo rende in senso pieno e reale una *persona* – un agente morale capace di agire nel bene e nel male, un soggetto spirituale dotato di libertà interiore» WARE, *The Orthodox Way*, 65. Questa osservazione converge con la visione di Zizioulas, che stabilisce un stretto legame tra l'*imago Dei* e l'esistenza personale. Considerando l'importanza di concetto della persona, dedicheremo al suo approfondimento l'intero sotto capitolo successivo.

conseguenza, si deve affermare che «una persona concreta e libera, che non conduce a delle ipostasi, cioè a persone concrete e libere, non è un'immagine dell'essere di Dio»[113], né rappresenta una vera «persona» secondo i criteri di Zizioulas[114].

A partire da questa premessa, è possibile comprendere la critica di Zizioulas ad Agostino. Secondo l'Autore, il vescovo d'Ippona «prese una decisione che avrebbe avuto un impatto su tutta la teologia successiva. Egli trovò la sua analogia per le persone di Dio all'interno del singolo individuo umano»[115].

> Pertanto, nell'essere *imago Dei*, l'essere umano è chiamato ad essere un essere relazionale, cioè un essere che, come il Dio trinitario, trascende liberamente i confini del sé e della natura stessa nella relazionalità e nella comunione[116].

Zizioulas cerca di dimostrare che l'immagine di Dio nella creatura umana è inseparabile dalla relazione con gli altri e, quindi, dalla *comunione*. Egli sottolinea che una delle implicazioni più significative «della descrizione dell'essere umano come imago Dei riguarda l'idea di persona»[117]. Di conseguenza, appare logico, dopo aver chiarito in che senso la creatura umana sia immagine di Dio, evidenziare le riflessioni del nostro Autore sul concetto di «persona».

---

[113] ZIZIOULAS, *Being as Communion*, 18; trad. it. ID., *L'essere ecclesiale*, 11.

[114] «Poiché siamo fatti a immagine e somiglianza di Dio, possiamo vederne le avvisaglie nelle nostre relazioni. Poiché l'uomo è fatto a immagine di Dio, possiamo trovare analogie tra Dio e l'uomo, che si basano sulle relazioni delle persone di Dio. La dottrina della Trinità ci dà la verità della nostra esistenza» ZIZIOULAS, *Lectures in Christian Dogmatics*, 64.

[115] ZIZIOULAS, *Lectures in Christian Dogmatics*, 65. Agostino però non era unico ad avere questa concezione dell'immagine di Dio nella creatura umana. «Come per Gregorio di Nissa, anche per Massimo siamo immagini di Dio in quanto *immagini dell'Immagine* che è il Figlio nella sua relazione con il Padre, e c'è (seguendo in questo caso Gregorio il Teologo) una corrispondenza tra le qualità naturali dell'essere umano (mente, parola, spirito) e l'esistenza personale di Dio come Padre, Figlio e Spirito» ZIZIOULAS, «Person and Nature in the Theology of St Maximus the Confessor», 95-96.

[116] ZIZIOULAS, *Priests of Creation*, 51.

[117] ZIZIOULAS, «The Meaning of being Human», 302.

5. **L'essere umano è la persona**

Secondo Ioannis Zizioulas, l'essere *imago Dei* è, per la creatura umana, profondamente legato all'*esistenza personale*[118]. «La descrizione dell'essere umano come *imago Dei* – scrive l'Autore – riguarda l'idea di persona»[119]. Questo concetto risulta quindi «centrale in teologia»[120]. L'importanza del concetto di persona è una delle caratteristiche fondamentali del pensiero ortodosso, e le idee di Zizioulas hanno suscitato sia consenso (da parte di teologi come Alan Brown, Aristotle Papanikolaou e Norman Russell) sia forti critiche (ad esempio da Jean-Claude Larchet, Nikolaos Loudovikos e Lucian Turcescu)[121].

---

[118] «L'uomo deve essere accostato primariamente come "persona", cioè come un'identità costituita attraverso la comunione […]. È questa dimensione relazionale e comunitaria che fa dell'uomo l'"immagine di Dio"» ZIZIOULAS, «Ortodossia», 17. Vladimir Lossky osserva: «In quanto immagine di Dio, l'uomo è un essere personale posto di fronte ad un Dio personale» LOSSKY, *La teologia mistica della Chiesa d'Oriente*, 115. L'immagine di Dio, afferma Christos Yannaras, «è il modo personale di esistere, il modo della Trinità, dell'amore delle persone, dell'amore che solo può unificare la vita e la volontà e l'attività della natura» YANNARAS, *Elements of faith*, 81.

[119] ZIZIOULAS, «The Meaning of being Human», 302.

[120] ZIZIOULAS, *The One and the Many*, 402; trad. it. ID., *L'uno e i molti*, 442. Che «la nozione di "persona" sia centrale in teologia è indubbiamente cosa che i teologi ortodossi non possono più ignorare», l'Autore li suscita ad elaborare «una sintesi creativa che abbracci anche gli altri aspetti della teologia» ID., «Ortodossia», 9. Di fatti, nella teologia zizioulіana «la nozione di persona riveste un ruolo centrale» CHIAPETTI, *«La libertà di Dio è la libertà del Padre»*, 1.

[121] Cfr. LADOUCEUR, *Modern Orthodox Theology*, 247. I testi significativi per la critica del personalismo di Ioannis Zizioulas sono anzitutto: LARCHET, *Personne et nature*, 207-396; LOUDOVIKOS, «Person instead of Grace and Dictated Otherness», 684-699; TURCESCU, «"Person" versus "Individual", and other Modern Misreadings of Gregory of Nyssa», 527-539. I critici di Ioannis Zizioulas mettono principalmente in evidenza il fatto che la distinzione tra «persona» e «natura» si trasforma in un'opposizione (simile a quella tra «persona» e «individuo»). Come osserva Stelios Ramfos, una posizione equilibrata non può esaltare il concetto di persona a discapito di quello di «natura» o «individualità»: «La persona è l'esistenza attiva dell'essere umano a livello di significato e, come tale, include in modo trasformativo sia la relazione che l'individuo» RAMFOS, *Yearning for the One*, 281. I critici di Ioannis Zizioulas mettono in dubbio se egli interpreti correttamente le fonti patristiche o se piuttosto cerchi artificialmente di dimostrare che la sua teologia sia pienamente in accordo con la tradizione. «Le critiche al tentativo di Ioannis Zizioulas di discernere il personalismo moderno nei Padri antichi, in particolare nei Cappadoci, appaiono fondate. Sebbene la lettura anacronistica di Zizioulas della persona umana nei Padri sia certamente una debolezza metodologica, ciò non invalida di per sé l'impostazione principale della sua teologia personalista, così come non invalida quella

In questa sede si analizzerà dapprima la presentazione offerta da Zizioulas sulla storia del concetto di persona, per poi evidenziare la sua definizione.

5.1 *Breve storia del concetto di «persona»*

Ioannis Zizioulas analizza la storia del concetto di persona in diversi passaggi della sua opera[122]. Si procederà ora a riassumere le sue osservazioni più rilevanti.

5.1.1 L'antico pensiero greco

Nell'antichità greca, la parola «persona» aveva originariamente un significato anatomico, indicante il «*viso*, *volto*, *faccia*»[123]. Da questa connessione con il volto umano, il termine acquisì il significato di maschera utilizzata dagli attori durante gli spettacoli teatrali[124]. In questo contesto, il termine esprimeva il legame tra la maschera indossata dall'attore e il ruolo da lui interpretato nel teatro (come osservato da Aristotele, Luciano e, ad esempio, Origene[125]). Ioannis Zizioulas fa notare che il termine si diffuse più rapidamente nell'ambito della lingua latina, dove indicava più frequentemente un ruolo concreto nella società, successivamente anche un ruolo in senso legale, e solo raramente descriveva un individuo[126].

Per Platone, l'identità dell'essere umano risiedeva nell'anima, che poteva essere associata a diversi corpi, come nel caso della reincarnazione. Per Aristotele, invece, l'essere umano era un composto psicosomatico la cui individualità si perdeva con la morte[127]. Di conseguenza, né il termine greco

---

di altri teologi moderni che non sono così insistenti come Zizioulas nel leggere negli scritti patristici le intimità del personalismo moderno. Come sottolineano alcuni difensori di Zizioulas, la base patristica del personalismo va ricercata più nella teologia della theosis o della comunione divino-umana che nel pensiero patristico su *ousia*, *ipostasi* e *prosopon*» LADOUCEUR, *Modern Orthodox Theology*, 264-265.

[122] Cfr. ZIZIOULAS, *Being as Communion*, 87-88; trad. it. ID., *L'essere ecclesiale*, 98-99; ID., *Communion and otherness*, 185, nota 17; ID., «The Meaning of being Human», 302; ID., «La Santa Trinità e la Persona Umana», 3-6.

[123] LOHSE, «πρόσωπον», 406. Cfr. ZIZIOULAS, *Communion and otherness*, 185, nota 17; ID., *La Santa Trinità e la Persona Umana*, 3.

[124] «La *maschera* che l'attore si mette imita un volto umano e perciò è chiamata anch'essa πρόσωπον» LOHSE, «πρόσωπον», 409.

[125] «[N]ei teatri gli attori drammatici non sono quello che dicono né quello che appaiono dalla maschera loro imposta» ORIGENES, *De oratione* 20,2, ed. CTePa 138, 114.

[126] Cfr. ZIZIOULAS, *Communion and otherness*, 185, nota 17.

[127] «Nel pensiero platonico il concetto di "persona" è ontologicamente impossibile, perché l'anima che assicura la durata, l'essere dell'uomo, non è legata in permanenza

πρόσωπον, né quello latino *persona* avevano nell'antichità alcun contenuto *ontologico*[128].

5.1.2 La svolta operata dai Padri Cappadoci

«La difficoltà di attribuire uno statuto ontologico alla persona e alla sua libertà è legata all'"ontologia chiusa" dell'antichità classica»[129]. Zizioulas sottolinea che il concetto di «persona», dotato di un contenuto *ontologico*, ha la sua origine storica nel tentativo di articolare la fede della Chiesa nella Trinità[130]. Tuttavia, l'uso del termine *persona* nella teologia trinitaria non era privo di rischi[131]. Poiché la parola conservava il suo significato originario di «maschera», si correva il pericolo di utilizzarla nel senso sabelliano, che

---

all'uomo concreto, individuale: essa vive, sì, eternamente ma può unirsi a un altro corpo concreto, costituire un'altra individualità, ad esempio al momento di una reincarnazione. Per Aristotele, invece, il concetto di "persona" diviene ontologicamente impossibile proprio a causa del legame indissolubile dell'anima con il concreto, con l'individuale: l'essere umano è certamente un'individualità concreta, che permane, però, soltanto per la durata del suo "sinolo", cioè il composto psicosomatico, e che viene abolita completamente e definitivamente dalla morte» ZIZIOULAS, *Being as Communion*, 28; trad. it. ID., *L'essere ecclesiale*, 25.

[128] Zizioulas sottolinea che questi due termini non sono stati intesi in senso ontologico (come quello di «ipostasi») fino all'epoca dei Padri Cappadoci. Cfr. ZIZIOULAS, *Communion and otherness*, 185-186.

Il «termine "persona" nel mondo antico Greco-Romano non aveva un assoluto contenuto ontologico. Essere una persona voleva dire agire in un certo modo, indossare una "maschera" (*prosopeion*), non essere se stesso nel più alto senso ontologico» ID., *La Santa Trinità e la Persona Umana*, 4. «[N]el mondo greco classico essere *prósopon* designa nell'essere umano un elemento aggiunto al suo ente e non il suo essere vero, la sua ipostasi» ID., *Being as Communion*, 33; trad. it. ID., *L'essere ecclesiale*, 29-30.

[129] AGORAS, «Hellenisme et christianisme», 257.

[130] Cfr. ZIZIOULAS, *Being as Communion*, 36; trad. it. ID., *L'essere ecclesiale*, 33. Zizioulas osserva che «la prima volta che il termine persona fu usato nella teologia Trinitaria fu nella formula di *una substantia tres personae* di Tertulliano» ID., *La Santa Trinità e la Persona Umana*, 4. Questa scelta «fu ripresa da Ippolito che li tradusse per i cristiani d'Oriente di lingua greca» ID., *Lectures in Christian Dogmatics*, 49. Ratzinger evidenzia che l'idea della persona emerge negli scritti del Tertulliano dal «fenomeno del dialogo *intra*-divino». Già prima di Tertulliano, i rabbini cercavano di spiegare i testi scritturistici in cui sembra che Dio parli con se stesso. Cfr. RATZINGER, *Dogma e predicazione*, 176-177.

[131] Cfr. ZIZIOULAS, *Being as Communion*, 36-37; trad. it. ID., *L'essere ecclesiale*, 34-35.

rappresentava le persone della Trinità come tre modi in cui appare un unico Dio[132].

La sfida che si poneva ai Padri consisteva nella necessità di formulare una definizione che evitasse sia il rischio del triteismo (qualora l'*ipostasi* fosse stata identificata con l'*ousia*) sia il pericolo del sabellianismo/modalismo (qualora l'*ipostasi* fosse stata concepita come una maschera priva di contenuto ontologico). Per superare questa difficoltà, fu necessario ripensare il significato di *persona* e identificarlo con *ipostasi*. Questa svolta fu elaborata nella teologia trinitaria dai Padri Cappadoci[133].

I Cappadoci cercarono di rispondere ai problemi inerenti allo sviluppo della dottrina trinitaria. Volendo evitare il rischio di sabellianismo – preoccupazione che, come sembra, fosse particolarmente rilevante per Basilio (e per i Padri orientali in genere[134]) – «i Padri Cappadoci suggerirono di usare il termine persona come sinonimo della parola greca ὑπόστασις, che indica un "modo di essere" (τρόπος ὑπάρξεως)»[135]. Con l'identificazione di persona con ipostasi, il termine assunse per la prima volta nella storia del pensiero un significato *ontologico*, pur mantenendo la sua relazionalità. Questa combinazione di novità (significato ontologico) e continuità (relazionalità) rese la persona uno strumento innovativo per la teologia, elevandola a «categoria ontologica ultima che possiamo applicare a Dio»[136].

Il significato del termine *persona* si sviluppò quindi all'interno della teologia trinitaria, applicandosi primariamente alle persone divine[137]. Tuttavia, l'applicazione di questo concetto alle creature umane comporta

---

[132] «Sabellio usava πρόσωπον nell'accezione di *volto*, *maschera* e parlando di τρία πρόσωπα intendeva tre diversi modi di rivelazione dell'unica divinità» LOHSE, «πρόσωπον», 433. Cfr. ZIZIOULAS, *La Santa Trinità e la Persona Umana*, 4-5.

[133] Cfr. DURHEIM, «The Possibility of Eucharistic Sharing», 291-292.

[134] «Come la maggior parte degli orientali, i Padri Cappadoci diffidavano del consustanziale niceno a causa dell'interpretazione sabelliana che poteva esserne fatta in certi ambienti asiatici o antiocheni» HALLEUX, «Personnalisme ou essentialisme trinitaire chez les Pères cappadociens?», 136-137.

[135] ZIZIOULAS, *La Santa Trinità e la Persona Umana*, 5.

[136] ZIZIOULAS, *Communion and otherness*, 186.

[137] Zizioulas avverte che nella teologia dei Padri greci «la persona non è né definita come un individuo determinato, né come un soggetto pensante, ma come un'identità che emerge da una *relazione* con qualcun altro. Il criterio o prototipo della persona – vera e perfetta personalità, che l'uomo è chiamato ad accogliere – è Dio stesso» ZIZIOULAS, *The One and the Many*, 403-404; trad. it. ID., *L'uno e i molti*, 444.

conseguenze di estrema importanza[138]. Secondo Zizioulas, «la persona indica una qualità divina nell'essere umano»[139]. La persona è sacra: «è il fine di se stessa, immagine e somiglianza di Dio, che solo nella comunione con Dio e con gli altri trova la propria giustificazione»[140]. «Essere una persona significa esistere nel modo in cui esiste Dio»[141].

5.2 *La definizione di persona secondo Ioannis Zizioulas*

5.2.1 L'*ekstasis* e l'*ipostasis*

Per comprendere come Ioannis Zizioulas definisca la persona, è fondamentale mettere in evidenza i termini chiave con cui descrive l'esistenza *personale*. Secondo l'Autore, essa è costituita da due aspetti principali: quello *ipostatico* (ὑπόστασις) e quello *estatico* (ἔκστασις)[142]. Tali termini, come afferma lo stesso Zizioulas, «rappresentano due aspetti fondamentali dell'essere personale»[143].

> Se *ékstasis* significa che la persona è la rivelazione della verità per il fatto di essere in comunione, *hypóstasis* significa che nella sua comunione e per mezzo

[138] «[E]ssendo in relazione al vero essere di Dio la persona divenne sacra quanto Dio stesso» ZIZIOULAS, *La Santa Trinità e la Persona Umana*, 5. «Niente è più sacro della persona, dal momento che essa costituisce il "modo di essere" di Dio stesso» ID., *Communion and otherness*, 166; trad. it. ID., *Comunione e alterità*, 191. Secondo la critica di Douglas Farrow, però: «Non dobbiamo permettere (come fa Zizioulas) un uso univoco della parola "persona" in riferimento sia a Dio che all'uomo, sia in cristologia che in ecclesiologia» FARROW, «Person and Nature», 118.

[139] ZIZIOULAS, *La Santa Trinità e la Persona Umana*, 5.

[140] ZIZIOULAS, *Priests of Creation*, 139; trad. it. ID., *Il creato come eucaristia*, 81.

[141] ZIZIOULAS, «The Meaning of being Human», 302.

[142] «Ci sono due dimensioni nell'essenza personale che rendono in egual maniera l'essere umano capace di adempiere al suo ruolo di legame tra Dio e il creato. La prima è quella che chiamiamo il suo aspetto *ipostatico*, per il cui tramite il mondo è integrato e inglobato in una realtà unificata. L'altra è il cosiddetto aspetto *estatico*, per mezzo del quale il mondo viene elevato a possibilità infinite, essendo riferito a Dio e offerto a lui come "sua proprietà". Questo costituisce la base di ciò che chiamiamo il sacerdozio dell'uomo; prendendo in mano il mondo, integrandolo creativamente e riferendolo a Dio, l'uomo libera la creazione dai suoi limiti e fa sì che essa sia in pienezza» ZIZIOULAS, *Priests of Creation*, 130; trad. it. ID., *Il creato come eucaristia*, 66-67.

[143] ZIZIOULAS, *Communion and otherness*, 213; trad. it. ID., *Comunione e alterità*, 244-245.

di essa la persona afferma la propria identità e la propria particolarità; essa «supporta la propria natura» (*hypó-stasis*) in un modo particolare e unico[144].

Il primo aspetto, ἔκστασις, non si limita a esprimere la capacità di movimento verso l'altro, ma rappresenta il fondamento stesso dell'esistenza personale, poiché l'essere in comunione costituisce la verità *ontologica* (e al contempo *escatologica*) della persona. Come sarà analizzato in dettaglio nel terzo capitolo, dedicato all'essenza della caduta, il peccato, secondo l'Autore, perverte proprio questa capacità relazionale, trasformando ἔκστασις in ἀπόστασις. La caduta, dunque, altera nella persona il modo di esistenza, ossia il modo in cui essa si relaziona – o non si relaziona – con le altre persone[145].

Il secondo aspetto, ὑπόστασις, «indica ciò che conferisce a un essere la capacità di essere se stesso»[146]. Per Zizioulas, tale nozione implica che la persona, nella sua unicità irripetibile, abbia la capacità di attualizzare la propria natura in un «modo di essere» specifico, il quale rappresenta l'essenza della sua autentica esistenza *personale*.

Tuttavia, anche se «in una condizione decaduta dell'esistenza, la persona può essere pervertita», essa non può mai «essere completamente spenta»[147]. Nella persona permane sempre «il movimento estatico verso la comunione, che è parte del carattere personale» – sebbene esso si manifesti come «il desiderio incompiuto di una presenza-senza-assenza dell'essere finché non ci sarà la possibilità di superare i limiti spazio-temporali della creatura»[148].

In sintesi, la tensione tra la chiusura in sé stessa (ἀπόστασις) e l'aspirazione *estatica* alla comunione rappresenta, secondo Zizioulas, una chiave interpretativa fondamentale per comprendere l'essenza e le conseguenze della caduta della creatura umana.

---

[144] ZIZIOULAS, *Being as Communion*, 106; trad. it. ID., *L'essere ecclesiale*, 126.

[145] Come annota Benjamin Durheim, «[p]er Zizioulas, il peccato e il contesto possono incidere sulla persona solo influenzando i modi in cui essa si relaziona con gli altri» DURHEIM, «The Possibility of Eucharistic Sharing», 295.

[146] ZIZIOULAS, *Communion and otherness*, 214; trad. it. ID., *Comunione e alterità*, 245. Se il «termine "natura" appartiene insomma alla sfera dell'essenza, in quanto è comune a molti» l'espressione «ipostasi si riferisce al principio dell'essere individuale» ANGELIS, *Natura, persona, libertà*, 184-185.

[147] ZIZIOULAS, *Communion and otherness*, 232; trad. it. ID., *Comunione e alterità*, 266.

[148] ZIZIOULAS, *Communion and otherness*, 224; trad. it. ID., *Comunione e alterità*, 257.

5.2.2 Il modello della vera persona si trova nella Trinità

Ioannis Zizioulas sostiene che l'ultima verità della persona si può conoscere solo attraverso la rivelazione di Dio, che «si è rivelato a noi come persone e "di persona"»[149]. L'Autore afferma, che «non possiamo trasporre il nostro concetto di persona all'essere di Dio. È il contrario che dovremmo fare, cioè *permettere al modo di essere di Dio di rivelarci la vera persona*»[150]. La teologia trinitaria diventa quindi il punto di partenza per una corretta comprensione della persona, poiché la «dottrina della Trinità ci dà la verità della nostra esistenza»[151].

---

[149] ZIZIOULAS, *The One and the Many*, 30; trad. it. ID., *L'uno e i molti*, 33. Zizioulas afferma che cercava «elaborare un concetto di persona che sia un riflesso della persona *divina*, non umana» ID., *Communion and otherness*, 177; trad. it. ID., *Comunione e alterità*, 202. Egli suggerisce che «piuttosto che trasferire l'esperienza umana a Dio, una teologia fedele prenderà il significato di persona dalla dottrina trinitaria di Dio e lo trasferirà alla persona umana. Questo è ciò che dobbiamo fare se vogliamo parlare dell'uomo come immagine e somiglianza di Dio» ID., *Lectures in Christian Dogmatics*, 69. «Il concetto teologico della persona è ricavato dai dati della rivelazione di Dio in Cristo, rivelazione che ci presenta "come Dio è", ossia la sua esistenza personale» *Ibid*., 42. «La natura e la persona sono pienamente e realmente rivelate solo in Cristo» ID., «Person and Nature in the Theology of St Maximus the Confessor», 96. «La teologia Trinitaria e la Cristologia offrono la stessa rivelazione di ciò che significa essere una persona umana» ID., *La Santa Trinità e la Persona Umana*, 8. «Questo è il significato di persona: un essere così profondamente amato da essere unico e insostituibile, proprio come lo sono le Persone divine, che sono il "modello" della vera personalità» ID., *Remembering the Future*, 259.

[150] ZIZIOULAS, *Communion and otherness*, 141; trad. it. ID., *Comunione e alterità*, 162. Benjamin Durheim osserva che «Zizioulas costruisce un'antropologia "dall'alto", cioè attinge un concetto di persona esclusivamente dalla teologia trinitaria» DURHEIM, «The Possibility of Eucharistic Sharing», 293.

[151] ZIZIOULAS, *Lectures in Christian Dogmatics*, 64. «Il concetto teologico di "come è Dio", rivelatoci nel modo appena descritto, diventa così la misura e il criterio per ogni concetto di persona» ZIZIOULAS, *The One and the Many*, 39; trad. it. ID., *L'uno e i molti*, 42. «Il *personalismo nel suo più alto senso ontologico è un prodotto della teologia Trinitaria*» ID., *La Santa Trinità e la Persona Umana*, 4. La «fede Trinitaria ha dato all'umanità la sua idea più preziosa: la comprensione dell'essere umano come persona» *Ibid*., 9. Secondo Georgij Florovskij è proprio questo «il più grande contributo cristiano alla filosofia» FLOROVSKIJ, *Collected works of Georges Florovsky*, vol. 4, 77. Joseph Ratzinger afferma lo stesso scrivendo: «Il concetto di persona, e l'idea che gli sta dietro, è un prodotto della teologia cristiana; […] con il concetto di persona noi ci troviamo davanti ad uno di quei contributi, che la fede cristiana ha agevolato e realizzato nel pensiero umano; questi non sorsero spontaneamente dal filosofare proprio dell'uomo, ma si svilupparono dalla discussione tra la filosofia e le affermazioni della fede e, in

5.2.3 La persona è l'«immagine di Dio»

Zizioulas è convinto che «la nozione di persona si può trovare solo in Dio e che la persona umana non si realizza mai fino a quando non diventa, da tale punto di vista, una *imago Dei*»[152]. Quando si afferma che «l'essere umano è un'immagine di Dio», ci si riferisce «al modo in cui Dio esiste, cioè come un essere persona»[153]. In questo senso, la «teologia trinitaria acquisisce il più alto significato antropologico»[154].

La creatura umana è chiamata ad «esistere nel modo in cui esiste Dio»[155]. Solo «tramite la persona come *imago Dei*»[156] – l'«icona di Dio»[157] – il mondo può essere congiunto a Dio nella comunione. L'unità tra creato e increato si realizza infatti «*per mezzo della persona*»[158]. Come sarà approfondito in seguito, il concetto di persona nella teologia di Zizioulas è strettamente legato alla caduta della creatura umana.

5.2.4 La persona non è un «individuo»

Se prese sul serio, le considerazioni di Zizioulas escludono di intendere la persona come un individuo, malgrado l'uso comune del termine[159]. «La

---

particolare, della Sacra Scrittura» RATZINGER, *Dogma e predicazione*, 173. In questo contesto, è da sottolineare come Tommaso d'Aquino evidenzi l'importanza della rivelazione delle persone divine: «La conoscenza delle persone divine è necessaria per avere una comprensione adeguata della creazione» THOMAS AQUINAS, *STh* I, q.32, a.1, ad 3. Cfr. MARALDI, «La creazione nel pensiero cristiano», 57. Cfr. KERN, «Interpretazione teologica della fede nella creazione», 118.

[152] ZIZIOULAS, *Communion and otherness*, 215; trad. it. ID., *Comunione e alterità*, 247.

[153] ZIZIOULAS, *La Santa Trinità e la Persona Umana*, 5 (citazione modificata).

[154] ZIZIOULAS, *La Santa Trinità e la Persona Umana*, 5.

[155] ZIZIOULAS, *Communion and otherness*, 165; trad. it. ID., *Comunione e alterità*, 190.

[156] ZIZIOULAS, *Communion and otherness*, 249; trad. it. ID., *Comunione e alterità*, 287.

[157] ZIZIOULAS, *The One and the Many*, 412; trad. it. ID., *L'uno e i molti*, 452.

[158] ZIZIOULAS, *Communion and otherness*, 277; trad. it. ID., *Comunione e alterità*, 319. «[L]a penetrazione dell'increato nella creazione per unire i due, è stata compiuta da una persona della Trinità. Entrando nella creazione, il Figlio ha creato un ponte tra la creazione e Dio» ID., *Lectures in Christian Dogmatics*, 106. «Ora, i molteplici *logoi* delle essenze create formano allo stesso tempo un'unità, e questo avviene in *una persona* della Trinità, il Logos divino» ID., *Remembering the Future*, 125. Il progetto originario del Padre «è l'unione del creato e dell'increato nella persona del Figlio» *Ibid*., 242-243.

[159] «Oggi la maggior parte di noi, quando diciamo "persona", intende individuo» ZIZIOULAS, *Communion and otherness*, 168; trad. it. ID., *Comunione e alterità*, 193. «L'uso di Zizioulas di "persona" non è, come nell'uso quotidiano, sinonimo di "individuo"» KNIGHT, «John Zizioulas on the Eschatology of the Person», 189.

teologia Trinitaria non indica una comprensione del termine persona come un individuo razionale ma un concetto interamente differente»[160].

Miroslav Volf osserva che, secondo Zizioulas, «gli esseri umani possono diventare persone solo nella comunione con il Dio personale, che è l'unico a meritare di essere chiamato persona nel senso originario del termine»[161]. Dunque, «la persona, in quanto distinta dall'individuo, presuppone che l'identità di ciascuno derivi da un evento di comunione e non dall'isolamento o dall'autosufficienza»[162]. Per questo motivo, «nessuna persona può essere isolata e "atomizzata"»[163]; infatti, *one person is no person*[164]. La persona

[160] ZIZIOULAS, *La Santa Trinità e la Persona Umana*, 6. In questa frase, l'Autore fa riferimento a Boezio e Agostino, che sono responsabili della definizione della persona come *naturae rationalis individua substantia*, che, secondo la sua opinione, ha dato origine all'individualismo moderno. Un'analisi approfondita di questa complessa questione ci porterebbe oltre l'obiettivo della nostra tesi, perciò ci limiteremo a indicare soltanto l'articolo di Will Cohen, che esamina dettagliatamente se la critica di Zizioulas rivolta ad Agostino è ben fondata e valida. Cfr. COHEN, «Augustine and John Zizioulas», 223-239. Cohen dimostra che l'interpretazione di Zizioulas si basa sul lavoro di Théodore de Régnon del 1982, in cui egli pone in contrasto la teologia greca dei Cappadoci con la teologia latina di Agostino. Le osservazioni di de Régnon sono state successivamente riconsiderate da Michel René Barnes. Andrea Milano fa notare che il «pensiero agostiniano sarebbe dunque vicino a quello greco più di quanto di solito si pensi» MILANO, *Persona in teologia*, 268. Walter Kasper sottolinea che nel periodo moderno sono stati John Locke e Immanuel Kant a svolgere un ruolo cruciale nella creazione della concezione individualista della persona. Cfr. KASPER, *Il Dio di Gesù Cristo*, 382. Per uno studio approfondito della concezione di Agostino riguardo al concetto di persona, si consiglia di consultare: STEFANINI, «Il problema della persona in S. Agostino», 52-68.

[161] VOLF, *After our likeness*, 83.

[162] ZIZIOULAS, *The One and the Many*, 133-134; trad. it. ID., *L'uno e i molti*, 147. La stessa idea è stata espressa da Zizioulas già nel 1971: «La persona, in quanto distinta dall'individuo, è concepita solo in comunione con gli altri» ID., «Les groupes informels dans l'Église», 259.

[163] ZIZIOULAS, «The Meaning of being Human», 302.

[164] ZIZIOULAS, «The Meaning of being Human», 302. «Una persona è identificabile solo all'interno di una relazione con un'altra persona. Non c'è persona al di fuori della relazione con altre persone, quindi una persona non è affatto nessuna persona» ID., *Lectures in Christian Dogmatics*, 25. Questo principio esclude un cristianesimo e una salvezza individuali. «Nessuno si salva da solo» ID., *Remembering the Future*, 244. La «strada più sicura verso l'inferno è il nostro isolamento dagli altri» *Ibid*., 245. *Unus christianus, nullus christianus*. González de Cardedal osserva che questa formula «è talvolta attribuita a San Cipriano, talvolta a Tertulliano e talvolta in generale ai primi Padri della Chiesa africana. Per quanto ne so, la sua origine e il suo autore non sono stati identificati come tali. Probabilmente è stata costruita in analogia con l'altra formula giuridica "*Unus testis nullus testis = Un solo testimone è insufficiente*", che, pur avendo

intesa come individuo sarebbe una contraddizione assoluta, poiché essa rappresenta «una categoria "relazionale" che condiziona l'essere in modo esistenziale»[165].

---

una formulazione medievale, affonda tuttavia le sue radici nella Bibbia e nella tradizione viva della Chiesa» GONZÁLEZ DE CARDEDAL, «Unus christianus, nullus christianus = Un cristiano, ningún cristiano», 174. Questa formula è citata sia da Florovskij che da Zizioulas. Cfr. FLOROVSKIJ, *Collected works of Georges Florovsky*, vol. 2, 131; Cfr. ZIZIOULAS, *Being as Communion*, 236; ID., *The One and the Many*, 53.

[165] ZIZIOULAS, «L'ordine è un sacramento?», 69. Lossky osserva che «individuo e persona hanno un significato opposto» LOSSKY, *La teologia mistica della Chiesa d'Oriente*, 112. L'importanza essenziale della relazione e della comunione per un'esistenza personale spinge Zizioulas a proporre una distinzione tra l'«ipostasi biologica» (*individuo*) e l'«essere ecclesiale» (*persona*). Questa proposta ha subito delle critiche, ad esempio Edward Russell ritiene che la distinzione fatta da l'Autore «tra l'essere biologico e quello ecclesiale» è «troppo rigida» RUSSELL, E., «Reconsidering Relational Anthropology», 183.

Si debbano notare i tentativi di distinguere tra persona e individuo precedenti a Zizioulas. Hans Urs von Balthasar cita una lettera di Denis de Rougemont (del 28 aprile 1939) in cui si trova la distinzione tra l'«individuo» (inteso come l'*uomo naturale*) e la «persona» (intesa come la *creatura nuova*). «[L]'individuo è quell'essere che si strappa dalla oscura sacralità e dal terrore del clan e che dissacra i tabù per impulso della sua ragione antisociale. Mi sembra un preludio necessario per il manifestarsi della persona. Però se ci si ferma a questo stadio preparatorio non si raggiunge altro che l'anarchia, il vuoto sociale. Allora ci sono due possibilità: o ricreare artificialmente qualcosa di sacro (il razzismo o il comunismo di Stato) o accettare una *vocazione* sempre più incalzante che *distingua* l'uomo e insieme lo leghi al suo prossimo e fondi una Chiesa. La persona esiste realmente solo in una tale comunità. Persona, atto, vocazione, per me diventano quasi dei sinonimi. L'atto è obbedienza concreta alla vocazione trascendente, nell'individuo fa venire alla luce la persona. Dunque abbiamo questa nuova definizione: l'individuo è l'uomo naturale; la persona è la creatura nuova come la intende Paolo» BALTHASAR, «Sul concetto di persona», 94. Come è noto, il teologo svizzero riprende e sviluppa questa idea proponendo la distinzione tra «soggetto spirituale» e «persona», a partire dall'accettazione della propria *missione*. «Grazie ad essa soltanto l'uomo diviene persona in senso pieno» ID., *Gli stati di vita del cristiano*, 69. Cfr. FISICHELLA, «Rileggendo Hans Urs von Balthasar», 529. «L'uomo dunque, secondo la speculazione balthasariana, da soggetto spirituale quale è in partenza, diventa una "persona" proprio grazie alla chiamata di Dio e al ricevimento di una missione, di un compito per cui egli è stato pensato e creato» BABINI, «L'apporto di von Balthasar al concetto di persona», 251.

Si noti che, nonostante Zizioulas critichi la teologia occidentale per il suo «sostanzialismo», «individualismo» e la sottovalutazione del «particolare» a scapito del «generale», nella teologia occidentale moderna troviamo una convergenza essenziale con le proposte dell'Autore. A titolo di esempio, citiamo quanto scrive Ratzinger (nel 1968): «La persona è il puro rapporto di correlazione, non altro» RATZINGER, *Introduzione al Cristianesimo*, 173. «Se è vero che la persona è più dell'individuo, che il molteplice è una

5.2.5 La persona è la realtà «escatologica»

Nella definizione della persona secondo Ioannis Zizioulas, non si può trascurare l'aspetto *escatologico* che essa assume nella sua teologia[166]. Infatti, la «persona costituisce una realtà escatologica»[167]. La «verità e l'ontologia della persona appartengono all'avvenire, sono delle immagini dell'avvenire»[168].

Dunque, «l'uomo perfetto è solo colui che è veramente persona, cioè colui che esiste, che possiede una sua modalità di esistenza, che è costituito come essere proprio nella modalità secondo la quale anche Dio esiste come essere»[169]. Per Zizioulas, lo «scopo della salvezza è che la vita personale, realizzatasi in Dio nella Trinità, si realizzi anche nell'esistenza umana. Di

---

realtà originaria e non solo secondaria, che c'è un primato del particolare sull'universale, vuol dire che l'unità non è l'elemento unico e definitivo, ma che anche alla molteplicità si riconosce il suo pieno e definitivo diritto» *Ibid*., 150. Nel quarto volume di *Mysterium salutis* (pubblicato nel 1970) si trova questa affermazione: «persona dice essenzialmente l'irrepetibile stare-in-relazione al "tu". È in questa stessa prospettiva che dobbiamo affrontare l'essere ontologico della persona: a livello ontologico, la persona è un essere in relazione al "tu", mirante ad una crescita dinamica» SCHÜTZ – SARACH, «L'uomo come persona», 322-323. Walter Kasper evidenzia la convergenza tra l'idea della persona umana e la dottrina trinitaria nel personalismo moderno. Cfr. KASPER, *Il Dio di Gesù Cristo*, 386.

Non è compito di questo studio esaminare come la definizione della persona di Boezio sia stata criticata e rielaborata nel corso della storia del cristianesimo latino. In conclusione, si può affermare che Zizioulas sembra piuttosto ignorare tale sviluppo.

[166] Zizioulas è persuaso dell'«importanza dell'escatologia per la dottrina *antropologica*, in particolare se ci avviciniamo all'essere umano come *persona*. Solo se consideriamo l'essere umano dal punto di vista del suo *telos* – non da ciò che è effettivamente, ma da ciò che aspira a essere – possiamo rendere giustizia a ciò che significa essere umano. L'essere umano si distingue dagli altri animali per il suo rifiuto di accettare la realtà, compresa la morte stessa (che combatte attraverso la creatività e l'arte), la fede nella sopravvivenza dopo la morte e la fede nell'immortalità» ZIZIOULAS, *Remembering the Future*, 21. Cfr. *Ibid*., 55-56. Cfr. RUSSELL, E., «Reconsidering Relational Anthropology», 176.

[167] ZIZIOULAS, *The One and the Many*, 37; trad. it. ID., *L'uno e i molti*, 40.

[168] ZIZIOULAS, *Being as Communion*, 62; trad. it. ID., *L'essere ecclesiale*, 65. «Tutto ciò, che ha la sua *alétheia* negli *éschata*, […] è dato [alla comunità della Chiesa] come un *eikón* in maniera sacramentale, perché possa compiere in sé la verità di Cristo sotto forma di speranza, fede e amore, come anticipazione della vita eterna» *Ibid*., 114; trad. it. 137-138. Questo spiega perché non possiamo dedurre il concetto di persona dal mondo decaduto, ma piuttosto dobbiamo riceverlo come una rivelazione delle realtà future.

[169] ZIZIOULAS, *Being as Communion*, 55; trad. it. ID., *L'essere ecclesiale*, 58.

conseguenza, la salvezza si identifica con la realizzazione della persona nell'essere umano»[170].

Questa possibilità è aperta alla persona umana attraverso il battesimo e l'eucaristia, eventi che assumono una portata *escatologica* trasformando l'«ipostasi biologica» nell'«essere ecclesiale»[171]. La persona deve essere considerata come «una rivelazione della verità dell'essere»[172].

5.3 *Il rapporto tra persona e natura come un conflitto naturale*

Ioannis Zizioulas descrive il rapporto tra persona e natura evidenziandone due prospettive che pongono in rilievo aspetti radicalmente differenti. In alcuni dei suoi testi, egli afferma che il rapporto tra natura e persona si configura naturalmente come un conflitto, indipendentemente dalla caduta, quale conseguenza della creazione stessa. In altri testi, tuttavia, sostiene che tale conflitto sia il risultato di una delle conseguenze della caduta della creatura umana.

Nel presente capitolo si esaminerà come l'Autore descriva il rapporto tra persona e natura come un conflitto intrinseco, legato ai limiti della condizione creaturale. Questo aspetto è stato sviluppato in modo particolare

---

[170] ZIZIOULAS, *Being as Communion*, 50; trad. it. ID., *L'essere ecclesiale*, 50-51. La salvezza, pertanto, è intesa dall'Autore «come evento ontologico in cui l'essere umano viene costituito persona» RUSSELL, E., «Reconsidering Relational Anthropology», 180.

[171] «La trasformazione battesimale (dall'*ipostasi* dell'esistenza biologica a quella dell'esistenza ecclesiale) non è per Zizioulas principalmente una trasformazione morale, ma piuttosto escatologica. Nel Battesimo la persona riceve un'ontologia personale che è immune dalla morte – a differenza dell'*ipostasi* dell'esistenza biologica. In un certo senso, il Battesimo apre l'eschaton alla persona battezzata. Allo stesso modo, l'eucaristia è escatologica in quanto è la ripetuta costituzione comunitaria della Chiesa come persone in comunione – un'icona della Trinità. Per Zizioulas, la celebrazione dell'eucaristia è un rendere presente la realtà escatologica» DURHEIM, «The Possibility of Eucharistic Sharing», 296.

[172] ZIZIOULAS, *Being as Communion*, 106; trad. it. ID., *L'essere ecclesiale*, 126. Lo «scopo finale della nostra esistenza […] è l'"altro" non come *allo*, ma come *allos*, cioè non come natura, ma come persona o ipostasi» ID., *Communion and otherness*, 68; trad. it. ID., *Comunione e alterità*, 78. Balthasar ribadiva che l'escatologia deve essere concepita personalmente cioè «in termini cristologici e, se si va fino in fondo, in termini trinitari» BALTHASAR, *I novissimi nella teologia contemporanea*, 62.

(ma non esclusivo[173]) nel suo saggio *On Being Other. Towards an Ontology of Otherness*[174].

In questo testo, Ioannis Zizioulas afferma: «Mentre in Dio queste due realtà [cioè la persona e la natura] coesistono armoniosamente, l'essere umano può solo aspirare a una loro coincidenza»[175]. Per Zizioulas, è fondamentale sottolineare che nel mistero della Trinità e nel mistero di Cristo «non c'è il minimo conflitto tra natura e persona»[176]. Questo «conflitto» è evitato poiché «la natura, o sostanza, coincide pienamente con la persona nell'esistenza di Dio, dal momento che non è concepibile alcun conflitto tra le due; in Dio, alterità e comunione sono reciprocamente condizionate»[177].

Tuttavia, questa coincidenza armonica tra «persona» e «natura», tra «particolare» e «generale», che caratterizza la vita trinitaria, non è realizzabile nell'esistenza umana. Zizioulas basa questa affermazione, in primo luogo, su alcuni fenomeni propri della condizione *naturale* (biologica) dell'essere umano. Secondo la sua visione, il conflitto tra «persona» e «natura» è dovuto ai seguenti aspetti principali: la sessualità (legata alla

---

[173] In realtà, anche in questo testo sono presenti formulazioni che considerano il conflitto tra l'individuo e la natura come una *conseguenza* della caduta. Si veda, ad esempio, il seguente passaggio: «Nello stato caduto dell'esistenza, il conflitto tra generale e particolare porta alla sopravvivenza del primo a scapito del secondo» ZIZIOULAS, *Communion and otherness*, 66; trad. it. ID., *Comunione e alterità*, 75.

[174] Pubblicato per la prima volta nel 2006, la trad. it. *Comunione e alterità*, 15-113. Va notato che più tardi, particolarmente nel suo contributo *Person and Nature in the Theology of St Maximus the Confessor* del 2012, però Ioannis Zizioulas presenta il conflitto tra persona e natura come qualcosa che è causato dalla caduta e non si trova né nella vita del Padre, Figlio e Spirito Santo, né nella condizione protologica della creatura umana. L'obiettivo della nostra tesi non consiste nell'armonizzare il pensiero di Ioannis Zizioulas e perciò le eventuali discrepanze vanno riconosciute come tali. Si notino pure le osservazioni fatte da Dario Chiapetti che scrive: «Quanto alla datità, occorre osservare che per Zizioulas essa è presente all'uomo sia prima che dopo la caduta» CHIAPETTI, *«La libertà di Dio è la libertà del Padre»*, 22. «Zizioulas non sembra chiarire se il carattere conflittuale del corpo sia dovuto alla creaturalità dell'uomo o al peccato» *Ibid.*, 450, nota 154.

[175] ZIZIOULAS, *Communion and otherness*, 56; trad. it. ID., *Comunione e alterità*, 64. Di fatti, «nel caso dell'uomo, la natura precede la persona, mentre, in Dio le due realtà coincidono pienamente» *Ibid*., 56; trad. it. 64-65. Evdokimov afferma che in Dio le «Persone e la natura sono poste simultaneamente senza che l'una preceda logicamente le altre» EVDOKIMOV, *Lo Spirito Santo nella tradizione ortodossa*, 55.

[176] ZIZIOULAS, «Person and Nature in the Theology of St Maximus the Confessor», 105.

[177] ZIZIOULAS, *Communion and otherness*, 64; trad. it. ID., *Comunione e alterità*, 74.

conseguente precedenza della natura sulla persona), la nascita biologica, l'importanza del corpo e la realtà della morte.

In primo luogo, Zizioulas identifica la sessualità come il «meccanismo biologico» che causa il conflitto «naturale» tra persona e natura. Nella riproduzione sessuale, infatti, il *generale* (ossia la natura umana) precede inevitabilmente il *particolare* (ossia la persona umana)[178].

In secondo luogo, l'Autore pone l'accento sul momento della nascita, considerandolo una conseguenza diretta del «meccanismo biologico»[179]. Egli osserva che «la nascita di un particolare essere umano, essendo il prodotto di un meccanismo di morte, ad un livello ontologico può condurre solo ad un conflitto tra persona e natura»[180].

In terzo luogo, questa relazione conflittuale, dovuta alla precedenza della natura sulla persona, mette in evidenza il ruolo centrale del corpo umano[181]. Zizioulas sottolinea che il conflitto tra persona e natura si manifesta «solo» laddove la particolarità dell'essere umano è radicata nel corpo, poiché tale

---

[178] La sessualità «serve – secondo Ioannis Zizioulas – la natura a spese della persona» ZIZIOULAS, *Communion and otherness*, 59; trad. it. ID., *Comunione e alterità*, 68. La «natura, particolarmente tramite la riproduzione sessuale, è paradossalmente a servizio non solo della vita, ma anche della morte. La pretesa dell'amato all'assolutezza e all'eternità, inclusa nell'idea stessa di *eros*, si rivela così un inganno» *Ibid*., 77; trad. it. 89. L'*eros* non ha nessuna capacità di superare la tragedia della morte, essa può essere superata soltanto nella «comunione con l'Altro» *Ibid*., 85; trad. it. 97.

[179] «Il conflitto tra il particolare e il generale si manifesta nella forma dello scontro tra "ipostasi" e natura nell'evento stesso costitutivo di ogni essere umano, cioè nel modo in cui ogni essere umano nasce. La nascita biologica comporta l'inganno che l'alterità emergente da essa sia l'alterità ontologica definitiva: la natura umana dà vita ad esseri particolari la cui particolarità deriva dalla morte di altre particolarità ed è costruita in modo tale da produrre altre particolarità a spese della sua particolarità propria. È questa la *riproduzione sessuale*. Il meccanismo biologico della riproduzione umana esprime una legge di natura che precede la comparsa dell'essere particolare e non è controllabile da esso» ZIZIOULAS, *Communion and otherness*, 57; trad. it. ID., *Comunione e alterità*, 66.

[180] ZIZIOULAS, *Communion and otherness*, 59; trad. it. ID., *Comunione e alterità*, 68.

[181] «Nell'esistenza umana, la natura è precedente alla persona. Quando nascono Giovanni, Giorgio o Basilio, l'unica natura umana li precede; essi, perciò, rappresentano e incarnano solo parte della natura umana. Attraverso la procreazione, l'umanità è divisa e nessuna persona umana può essere detta portatrice della totalità della natura umana» ZIZIOULAS, *Communion and otherness*, 158-159; trad. it. ID., *Comunione e alterità*, 182. Altrove scrive Zizioulas: «Persona e natura non coincidono armoniosamente nell'esistenza umana, come nell'essere di Dio. A differenza di Dio, noi siamo preceduti dalla natura, poiché nasciamo secondo le sue leggi che ci sono state date e che includono, tra le altre restrizioni alla nostra libertà, la schiavitù della mortalità» ID., *Remembering the Future*, 166.

particolarità viene meno nel momento della morte. Tuttavia, afferma con forza che «il corpo è assolutamente essenziale per un essere umano affinché sia particolare»[182]. Pertanto, l'essenza stessa dell'essere umano si trova a essere coinvolta in un conflitto inevitabile tra natura e persona.

In quarto luogo, riguardo alla morte, Zizioulas osserva che essa «esiste perché nella creazione la comunione e l'alterità non possono coincidere»[183]. Inoltre, egli la definisce come «il peggior nemico dell'alterità»[184], sottolineando il suo ruolo centrale nel conflitto tra natura e persona.

Tutte queste caratteristiche sono attribuite alla condizione creaturale e, nei casi esaminati, non sono intese come conseguenze della caduta. Il problema del conflitto tra particolare e generale, essendo un conflitto radicato nella creaturalità stessa, non si limita dunque all'esistenza umana, ma condiziona l'intera creazione. Questo problema non è perciò di natura *psicologica*, bensì *ontologica*[185]. Zizioulas precisa:

> Ciò a cui voglio far riferimento parlando del conflitto tra persona/particolare e natura/generale ha luogo non a livello della consapevolezza, ma dell'essere *in quanto* essere; non si tratta di un'esperienza del soggetto pensante, ma di una realtà «cosmica» che riguarda ogni cosa esistente[186].

---

[182] «Il vero conflitto tra *ipostasi* e natura sorge solo quando il corpo, la parte mortale di esso, è considerato assolutamente essenziale affinché un essere particolare sia se stesso e non qualcun altro o qualcosa d'altro, e perciò *sia*. […] E se il corpo è assolutamente essenziale per un essere umano affinché sia particolare, allora la morte del corpo è una minaccia per la particolarità di questo ente e perciò per il suo stesso essere. Il conflitto tra alterità e natura diventa inevitabile» ZIZIOULAS, *Communion and otherness*, 61; trad. it. ID., *Comunione e alterità*, 70-71.

[183] ZIZIOULAS, *Communion and otherness*, 3; trad. it. ID., *Comunione e alterità*, 3.

[184] ZIZIOULAS, *Communion and otherness*, 41; trad. it. ID., *Comunione e alterità*, 47.

[185] «Il conflitto tra il particolare e il generale, tra persona e natura, è sperimentato dall'essere umano a livello non semplicemente della psicologia, ma dell'ontologia. Psicologicamente, noi possiamo riuscire ad evitare questo conflitto, sebbene con grande difficoltà, ma non possiamo fare niente a livello ontologico; il conflitto rimane profondo e irredimibile» ZIZIOULAS, *Communion and otherness*, 56; trad. it. ID., *Comunione e alterità*, 65. La teologia occidentale, influenzata da Agostino, ha avuto – secondo Zizioulas – la tendenza di trattare questo conflitto a livello della psicologia. Dall'altra parte, per esempio Karl Rahner sembra sottolineare piuttosto l'unità dell'essere umano che il conflitto tra persona e natura scrivendo: «l'uomo è spirito e materia, libertà e necessità, persona e natura» RAHNER, *Sulla teologia della morte*, 30.

[186] ZIZIOULAS, *Communion and otherness*, 57; trad. it. ID., *Comunione e alterità*, 65.

Da quanto evidenziato, si deduce che, secondo il nostro Autore, il conflitto tra persona e natura è da intendersi come «naturale», «ontologico» e «irredimibile»[187] nella condizione attuale dell'esistenza[188].

6. **L'essere umano è il sacerdote della creazione**

Nella teologia di Ioannis Zizioulas, l'essere umano «è chiamato a diventare il *sacerdote della creazione* (*priest of creation*)»[189]. Questa vocazione non implica l'analisi delle cose, né il ragionamento o la comprensione intellettuale della realtà, ma piuttosto la riscoperta delle «relazioni che uniscono le diverse parti dell'universo in un'unica realtà, in un'unica verità»[190]. Il mondo, passando per le mani della persona, acquisisce una nuova dimensione *personale*. Questo è riconosciuto dall'Autore come la missione sacerdotale della creatura umana[191].

> Il sacerdote è colui che liberamente e – essendo egli stesso parte organica della creazione – prende in mano il mondo per riferirlo a Dio, portando in cambio la benedizione di Dio sul mondo. Attraverso questo atto, la creazione entra in comunione con Dio stesso. Questa è l'essenza del sacerdozio, ed è solo l'essere

---

[187] «Coloro che desiderano rimuovere o pregiudicare questo conflitto già nella nostra esperienza storica attuale e tentano di conciliare felicemente la natura nell'esistenza personale devono far finta di non vedere la serietà della morte e conseguentemente l'importanza cruciale della risurrezione, sia come evento storico nella persona di Cristo, sia come destino escatologico di tutta l'umanità» ZIZIOULAS, *Communion and otherness*, 62; trad. it. ID., *Comunione e alterità*, 72.

[188] Secondo Zizioulas, un cambiamento è possibile soltanto nell'*eschaton*. «Se il pungiglione della morte è rimosso dal corpo, esso cessa di perpetuare il conflitto tra particolarità e natura e diventa il punto in cui la comunione e l'alterità si incontrano. Ciò significa che il conflitto tra *hypostasis* e natura non può essere risolto finché la morte non è vinta per tutti e per sempre» ZIZIOULAS, *Communion and otherness*, 62; trad. it. ID., *Comunione e alterità*, 72.

[189] ZIZIOULAS, *The One and the Many*, 189; trad. it. ID., *L'uno e i molti*, 208. Cfr. KNIGHT, «The Spirit and Persons in the Liturgy», 193.

[190] ZIZIOULAS, «The Meaning of being Human», 296.

[191] «Se l'uomo agisce in quanto persona piuttosto che come individuo, quando prende fra le mani la creazione, non solo la eleva al livello dell'umanità, ma la coglie come una totalità, come una cattolicità di entità in reciproca relazione […] nell'approccio personalista le cose non possono arrestarsi all'uomo, esse chiedono a gran voce di essere riferite ontologicamente a Dio» ZIZIOULAS, *Priests of Creation*, 129; trad. it. ID., *Il creato come eucaristia*, 65. «La creazione materiale verrebbe così liberata dai suoi limiti e, essendo posta nelle mani dell'uomo, acquisterebbe una dimensione personale. Verrebbe, infatti, umanizzata. La dimensione personale, distinta da quella individuale, comporta ciò che possiamo chiamare ipostatizzazione e cattolicità» *Ibid*, 128.

umano che può unire il mondo nelle sue mani per riferirlo a Dio, in modo che a sua volta possa essere unito a Dio e quindi salvato e realizzato[192].

La missione *sacerdotale* rappresenta, secondo l'Autore, «l'aspetto più importante del ruolo dell'uomo nella creazione»[193]. Non si diventa sacerdoti della creazione, ma lo si è per natura[194].

Questo termine consente a Zizioulas di descrivere la creatura umana combinando due prospettive apparentemente opposte. Qui possiamo solo accennare brevemente a quanto già sottolineato prima: l'essere umano, in quanto creatura, è intimamente legato al mondo materiale attraverso il proprio corpo materiale, in questo senso esso è un animale tra gli animali; e tuttavia, è anche immagine di Dio, una persona libera, unica e irripetibile.

---

[192] ZIZIOULAS, *Priests of Creation*, 149. Alcuni studiosi ritengono di trovare proprio qui «uno degli aspetti più creativi e fecondi» del pensiero di Zizioulas. HARRISON, «Zizioulas on Communion and Otherness», 292. Jaroslav Skira osserva che «nell'antropologia di Zizioulas, la nozione di persona come "sacerdote della creazione" implica l'essere in comunione (*ipostasis*) e la creazione di comunione (*ekstasis*) nella ricerca della libertà assoluta nella nostra autodeterminazione» SKIRA, «The Ecological Bishop», 206.

[193] ZIZIOULAS, «The Eucharistic Prayer and Life», 465. Zizioulas preferisce il titolo «sacerdote della creazione» di «amministratore» (*steward of creation*) perché «"amministratore" implica che la relazione tra gli esseri umani e la natura è utilitaristica, suggerendo così che la natura è semplicemente la materia prima per la produzione e la distribuzione. Come "sacerdote della creazione", invece, l'essere umano si avvicina alla creazione di Dio con rispetto, ogni animale, pianta e organismo valorizzato per quello che è; con l'aiuto dell'uomo, ogni cosa viene sviluppata per il suo bene» KEIGHTLEY, «Church's Laity», 318. «Zizioulas sottolinea che la nozione di umanità come sacerdote della creazione è superiore alle idee di uomini come proprietari della creazione, liberi di sfruttare il mondo naturale a proprio vantaggio, o come amministratori della creazione con una mera funzione gestionale» LADOUCEUR, *Modern Orthodox Theology*, 222-223. «L'idea di "sacerdote della creazione" nel nesso dell'anafora è una critica allo sfruttamento della natura e può essere un modello alternativo di atteggiamento ecologico a complemento del modello dell'amministratore (*steward*), cioè l'essere umano come l'"amministratore della creazione" (*steward of creation*)» YIK-PUI AU, «The Eucharist as a Cultural Critique», 81 (citazione corretta).

[194] «Siamo tutti nati sacerdoti» ZIZIOULAS, *Priests of Creation*, 153. L'esistenza sacerdotale ci è propria per natura umana. «Tutti gli esseri umani, per Zizioulas, sono "sacerdoti della creazione", chiamati a personalizzare tutto il creato, cioè a renderlo unico e libero, offrendolo eucaristicamente a Dio» PAPANIKOLAOU, «Personhood and its exponents», 241. È interessante osservare che il contrario vale per l'esistenza *cristiana* secondo il detto di Tertulliano: «cristiani si diventa, non si nasce» QUINTUS SEPTIMIUS FLORENS TERTULLIANUS, *Apologeticum*, 18,4, ed. SAC 1, 241.

Questa duplice caratteristica conferisce all'essere umano una posizione assolutamente *singolare* all'interno della creazione[195].

[195] Cfr. ZIZIOULAS, «The Eucharistic Prayer and Life», 465. Nella storia della teologia sono stati fatti vari tentativi di elaborare un concetto che possa esprimere fedelmente l'unicità dell'esistenza della creatura umana. Si pensi, per esempio, all'idea dei Padri greci, in particolare dei Cappadoci e di San Massimo il Confessore, più volte menzionata da Zizioulas, secondo cui la creatura umana «è il microcosmo dell'intera creazione», poiché «nell'essere umano si ritrova presente il mondo intero, come una sorta di microcosmo di tutto l'universo» ZIZIOULAS, «Liturgia cosmica ed ecologia», 173. Tuttavia, va notato che questa idea ha origine nell'ambito della filosofia stoica. Cfr. PANNENBERG, *Anthropology in theological perspective*, 27. E che si può attribuire particolarmente a Democrito. Cfr. DEMOCRITUS ABDERITA, ed. GIRGENTI, *Democrito*, 107. Si consultino anche i commenti ai frammenti di Democrito. Cfr. *Ibid*., 969.

Il concetto che riconosce l'essere umano come *micro-* e *macrocosmo* sottolinea che l'«essere umano non è concepibile in sé, ma solo in relazione al resto della creazione. Alla base di questa visione c'è l'approccio antico e in particolare stoico all'umanità come microcosmo che riflette il macrocosmo dell'universo fisico» ID., «The Meaning of being Human», 295. Cfr. Id., *Priests of Creation*, 68.

Gregorio di Nissa esprime le sue riserve verso questo concetto a causa del suo uso tra i filosofi pagani. Cfr. GREGORIUS NYSSENUS, *De hominis opificio* 16, ed. CTePa 32, 73. Egli, tuttavia, afferma l'idea centrale che «essendo due cose estremamente lontane tra loro, l'uomo è mezzo (μέσον ἐστί) tra la natura divina e incorporea e la vita senza ragione degli animali» *Ibid*., 76.

«Secondo i Padri greci, – continua Zizioulas – l'essere umano è il "microcosmo" o il "macrocosmo" e il "mediatore" che porta il mondo materiale in comunione con Dio, affinché l'intera creazione sia divinizzata nell'eschata. È proprio perché l'essere umano è parte della natura che può svolgere questa funzione» ZIZIOULAS, *Remembering the Future*, 142.

Massimo il Confessore considera l'essere umano il punto centrale d'incontro tra il creato e l'increato, tra la creazione e il Creatore. Questa posizione conferisce all'essere umano la capacità di unire i vari aspetti della creazione partecipando così all'opera creativa divina. Tale partecipazione si esprime nella *liturgia cosmica*, che conferisce alla vita umana un significato liturgico, teologico e cosmico. «[T]utto il mondo, formato da cose visibili e invisibili, è l'uomo; e […] l'uomo, formato di anima e corpo, è il mondo» MAXIMUS CONFESSOR, *Mistagogia*, 7, ed. LCPM 55, 189-191. Cfr. BALTHASAR, *Massimo il Confessore*, 151-154.

L'idea simile si veda nell'opera di Bonaventura: «Dio, secondo la sua ordinatissima sapienza fece tutto questo mondo sensibile, e fece il maggiore [cioè il cosmo] in vista del minore, cioè dell'uomo, che è collocato nel mezzo tra Dio e queste realtà inferiori» BONAVENTURA, *Breviloquium* 7,4, tr. *Opere di san Bonaventura* V/2, 313-315. Von Balthasar osserva che secondo Bonaventura la creatura umana è «centro» e «sintesi del mondo» BALTHASAR, *Gloria*, vol. 2, 285. La creatura umana è il fine di tutto ciò che esiste. Cfr. *Ibid*., 286. «Come centro del mondo e microcosmo (*minor mundus*) l'uomo è però l'occhio del mondo aperto su Dio» Cfr. *Ibid*., 287. Claudio Moreschini osserva:

Zizioulas preferisce il termine «sacerdote del creato» principalmente per il suo legame con la «dimensione liturgica»[196] e con la «visione eucaristica della creazione»[197]. Egli stesso ammette di non aver coniato questo termine, sottolineando che sarebbe vano cercarne l'origine, poiché «esso emerge naturalmente dalla tradizione patristica e liturgica della Chiesa ortodossa»[198]. Tuttavia, il concetto è condiviso anche da altri autori appartenenti a diverse denominazioni cristiane[199].

Sebbene questi studiosi utilizzino lo stesso termine, il suo contenuto può assumere significati differenti[200]. La specificità della concezione di Zizioulas

---

«Sorto come ultimo essere della creazione, l'uomo la riassume in sé, è un "opera che tiene insieme al massimo grado", costituisce un legame tra le parti più distanti dell'universo. Di conseguenza, l'uomo è, come Cristo ma in secondo grado, il grande mediatore che appiana tutte le opposizioni esistenti nel mondo, possiede la capacità di unire le estremità, cosicché il suo essere manifesta il segreto della creazione, l'armoniosa unità del tutto ed il suo ritorno in Dio» MORESCHINI, «Introduzione», 42.

[196] Cfr. ZIZIOULAS, *Priests of Creation*, 95; trad. it. ID., *Il creato come eucaristia*, 9.

[197] Cfr. ZIZIOULAS, *Priests of Creation*, 136; trad. it. ID., *Il creato come eucaristia*, 77. L'Autore suggerisce che la «comunione con Dio e la comunione tra di noi sono due aspetti della stessa realtà eucaristica» *Ibid*., 49.

[198] ZIZIOULAS, «Liturgia cosmica ed ecologia», 171. «Nel linguaggio della Chiesa, l'uomo è il sacerdote dell'intera creazione di Dio, colui che ha la possibilità di relazionarsi e di offrire a Dio la natura creata, di intronizzare sul trono della Divinità il "fango" della terra» YANNARAS, *Elements of faith*, 48.

[199] «Nella teologia di Alexander Schmemann, Ioannis Zizioulas e altri, gli esseri umani sono creature liturgiche, sacerdoti della liturgia cosmica che offrono la creazione a Dio» LADOUCEUR, *Modern Orthodox Theology*, 222. Kehm ritiene come gli autori ortodossi più importanti: «Paulos Gregorios, Kallistos Ware, John Zizioulas, Vladimir Lossky, Gennadios Limouris, Stanley Harakis» KEHM, «Priest of Creation», 130. Nel suo articolo però omette menzionare Alexander Schmemann o Christos Yannaras. Tra gli autori della provenienza protestante possiamo annoverare per esempio T. F. Torrance, A. R. Peacocke e Douglas J. Hall. Cfr. *Ibid*., 129. È tuttavia necessario segnalare anche le critiche che alcuni autori rivolgono al concetto di «sacerdote della creazione». Cfr. BAUCKHAM, «Joining Creation's Praise of God», 49-51; ID., *La Bibbia e l'ecologia*, 108-111; NORTHCOTT, *The Environment and Christian Ethics*, 132-134.

[200] Per esempio, Thomas Torrance, un ministro presbiteriano scozzese, pone enfasi sul ruolo della *scienza*. L'«uomo come scienziato può essere definito il sacerdote della creazione, il cui compito è quello di interpretare i libri della natura scritti dal dito di Dio, di svelare l'universo nei suoi meravigliosi schemi e simmetrie, e di portare il tutto in un'articolazione ordinata in modo tale che si compia il suo giusto fine come il vasto teatro di gloria in cui il Creatore è adorato, inneggiato e lodato dalle sue creature. Senza l'uomo, la natura è muta, ma è compito dell'uomo darle parola: essere la sua bocca attraverso la quale l'intero universo dà voce alla gloria e alla maestà del Dio vivente» TORRANCE, *The Ground and Grammar of Theology*, 5-6. «In particolare, il ruolo dell'uomo e della donna,

sul ruolo sacerdotale della creatura umana è determinata dal suo interesse per l'*ontologia*. Enfatizzando la creazione *ex nihilo* – ossia il suo inizio e la conseguente inevitabilità della fine – Zizioulas attribuisce all'essere umano la missione di introdurre il creato nella comunione con l'increato[201]. La funzione sacerdotale dell'essere umano, infatti, «consiste nel ricollegare la natura creata all'esistenza infinita, liberandola così dalla schiavitù della necessità e permettendole di sviluppare le sue possibilità al massimo»[202]. La

---

che Dio ha creato a sua immagine e somiglianza e che sono la corona della sua creazione, è quello di testimoniare questa gloria [del Creatore] e di servire lo scopo del meraviglioso amore di Dio. La natura stessa è muta, ma l'essere umano è l'unico componente dell'universo creato attraverso il quale la sua struttura razionale e la sua stupefacente bellezza possono essere messe in parola per lodare il Creatore». ID., *The Christian Doctrine of God*, 213. Sembra che per Thomas F. Torrance essere il «sacerdote della creazione» significa anzitutto essere «servitore dell'amore divino» attraverso l'interpretazione scientifica dell'universo che rende l'essere umano «umiliato e stupito dalla misteriosa intelligibilità dell'universo che va ben oltre i suoi poteri» Cfr. ID., *The Ground and Grammar of Theology*, 14. Per uno studio sul concetto «sacerdote della creazione» nell'opera di Torrance si confronti FLETT, «Priests of creation, mediators of order», 161-183.

Alexander Schmemann, uno dei rappresentati più importanti della tradizione ortodossa, parte invece dalla *celebrazione dell'eucaristia* e riconosce come la «prima, la fondamentale definizione dell'uomo è che egli è *il sacerdote*. Egli sta al centro del mondo e lo unifica nel suo atto di benedire Dio, di ricevere il mondo da Dio e insieme di offrirlo a Dio e, riempiendo il mondo di questa eucaristia, egli trasforma la propria vita, quella vita che egli riceve dal mondo, in una vita in Dio, in comunione. Il mondo è stato creato come la "materia", il materiale di una eucaristia universale, e l'uomo è stato creato come il sacerdote di questo sacramento cosmico» SCHMEMANN, *Per la vita del mondo*, 23. «L'uomo è stato creato come sacerdote: il mondo è stato creato come la materia di un sacramento» ID., *Chiesa, mondo e missione*, 312. «Il peccato originale consiste nella scelta dell'uomo di un rapporto non sacerdotale con Dio e con il mondo». ID., *Of Water and the Spirit*, 96.

[201] «Secondo i Padri della chiesa greca, in particolare san Massimo il Confessore, il posto dell'uomo nella natura è legato integralmente a uno scopo, che è quello di portare la creazione alla comunione con Dio e renderla partecipe della divinizzazione (*theosis*) dell'uomo stesso» ID., *Priests of Creation*, 169. Massimo il Confessore, tuttavia, non usa il termine «sacerdote della creazione». Zizioulas però riconosce la vicinanza di questo concetto con la descrizione dell'essere umano come «microcosmo».

[202] ZIZIOULAS, *Being as Communion*, 119; trad. it. ID., *L'essere ecclesiale*, 145. Tutti gli uomini «sono chiamati ad offrire alle altre creature la possibilità di superare la mortalità, cioè di mostrar loro che sono veramente ipostatici attraverso l'ipostatizzazione delle loro "ipostasi" in una relazione personale con il Dio immortale, in maniera da ottenere la vera esistenza ipostatica» ZIZIOULAS, *Communion and otherness*, 67; trad. it. ID., *Comunione e alterità*, 77.

creatura umana, quindi, ha ricevuto la missione di essere sacerdote *della* creazione e *per* la creazione[203].

Questa missione sacerdotale, secondo Zizioulas, non riguarda semplicemente la bontà o la bellezza del mondo (*well-being*), ma il suo stesso essere (*being*) e il suo essere-per-sempre (*ever-being*)[204]. Egli afferma che tutto l'universo dipende dall'essere umano e dal compimento della sua missione sacerdotale[205].

---

[203] «[E]ssendo il sacerdote della creazione, l'essere umano si relaziona con la natura in base a ciò che è» e non soltanto in base a ciò che *ha* o *fa*. ZIZIOULAS, *Priests of Creation*, 151.

[204] Zizioulas sottolinea che «l'essenza del sacerdozio» deve essere purificata dalla riduzione al *sacrificio* o qualsiasi tipo di *sacrum commercium* per mostrare che la vera essenza dell'azione sacerdotale della creatura umana «è riunire il mondo nelle proprie mani per offrirlo a Dio, così che possa essere unito a Dio, e dunque salvato e compiuto» ZIZIOULAS, «Liturgia cosmica ed ecologia», 174. Come osserva Schmemann la religione non è «una "transazione" organizzata col soprannaturale»; il sacerdote non è un «"negoziatore", il mediatore tra il naturale e il soprannaturale» SCHMEMANN, *Per la vita del mondo*, 119. Offrire il mondo a Dio non significa perderlo o semplicemente sacrificarlo ma «ricevere il dono della vita» *Ibid.*, 25. Il modello di *questo* sacerdozio si trova in Cristo. Soltanto Cristo, infatti, è l'unico vero «sacerdote della creazione» poiché egli «realizza l'unità di Dio e del mondo, tramite l'uomo, nella comunione» ZIZIOULAS, *Communion and otherness*, 249; trad. it. ID., *Comunione e alterità*, 287. «Proiettando Cristo come modello di ciò che significa essere umano, suggerisce che come Cristo l'essere umano deve accogliere in sé tutto il creato ed elevarlo al massimo grado di sacralità, esattamente come facciamo nella liturgia eucaristica quando il pane e il vino, che rappresentano l'intera creazione, vengono innalzati e offerti a Dio per acquisire il massimo della sacralità, per essere il corpo e il sangue di Cristo. L'essere umano diventa così il sacerdote della creazione che, come Cristo, dichiara nel modo più solenne il diritto della creazione naturale non semplicemente di esistere, ma di essere innalzata alla dignità della comunione con Dio stesso» ID., «The Meaning of being Human», 303-304. Si confrontino queste citazioni con la descrizione della posizione di Cristo da Joseph Ratzinger: «Cristo è "il mezzo" tra Dio e mondo, ma questo mezzo è "mediatore", vale a dire non è uno spazio, un essere intermedio, è invece persona che – nella libera obbedienza d'amore – congiunge l'uno con l'altro i due spazi. L'apice del mondo è persona, su di essa converge ogni cosa e fa il suo ingresso nel grande movimento della storia Colui con il quale l'universo si protende verso il suo senso che si realizza nell'essere insieme a Gesù Cristo» RATZINGER, *Gesù di Nazaret. Scritti di cristologia* Vol. 6/2, 328-329.

[205] Va notata la convergenza dell'Autore con la teologia di Bonaventura. Come osserva von Balthasar: «Per Bonaventura, l'uomo è il coronamento del divenire del mondo» BALTHASAR, *Gloria*, vol. 2, 280. Lo stesso Bonaventura afferma che «il primo uomo, ornamento di tutto il mondo sensibile, era stato creato per ultimo, cioè nel sesto giorno a compimento di tutto il mondo» BONAVENTURA, *Breviloquium* 4,4, tr. Opere di san

7. **La conclusione**

Nel presente capitolo sono state analizzate le caratteristiche «naturali» della creatura umana prima della caduta e la sua missione specifica all'interno della creazione. È stato evidenziato come, nella teologia di Ioannis Zizioulas, l'essere umano venga descritto principalmente come una creatura intrinsecamente connessa al resto della creazione attraverso il proprio corpo materiale, che costituisce un elemento fondamentale della sua identità. Come ogni altra creatura proveniente dal nulla, anche l'essere umano è naturalmente soggetto alla mortalità.

Tuttavia, Zizioulas sottolinea contemporaneamente la singolarità dell'essere umano. Infatti, l'essere umano è stato creato a immagine e somiglianza di Dio. Queste caratteristiche particolari si riflettono soprattutto nella sua capacità di esistenza personale, definita da Zizioulas come un'esistenza originale e irripetibile, ma al contempo estatica, orientata al movimento verso la comunione con gli altri. Il concetto di persona occupa una posizione centrale nella teologia del nostro Autore, motivo per cui questo tema ha ricevuto una particolare attenzione nel presente studio.

Infine, è stato messo in luce che Zizioulas descrive il ruolo dell'essere umano nella creazione utilizzando il termine «sacerdote della creazione». Solo la creatura umana è in grado di introdurre il mondo nella comunione con l'increato e, in tal modo, assicurare la sua θέωσις, ovvero il suo essere-per-sempre (*ever-being*).

Bonaventura V/2, 175. La «creatura razionale […] è in certo modo il fine di tutte le cose (*creatura rationalis* […] *est quodam modo finis omnium*)» *Ibid*. 1,1, tr. Opere di san Bonaventura V/2, 55. Particolarmente importante è il collegamento della creatura umana con il mondo. «Poiché, quindi, Dio, secondo la sua ordinatissima sapienza fece tutto questo mondo sensibile, e fece il maggiore [il cosmo] in vista del minore, cioè dell'uomo, che è collocato nel mezzo tra Dio e queste realtà inferiori, ne consegue che perché tutte le realtà siano congruenti tra loro vicendevolmente, e vi sia armonia tra l'abitazione e colui che la abita, quando l'uomo era costituito nel bene, questo mondo dovette essere posto in una condizione buona e tranquilla; quando l'uomo cadde, anche questo mondo dovette deteriorarsi; caduto l'uomo nel disordine, anche il mondo dovette divenire disordinato; purificato l'uomo, il mondo dovette essere purificato; rinnovato l'uomo, il mondo dovette essere rinnovato; et giunto l'uomo al proprio compimento, il mondo dovette essere portato nella quiete» *Ibid*., 7,4, tr. Opere di san Bonaventura V/2, 313-315. La caduta della creatura umana mette in disordine tutto il mondo e la purificazione e rinnovazione dell'essere umano attraverso l'incarnazione del Verbo coincide con la purificazione e rinnovazione dell'universo intero. Cfr. BENSON, «The Christology of the *Breviloquium*», 264.

Dalle considerazioni sviluppati nel presente capitolo Zizioulas trae una conseguenza logica: quanto più si esalta il ruolo della creatura umana nella creazione, tanto più si rivela drammatica la caduta *dalla* sua missione. Infatti, tutti i temi trattati in questo capitolo rappresentano un presupposto fondamentale per analizzare, nel contesto più ampio possibile, la caduta originaria dell'essere umano e le sue conseguenze nella teologia di Ioannis Zizioulas.

La struttura e i temi analizzati in questo capitolo preparano il terreno per approfondire il significato dell'evento della caduta e le sue conseguenze. In tal modo, il secondo capitolo della presente tesi può essere presentato come una descrizione dello stato della creatura umana «prima» della caduta, anticipando al contempo che nel quarto capitolo verrà evidenziato come, secondo la riflessione teologica del nostro Autore, lo stato naturale dell'essere umano sia stato pervertito a seguito della caduta.

PARTE SECONDA

L'ATTO DELLA CADUTA
E LE SUE CONSEGUENZE

CAPITOLO III

L'essenza della caduta

L'*essenza della caduta*, nella teologia di Ioannis Zizioulas, si presenta come una realtà «poliedrica»[1]. L'Autore sviluppa diversi aspetti che si compenetrano in modo pericoretico, cercando di intuire, nella misura più possibile, il mistero della caduta della creatura umana. Il risultato di tale ricerca non può essere ridotto a una definizione semplice dell'essenza della caduta[2]. Piuttosto, l'intento è analizzare i punti salienti della teologia ziziuliana e connetterli tra loro per offrire una sintesi capace di descrivere dove l'Autore colloca l'*essenza* della caduta.

L'uso del termine «essenza» è ripreso direttamente da Ioannis Zizioulas, il quale lo impiega per descrivere la natura dell'evento della caduta. Con esso si intende l'atto attraverso il quale la creatura umana rifiuta l'economia della salvezza predisposta da Dio per instaurare un proprio progetto autonomo. L'«essenza», pertanto, non è associata, nel contesto della presente ricerca, all'«essenzialismo». Infatti, la caduta non possiede una propria sostanza (οὐσία). Il termine «essenza» indica piuttosto il *principium* (ἀρχή), ossia la *raison d'être* dell'azione umana che ha determinato la rottura della comunione con Dio. Parlando di «essenza», si intende dunque circoscrivere, nel modo più preciso possibile, ciò che costituisce la perversione della

[1] Cfr. BONFRATE, «Prefazione», 7.

[2] In questo contesto, si potrebbe richiamare la conclusione della prefazione di *Gli stati di vita del cristiano* do Hans Urs von Balthasar: «Chi si prende la pena di leggere il tutto verificherà che ogni elemento al suo posto presuppone tutti gli altri al loro; il movimento di pensiero rimane ciclico, secondo una crescente integrazione, come si addice al pensiero cattolico» BALTHASAR, *Gli stati di vita del cristiano*, 18. In questo senso, desideriamo sottolineare, all'inizio di questo capitolo, che i singoli temi trattati non possono essere separati e isolati.

chiamata divina, dell'immagine di Dio e dell'esistenza personale della creatura umana.

I temi già trattati nei capitoli precedenti possono ora essere ripresi per convergere sul tema centrale della nostra tesi. Il nostro compito consisterà ora nello studiare e analizzare dettagliatamente, attraverso le citazioni dell'intera opera di Ioannis Zizioulas e il contesto del suo pensiero, come secondo l'Autore l'essenza della caduta risieda nella *perversione* delle facoltà con cui Dio ha dotato l'essere umano.

La divina chiamata alla comunione nell'amore (ἀγάπη), infatti, è stata distorta nell'atto della caduta, manifestandosi primariamente come φιλαυτία, ovvero l'*amore di sé*. In secondo luogo, invece di accogliere il compimento *escatologico* (θέωσις) come dono di Dio, l'essere umano ha preteso di autoproclamarsi Dio (αὐτοθέωσις), rinunciando così alla comunione con Lui. Il terzo aspetto dell'essenza della caduta ci è presentato da Zizioulas come ἀπόστασις, la caduta dall'esistenza personale, definita dall'Autore come ὑπόστασις ed ἔκστασις.

Ulteriormente nel presente capitolo sarà evidenziato che nella teologia del Metropolita di Pergamo l'evento della caduta non è definito come una caduta *in* uno stato di miseria, bensì come una caduta *dalla* perfezione futura (θέωσις) e dalla missione *sacerdotale*, che costituisce, secondo l'Autore, l'identità dell'essere umano nella creazione.

Per mettere in luce in maniera sistematica l'essenza della caduta nella teologia di Ioannis Zizioulas, dedicheremo ora la nostra attenzione a queste categorie fondamentali della sua riflessione teologica: φιλαυτία – αὐτοθέωσις – ἀπόστασις analizzandole attentamente nel contesto complessivo dei suoi scritti.

1. ***Philautia*** **come perversione della chiamata all'amore**

In primo luogo Ioannis Zizioulas descrive l'*essenza* della caduta della creatura umana come φιλαυτία, l'*amore di sé*. Per l'Autore l'«amore non è un comandamento etico, ma una categoria esistenziale costitutiva della nostra esistenza»[3]. Egli intende l'amore come una capacità *ek-statica*, come

[3] ZIZIOULAS, «The Eucharistic Prayer and Life», 467. Le parole dell'archimandrita Sofronio Sakharov risultano strettamente affini alla posizione teologica di Ioannis Zizioulas: «*Il peccato non è la violazione delle norme etiche* della società umana o di qualche ingiunzione legale. Il peccato ci allontana dal Dio dell'Amore che si è manifestato a noi come Luce nella quale non ci sono tenebre (cfr. 1Gv 1,5)» ARCHIMANDRITE SOPHRONY, *His Life is Mine*, 41 (enfasi nostra).

un «movimento» verso l'altro[4]. L'essere umano è stato creato con la possibilità di rispondere liberamente alla chiamata di Dio, entrando così in comunione di amore con Lui[5].

Philautia è dunque il movimento nella direzione perversa non verso l'altro ma verso di sé. La potenzialità della relazione con un altro (con Dio e con gli altri) è scambiata alla realtà di un movimento del cerchio chiuso. L'essenza della caduta, dunque, tocca ciò che è l'essenziale nell'essere umano: la capacità di un movimento *ek-statico*, cioè di una relazione che introduce nell'evento della comunione[6].

1.1 Philautia *come la perversione dell'amore*

L'essenza della caduta risiede nella capacità di amare e nella modalità (τρόπος) con cui l'amore viene esercitato: come movimento *ek-statico* verso l'Altro e gli altri (ἀγάπη) o come movimento *apo-statico* verso se stessi (φιλαυτία). Si è già messo in evidenza che nella riflessione di Ioannis Zizioulas, centrale è l'idea che l'«amore non è semplicemente una virtù», ma «una categoria ontologica, e non solo etica»[7].

Per Zizioulas, l'*essere* (*being*) e, in particolare, l'*essere-per-sempre* (*ever-being*), sono costitutivamente legati all'*amore ek-statico* (ἀγάπη) in quanto esso introduce nell'evento della *comunione* (κοινωνία)[8]. Poiché, secondo il

---

[4] «L'*ekstasis* della persona implica un certo tipo di "movimento", ma per la creatura esso si realizza nella forma del *pathos*, mentre per la persona di Dio, il cui essere non è minacciato dal decadimento e dalla morte, l'*ekstasis* è *impassibile* (*apathes*; la dottrina dell'impassibilità divina acquista in questo modo un significato che non contraddice l'amore estatico e creativo di Dio, sia dentro che fuori lo spazio e il tempo)» ZIZIOULAS, *Communion and otherness*, 223-224; trad. it. ID., *Comunione e alterità*, 256.

[5] Nel secondo capitolo abbiamo già evidenziato come, secondo Zizioulas, sia proprio questa chiamata divina a costituire l'identità della creatura umana. Cfr. ZIZIOULAS, *Communion and otherness*, 41; trad. it. ID., *Comunione e alterità*, 47. L'essenza della caduta, pertanto, tocca, ferisce e perverte la stessa «essenza» dell'esistenza dell'essere umano.

[6] Jean-Claude Larchet sintetizza il contenuto della *philautia* affermando: «Dove regna la philautia, vediamo solo opposizioni, divisioni, rivalità, invidie, gelosie, dissensi, inimicizie, litigi, aggressioni, tutte manifestazioni che sono il frutto di questa passione, così come l'asocialità, l'ingiustizia, lo sfruttamento di alcuni da parte di altri nelle sue molteplici forme, la schiavitù, la tortura, lo stupro, l'omicidio, la guerra...» LARCHET, *Théologie du corps*, 42.

[7] ZIZIOULAS, *The Eucharistic Communion and the World*, 76; trad. it. ID., *Eucaristia e Regno di Dio*, 76.

[8] Zizioulas afferma che «è la comunione a rendere gli esseri veri: non esiste nulla senza di essa, neanche Dio» ZIZIOULAS, *Being as Communion*, 17; trad. it. ID., *L'essere*

Metropolita di Pergamo, è solo la *comunione* a generare e permettere un'esistenza personale[9], ne consegue che la caduta, così come il peccato in generale, si manifestano come un'interruzione o una negazione di questa *comunione*.

Se l'essenza della caduta è, secondo Ioannis Zizioulas, intuita come la perversione dell'*amore* nell'*egoismo* autoreferenziale (φιλαυτία) – e se esso è riconosciuto come «una categoria ontologica», ne consegue che sia la caduta sia le sue conseguenze si collocano sul piano *ontologico*[10]. In concreto, occorre sottolineare che ciò comporta anzitutto la caduta (ἀπόστασις) dall'esistenza *personale*, che sarà analizzata in dettaglio avanti nel presente capitolo. Quest'impossibilità dell'esistenza personale è legata al fallimento della missione *sacerdotale* studiato nel capitolo dedicato alle conseguenze della caduta.

L'amore, la cui possibilità è aperta alla creatura umana attraverso la sua libertà, è per Zizioulas collocato nel livello ontologico, poiché costituisce la condizione *sine qua non* della sopravvivenza della creazione mediante la partecipazione all'*essere-per-sempre* (*ever-being*) di Dio stesso[11].

---

ecclesiale, 10. Se, secondo la rivelazione della Scrittura, «Dio è amore» (1Gv 4, 8), allora risulta che Dio è pure la comunione. L'Autore sottolinea che la «natura di Dio è comunione» ZIZIOULAS, «Cristologia, pneumatologia e istituzioni ecclesiali», 120. Zizioulas fa richiamo in questo contesto alla teologia di Basilio. Cfr. BASILIUS CAESARIENSIS, *De Spiritu Sancto* 45, ed. CTePa 106, 151. Secondo la formulazione di Zizioulas la vita del Padre, Figlio e Spirito Santo «si realizza come espressione di comunione libera, come amore». ZIZIOULAS, *Being as Communion*, 49; trad. it. ID., *L'essere ecclesiale*, 50. Dunque, per il nostro Autore come l'amore anche «la comunione è […] una categoria ontologica» ID., «Cristologia, pneumatologia e istituzioni ecclesiali», 120. Egli suggerisce che «l'esistenza autentica è un'esistenza basata sulla comunione. È un'esistenza personale» FARROW, «Person and Nature», 123. Zizioulas è persuaso che uno dei compiti della teologia contemporanea è elaborare «un'ontologia della comunione», un ontologia che sia costitutiva per l'essere (*being*) della Chiesa. Cfr. ID., *Being as Communion*, 141.

[9] «La Comunione non porta all'eliminazione dell'essere altro ma, al contrario, genera l'essere altro. Allo stesso modo, essere altro non porta alla divisione e all'individualismo ma all'unità come comunione» ZIZIOULAS, *La Santa Trinità e la Persona Umana*, 7.

[10] Cfr. ZIZIOULAS, *Communion and otherness*, 39; trad. it. ID., *Comunione e alterità*, 45.

[11] «Chi non ama, cioè chi non è unito "senza divisione" a qualcosa di esterno a sé, muore. Solo l'amore, cioè l'unione "senza divisione" con il Dio increato, assicura l'immortalità, perché tutto ciò che è creato è destinato a perire» ZIZIOULAS, *Communion and otherness*, 260; trad. it. ID., *Comunione e alterità*, 299.

La teologia di Zizioulas si mantiene fedele alla concezione biblica e patristica, secondo cui «la vita è sempre compresa come relazione e come comunione»[12]. In questa prospettiva, φιλαυτία rappresenta l'essenza stessa della caduta e ne costituisce le più tragiche conseguenze conducendo alla morte[13].

L'essenza della caduta è dunque descritta primariamente attraverso categorie ontologiche come *un movimento errato* dell'amore autoreferenziale (φιλαυτία), che si oppone all'amore *ek-statico*, alla relazione e alla chiamata alla comunione. Questi termini sono, per Zizioulas, categorie ontologiche fondamentali, imprescindibili per comprendere la missione dell'essere umano nel creato.

1.2 Philautia *come movimento errato*

Per Ioannis Zizioulas, un punto di riferimento fondamentale in questo contesto è rappresentato da Massimo il Confessore[14]. Analogamente al Confessore, anche Zizioulas «colloca le radici del male nell'amore di sé (*philautia*)»[15]. Per Massimo, il termine φιλαυτία, è sinonimo di ἄλογος

[12] ZIZIOULAS, *Communion and otherness*, 264; trad. it. ID., *Comunione e alterità*, 304.

[13] Cfr. ZIZIOULAS, *Communion and otherness*, 264; trad. it. ID., *Comunione e alterità*, 305.

[14] Jean-Claude Larchet fa notare che Massimo «sottolinea che il peccato di Adamo costituisce un'inversione, una deviazione e uno scarto, corrispondenti a un cattivo uso o a un uso innaturale da parte del primo uomo delle sue facoltà» LARCHET, *La divinisation de l'homme selon saint Maxime le Confesseur*, 191. Il peccato di Adamo è dunque da intendere nella teologia di Massimo come un movimento errato, opposto al *logos* della natura che si muove «naturalmente» verso Dio. Infatti, peccando l'essere umano «con la sua disposizione a volere (γνώμη), si è allontanato dal proprio logos e si è mosso, ha usato i suoi poteri o ha operato contro natura» *Ibid*., 192. Lo stesso Confessore afferma: Chi «si muove conforme al logos [della sua natura], quell'essere razionale sarà in Dio, perché in Dio preesiste il logos del suo essere, in quanto il logos è principio e causa» MAXIMUS CONFESSOR, *Ambigua ad Iohannem* 7, tr. BomPeOc, 222.

[15] ZIZIOULAS, *Communion and otherness*, 84; trad. it. ID., *Comunione e alterità*, 96. Secondo Massimo, infatti, l'*amore di sé* è «madre delle passioni» MAXIMUS CONFESSOR, *Capita de caritate* 2,8, tr. VS 3, 93. L'altra traduzione italiana dice: «padre delle passioni» nel greco si trova però il termine madre. Cfr. MARIANO – CREMASCHI, *Massimo il Confessore*, 95. Si veda la nota esplicativa *Ibid*., 66, nota 35. L'*amore di sé* è per Massimo anche «madre dei vizi» MAXIMUS CONFESSOR, *Capita de caritate* 2,59, tr. VS 3, 123. Essa è spesso associata alla «passione per il corpo» MAXIMUS CONFESSOR, *Capita de caritate* 2,8, tr. VS 3, 93. Jean-Claude Larchet spiega che: l'«atteggiamento passionale con cui l'uomo si affeziona al proprio corpo per il piacere che gli procura è chiamato "philautia" da San Massimo il Confessore e da altri Padri. In generale, la philautia è un amore

φιλία, ovvero un «amore irragionevole» che deve essere contrastato attraverso l'ἀγάπη (carità) e la ἐγκράτεια (padronanza di sé) rispetto agli impulsi passionali[16].

Ioannis Zizioulas sottolinea che San Massimo identifica l'amor proprio (φιλαυτία) come la vera «quintessenza del peccato»[17]. In particolare, il Metropolita di Pergamo osserva: «La *philautia* è identica alla caduta perché esprime, a livello morale, il movimento ontologico verso lo stato protologico dell'esistenza, l'affermazione di ciò che è già presente, il *sé*»[18]. Coerentemente con la sua prospettiva teologica, Zizioulas pone enfasi sull'orientamento *escatologico* che

> esigeva ad Adamo un esodo dal sé, perché richiedeva la fede sia in un'altra persona (il comandamento di Dio) sia in una «realtà» *futura*, diversa da quella protologica che era sotto il controllo dei suoi sensi. Amare il sé era, per Adamo, amare ciò che già c'era, la cosa più sicura che possedeva. L'amore di sé è radicato in profondità nelle cause e nelle conseguenze ontologiche della caduta, ed è per questo che è così difficile rimuoverlo dall'essere umano[19].

Ioannis Zizioulas sottolinea il ruolo cruciale della φιλαυτία nella dinamica della caduta, collegandola con la γνώμη (intenzione, decisione). Secondo

---

egoistico e passionale per se stessi, ma San Massimo sottolinea che questo amore è radicato nel corpo, ha origine e si sviluppa nell'attaccamento ad esso» LARCHET, *Théologie du corps*, 37.

[16] Cfr. MAXIMUS CONFESSOR, *Capita de caritate* 3,8, tr. VS 3, 147. Christos Yannaras sottolinea che la caduta dell'umanità «trascina il mondo con sé nell'irrazionalità (*a-logon*) o nell'assurdità (*para-logon*)» YANNARAS, *Person and Eros*, 263. Particolarmente è importante in questo contesto il testo della seconda lettera di Massimo, dove egli esplicitamente relaziona l'*amore di sé* con la caduta dell'essere umano: «Da quando il diavolo ha ingannato l'uomo all'inizio, tessendo astutamente l'iniquità attraverso il nostro *amore di sé*, adescandolo con il richiamo della voluttà, ha separato il nostro giudizio da Dio e gli uni dagli altri, pervertendo la sua rettitudine dividendo la natura in questo modo. […] Infatti, dall'ignoranza di Dio nasce l'*amore di sé*; dall'*amore di sé* nasce la tirannia che esercitiamo su coloro che ci sono più vicini. Senza dubbio, abusando dei nostri poteri di ragione, cupidigia e ira, egli li distoglie dal loro scopo» MAXIMUS CONFESSOR, *Epistula* 2, tr. PONSOYE, *Lettres*, 83-84 (enfasi nostra). L'amore di sé è riconosciuto da Massimo come «il padre del primo errore, il primo prodotto del diavolo e delle passioni che lo seguono» ID., *Epistula* 2, tr. PONSOYE, *Lettres*, 84. «Sradicando l'*amore di sé*, il padre, come ho detto, di tutti i mali, sradica anche tutto ciò che di solito lo segue, perché in sua assenza nessun tipo di vizio o le sue tracce possono sopravvivere» ID., *Epistula* 2, tr. PONSOYE, *Lettres*, 85 (enfasi nostra).

[17] ZIZIOULAS, *Remembering the Future*, 186.

[18] ZIZIOULAS, *Remembering the Future*, 186.

[19] ZIZIOULAS, *Remembering the Future*, 186.

l'Autore, la γνώμη rappresenta l'espressione concreta della volontà individuale che, in uno stato di φιλαυτία, si distacca dalla comunione con Dio[20]. Questo legame evidenzia come l'amore egoistico di sé non sia solo una questione *morale* del peccato, ma piuttosto una scelta *ontologica* che condiziona il modo di essere della creatura umana.

> Γνώμη ha svolto un ruolo decisivo nella caduta di Adamo, allontanando la volontà naturale dell'essere umano dal suo oggetto naturale (Dio) e παρά φύσιν dirigendola verso l'essere umano stesso (φιλαυτία) e la creazione sensibile. Così, γνώμη è stato associato al peccato e alla peccaminosità[21].

Un ulteriore aspetto significativo è la definizione del male che Ioannis Zizioulas riprende da Massimo il Confessore[22]. Secondo quest'ultimo, il male non possiede una sostanza propria, ma è definito come una perversione dell'energia, un movimento irrazionale[23]. Zizioulas fa propria questa prospettiva, interpretando il male come «una deviazione dalla fine, dall'*essere-per-sempre* (*ever-being*)»[24].

La φιλαυτία, identificata come la prima tentazione, rappresenta il *movimento* iniziale che devia la creatura verso sé stessa, allontanandola dalla comunione con Dio e con gli altri[25]. Sotto questa luce, si comprende l'importanza fondamentale di tale osservazione per l'interpretazione

---

[20] «Il peccato significa anche che l'uomo, con la sua disposizione a volere (γνώμη), si è allontanato dal proprio logos e si è mosso, ha usato i suoi poteri o ha operato contro natura» LARCHET, *La divinisation de l'homme selon saint Maxime le Confesseur*, 192.

[21] ZIZIOULAS, «Person and Nature in the Theology of St Maximus the Confessor», 102.

[22] Cfr. ZIZIOULAS, *Remembering the Future*, 190.

[23] «E se cerco di definirlo in qualche modo, il male è il fallimento dell'energia (δυνάμεων ἐνεργείας ἐστὶν ἔλλειψις) che conduce le potenze esistenti in natura al loro fine (πρὸς τὸ τέλος), e non è nient'altro. O ancora, il male (τὸ κακὸν) è il movimento (κίνησις) irrazionale delle potenze (τῶν φυσικῶν) che si conformano alla natura, secondo un giudizio errato, verso qualcosa di diverso dal loro fine (παρά τὸ τέλος ἀλόγιστος)» MAXIMUS CONFESSOR, *Quaestiones ad Thalassium*, *Prologus*, tr. SC 529, 133-135.

[24] ZIZIOULAS, *Remembering the Future*, 189. Questa prospettiva, centrale nella teologia di Ioannis Zizioulas, trova un significativo parallelo nel pensiero di Dionigi Areopagita, il quale afferma: «Non, dunque, dalla materia viene il male che è nelle anime, ma da un movimento disordinato e irregolare (ἐξ ἀτάκτου καὶ πλημμελοῦς κινήσεως)» DIONYSIUS AREOPAGITA, *De divinis nominibus* 4,28, tr. BomPeOc, 447.

[25] Così scrive Massimo il Confessore: «il Maligno, nascondendo il più delle volte il suo desiderio sotto l'apparenza della benevolenza, e persuadendo astutamente l'uomo a dirigere il suo impulso verso un altro degli esseri che non sia la Causa, ha prodotto l'ignoranza della Causa» MAXIMUS CONFESSOR, *Quaestiones ad Thalassium*, *Prologus*, tr. SC 529, 135.

zizioulianа della caduta, che vede nella φιλαυτία il principio di un allontanamento ontologico dalla comunione con l'Altro, elemento costitutivo dell'esistenza autentica intesa come l'essere-per-sempre (*ever-being*).

Sotto questa prospettiva, la seguente affermazione del nostro Autore assume un'importanza fondamentale per comprendere la sua interpretazione della caduta della creatura umana:

> La caduta, quindi, non può consistere nella perdita di una perfezione originaria; deve essere vista piuttosto come un rifiuto o un fallimento nell'ottenere la perfezione a cui l'essere umano (e la creazione) è stato chiamato ad arrivare alla fine, *una deviazione dal movimento verso la fine* e una sottomissione a ciò che è già dato come realtà[26].

Come ultima osservazione, si rileva che, secondo il nostro Autore, la φιλαυτία è stata il principio sia della caduta delle creature angeliche sia di quella della creatura umana[27]. In entrambi i casi, si tratta di un *movimento irrazionale* di allontanamento dal fine[28]. L'essenza della caduta può perciò

---

[26] ZIZIOULAS, *Remembering the Future*, 20 (enfasi nostra). Cfr. *Ibid*., 189-190.

[27] La caduta delle creature angeliche si presenta come un evento ancora più misterioso e irrazionale (ἀλόγιστος) rispetto alla caduta dell'essere umano, poiché in essa manca la figura di un tentatore. Mentre la narrazione biblica e la riflessione teologica permettono di comprendere, almeno parzialmente, la caduta di Adamo attraverso l'esperienza della tentazione e del peccato, lo stesso non si può dire per gli angeli. La loro ribellione scaturisce da una scelta autonoma e incomprensibile, priva di cause esterne e quindi ancor più enigmatica. Questo aspetto accentua il carattere insondabile del *mysterium iniquitatis* nella tradizione cristiana.

[28] Dal punto di vista linguistico, è interessante notare come l'idea del male come *movimento errato* trovi radici nell'etimologia ebraica e greca. Gottfried Quell, nella sua analisi contenuta nel *Grande lessico del Nuovo Testamento*, evidenzia che «è nella radice ḥṭ' e nei suoi derivati che trova principalmente espressione l'idea di peccato» G. QUELL, «ἁμαρτάνω», 727. Questa radice, di origine profana, viene utilizzata per descrivere concetti legati al movimento errato o mancante il bersaglio, prima di essere integrata nella terminologia religiosa. Tale transizione dall'uso profano a quello sacro sottolinea come l'idea del peccato sia stata compresa inizialmente come un errore o una deviazione dal fine, esprimendo così il carattere dinamico e relazionale del male. «Nei rari casi del linguaggio profano in cui ricorre *ḥṭ'* è un *verbum motus* che significa *fallire il bersaglio*. Un simile uso non può provenire dalla lingua religiosa, o giuridica o etica, ma ben piuttosto dev'essere considerato come il fondamento di questa; in essa, poi, la nostra radicale ha un valore fondamentalmente metaforico, ma tale che poteva esser facilmente capito da tutti» *Ibid*., 728. Quell averte che se «*ḥṭ'* era originariamente un *verbum motus* indicante un movimento errato, era potenzialmente idoneo a designare reati di ogni tipo. E un tale passaggio si dovrà supporre laddove *ḥṭ'* sta ad indicare la mancata osservanza

essere descritta attraverso i concetti di φιλαυτία, «autoerotismo» (l'amore egoistico per *sé*) e «orgoglio», richiamando ancora una volta le parole di Georgij Florovskij[29].

Da quanto esposto, emerge che Ioannis Zizioulas adotta un approccio *dinamico*, piuttosto che statico, nella sua teologia, sia in senso generale sia in relazione alla caduta della creatura umana[30]. Per questa ragione, la caduta viene da lui descritta primariamente come φιλαυτία, ossia come un *movimento* errato e disordinato che si distacca dal fine riconosciuto come l'essere-per-sempre (*ever-being*)[31]. Si tratta di un *movimento* tragico, privo di senso, di prospettiva e, come vedremo ulteriormente, di orientamento verso il futuro *escatologico*[32].

---

di una norma che regoli reciproci rapporti» *Ibid*., 730. Considerando che l'elemento fondante dell'idea del peccato è il movimento errato, allora si può osservare «che l'elemento irrazionale non manca affatto nell'idea di peccato» *Ibid*., 738. Per gli autori dell'Antico testamento il termine peccato «è un concetto giuridico insieme e filosofico che esprime un'azione contraria alla legge» *Ibid.*, 747. Nell'Antico testamento è «dunque chiaro che tutte le variazioni esprimono in sostanza la stessa cosa, e cioè, conformemente al senso della radice prevalente *ḥṭ'*, quello che si può definire una *deviazione da una norma stabilita*» *Ibid*., 749. Il verbo greco ἁμαρτάνω riprende il significato della radice ebraica *ḥṭ'* e significa originariamente «non colpire, mancare il segno» STÄHLIN – GRUNDMANN, «ἁμαρτάνω», 791. «Quanto al sostantivo ἁμαρτία, soltanto dopo che fu usato dai LXX per rendere *ḥṭ'*, acquistò a sua volta un significato spiccatamente religioso» *Ibid*., 793. «A partire da Erodoto acquista anche un senso traslato, specialmente di *fallo*, di *errore intellettuale*, e da qui anche il significato di *errare* in assoluto» *Ibid*., 792 (citazione modificata). Queste intuizioni riguardanti la descrizione dell'azione del «peccare» hanno avuto un ruolo determinante sia nella teologia dei Padri, sia nella riflessione teologica del nostro Autore.

[29] Cfr. FLOROVSKIJ, *Collected works of Georges Florovsky*, vol. 3, 86.

[30] Esempi significativi dell'applicazione dell'approccio dinamico di Ioannis Zizioulas si trovano nella sua riflessione: sul mistero di Dio, cfr. ZIZIOULAS, *Communion and otherness*, 131; trad. it. ID., *Comunione e alterità*, 150-151; sulla persona, cfr. ID., «Person and Nature in the Theology of St Maximus the Confessor», 105; sulla creazione, cfr. ID., *Remembering the Future*, 212; sull'eucaristia, cfr. ID., *The Eucharistic Communion and the World*, 34, nota 52 (enfasi nostra); sull'ordinazione cfr. ID., «L'ordine è un sacramento?», 70; ID., *Being as Communion*, 192; trad. it. ID., *L'essere ecclesiale*, 214; sull'ecclesiologia cfr. ID., *Being as Communion*, 132.

[31] Georgia Keightley giustamente afferma che nella teologia zizioulіana «il peccato di Adamo» consiste nel «suo allontanamento dal processo dinamico che lo avrebbe reso erede adottivo di Dio» KEIGHTLEY, «Church's Laity», 311.

[32] «L'intero piano di Dio riguardo al mondo e a ognuno di noi, consiste nel "ricondurre a un unico capo, Cristo, tutte le cose: quelle che sono in cielo e quelle che sono sulla terra" (Ef 1,10); al contrario *ogni peccato è in un certo senso un rifiuto a lasciarsi*

2. *Autotheosis* come perversione dell'immagine di Dio

Il secondo aspetto dell'essenza della caduta nella teologia di Ioannis Zizioulas può essere identificato nella *falsa divinizzazione*, ossia un atto in cui la creatura umana si autoproclama Dio e fine ultimo della creazione (αὐτοθέωσις)[33]. Secondo il nostro Autore, «nel racconto della caduta di Adamo l'elemento dominante è l'autoproclamazione dell'uomo come "Dio", cioè come punto di riferimento ultimo per la materia della creazione»[34]. Questa falsa pretesa da parte della creatura umana distorce l'*imago Dei* nell'umanità. Zizioulas scrive:

> L'«immagine di Dio» nell'umanità è stata distorta per adattarsi alla pretesa di Adamo di essere già Dio. L'essere umano si è reso il punto di riferimento ultimo dell'esistenza, un essere già divinizzato. Così, Adamo ha trasformato l'immagine di Dio in un'immagine di se stesso[35].

L'essenza della caduta di Adamo risiede, secondo Zizioulas, nel fatto che egli si è lasciato ingannare da Satana, il quale gli ha presentato «l'essere nella sua forma protologica (cioè privo di essere-per-sempre) come se fosse un vero e proprio essere»[36]. In tal modo, l'immagine di Dio nella creatura umana è stata corrotta e privata della somiglianza con Dio. Con la caduta, l'essere

---

assumere in lui» SCHOONENBERG, «L'uomo nel peccato», 599 (enfasi nostra). Ogni peccato si rivela, dunque, come un movimento opposto al fine stabilito da Dio.

[33] Si noti la convergenza di questa osservazione di Zizioulas con la teologia del Confessore. «Massimo ritiene […] che Adamo abbia ignorato il vero Dio e si sia allontanato da Lui, mettendo al suo posto il diavolo, la creazione sensibile e il proprio corpo» LARCHET, *La divinisation de l'homme selon saint Maxime le Confesseur*, 189. «In effetti, Adamo sostituì una pseudo-divinizzazione alla vera divinizzazione. Secondo Massimo, il peccato ancestrale consisteva (e qui troviamo l'orgoglio tradizionalmente incriminato dai Padri) in un vano tentativo di auto-divinizzazione, essendosi Adamo lasciato sedurre da una falsa promessa del diavolo» *Ibid*., 193. Come osserva sinteticamente Nonna Verna Harrison, «Adamo ed Eva furono tentati di rendersi dèi al di fuori di Dio» HARRISON, «The human person as image and likeness of God», 81.

[34] ZIZIOULAS, *Priests of Creation*, 80. «Infatti, essendo conseguenza della pretesa da parte dell'essere umano creato di fare da punto di riferimento ultimo nell'esistenza ("essere Dio"), la caduta è in ultima analisi lo stato di esistenza con il quale il mondo creato tende a porre se stesso e non un essere increato (Dio) come riferimento ultimo del proprio essere» ID., *Being as Communion*, 102; trad. it. ID., *L'essere ecclesiale*, 120.

[35] ZIZIOULAS, *Remembering the Future*, 182. Questo passaggio di Ioannis Zizioulas trova un significativo parallelo nell'affermazione di Cirillo di Alessandria: «Adamo [...] desiderava diventare Dio e perse anche (lo stato) di immagine di Dio» CYRILLUS ALEXANDRINUS, *De incarnatione Domini*, 34, ed. PG 75, 1477.

[36] ZIZIOULAS, *Remembering the Future*, 190.

umano ha smarrito il suo futuro escatologico, ossia la possibilità di conseguire la piena somiglianza all'*imago Dei*, impressa dal Creatore in lui.

2.1 *La creatura umana come riferimento ultimo della creazione*

Abbiamo già evidenziato che, secondo Ioannis Zizioulas, l'essenza della caduta risiede nel tentativo della creatura umana di fare di se stessa il *riferimento ultimo della creazione*, la misura, il fine e il senso di tutto[37]. Un aspetto rilevante della caduta si manifesta nel fatto che l'essere umano «si è messo al posto di Dio e ha determinato la sua identità a partire da se stesso»[38] e, nello stesso tempo, «prese il mondo per sé e se ne impossessò»[39]. Pertanto, l'«essenza della caduta dell'umanità è proprio la dichiarazione di se stessa come Dio»[40].

Ioannis Zizioulas sviluppa questa riflessione scrivendo:

> L'essere umano è stato tentato di fare di se stesso il punto di riferimento ultimo. Sostituendo Dio con se stesso, cioè con un essere creato finito, l'uomo ha condannato il mondo alla finitudine e alla mortalità, alla decadenza e alla morte. In altre parole, l'essere umano ha rifiutato il suo ruolo di sacerdote della creazione facendosi Dio nella creazione. Questo è ciò che in teologia chiamiamo «caduta dell'uomo»[41].

Come emerge dalla citazione appena riportata, nella teologia di Ioannis Zizioulas il tentativo della creatura umana di fare di se stessa il riferimento

---

[37] «Invece di trovare la propria identità nel rapporto con gli altri esseri, trova l'identità degli altri esseri nel rapporto con se stesso» ZIZIOULAS, *Priests of Creation*, 79. Invece di rappresentare la creazione e portarla in questa unione con Dio, l'uomo ha deciso liberamente di riferire la creazione a se stesso, rendendo così la morte parte della sua situazione. Si è divinizzato e ha divinizzato la natura, e di conseguenza lui e la natura sono caduti in una relazione chiusa che li ha condannati entrambi» ZIZIOULAS, *Lectures in Christian Dogmatics*, 133. Come osserva giustamente Jesmond Micallef: «Quando gli esseri creati negano il loro riferimento ontologico a Dio, la differenza diventa divisione che può essere descritta come mancanza di comunione» MICALLEF, «Communion and otherness in John Zizioulas' theology of personhood», 231.

[38] ZIZIOULAS, *Lectures in Christian Dogmatics*, 114.

[39] ZIZIOULAS, «Liturgia cosmica ed ecologia», 175.

[40] ZIZIOULAS, *Priests of Creation*, 47. Hans Urs von Balthasar descrive bene la situazione dell'essere umano caduto che si è dichiarato Dio: «Proprio perché egli non è Dio, ma prende le distanze da Dio come qualcosa di sempre altro, può partecipare all'autonomia, unicità, personalità e libertà del Creatore. Se uno specchio volesse avvicinarsi a ciò che rispecchia sino al punto di coincidere con esso, l'immagine nello specchio verrebbe eliminata» BALTHASAR, *Gli stati di vita del cristiano*, 62.

[41] ZIZIOULAS, *Priests of Creation*, 150.

ultimo della creazione equivale a un fallimento nella sua missione sacerdotale. Poiché questa missione rappresenta un ulteriore aspetto dell'essenza della caduta, affronteremo questo tema in modo dettagliato nel quarto capitolo dedicato alle conseguenze della caduta. In questa sede, intendiamo riportare soltanto quei testi che esplicitamente collegano l'autoproclamazione dell'essere umano come riferimento ultimo della creazione al fallimento della sua missione sacerdotale.

Il Metropolita di Pergamo sottolinea il fatto che

> Adamo non riuscì a realizzare lo scopo per cui era stato creato. Questo è stato possibile perché è stato dotato da Dio della libertà di riconoscere il mondo come dono di Dio e riferirlo a Lui in segno di ringraziamento, oppure riferirlo a se stesso e dichiararsi così il punto di riferimento ultimo di tutta l'esistenza – in altre parole, dichiararsi Dio[42].

Secondo Zizioulas, il farsi riferimento ultimo della creazione rappresenta un problema di natura *ontologica* configurandosi come una questione di morte, cioè di impossibilità di sopravvivenza del creato[43]. A tale riguardo, è necessario sottolineare che l'unità inscindibile tra l'essere umano e l'intera creazione costituisce uno dei punti centrali della riflessione del nostro Autore[44].

L'*essenza della caduta*, dunque, secondo Zizioulas, risiede nell'atto con cui «nella sua libertà, l'uomo ha deciso di rapportare il mondo a se stesso invece che a Dio»[45]. Di conseguenza, la caduta non si configura unicamente

---

[42] ZIZIOULAS, *Priests of Creation*, 46-47. Abbiamo già osservato l'importanza attribuita da Ioannis Zizioulas alla libertà della creatura umana. Nel contesto della caduta il nostro Autore scrive: «Ad Adamo era stata data la libertà e con essa la capacità di dire "no". Così Adamo disse "no" semplicemente perché poteva, e questo fu il modo in cui Adamo esercitò la sua libertà» ZIZIOULAS, *Lectures in Christian Dogmatics*, 90.

[43] «Quando ci viene detto che Adamo è morto perché era caduto facendosi lui stesso Dio, ci viene detto appunto che fare di se stessi Dio, cioè il riferimento ultimo dell'essere, non appartiene all'ordine dello psicologico ma dell'ontologico» ZIZIOULAS, *Being as Communion*, 105; trad. it. ID., *L'essere ecclesiale*, 124-125.

[44] «L'uomo ha ceduto alla tentazione di ergersi a riferimento ultimo, cioè a Dio. Rimpiazzando Dio con se stesso – vale a dire, con una creatura finita –, l'uomo ha condannato il mondo alla finitezza, alla mortalità, al decadimento e alla morte. In altri termini, facendosi Dio nella creazione, l'essere umano ha rigettato il suo ruolo di sacerdote della creazione» ZIZIOULAS, «Liturgia cosmica ed ecologia», 174.

[45] ZIZIOULAS, Lectures in Christian Dogmatics, 105. «Decidendo di orientare la natura a se stesso, l'uomo ha confinato se stesso e la natura all'interno delle leggi che regolano la creazione. Poiché è nato dal nulla e il nulla lo permea, l'essere di ogni creatura si consuma continuamente. L'uomo non è stato in grado di superare i vincoli a cui tutte le

come un problema *morale* (o *psicologico*) dell'essere umano, ma si definisce come un problema *ontologico* che investe l'intera creazione. La caduta della creatura umana, pertanto, implica inevitabilmente la caduta dell'intera creazione[46].

Alla fine di questa sottosezione, merita di essere osservato che alcune delle idee presentate da Ioannis Zizioulas trovano riscontro anche negli scritti di altri autori ortodossi. In particolare, nel contesto della nostra analisi, risulta significativo il contributo dell'archimandrita Sofronio Sacharov[47].

2.2 *L'idolatria*

L'idolatria è riconosciuta dal nostro Autore come un altro degli aspetti fondamentali della falsa (*auto*-)divinizzazione della creatura umana e, in quanto tale, costituisce parte integrante dell'*essenza della caduta*. Nella sua quintessenza, l'idolatria rappresenta una doppia menzogna: una menzogna su Dio e una sulla creazione[48]. Infatti, essa ignora la trascendenza divina, presentando il divino come parte integrante del mondo sensibile. Al contempo, l'idolatria falsifica la realtà del creato, negando che esso, attraverso le sue sole forze, non possa superare i limiti intrinseci della propria

creature sono soggette. È un mistero straordinario che, possedendo questa libertà donata da Dio, l'uomo sia riuscito a fermare il piano di Dio» *Ibid*., 105.

[46] «Sebbene fosse stato creato per portare il creato all'unione con l'increato, l'uomo decise di esercitare la sua libertà dicendo "no" a questa relazione e decidendo di unire il creato non all'increato, ma a se stesso. Adamo ha ceduto alla tentazione di dichiararsi "Dio" e si è proposto di reindirizzare la creazione dal Dio increato al proprio io creato. Decidendo che tutto dovesse riferirsi a lui, la sua caduta fu anche la caduta della creazione» ZIZIOULAS, *Lectures in Christian Dogmatics*, 98.

[47] «Non è importante come Adamo abbia "assaggiato" il frutto dell'albero della conoscenza del bene e del male. Il suo peccato è stato quello di dubitare di Dio, di cercare di determinare la propria vita indipendentemente da Dio, persino a prescindere da Lui, secondo il modello di Lucifero. Qui sta l'essenza del peccato di Adamo: un movimento verso l'auto-divinizzazione. Adamo poteva naturalmente desiderare la divinizzazione – era stato creato a somiglianza di Dio – ma ha peccato cercando questa divinizzazione non attraverso l'unità con Dio, ma attraverso la rottura» ARCHIMANDRITE SOPHRONY, *His Life is Mine*, 37.

[48] L'Autore rileva che nell'atto della caduta l'essere umano «ha attribuito alla natura le caratteristiche che appartengono a Dio» ZIZIOULAS, *Lectures in Christian Dogmatics*, 98. «Il peccato apre […] la via all'idolatria, che consiste nel ritenere divinità delle false immagini di Dio create dall'uomo stesso a partire da una falsa "idea" di Dio» TENACE, *Dire l'uomo*, 89.

creaturalità[49]. Secondo Ioannis Zizioulas, dunque, l'errore di Adamo risiede nella falsa convinzione di poter diventare Dio[50]. L'*idolatria*, pertanto, va riconosciuta dall'Autore come «la forma assunta dalla caduta»[51].

Secondo il Metropolita di Pergamo, l'essere umano, smaltita la sbornia successiva alla caduta e resosi conto della propria debolezza e limitatezza, «comincia a credersi inferiore alla natura»[52].

Ioannis Zizioulas sottolinea con forza che:

> La divinizzazione della creazione è una tragedia per l'uomo e anche per la natura. La natura conta sul fatto che l'uomo si rivolga a Dio, perché è solo

---

[49] «Il peccato è entrato pertanto come *idolatria*, cioè come un'*estasi* di comunione soltanto con il mondo creato. In questo modo, ciò che il peccato ha fatto è stato di un profondo significato ontologico: ha fatto sì che il limite della creaturalità si manifestasse nel contrasto esistenziale tra essere e nulla» ZIZIOULAS, *Communion and otherness*, 228; trad. it. ID., *Comunione e alterità*, 262.

[50] «L'uomo è stato creato per unire tutta la natura a Dio, ma l'uomo ha rifiutato di accettare che questo fosse il suo scopo. Decise di non seguire questo piano, ma di crearne un altro in cui sarebbe diventato lui stesso Dio. Adamo credeva che, diventando Dio, il mondo sarebbe stato in grado di superare il nulla e di vivere senza limiti, e che anche lui sarebbe vissuto per sempre. Questo è ciò che conosciamo come "la caduta"» ZIZIOULAS, *Lectures in Christian Dogmatics*, 90. Più avanti nella medesima opera, l'Autore aggiunge questa osservazione: «Legata a Dio, la creazione avrebbe avuto una vita senza limiti. Ma l'uomo ha distolto la creazione da Dio per trasferirla a se stesso. La prima conseguenza fu che l'uomo arrivò a credere di poter governare la creazione come se l'avesse creata lui stesso» *Ibid*., 98.

[51] «Infatti, essendo conseguenza della pretesa da parte dell'essere umano creato di fare da punto di riferimento ultimo nell'esistenza ("essere Dio"), la caduta è in ultima analisi lo stato di esistenza con il quale il mondo creato tende a porre se stesso e non un essere increato (Dio) come riferimento ultimo del proprio essere. L'*idolatria*, fare cioè dell'esistenza creata un punto di riferimento ultimo, *è la forma assunta dalla caduta*; ma ciò che vi è dietro è il rifiuto umano di riferire l'essere creato alla comunione con Dio» ZIZIOULAS., *Being as Communion*, 102; trad. it. ID., *L'essere ecclesiale*, 120 (enfasi nostra).

Qui è opportuno riportare la definizione del peccato come formulata da Elizabeth Groppe: «Dio ha creato l'umanità per essere i sacerdoti della creazione, esseri estatici che avrebbero portato l'ordine creato oltre se stesso in offerta sacerdotale a Dio. Il peccato è un'inversione di questo processo, un'idolatria in cui rivolgiamo il movimento estatico della persona verso noi stessi e l'ordine creato» GROPPE, «Creation *ex nihilo* and *ex amore*», 474.

[52] ZIZIOULAS, *Lectures in Christian Dogmatics*, 99. Zizioulas continua: «Sopraffatto da esse, cominciò a divinizzare le forze della natura e poi a placarle, cosicché l'idolatria divenne un'altra conseguenza della caduta dell'uomo. Nel suo conflitto con essa, egli considerò la natura come un dio, o addirittura come molti dei» *Ibid*.

attraverso l'uomo che la natura può entrare in comunione con Dio e conservare così la sua esistenza. Ma quando l'uomo ha preso il posto di Dio e si è rivolto alla natura, tutta la creazione è stata vittima dell'illusione dell'uomo[53].

Questo è il risultato tragico della caduta della creatura umana, la cui essenza, secondo Zizioulas, è identificata nell'*idolatria*: un tentativo di realizzare «la possibilità di negare Dio e divinizzare l'uomo»[54]. Anche in questo caso, le conseguenze dell'idolatria devono essere comprese come *ontologiche*, poiché la proclamazione di essere un Dio, ovvero qualsiasi tentativo di *auto-divinizzazione*, si traduce inevitabilmente in una forma di *auto-distruzione* per l'essere umano[55].

Proclamandosi «Dio», la creatura umana nega la propria origine, cioè la sua condizione creaturale, e nega anche il fatto di essere un'immagine del Dio vero e la sua assoluta dipendenza da Dio, che costituisce il nucleo della sua identità[56]. In effetti, un *leitmotiv* centrale della teologia di Zizioulas è

---

[53] ZIZIOULAS, *Lectures in Christian Dogmatics*, 99. È interessante osservare la convergenza di queste idee con le affermazioni degli scrittori cristiani antichi. Ad esempio Tertulliano descrive la situazione dell'essere umano decaduto come segue: «l'errore umano venera tutte le cose ad eccezione dello stesso creatore di tutte le cose» QUINTUS SEPTIMIUS FLORENS TERTULLIANUS, *De Idololatria* 4,2, ed. SAC 4, 347.

[54] ZIZIOULAS, *Priests of Creation*, 127; trad. it. ID., *Il creato come eucaristia*, 62. L'Autore accenna legame tra l'idolatria ed ateismo scrivendo: L'«ateismo è una forma di ingratitudine, una mancanza di *ethos* eucaristico» ZIZIOULAS, *Communion and otherness*, 98; trad. it. ID., *Comunione e alterità*, 113.

[55] In generale, è possibile applicare questa dinamica a ogni peccato, come osserva Piet Schoonenberg: Il «peccato mira all'autodistruzione; il fatto che non la consegua, può poi esser attribuito alla conservazione della creazione ad opera di Dio o alla redenzione» SCHOONENBERG, «L'uomo nel peccato», 622. La falsa divinizzazione e l'auto-proclamazione dell'essere umano come Dio equivalgono all'*auto-distruzione* della sua più intima identità, senza tuttavia comportarne l'annientamento, poiché «la creazione non può distruggere se stessa, come non può darsi l'esistenza» *Ibid*.

[56] «La natura umana non ha una propria definizione indipendente, perché una tale definizione le impedirebbe questa partecipazione alla vita di Dio (*theosis*). In tutto questo stiamo semplicemente dicendo che senza Dio non esiste una creatura chiamata uomo. L'uomo esiste veramente in un rapporto ininterrotto con Dio» ZIZIOULAS, *Lectures in Christian Dogmatics*, 115. «La vera definizione di uomo» continua Ioannis Zizioulas «è la creatura che partecipa liberamente alla vita di Dio, non una creatura che vive di risorse proprie» *Ibid*. Uno dei protagonisti importanti dell'Ortodossia contemporanea, Kallistos Ware, scrive: «Credere che l'uomo sia fatto a immagine e somiglianza di Dio significa credere che l'uomo sia stato creato per la comunione e l'unione con Dio, e che se rifiuta questa comunione cessa di essere propriamente uomo. Non esiste un "uomo naturale" che esiste nella separazione da Dio: l'uomo tagliato fuori da Dio è in uno stato altamente innaturale. La dottrina dell'immagine significa quindi che l'uomo ha Dio come centro più

proprio questo: «Senza il legame con la vita illimitata e incondizionata che si trova nel rapporto con l'increato, la natura ha perso il contatto con la verità della vita»[57].

2.3 *L'impazienza*

Sebbene questo aspetto dell'essenza della caduta possa apparire come un tema di secondaria importanza, esso risulta in realtà strettamente connesso all'*orizzonte escatologico* che costituisce il cuore della riflessione zizioulianа e merita, perciò, una particolare attenzione. Secondo Zizioulas, Adamo non volle attendere il compimento finale, ma si chinò verso ciò che già esisteva. In questo senso, l'*impazienza* può essere considerata un elemento integrante del poliedro che costituisce l'*essenza della caduta*, poiché riflette un ulteriore aspetto dell'auto-divinizzazione.

> Invece di guardare e andare avanti, [Adamo] ha scelto di aggrapparsi a ciò che già c'era, alla natura e, soprattutto, a se stesso, ai suoi sensi, a ciò che San Massimo chiama τὰ αἰσθητά. Per paura o per ignoranza – o, soprattutto, per amore di sé (φιλαυτία) – il primo essere umano, fin dal suo inizio (ἅμα τῷ γενέσθαι), ha preferito aggrapparsi a ciò che era dato piuttosto che a ciò che era *promesso*, alla certezza della realtà che poteva essere controllata dai suoi sensi, invece di intraprendere un viaggio nella fede, verso il futuro. Adamo ha

---

intimo del suo essere. Il divino è l'elemento determinante della nostra umanità; perdendo il senso del divino, perdiamo anche il senso dell'umano» WARE, *The Orthodox Way*, 67. Infatti, il più profondo mistero della creatura umana «si manifesta nel suo atto più elevato; cioè nell'essere l'altro da Dio stesso» GROSS, H., «Considerazioni fondamentali per l'antropologia e la protologia nell'ambito della teologia», 25. In altre parole, l'essere umano «è per natura indirizzato a Dio e solo insieme con Dio può essere vero uomo» SEIBEL, «L'uomo come immagine soprannaturale di Dio e lo stato originale dell'uomo», 550.

[57] ZIZIOULAS, *Lectures in Christian Dogmatics*, 99. All'essere umano che si è proclamato un Dio non rimane altro che cercare un paradiso terrestre costruito solo con le sue forze. «Così, annota Ioannis Zizioulas, l'unica alternativa che rimane all'uomo decaduto, se vuole fare coincidere verità e prassi, è accogliere l'identificazione marxiana delle due, identificare cioè la verità con l'attività dell'essere umano e riconoscere un'escatologia della verità come progresso dell'uomo nella società» ID., *Being as Communion*, 104; trad. it. ID., *L'essere ecclesiale*, 123-124. Il ventesimo secolo ha conosciuto i frutti amari delle ideologie che hanno escluso il rapporto dell'essere umano con la trascendenza. È in questo periodo della storia che si è verificato un evento senza precedenti – per riprendere la frase di Paolo VI. – «La religione del Dio che si è fatto Uomo s'è incontrata con la religione (perché tale è) dell'uomo che si fa Dio» PAOLO VI, *Omelia nell'ultima sessione pubblica del Concilio ecumenico Vaticano II*, 55.

preferito essere dio appena creato piuttosto che aspettare una *theosis* escatologica[58].

In questo contesto dell'orizzonte *escatologico*, nel suo libro postumo *Remembering the Future*[59], Ioannis Zizioulas cita un aforisma di Franz Kafka che appare pertinente riportare:

> Esistono due peccati capitali, nell'uomo, dai quali derivano tutti gli altri: impazienza e ignavia. È l'impazienza che li ha fatti cacciare dal paradiso, è per colpa dell'ignavia che non ci tornano. Ma *forse non esiste che un unico peccato capitale: l'impazienza*. È a causa dell'impazienza che sono stati cacciati, a causa dell'impazienza che non tornano[60].

Zizioulas elogia il commento del monaco greco Ioannis Panteleimon Manoussakis al testo di Kafka. Questo contributo, per la sua rilevanza, merita di essere citato più ampiamente nel contesto attuale della nostra tesi:

> Il primo uomo peccò nella misura in cui voleva ottenere *senza aspettare* ciò che gli era stato promesso comunque, ma a tempo debito. Quando il serpente promette ai nostri antenati che mangiando il frutto proibito diventeranno "come Dio" (Gn 3,5), promette loro in realtà ciò che è già stato pianificato da Dio come destino dell'umanità: la sua *theosis*. L'oggetto del peccato qui non è né differente né contrario alla volontà di Dio; piuttosto il peccato consiste interamente non in ciò che si desidera ma in *come* lo si desidera, cioè in questa doppia immediatezza. Ciò che i nostri antenati udirono nella voce del serpente fu la seduzione del qui e ora[61].

---

[58] ZIZIOULAS, *Remembering the Future*, 202-203.

[59] Cfr. ZIZIOULAS, *Remembering the Future*, 203, nota 98.

[60] KAFKA, *Tutti i romanzi, i racconti, pensieri e aforismi*, 785 (enfasi nostra).

[61] MANOUSSAKIS, *The Ethics of Time*, 60-61. Altrove, Zizioulas osserva che «l'esistenza demoniaca o decaduta è legata non solo alla libertà, ma anche al desiderio del tutto legittimo dell'uomo di essere Dio» ZIZIOULAS, *Communion and otherness*, 233, nota 40. In effetti, ciò che è in gioco non è tanto l'*oggetto* del desiderio, quanto piuttosto il «come» e il «quando» esso può essere raggiunto. È opportuno rilevare in questo contesto l'affermazione di Hans Urs von Balthasar: «Iddio ha destinato all'uomo *tutti* i beni, ma l'uomo deve riceverli solo *quando* Iddio glieli dà, ogni disobbedienza, e quindi ogni peccato contiene nella sua essenza un'anticipazione, un prevenire il tempo. […] Di qui, nel Nuovo Patto, il valore della pazienza, la quale anzi, insieme con l'umiltà, viene descritta come la struttura fondamentale dell'esistenza cristiana, e si esprime nella perseveranza, nella costanza, nel rimaner fermi e saldi sino alla fine, senza atteggiamenti da titano, senza violente ed eroiche conquiste, ma in quella dolcezza al di là d'ogni eroismo, che è propria dell'agnello, il quale *viene condotto*» BALTHASAR, *Teologia della storia*, 28.

Ioannis Zizioulas ricollega il tema dell'*impazienza* a quello della fede. Secondo l'Autore, l'essenza del peccato di Adamo si identifica con la crisi della sua fede[62]. È interessante osservare come il tema dell'impazienza emerga nei Padri della Chiesa anche in relazione alla caduta di Adamo, sebbene non sempre venga interpretato nel contesto *escatologico* che riveste un'importanza centrale nella prospettiva di Zizioulas[63].

---

[62] «L'essenza del peccato di Adamo – e di quello dei suoi discendenti – risiede quindi nella crisi della sua fede: "Tutto ciò che non è di fede è peccato" (Rm 14,23). La fede non è semplicemente l'obbedienza alla parola di Dio; è, concretamente, il consenso ad accogliere le promesse future di Dio, che finisce per sostituire la realtà protologica, controllabile dai nostri sensi, con la "sussistenza (ὑπόστασις) delle cose sperate, la certezza (ἔλεγχος) delle cose non viste" (Eb 11,1)» ZIZIOULAS, *Remembering the Future*, 203.

[63] In particolare, Tertulliano sembra ritenere che l'essenza del peccato consista nell'impazienza. Cfr. HARNED, *Patience*, 172. Egli riconosce «nel diavolo stesso l'origine dell'impazienza, già allorquando non poté tollerare con pazienza che Dio sottomettesse alla sua immagine, ovvero all'uomo, tutto quello che aveva creato. E non ne avrebbe provato dolore se l'avesse tollerato, né avrebbe preso in odio l'uomo se non avesse provato dolore: dunque lo ingannò perché lo odiava, lo odiava perché soffriva, soffriva perché non poteva sopportare» QUINTUS SEPTIMIUS FLORENS TERTULLIANUS, *De patientia* 5,5-6, ed. SAC 2, 211. Per Tertulliano, «l'impazienza è "contraria alla fede". L'origine dell'impazienza è il diavolo stesso. Tertulliano sostiene che non importa se il diavolo fosse in origine malvagio o semplicemente impaziente […]. L'impazienza per la decisione divina di concedere il dominio su tutto il mondo a una creatura fatta a immagine e somiglianza di Dio spinse Satana a tentare la donna a trasgredire il comando divino. L'impazienza portò Eva a peccare e l'impazienza convinse Adamo a unirsi alla sua disobbedienza. Per Tertulliano, quindi, l'impazienza è il nostro peccato originale. È un ingrediente di ogni altro peccato, per quanto diversi possano sembrare all'inizio» HARNED, *Patience*, 48. «Per Tertulliano, la pazienza è la virtù più alta perché è davvero sinonimo dell'obbedienza del Figlio di Dio e inseparabile dall'umiltà che Cristo ci ha insegnato a emulare. Al contrario, l'impazienza è il nostro peccato originale, il motivo della tentazione di Satana ad Adamo ed Eva e la ragione della loro caduta. È un ingrediente di ogni peccato» *Ibid*., 114. Cipriano scrive: «Adamo, contro il comando celeste, impazientemente desideroso del frutto mortale cadde nella morte e non conservò con fedele pazienza la grazia divina ricevuta» THASCIUS CAECILIUS CYPRIANUS, *De bono patientiae* 19, ed. SC (ed. ital.) 2, 235. David Baily Harned osserva che, secondo Cipriano, «l'impazienza è il cuore e il centro della ribellione, sia umana che demoniaca» HARNED, *Patience*, 51. Origene aggiunge l'idea che la pazienza è uno strumento di lotta nella battaglia con il diavolo: «chi coltiva con perseveranza la concordia, schiaccia sotto i piedi il demone della discordia; chi conserva la mansuetudine calpesta il satana dell'iracondia con i calci della pazienza. Questo è certamente ciò che il Signore dice nel Vangelo: Ecco, ho dato a voi il potere di calpestare serpenti e scorpioni e ogni potenza del nemico» ORIGENES, *In epistulam Pauli ad Romanos explanationum* 10,37, ed. OO 14/2, 565.

3. *Apostasis* come perversione dell'esistenza personale

La *perversione del carattere personale* è identificata dall'Autore come l'*essenza della caduta*. Per Ioannis Zizioulas, il concetto di persona non si limita a essere una categoria teologica, ma costituisce l'unica chiave adeguata per comprendere il significato della caduta e della salvezza, intesa come comunione con Dio e partecipazione alla sua vita (θέωσις)[64].

Nel capitolo secondo si è messo in evidenza che la giusta comprensione del concetto della «persona» costituisce il fondamento della riflessione teologica dell'Autore. La persona è, di fatti, «l'asse centrale della vita cristiana»[65], poiché rappresenta l'unico modo autentico di esistere, ma l'essere umano è «libero di rifiutare il suo carattere personale»[66]. Questo rifiuto è da intendere sia come l'essenza della caduta sia come l'essenza di qualsiasi peccato.

> [I]l peccato si manifesta, afferma Zizioulas, […] principalmente come una perversione del carattere personale, che attraverso la chiusura idolatrica dell'uomo sull'essere creato porta all'apertura dell'abisso del nulla, cioè alla *divisione* tra le due nature, la divina e l'umana, che dovevano essere in

---

Origene da parte sua lega la virtù della speranza con il *premio futuro escatologico*: «approvati grazie alla pazienza dimostrata in molte tribolazioni, abbiamo la speranza del premio futuro da parte di Dio» *Ibid*., 4,9, ed. OO 14/2, 389.

[64] Cfr. ZIZIOULAS, *Communion and otherness*, 204.

[65] ZIZIOULAS, *Communion and otherness*, 304, nota 57; trad. it. ID., *Comunione e alterità*, 349, nota 58. Douglas Farrow esprime l'unicità della persona umana in queste parole: «La persona umana è *sui generis*, un dono speciale dato con e per la duplice benedizione dell'incarnazione del Figlio e della venuta dello Spirito Santo; cioè per la comunione con il Padre, che (come sua causa finale) perfeziona in ultima analisi la nostra persona. Ma questo dono speciale, che poggia sulla mediazione del Dio-uomo, non è qualcosa di contrario alla creazione o alla nostra natura creata. La creazione è per essa, ed essa per la creazione» FARROW, «Person and Nature», 121.

[66] ZIZIOULAS, *Communion and otherness*, 232; trad. it. ID., *Comunione e alterità*, 266. Secondo l'espressione forte di Ioannis Zizioulas perdere questo «carattere personale» corrisponde a «diventare una cosa» cancellando «la differenza tra persona e natura» *Ibid*., 232; trad. it. 266. Questa affermazione è da intendere nel senso che l'essere umano può rifiutare esistere nel modo in cui esiste Dio e così perdere la sua «somiglianza» con Lui. Come avverte Christos Yannaras il carattere personale è indelebile. «Anche quando viene oggettivata e neutralizzata al massimo grado possibile, la natura umana non cessa di differenziarsi ontologicamente (come modalità di esistenza) dalle unità ontiche irrazionali. Esiste un limite all'autodistruzione della libertà, ed è costituito dal suo fondamento ontologico e dal suo punto di partenza costitutivo, ossia la differenza ontologica data tra persona e natura, la differenza specifica dell'umanità, che la distingue definitivamente dal resto della realtà ontica» YANNARAS, *Person and Eros*, 241.

comunione, e quindi porta alla morte, a causa dell'incapacità della natura di riferire se stessa a Dio nella sua integrità[67].

Il peccato è dunque da considerare «come la realtà che più tocca il nucleo stesso dell'essere persona»[68]. Il nostro Autore è molto sensibile a questo aspetto interpretando il peccato «principalmente come una perversione della personalità»[69]. La caduta, ossia il primo peccato, ha dunque ferito ciò che vi è il più intimo nell'esistenza della creatura umana in quanto essa consiste nell'«allontanamento dal modo di esistere "secondo verità"»[70].

Zizioulas afferma che la quintessenza dell'«*imago Dei, cioè il carattere personale dell'uomo*» dopo la caduta «è stata allo stesso tempo preservata e distrutta». L'essere umano, infatti, «può pervertire la sua capacità di essere persona», anche se «non la può eliminare del tutto»[71].

In questo capitolo, esamineremo come tale dinamica della caduta si rifletta concretamente nella «situazione della persona caduta»[72] nella teologia zizioulana.

3.1 *L'esistenza individualistica e a-personale*

Secondo il nostro Autore la caduta consiste nella trasformazione dell'esistenza umana da un'esistenza «relazionale» a un'esistenza «individualistica», racchiusa in se stessa[73]. Per Ioannis Zizioulas, la persona

---

[67] ZIZIOULAS, *Communion and otherness*, 237-238; trad. it. ID., *Comunione e alterità*, 273.

[68] TENACE, *Dire l'uomo*, 17.

[69] «Per Zizioulas, il peccato viene interpretato principalmente come una perversione della personalità, il che significa che l'ekstasis della personalità viene vissuta come apostasi (distanza) e diastasi (separazione) tra persona e natura e l'*imago Dei* viene distorta. Il peccato va quindi inteso come uno stato o una condizione ontologica» RUSSELL, E., «Reconsidering Relational Anthropology», 177.

[70] YANNARAS, *Person and Eros*, 275.

[71] ZIZIOULAS, *Communion and otherness*, 228-229; trad. it. ID., *Comunione e alterità*, 262. «Zizioulas ritiene certamente che la caduta esista in una limitazione, che non può essere attribuita a Dio, delle strutture di relazionalità con le strutture di relazionalità creaturali, comprese le restrizioni dell'ipostasi biologica, ma che ciò non significhi la distruzione totale della natura ipostatica» MÜHLING, «The Work of the Holy Spirit», 89.

[72] ZIZIOULAS, *Communion and otherness*, 231; trad. it. ID., *Comunione e alterità*, 265.

[73] «Secondo Zizioulas, il modo di essere veramente personale dell'esistenza umana è stata persa con la caduta di Adamo» HARRISON, «Zizioulas on Communion and Otherness», 288. Vladimir Lossky esprime la stessa idea. Nell'atto della caduta diviene della persona qualcosa assolutamente opposto, cioè «individuo». Cfr. LOSSKY, *La*

«è inconcepibile senza la sua dimensione estatica ed ipostatica»[74]; queste due dimensioni, che appartengono intrinsecamente all'ontologia della persona «devono coincidere»[75], ossia l'identità personale è inseparabile dalla comunione. La persona è definita dal nostro Autore come «un essere che nella sua *ekstasis* abbatte [i propri] confini in un movimento di comunione»[76].

Perciò dove viene l'ἔκστασις pervertita nell'ἀπόστασις là non si può più parlare di un'esistenza veramente personale[77]. In altre parole, il fallimento della relazione come base ontologica si manifesta come negazione dell'identità personale.

La caduta, dunque, consiste nella *perversione* in cui l'ἔκστασις diventa l'ἀπόστασις, cioè essa si configura come un movimento errato, un

---

teologia mistica della Chiesa d'Oriente, 112. «Il peccato è la morte della persona in quanto esercizio della libertà contro la relazione» TENACE, *Dire l'uomo*, 52.

«Dopo la caduta, tuttavia, la persona umana viene pervertita, in modo da esistere solo come "individuo". Questa distinzione tra persona e individuo è il fondamento non solo dell'antropologia di Zizioulas, ma anche della sua cristologia e della sua ecclesiologia» VOLF, *After our likeness*, 81. Importante è anche ciò che scrive Lossky nella sua opera *A immagine e somiglianza di Dio*: «Se adesso ci volgiamo agli esseri umani creati a immagine di Dio, potremo trovare, a partire dal dogma trinitario, una natura comune che esiste in molteplici ipostasi create. Tuttavia, nella realtà del mondo decaduto gli esseri umani tendono a esistere per mutua esclusione, affermandosi ciascuno per opposizione agli altri, cioè dividendo, frantumando l'unità della natura, possedendo ciascuno per sé una parte della natura che la mia volontà oppone a tutto ciò che non è me stesso. Sotto questo aspetto, quel che noi abitualmente chiamiamo una persona umana non è veramente una persona, ma un individuo, cioè una parte della natura comune, più o meno simile alle altre parti o individui umani che compongono l'umanità» LOSSKY, *A immagine e somiglianza di Dio*, 146.

[74] ZIZIOULAS, *Communion and otherness*, 78; trad. it. ID., *Comunione e alterità*, 89.

[75] ZIZIOULAS, *Communion and otherness*, 112; trad. it. ID., *Comunione e alterità*, 129.

[76] ZIZIOULAS, *Communion and otherness*, 214; trad. it. ID., *Comunione e alterità*, 245 (citazione modificata).

[77] Christos Yannaras suggerisce che l'ἔκστασις non è stata dopo la caduta *persa* assolutamente. Essa è piuttosto *limitata* alle possibilità della natura. «La conseguenza della "caduta" non è la perdita completa del potere di un'autotrascendenza estatica della natura, ma il confinamento di questa autotrascendenza entro i limiti dell'autocompletezza esistenziale dell'individualità atomica, l'incapacità dell'autotrascendenza della natura di realizzarsi come modalità di esistenza che non è definita dai bisogni della natura, ma definisce la natura come alterità personale di comunione e relazione» YANNARAS, *Person and Eros*, 242.

movimento verso se stesso, non verso l'altro. La possibilità della comunione è così pervertita nell'*individualismo*[78].

Visto che una «persona è un'identità che si forma attraverso una relazione»[79], cioè la capacità dell'ἔκστασις, che introduce nella comunione[80], l'essenza della caduta è costituita perciò come ἀπόστασις che significa l'impossibilità dell'esistenza veramente personale, essendo un'esistenza individualistica e perciò a-personale.

Questo fatto ci obbliga a «distinguere molto nettamente ciò che è "personale" da ciò che è "individuale"»[81]. Nel pensiero di Zizioulas, questa distinzione è essenziale per comprendere non solo l'antropologia, ma anche la cristologia e l'ecclesiologia[82]. Infatti, l'«individuale si definisce attraverso la sua separazione dagli altri individui, mentre il personale è caratterizzato dal fatto che esiste soltanto in comunione con altre persone»[83].

Per questo motivo essere «una persona è radicalmente diverso da essere un individuo o una "personalità", poiché una persona non può essere concepita in se stessa, ma soltanto nella sua relazione»[84]. La «relazione», di

---

[78] «Teologicamente parlando, secondo Zizioulas, l'individualismo ha la sua origine embrionale in Adamo, che pensava di non aver bisogno di Dio e ha usato la sua libertà per voltare le spalle al Creatore. In termini patristici, Adamo ha rifiutato Dio che è costitutivo del suo essere. Ha quindi posto se stesso come unico riferimento della sua esistenza. Allora Adamo è diventato un sé e ha cessato di essere una persona» YIK-PUI AU, «The Eucharist as a Cultural Critique», 56.

[79] ZIZIOULAS, *Lectures in Christian Dogmatics*, 111.

[80] Infatti, la «persona non può essere concepita in se stessa come un'entità statica, ma solo in quanto *si relaziona*. La persona implica pertanto l'"apertura dell'essere", e persino di più: l'*ek-stasis* dell'essere, cioè un movimento verso la comunione che porti ad una trascendenza dei confini dell'"io" e quindi alla *libertà*» ZIZIOULAS, *Communion and otherness*, 212-213; trad. it. ID., *Comunione e alterità*, 244.

[81] ZIZIOULAS, *The One and the Many*, 187; trad. it. ID., *L'uno e i molti*, 206.

[82] Va notato in questo contesto il legame stretto tra cristologia e pneumatologia. Lo Spirito costituisce Cristo non come «"un solo" individuo» ma come «molti», come una «personalità corporativa». «Non è senza significato che lo Spirito sia sempre stato associato, fin dal tempo di Paolo, alla nozione di comunione (*koinonia*)» ZIZIOULAS, «Cristologia, pneumatologia e istituzioni ecclesiali», 117. Cfr. ID., *Being as Communion*, 130. Cfr. ID, *The One and the Many*, 337; trad. it. ID., *L'uno e i molti*, 369.

[83] ZIZIOULAS, *The One and the Many*, 187; trad. it. ID., *L'uno e i molti*, 206. «L'individuo costituisce una categoria che presuppone separazione e divisione» La persona, d'altra parte, «costituisce una categoria che presuppone unità con altre persone» ID., *Being as Communion*, 164-165; trad. it. ID., *L'essere ecclesiale*, 179.

[84] ZIZIOULAS, *Being as Communion*, 105; trad. it. ID., *L'essere ecclesiale*, 125-126.

fatti, non è accidentale o estrinseca, ma costituisce il fondamento stesso dell'esistenza personale[85].

L'essenza della caduta si rivela dunque come un peccato contro la comunione, che Zizioulas identifica come la dimensione costitutiva dell'esistenza personale. Infatti, ogni peccato è una «rottura della comunione»[86], che porta a una condizione ontologica di isolamento e alienazione[87].

In sintesi si può affermare che Ioannis Zizioulas capisce l'«individualità come una perversione del carattere personale (e perciò come una falsificazione della vera umanità)»[88]. L'essenza della caduta perciò corrisponde al rifiuto di uscire fuori di sé verso l'Altro (ἔκστασις) e consiste nel chiudersi in sé (ἀπόστασις). Questo atteggiamento dell'essere umano equivale alla morte[89], perché una persona è assolutamente «inconcepibile senza una relazione con altre persone»[90].

3.2 *La paura dell'alterità*

La definizione della persona è formulata da Ioannis Zizioulas con questa espressione brillante: «*La persona è alterità nella comunione e comunione*

[85] Solo la persona può unificare le «due dimensioni a prima vista contraddittorie: la particolarità e la comunione» ZIZIOULAS, *Being as Communion*, 105; trad. it. ID., *L'essere ecclesiale*, 125. La persona è riconosciuta da Zizioulas come il «luogo più immediato di superamento della condizione decaduta» *Ibid*., 105; trad. it. 125.

[86] Cfr. ZIZIOULAS, «Les groupes informels dans l'Église», 262.

[87] Il risultato e conseguenza di questo si manifesta nella nostra realtà decaduta come una progressiva frammentazione e individualizzazione, che riguarda non solo la persona umana, ma anche l'intera creazione. «Infatti, l'incapacità della persona umana di essere estatica verso ciò che è fuori della creazione, e così di riunire la natura nella persona, porta alla frammentazione della natura e quindi ad una *individualizzazione* degli esseri» ZIZIOULAS, *Communion and otherness*, 229; trad. it. ID., *Comunione e alterità*, 263. Proprio questo è secondo il nostro Autore «il prezzo pagato dalla natura per la chiusura dell'uomo in sé. E questa è anche la base stessa della morte» *Ibid*., 230; trad. it. 264. La morte, quindi, non è solo un evento biologico, ma una realtà ontologica legata alla perdita della comunione: una separazione dell'essere umano da Dio, dagli altri e, infine, da sé stesso. Nel quarto capitolo studieremo dettagliatamente il problema complesso della morte e la sua relazione alla caduta della creatura umana.

[88] ZIZIOULAS, *Communion and otherness*, 244; trad. it. ID., *Comunione e alterità*, 280.

[89] Cfr. ZIZIOULAS, *Communion and otherness*, 228.

[90] ZIZIOULAS, *Communion and otherness*, 35; trad. it. ID., *Comunione e alterità*, 40.

nell'alterità»[91]. Così viene introdotta nel discorso sull'essenza della caduta un'altra categoria: *alterità*.

Questo tema rimane sempre inseparabilmente legato alla relazione. Di fatti, l'«essere umano è *definito* tramite l'alterità. È un essere la cui identità emerge solo in relazione ad altri esseri: Dio, gli animali e il resto della creazione»[92]. Infatti, «attraverso le nostre relazioni, la persona emerge come alterità assoluta, come qualcosa di unico, di irripetibile e insostituibile»[93].

Ioannis Zizioulas afferma che

> è solo una persona che può esprimere la comunione e l'alterità simultaneamente, grazie al fatto che la persona è un modo di essere, cioè un'identità che, contrariamente alla sostanza o all'energia, è capace di «modificare» il suo essere senza perdere la sua unicità e la sua alterità ontologiche[94].

La definizione della persona riportata sopra si può completare e ricevere il suo pieno significato con un'altra affermazione già riportata nel capitolo secondo dedicato allo stato della creatura umana prima della caduta: «Essere una persona significa esistere nel modo in cui esiste Dio»[95]. Questo significa accogliere l'altro come «ontologicamente costitutivo» del proprio essere[96]. Un rifiuto dell'altro nella sua *alterità* equivale al rifiutare la propria esistenza *personale*.

---

[91] ZIZIOULAS, *Communion and otherness*, 9; trad. it. ID., *Comunione e alterità*, 11. Va notato che Ioannis Zizioulas parla della Chiesa in modo molto simile: «la Chiesa è comunione e alterità nello stesso tempo» *Ibid.*, 80; trad. it. 92.

[92] ZIZIOULAS, *Communion and otherness*, 39; trad. it. ID., *Comunione e alterità*, 45.

[93] ZIZIOULAS, «Ortodossia», 17.

[94] ZIZIOULAS, *Communion and otherness*, 29; trad. it. ID., *Comunione e alterità*, 33.

[95] ZIZIOULAS, «The Meaning of being Human», 302. Altrove Zizioulas specifica che l'«estaticità» caratterizza il modo di esistere di Dio. Questa idea proviene da Dionigi l'Areopagita che presenta Dio «come amore (o come "eros"), "si fa avanti", cioè esce fuori da sé stesso e, attraverso un atto di amore, stabilisce una relazione che permette a qualcun altro o a qualcosa di esistere nella libertà, cioè come altro» ZIZIOULAS, *The One and the Many*, 404; trad. it. ID., *L'uno e i molti*, 444. Come osserva Tanya Yik-pui Au: «Trinità è un "movimento iniziato da una persona, il Padre, verso le altre persone", il Figlio e lo Spirito Santo» YIK-PUI AU, «The Eucharist as a Cultural Critique», 66.

[96] Zizioulas sottolinea il fatto che «l'"altro" è ontologicamente costitutivo dell'essere di Dio». ZIZIOULAS, *Communion and otherness*, 14; trad. it. ID., *Comunione e alterità*, 17. Questa caratteristica essenziale della vita trinitaria costituisce il modello per l'antropologia del nostro Autore. Egli decisamente considera la relazione con Dio come «un elemento costitutivo» della creatura umana. Cfr. *Ibid*., 240; trad. it. 276. Nella teologia di Zizioulas «l'uomo diventa veramente uomo, cioè acquisisce pienamente la sua identità naturale in relazione a Dio, solo se è unito con Dio» *Ibid*., 243; trad. it. 279.

Dunque, rigettare l'Altro – e di conseguenza anche gli altri – come fondamentali della sua propria esistenza costituisce secondo Zizioulas l'*essenza della caduta*: «Rivendicando di essere Dio, Adamo ha rigettato l'Altro come costitutivo del suo essere e ha dichiarato che egli stesso è l'ultima spiegazione della sua esistenza»[97].

In questo contesto è interessante rileggere il racconto della Genesi attraverso la chiave dell'«alterità». Il serpente promette alla donna che mangiando il frutto dell'albero che sta in mezzo al giardino, gli esseri umani possono diventare «come Dio, conoscendo il bene e il male» (Gn 3,5). Secondo il testo della Genesi la creatura umana ha ricevuto la somiglianza con Dio essendone l'immagine. Così viene presupposta l'alterità fondamentale: l'essere umano è l'«immagine di Dio» in quanto un altro, distinto da lui. La tentazione culmina nella proposta diabolica di poter abbandonare la sua condizione di essere un'immagine di un Altro e diventare «come» Dio. Adamo scegliendo questa possibilità rifiutò Dio come l'Altro che costituisce la sua propria esistenza.

Zizioulas osserva decisamente che «attribuire la propria identità personale a noi stessi o a qualcosa di apersonale» è «demoniaco»[98]. Questo atteggiamento nega il principio secondo cui una «persona è sempre un dono di qualcuno»[99], una persona è sempre un altro, ontologicamente diverso.

L'*essenza del peccato di Adamo*, dunque, si configura come la *paura dell'alterità* che è concepita come la minaccia della propria esistenza *individualistica*[100]. «Una volta che l'affermazione dell'"*io*" si realizza attraverso il rifiuto e non l'accettazione dell'Altro – che è quanto Adamo ha scelto nella sua libertà – è solo naturale ed inevitabile che l'altro diventi un nemico e una minaccia»[101]. A causa di questo la «comunione con l'altro non

---

[97] ZIZIOULAS, *Communion and otherness*, 43; trad. it. ID., *Comunione e alterità*, 50.

[98] ZIZIOULAS, *Communion and otherness*, 141; trad. it. ID., *Comunione e alterità*, 163.

[99] «La nozione di auto-esistenza è una nozione sostanzialista, non personale. Le persone hanno una "causa" perché sono l'esito dell'amore e della libertà e debbono il loro essere chi sono, la loro alterità distintiva come persone, ad un'altra persona» ZIZIOULAS, *Communion and otherness*, 141-142; trad. it. ID., *Comunione e alterità*, 163.

[100] Zizioulas osserva che la paura degli altri fa deviare la nostra esistenza personale (ὑπόστασις) nell'*ipocrisia* (ὑπόκρισις). Essa «serve come una soluzione pervertita» attraverso la quale cerchiamo di proteggerci «in uno stato caduto dell'esistenza in cui la differenza diventa divisione» e «l'"io" ha bisogno di essere protetto da ogni "intruso" nella propria individualità». Il movimento esattamente opposto è «l'*estasi* della persona [che] ci porta verso la comunione come evento di verità» ZIZIOULAS, *Communion and otherness*, 231; trad. it. ID., *Comunione e alterità*, 266.

[101] ZIZIOULAS, *Communion and otherness*, 2; trad. it. ID., *Comunione e alterità*, 2.

è spontanea; è costruita sui recinti che ci proteggono dal pericolo implicito rappresentato dalla sua presenza»[102].

L'evento della comunione che l'alterità presuppone e nello stesso tempo anche genera[103] è considerato come un pericolo per la sua propria esistenza. Adamo ha paura di essere davanti a Dio come un altro e perciò sceglie di abbandonare la sua alterità cercando di diventare «come Dio»[104].

Così una delle prime conseguenze della caduta è – dopo l'apertura degli occhi e resosi conto della propria nudità – la insensata paura di Dio in quanto di un altro[105]. Di fatti, alla domanda del Signore Dio: «Dove sei?» Adamo risponde dicendo: «Ho avuto paura» (Gn 3,10)[106].

L'essenza della caduta nella teologia di Ioannis Zizioulas si articola come la tensione tra «unità» e «alterità». Adamo, sedotto dal diavolo, desiderava l'«unità» demonica, cioè l'unità senza «alterità». Questa unità in quanto un'unità-senza-alterità però non genera ma distrugge l'altro. L'opposto

---

[102] ZIZIOULAS, *Communion and otherness*, 1; trad. it. ID., *Comunione e alterità*, 2.

[103] «Ma poiché "*hypostasis*" è identica a persona e non a sostanza, non è nella sua "auto-esistenza", ma in *comunione*, che questo essere è *se stesso,* e pertanto *è*. Quindi, la comunione non minaccia la particolarità personale; è costitutiva di essa» ZIZIOULAS, *Communion and otherness*, 214; trad. it. ID., *Comunione e alterità*, 245-246.

[104] Nel contesto della teologia di Ioannis Zizioulas, diventare «come» Dio potrebbe bene significare: diventare dio «al posto di» Dio. Il futuro escatologico, dove si trova l'ultima verità dell'essere umano, non consiste nell'essere «come» Dio ma nell'essere divinizzato da Dio. L'essere «come» Dio accompagna la perdita dell'alterità, la divinizzazione, invece, introduce nella perfetta unità che non cancella ma conferma l'alterità. La perfezione escatologica dunque non consiste soltanto nella perfetta unità ma anche nella compiuta, perfetta diversità che trova la sua fonte nelle relazioni reciproche del Padre, Figlio e Spirito Santo. Di fatti, solo se la creatura umana «ha l'umiltà di non dimenticate o rinnegare per alcun istante il suo non esser Dio, la sua provenienza dal nulla, otterrà il massimo della sua somiglianza con Dio» BALTHASAR, *Gli stati di vita del cristiano*, 62.

[105] Gerhard von Rad evidenzia che lo Jahvista descrive la caduta «con particolare riguardo alle ripercussioni che avrà sull'uomo: la vergogna è il primo indizio inconsapevole d 'una misteriosa frattura che ha ormai penetrato la sua intera fisicità; segue la paura, secondo segno sinistro del peccato» RAD, *Teologia dell'Antico Testamento* Vol. 1 *Teologia delle tradizioni storiche d'Israele*, 188.

[106] Agostino questo brano biblico commenta come segue: Dio «disse all'uomo che si nascondeva per un insensato timore: *Adamo, dove sei?* Certamente non chiese perché ignorava ma lo ammonì per stimolarlo ad avvertire che si trovava in una condizione che lo privava di Dio» AUGUSTINUS HIPPONENSIS, *De civitate Dei* 13,15, ed. NBAg 5/2, 245. È interessante osservare che Agostino scrivendo che la causa del nascondimento era *timore dementi* sottolinea che questo movimento era irrazionale (letteralmente *senza la mente*).

contrario a questa «unità» demonica è stato operato da Dio nell'incarnazione del Figlio. Di fatti, come afferma l'Autore, «Dio e il mondo sono uniti senza perdere la loro alterità solo nella persona del Logos divino, cioè solo in Cristo»[107].

La caduta ha dunque ferito la percezione dell'*alterità* che costituisce la più profonda identità dell'essere umano. Vale la pena ricordare in questo contesto la convinzione dell'Autore che il potere demoniaco tenta di distruggere non soltanto il benessere (*well-being*) ma lo stesso essere (*being*) della creazione.

Una delle conseguenze della caduta dunque consiste secondo Ioannis Zizioulas nella «paura e rifiuto dell'altro»[108]. Ogni altro e ogni alterità sono percepiti come la minaccia della propria esistenza dal momento della caduta in cui ἔκστασις (movimento verso la comunione) è diventata ἀπόστασις (movimento verso se stessi).

Ioannis Zizioulas osserva che noi «[a]ccettiamo l'altro solo nella misura in cui non minaccia la nostra *privacy* o è utile alla nostra felicità individuale»[109]. Secondo l'affermazione del nostro Autore:

> Non c'è dubbio che questo sia un risultato diretto di ciò che nel linguaggio teologico chiamiamo «caduta dell'uomo». C'è una patologia costruita sulle radici stesse della nostra esistenza, ereditata attraverso la nostra nascita – cioè la *paura dell'altro*[110].

Questa «paura dell'altro» trova la sua più profonda radice, secondo il Metropolita di Pergamo, nel «rifiuto dell'Altro *per eccellenza*, il nostro Creatore, ad opera del primo uomo, Adamo – e prima di lui ad opera delle potenze demoniache che si erano ribellate a Dio»[111]. La paura dell'«alterità»

---

[107] ZIZIOULAS, *Communion and otherness*, 29; trad. it. ID., *Comunione e alterità*, 33. Significativa è la formulazione di Giovanni Damasceno. Cristo non è solo consustanziale a Padre e a noi ma Egli nello stesso tempo «differisce dal Padre e dallo Spirito» come «anche dalla madre e da noi per l'essere egli il medesimo insieme Dio e uomo: infatti noi riconosciamo ciò come particolarissimo dell'ipostasi del Cristo» IOHANNES DAMASCENUS, *De fide orthodoxa* 3,7, ed. CTePa 142, 178. L'unità, infatti, non è possibile senza l'alterità. Basandosi sul modello trinitario, la perfezione non si identifica esclusivamente con l'unità perfetta, ma anche con l'alterità perfetta. Nella riflessione cristiana, la categoria della perfezione rappresenta la coincidenza armonica tra unità e alterità.

[108] ZIZIOULAS, *Communion and otherness*, 3; trad. it. ID., *Comunione e alterità*, 4.

[109] ZIZIOULAS, *Communion and otherness*, 1; trad. it. ID., *Comunione e alterità*, 2.

[110] ZIZIOULAS, *Communion and otherness*, 1; trad. it. ID., *Comunione e alterità*, 2.

[111] ZIZIOULAS, *Communion and otherness*, 1; trad. it. ID., *Comunione e alterità*, 2.

corrisponde alla paura dell'«altro» e Ioannis Zizioulas fa notare che «la paura dell'altro sia in realtà semplicemente la paura del diverso»[112].

> La differenza stessa è una minaccia. Che si tratti di una realtà universale e patologica lo si può vedere nel fatto che, persino quando la differenza non costituisce di fatto una minaccia per noi, semplicemente la rigettiamo perché ne abbiamo avversione o antipatia[113].

Così viviamo nel mondo in cui – dopo la caduta della creatura umana – «la comunione e l'alterità non possono coincidere»[114]. Nella creazione decaduta «[n]on esiste modello per la giusta relazione tra comunione e alterità, sia per la Chiesa che per l'essere umano, se non nel Dio trinitario»[115]. Ioannis Zizioulas sottolinea che nella vita del Padre, Figlio e Spirito Santo la comunione non minaccia ma genera l'alterità[116]. Dunque, «l'alterità è accettabile solo quando conduce alla comunione e all'unità»[117] e «lo scopo finale dell'alterità è l'Altro per eccellenza»[118].

---

[112] ZIZIOULAS, *Communion and otherness*, 2; trad. it. ID., *Comunione e alterità*, 3. «Il fatto che la paura dell'altro faccia patologicamente parte della nostra esistenza porta alla paura non soltanto dell'altro, ma di ogni alterità» *Ibid*., 2; trad. it. 2.

[113] ZIZIOULAS, *Communion and otherness*, 2; trad. it. ID., *Comunione e alterità*, 3.

[114] ZIZIOULAS, *Communion and otherness*, 3; trad. it. ID., *Comunione e alterità*, 3. Secondo il nostro Autore questo problema è legato alla problematica della morte: «Trasformando la differenza in divisione attraverso il rigetto dell'altro, noi moriamo» *Ibid*., 3; trad. it. 4. La morte stessa è riconosciuta come «il peggior nemico dell'alterità» *Ibid*., 41; trad. it. 47.

[115] ZIZIOULAS, *Communion and otherness*, 4; trad. it. ID., *Comunione e alterità*, 6. Perciò «la Chiesa […] deve cercare di rispecchiare la comunione e l'alterità che esistono nel Dio triuno. Lo stesso è vero dell'essere umano come "immagine di Dio". La relazione tra comunione e alterità in Dio è il modello sia dell'ecclesiologia che dell'antropologia» *Ibid*., 5; trad. it. 6.

[116] «La prima cosa che emerge da uno studio del dogma trinitario è che l'alterità è *costitutiva* dell'unità, e non una sua conseguenza, Dio non è prima uno e poi tre, ma simultaneamente uno e tre» ZIZIOULAS, *Communion and otherness*, 5; trad. it. ID., *Comunione e alterità*, 6.

[117] ZIZIOULAS, *Communion and otherness*, 8; trad. it. ID., *Comunione e alterità*, 10. Per Ioannis Zizioulas niente è vero senza la *comunione* (κοινωνία) che è da lui riconosciuta come la «realtà "ultima"»: «La comunione è quindi una realtà "ultima"; essa è costitutiva dell'essere in misura tale che nulla può esistere senza di essa» ZIZIOULAS, «Ortodossia», 17. Questo principio trova il suo fondamento nella vita trinitaria di Padre, Figlio e Spirito Santo. L'esistenza della vita divina è costituita «in e attraverso un evento di comunione» *Ibid*.

[118] ZIZIOULAS, *Communion and otherness*, 53; trad. it. ID., *Comunione e alterità*, 61. «La riconciliazione con Dio è allora una precondizione necessaria per la riconciliazione

Secondo il nostro Autore, la paura dell'alterità che implica la paura dell'altro può essere superata primariamente attraverso l'amore perché nell'«amore non c'è timore, al contrario l'amore perfetto scaccia il timore» e «chi teme non è perfetto nell'amore» (1Gv 4,18). «La paura dell'Altro, afferma Ioannis Zizioulas, può essere superata solo dall'amore, cioè dall'accettazione e dall'affermazione dell'Altro e da parte dell'Altro come indispensabile alla nostra stessa alterità»[119].

Secondariamente questa paura può essere superata attraverso l'esperienza liturgica che fa incontrare Dio Padre come l'«Altro» che non minaccia la nostra esistenza individuale ma dona la vita[120]. Perciò, secondo Zizioulas, è solo nella celebrazione dell'eucaristia che «comunione e alterità coincidono e raggiungono la loro pienezza»[121].

In questo contesto della celebrazione dell'eucaristia Ioannis Zizioulas menziona la frase famosa di Jean-Paul Sartre che propone di considerare l'esistenza dell'altro come «il mio peccato originale». L'Autore si oppone a questa espressione spiegando che:

> L'Altro dell'ethos eucaristico è l'estremo opposto dell'«infero» e della «caduta originaria» di Sartre. Egli non minaccia la nostra libertà ontologica, cioè la

---

con ogni "altro"» *Ibid*., 2; trad. it. 2. Nel capitolo quinto sarà evidenziato in dettaglio che l'Autore propone come la soluzione e via d'uscita del nostro stato decaduto una nuova cultura «ecclesiale» condizionata dalla dimensione liturgica. Qui vogliamo soltanto accennare come si basa l'*ethos eucaristico* sull'amore e sull'esperienza liturgica.

[119] ZIZIOULAS, *Communion and otherness*, 55; trad. it. ID., *Comunione e alterità*, 64. Nel contesto delimitato dal nostro Autore è interessante riflettere sulle parole di Joseph Ratzinger (che facendo il richiamo a Carl Gustav Jung) scrive: «Il desiderio primigenio dell'uomo è di essere amato, la sua paura primordiale è la paura di essere indegno dell'amore, di perderlo» RATZINGER, *Gesù di Nazaret. Scritti di cristologia* Vol. 6/2, 361.

[120] «Nessun essere particolare può sopravvivere alla morte, cioè *essere* veramente, se non in e attraverso questo tipo di comunione con l'Altro» ZIZIOULAS, *Communion and otherness*, 85; trad. it. ID., *Comunione e alterità*, 97. Infatti, «si è veramente se stessi nella misura in cui si è ipostatizzati nell'Altro» *Ibid*., 85; trad. it. 97.

[121] ZIZIOULAS, *Communion and otherness*, 85; trad. it. ID., *Comunione e alterità*, 97. Sebbene Zizioulas sottolinea l'importanza della celebrazione eucaristica, egli rimane realista scrivendo a proposito della relazione tra peccato e la Chiesa: «Il peccato come paura e rifiuto dell'altro è una realtà di cui facciamo esperienza anche dentro alla Chiesa. La Chiesa è fatta di peccatori, ed essa condivide pienamente la dimensione ontologica e cosmica del peccato che è morte, rottura della comunione e finale *diastasis* (separazione e decomposizione) degli esseri» *Ibid*., 3-4; trad. it. 4-5.

> nostra particolarità. Rimanendo Altro mentre ci costituisce come Altri, l'Altro conferma la nostra alterità, la nostra libertà ontologica di essere Altri[122].

Tuttavia, alla fine del presente sottocapitolo vale la pena prestare l'attenzione a queste parole di Sartre che il nostro Autore cita più volte[123]. Jean-Paul Sartre scrive nel suo libro *L'essere e il nulla*:

> Se c'è un Altro, chiunque esso sia, ovunque sia, e quali che siano i suoi rapporti con me, anche se non agisce su di me in altro modo che con la semplice comparsa del suo essere, io ho un di fuori, una *natura*; il mio peccato originale è l'esistenza dell'altro (*ma chute originelle c'est l'existence de l'autre*); e la vergogna è – come la fierezza – l'apprensione di me stesso come natura, anche se questa natura mi sfugge ed è inconoscibile come tale[124].

Ioannis Zizioulas osserva che «questo modo di pensare è congeniale alla nostra esistenza decaduta, nella quale l'io è l'ultimo punto di riferimento (= il dio) dell'essere umano»[125]. Il metodo dell'*introspezione* negli scritti di Agostino come anche l'impostazione della filosofia occidentale non è per il nostro Autore «nient'altro che una conferma della nostra esistenza caduta, del dominio dell'individualità»[126]. La paura dell'alterità e dominio

---

[122] ZIZIOULAS, *Communion and otherness*, 90-91; trad. it. ID., *Comunione e alterità*, 104. «Assumendo la propria identità in e attraverso l'essere membro della comunità eucaristica, il cristiano proclama un'esistenza umana che è fondamentalmente relazionale. L'"altro" non è il suo "inferno" e il suo "peccato originale", ma la forza che lo libera dall'individualizzazione e dall'autoesistenza che implica la morte» ZIZIOULAS, «The Eucharistic Prayer and Life», 467.

[123] Cfr. ZIZIOULAS, *Communion and otherness*, 1, 90-91, 230. ID., *L'essere ecclesiale*, 127-128. ID., «The Eucharistic Prayer and Life», 467.

[124] SARTRE, *L'essere e il nulla*, 316. Giovanni Ancona menziona gli altri autori che cercano di descrivere la convivenza con gli altri come l'*inferno*: «Risuonano tragicamente alcune conclusioni che sottolineano la presenza di un virtuale inferno assoluto ed eterno là dove c'è l'io dell'uomo con la sua libera volontà (M. Jouhandeau); l'inferno dell'essere condannati a vivere con l'altro (J.-P. Sartre); l'infernale angoscia esistenziale determinata dalla fusione dell'io con l'anonimo (M. Heidegger); l'infernale e assurda sofferenza del sentirsi gettato in un mondo senza scopo e senza fine (A. Camus); l'inferno che formiamo stando insieme e che abitiamo tutti i giorni (I. Calvino)» ANCONA, *Disceso agli inferi*, 130.

[125] ZIZIOULAS, *Communion and otherness*, 46; trad. it. ID., *Comunione e alterità*, 52.

[126] ZIZIOULAS, *Communion and otherness*, 46; trad. it. ID., *Comunione e alterità*, 53. Felice Scalia caratterizza la filosofia e la storia occidentale con queste parole: «Mercato e disuguaglianza non sono tuttavia che frutti. La mala radice sta altrove, e raramente viene individuata nella sua potenza distruttrice e nella sua radicale antitesi al messaggio cristiano. Stiamo parlando del culto dell'*Io*. La filosofia occidentale, essenzialmente, è

dell'individualismo conducono necessariamente alle deformazioni delle relazioni e perciò nell'ultima analisi alla morte[127].

Secondo l'Autore si tratta di un aspetto fondamentale della caduta della creatura umana. Infatti, Adamo è il primo a rendersi individuo ed il primo chi «crea individui» e in questo senso – scrive Zizioulas – egli «è il nostro peccato originale e a causa di ciò l'altro, cioè ogni essere individuale fuori di noi, diviene in fin dei conti il nostro nemico e il nostro "peccato originale"»[128].

Possiamo concludere questa sottosezione con l'affermazione del nostro Autore dove egli identifica la paura dell'altro con l'essenza stessa del peccato[129].

3.3 *Differenza diventata divisione*

Altro aspetto della perversione dell'esistenza personale, riconosciuta da Ioannis Zizioulas come l'essenza della caduta, è il fatto che la differenza (διαφορά) è diventata divisione (διαίρεσις). «Quando la *diaphora* diventa

---

stata sempre una filosofia dell'io, anche quando questo io era una nazione, una civiltà, una religione, una squadra di calcio, un'azienda. Cosa è stato il '900 se non un disumano delirio dell'io? Per difenderlo, non abbiamo forse ritenuto lecito versare il sangue di milioni di persone?» SCALIA, *Alternativi e poveri*, 78.

[127] «L'individualismo è sinonimo di morte; la persona è sinonimo di vita» ZIZIOULAS, «The Eucharistic Prayer and Life», 467.

[128] ZIZIOULAS, *Being as Communion*, 107; trad. it. ID., *L'essere ecclesiale*, 127-128. Felice Scalia menziona nella sua riflessione sull'*"Io" come dio* l'altra frase di Jean-Paul Sartre, questa volta presa dall'opera teatrale *A porte chiuse*, che identifica gli altri con «il mio inferno». Questa figura retorica è citata anche da Ioannis Zizioulas. Cfr. ID., *Communion and otherness*, 230. Riportiamo qui la citazione più estesa dove Scalia scrive: «L'io, il mio io, la mia persona, entra certo in relazione con altri io, con altre persone. Ma solo nella misura in cui ne ho bisogno, con un rapporto utilitaristico dunque, per sfruttare o strumentalizzare l'io incontrato o addirittura cercato: perché l'io non ama, ma *si ama*. L'io ha bisogno di altri io, ma non vuole assolutamente essere "bisogno" di qualcuno perché questo costituirebbe un autentico attentato alla sua vita. "Gli altri?", si chiede Sartre, "Gli altri sono il mio inferno", cioè un attentato continuo al permanere del mio io che potrebbe essere sopraffatto dalla violenza del bisogno altrui. Si sa bene che in un'altra prospettiva "essere bisogno" di un altro potrebbe significare divenire unici, cari, insostituibili, cioè "amati", agli occhi di qualcuno. Qui no: o si divora o si è divorati» SCALIA, *Alternativi e poveri*, 78.

[129] «L'essenza del peccato è la paura dell'altro» ZIZIOULAS, *Communion and otherness*, 1-2; trad. it. ID., *Comunione e alterità*, 2. Hans Urs von Balthasar esprime un'idea simile scrivendo che la paura «è il nucleo e seme del peccato» BALTHASAR, *Il cuore del mondo*, 74.

diairesis, scrive l'Autore, incontriamo immediatamente lo stato "caduto" dell'esistenza»[130].

Secondo Massimo il Confessore, citato da Zizioulas, le divisioni protologiche sono «naturalmente» presenti nella creazione. Il Confessore scrive: «la sussistenza di tutte le cose create si caratterizza per cinque divisioni»[131].

L'Autore spiega che la «prima di esse menzionata da Massimo è la divisione tra essere creato e increato» – questa divisione verrebbe eliminata «solo negli eschata (rimanendo intatta la differenza di *ousia* tra Dio e la creazione»; poi si tratta delle «divisioni tra creature sensibili e intelligibili, *cielo* e *terra*, *oikoumene* e *paradiso*»; tutte queste divisioni protologiche erano «da trascendere negli eschata»; lo stesso vale anche per l'umanità stessa che «è stata creata originariamente come una divisione tra maschio e femmina da trascendere nel Regno di Dio (Mt 21,30)». Dunque, secondo Massimo, osserva Zizioulas, se «l'essere umano non fosse "caduto", tutte queste divisioni si sarebbero trasformate in differenze e quindi sarebbero state sanate»[132].

Mentre nella creazione protologica si parla di «differenza», questa deve essere preservata senza degenerare in «divisione». Qualora nello stato protologico della creazione si riscontri una «divisione», essa deve essere trasformata, attraverso la capacità dell'essere umano, in «differenza» intesa come superamento della separazione iniziale. In sintesi, si può affermare che la «differenza» è «santa» e va mantenuta, mentre la «divisione-separazione» è demoniaca e deve essere superata mediante la libera capacità unificante della creatura umana[133].

La caduta della creatura umana porta alla perversione della differenza (διαφορά) nella divisione (διαίρεσις). Questo aspetto della caduta è profondamente legato alla *paura dell'altro*. Ioannis Zizioulas scrive:

---

[130] ZIZIOULAS, *Communion and otherness*, 8; trad. it. ID., *Comunione e alterità*, 10. Come osserva Elizabeth Groppe: «La differenza ontologica originaria e necessaria tra Dio e la creazione diventa allora distanza e separazione, e la nostra libertà originaria degenera in una forma di schiavitù autoimposta» GROPPE, «Creation *ex nihilo* and *ex amore*», 474.

[131] MAXIMUS CONFESSOR, *Ambigua ad Iohannem* 41, tr. BomPeOc, 454.

[132] ZIZIOULAS, *Remembering the Future*, 188.

[133] «La persona umana è un microcosmo, la cui vocazione è quella di superare le varie divisioni introdotte nella creazione con la caduta: divisione tra l'essere increato e quello creato, tra il celeste e il terrestre, tra l'intelligibile e il sensibile, tra il Paradiso e il mondo dei fenomeni naturali decaduti, persino tra il maschio e la femmina (cfr. Gal 3,28)» BRECK, *The Sacred Gift of Life*, 32.

«Quando la paura dell'altro si manifesta come paura dell'alterità, giungiamo al punto di identificare la differenza con la divisione»[134]. Ovviamente questo non può avvenire senza la libertà della creatura umana, infatti, l'essere umano «con la sua caduta, sceglie di sacrificare il suo carattere personale individualizzando la sua esistenza alla maniera della divisione e della frammentazione delle cose»[135]. Ioannis Zizioulas continua enfatizzando il ruolo della libertà con queste parole:

> La libertà è stata data all'uomo come una dimensione della persona, affinché la differenza essenziale, o naturale, tra Dio e la creazione non diventasse distanza e divisione (*diairesis*), ma, al contrario, una *realizzazione di comunione* tra i due. Creando l'uomo come persona, Dio aveva in mente la comunione, e la libertà era la sola via per questo. Con la scelta dell'uomo di chiudere il movimento estatico della sua persona su di sé e sulla creazione, la differenza ontologica tra il Creatore e la creatura è diventata un divario, cioè non una differenza, ma una divisione[136].

Di nuovo qui tocchiamo il fatto che nella teologia del nostro Autore l'essenza della caduta consiste nella perversione dell'esistenza personale. In questo contesto è importante notare che l'ontologia della persona viene espressa nella teologia zizioulіana con le parole greche *stasis* (στάσις) e *phora* (φορά). La *stasis*

> è realizzata nella persona sia come *ek-stasis* (comunione, correlazione) che come *hypo-stasis* (particolarità, unicità). Nello stato pervertito della persona, esse divengono *apo-stasis* e *dia-stasis* (separatezza e individualità). In modo simile, *phora* (il movimento dell'essere fuori di sé) porta nella persona alla *dia-phora* (differenza, alterità) e alla *ana-phora* (riferimento o movimento verso l'al di fuori della creazione)[137].

Come già è stato evidenziato, Zizioulas sottolinea la differenza tra *diaphora* e *diairesis*: «la *divisione* (*diairesis*) è una cosa, mentre la *differenza* (*diaphora*) è un'altra; la differenza è santa, la divisione non lo è»[138].

---

[134] ZIZIOULAS, *Communion and otherness*, 2; trad. it. ID., *Comunione e alterità*, 3.

[135] ZIZIOULAS, *Communion and otherness*, 232; trad. it. ID., *Comunione e alterità*, 267.

[136] ZIZIOULAS, *Communion and otherness*, 232-233; trad. it. ID., *Comunione e alterità*, 267.

[137] ZIZIOULAS, *Communion and otherness*, 229-230, nota 33; trad. it. ID., *Comunione e alterità*, 263.

[138] ZIZIOULAS, *The One and the Many*, 405; trad. it. ID., *L'uno e i molti*, 445. La differenza è «santa» perché essa trova il suo archetipo nella vita del Padre, Figlio e Spirito Santo. Infatti, non si può pensare la differenza (alterità) più grande di quella che esiste tra le persone divine perché essa è «assoluta» Cfr. ID., *Communion and otherness*, 5. È

Questa «santa» differenza tra creato e increato deve rimanere per sempre in quanto la «creazione deve sempre rimanere ontologicamente altra da Dio»[139]. L'alterità è dunque da riconoscere come «primaria e costitutiva della stessa idea di essere», essa «non è secondaria all'unità»[140]. Mentre la «santa» differenza (διαφορά) deve essere preservata per sempre, la divisione (διαίρεσις) in quanto «diabolica» deve essere superata dalla divinizzazione del creato (θέωσις). Infatti, senza l'intervento salvifico di Dio la divisione – separazione dall'increato è una condanna al non-essere e alla morte[141].

La creatura umana può essere se stessa soltanto mantenendo la sua *differenza – alterità* davanti a Dio. Zizioulas riconosce che nel Regno di Dio la «differenza» non sarà un ostacolo ma, contrariamente, il presupposto della comunione del creato con l'increato[142]. Anzi l'essere umano distruggerebbe se stesso, cioè la sua più profonda identità, se volesse diventare ciò che è Dio rinegando la sua creaturalità. L'identificazione con Dio oppure l'autoproclamazione della creatura umana di essere Dio (le quali come abbiamo dimostrato costituiscono l'*essenza della caduta* nella teologia di Zizioulas) sono così pericolose come la separazione (διαίρεσις) da Dio[143]. La creatura umana non può acquistare la massima somiglianza con Dio se non

---

significativa la formulazione di Heribert Mühlen: «Tra le persone divine, poi, tutto ciò vale *a fortiori*, tanto che si deve asserire: la diversità fra le persone divine, proprio in quanto sono persone, è così grande, che maggiore non si può concepire; cioè essa è sempre più grande di quanto venga pensata; proprio come l'unità delle persone divine – in quanto esse cioè posseggono un'unica natura – è sempre più grande di quanto si possa pensare» MÜHLEN, *Una mystica persona*, 180.

[139] ZIZIOULAS, *Communion and otherness*, 37; trad. it. ID., *Comunione e alterità*, 42. Zizioulas continua affermando: «L'idea della *theosis* non implica l'assorbimento della creazione da parte della natura divina, cioè la perdita della sua alterità» *Ibid*, 37; trad. it. 42.

[140] ZIZIOULAS, *Communion and otherness*, 11; trad. it. ID., *Comunione e alterità*, 13.

[141] «La distanza infinita tra il creato e l'increato, questa naturale separazione tra l'uomo e Dio, che doveva tuttavia essere superata nella deificazione, diviene per l'uomo un abisso insuperabile da quando egli si è determinato in un nuovo stato, vicino al non-essere, stato di peccato e di morte» LOSSKY, *La teologia mistica della Chiesa d'Oriente*, 127.

[142] «Nel regno di Dio esisterà alterità di relazioni» ZIZIOULAS, *The Eucharistic Communion and the World*, 69; trad. it. ID., *Eucaristia e Regno di Dio*, 64. «La varietà e la molteplicità che non spezzano l'unità del corpo bensì lo tengono insieme (cf. 1Cor 12) saranno certamente una caratteristica del regno come lo sono della Chiesa» *Ibid*., 70; trad. it. 66.

[143] Già è stato evidenziato sopra che la falsa divinizzazione, cioè un'auto-proclamazione di essere Dio negando la sua creaturalità e l'alterità davanti a Dio, equivale ad un'auto-distruzione.

nel riconoscere umilmente la sua esistenza dal nulla e la sua totale differenza – alterità davanti a Lui[144].

L'essenza della caduta, dunque, secondo il nostro Autore consiste nel fatto che l'alterità – διαφορά che garantisce l'unicità personale (ὑπόστασις) – è diventata διαίρεσις, cioè divisione e separazione. Così la caduta della creatura umana conduce alla paura dell'altro, alla paura di ogni alterità e, in ultima analisi, porta alla morte.

L'«esistenza decaduta nella quale nasciamo come individui con la tendenza evidente ad afferrare, dominare e possedere l'essere», esclude l'«identificazione dell'alterità con l'unità»[145] e la differenza divenuta divisione – separazione esclude la possibilità dell'«evento di comunione»[146].

4. **La «caduta da» come principio ermeneutico**

L'essenza della caduta della creatura umana, nella teologia di Ioannis Zizioulas, non è intesa come una discesa *in* uno stato di miseria, sofferenza e morte, ma come una caduta *da* – ovvero *dalla* promessa del compimento escatologico, *dalla* θέωσις. Come già accennato, l'*essenza della caduta*, nella prospettiva teologica di Zizioulas, è profondamente intrecciata con l'*escatologia*. Proprio questo orizzonte che guarda al futuro, questa impostazione *escatologica*, sembra costituire l'aspetto più originale e interessante della visione zizioulana della caduta[147].

---

[144] L'importanza ascritta da Zizioulas alla «differenza» fa pensare a questa osservazione fatta da Hans Urs von Balthasar: «"Immagine e somiglianza" non significa dunque per la creatura il compito di un'illusoria imitazione del modello (*Vorbild*) che è Dio (in modo che un osservatore sarebbe tentato di scambiare l'uno con l'altro), ma "immagine e somiglianza" significa invece sottolineatura della distanza, affinché diventando essa ben visibile si evidenzi tanto maggiormente anche l'inconfondibilità e unicità dell'immagine originaria. La ricezione dei tratti di somiglianza con Dio nella creatura presuppone che questa si distingua sempre più umilmente da Lui, per far spazio in sé all'accoglimento dei raggi divini» BALTHASAR, *Gli stati di vita del cristiano*, 62.

[145] ZIZIOULAS, *Being as Communion*, 107; trad. it. ID., *L'essere ecclesiale*, 127.

[146] ZIZIOULAS, *Communion and otherness*, 230; trad. it. ID., *Comunione e alterità*, 264.

[147] Lo stesso Zizioulas osserva che: «La presentazione tradizionale della dottrina della caduta è marcatamente protologica. Presuppone uno stato originario di perfezione da cui l'essere umano ha deviato, "cadendo" in un'esistenza inferiore dominata dal male morale e naturale, come il peccato, la sofferenza, la decadenza e la morte. La Bibbia sembra, a prima vista, offrire un sostegno a questa visione, poiché secondo il racconto della creazione, dopo aver creato il mondo, Dio lo guardò e lo trovò "molto buono" (Gn 1,31). All'inizio tutto era perfetto. L'essere umano esisteva in uno stato di perfezione morale e

Zizioulas, nella sua riflessione, inaugura «un movimento dalla fine all'inizio, dal futuro al passato»[148]. Particolarmente significativo, in questo contesto, è il terzo capitolo del suo ultimo libro, *Remembering the Future*, intitolato «Escatologia e la caduta»[149]. Questo testo rappresenta ora un punto di riferimento fondamentale per la nostra ricerca, in quanto offre un contributo essenziale alla comprensione dell'idea zizioulianа della caduta come una «caduta *da*».

Nel formulare l'affermazione che nella teologia di Ioannis Zizioulas l'*essenza della caduta* si manifesta come una «caduta *da*», occorre precisare i singoli elementi *da cui* la creatura umana è *de facto* «caduta». Sebbene non sia possibile isolare e separare completamente tali aspetti, per esigenze metodologiche della nostra ricerca, li distingueremo senza considerarli in modo indipendente.

4.1 *La caduta dalla* theosis

La prima categoria da analizzare è la caduta della creatura umana dal fine della sua esistenza, cioè dalla *theosis*. A questo proposito, Ioannis Zizioulas scrive: «Gli esseri umani sono stati privati non di ciò che già possedevano, ma di ciò che avrebbero ottenuto se non avessero disobbedito, cioè la *theosis*»[150].

---

naturale nel "paradiso", che ha perso a causa della sua disobbedienza al comandamento di Dio» ZIZIOULAS, *Remembering the Future*, 171.

[148] ZIZIOULAS, *Remembering the Future*, 19.

[149] Cfr. ZIZIOULAS, *Remembering the Future*, 171-215.

[150] ZIZIOULAS, *Remembering the Future*, 175. Questo termine greco assume nella teologia ortodossa il significato specifico di «condividere la vita trinitaria di Dio» ID., *The One and the Many*, 220; trad. it. ID., *L'uno e i molti*, 241. Nel suo ultimo libro scrive Zizioulas: «Questa è l'essenza della *theosis*, esistere come esiste Dio stesso, partecipando al suo *modo di esistere*, condividendo per grazia il suo modo di essere per natura» ZIZIOULAS, *Remembering the Future*, 85. Ioannis Zizioulas non è solo chi mette in collegamento la caduta e la *theosis*. Per esempio Christos Yannaras scrive: «Da un lato la verità della caduta e dall'altro la verità della *divinizzazione* dell'uomo definiscono il fatto stesso della Chiesa e danno senso alla sua esistenza e alla sua missione storica» YANNARAS, *Elements of faith*, 75. Ovviamente ogni tentativo di descrivere precisamente il contenuto della *theosis* si deve rendere conto che si tratta del «termine finale del mistero» che assolutamente trascende le capacità della teologia *in statu vie*. Cfr. IOHANNES DAMASCENUS, *De fide orthodoxa* 2,12, ed. CTePa 142, 122.

4.1.1 L'essenza della caduta è la rottura della comunione con Dio

La prima categoria fondamentale della riflessione teologica di Ioannis Zizioulas è il termine «comunione» (κοινωνία). L'*essenza della caduta*, nella sua visione, ossia «il problema del peccato» consiste proprio nella «rottura della comunione con Dio»[151]. Di fatti, secondo il Metropolita di Pergamo, «la nostra comunione con Dio […] è una comunione *personale*», «il cui scopo è la nostra divinizzazione»[152].

Quindi, se l'essenza della caduta viene definita come la rottura della comunione con Dio, risulta che la caduta è una caduta dal futuro escatologico che ci porterebbe alla comunione con Dio. Il Metropolita di Pergamo osserva che «dovunque c'è una rottura della comunione con Dio c'è la morte, e dove c'è la morte c'è la perdita della vita, in altre parole la non-esistenza»[153].

Per l'Autore, l'evento della comunione rappresenta una realtà costituente e generatrice, non solo dell'essere (*being*), ma soprattutto dell'*essere-per-sempre* (*ever-being*)[154]. In questo senso, Dio concede alla sua creazione «un'esistenza eterna attraverso la libera comunione con sé»[155].

4.1.2 La caduta non consiste nella «trasgressione del comandamento»

Affermando che l'essenza della caduta risiede nella perdita della θέωσις escatologica futura, equivalente alla rottura della comunione con Dio, Ioannis Zizioulas rigetta categoricamente l'uso del linguaggio *giuridico* per descrivere l'*essenza* della caduta. Egli critica l'Occidente per essere rimasto

---

[151] ZIZIOULAS, «Les groupes informels dans l'Église», 262.

[152] ZIZIOULAS, *The One and the Many*, 32; trad. it. ID., *L'uno e i molti*, 35. Benjamin Durheim osserva bene che nella teologia zizioulіana «il peccato è fondamentalmente il danneggiamento o la rottura delle relazioni di comunione» DURHEIM, «The Possibility of Eucharistic Sharing», 295.

[153] ZIZIOULAS, *Communion and otherness*, 264; trad. it. ID., *Comunione e alterità*, 305.

[154] Inoltre, va notato che la «comunione con la vita divina (cfr. 2Pt 1,4) si riferisce alla creazione intera, e non soltanto all'essere umano» ZIZIOULAS, *Being as Communion*, 120; trad. it. ID., *L'essere ecclesiale*, 147. «La salvezza è per tutta la creazione» ID., *The One and the Many*, 139; trad. it. ID., *L'uno e i molti*, 153.

[155] ZIZIOULAS, *Communion and otherness*, 36; trad. it. ID., *Comunione e alterità*, 42. Si veda anche questo testo di Vladimir Lossky: Il mondo è «creato *ex nihilo* e chiamato a realizzare liberamente la deificazione, l'unione con Dio, "affinché Dio divenga tutto in tutte le cose"» LOSSKY, *A immagine e somiglianza di Dio*, 142. L'economia divina «dirige sempre il mondo terrestre verso la realizzazione della sua suprema vocazione, realizzazione alla quale l'uomo decaduto è diventato incapace di collaborare» *Ibid*., 253.

ancorato a questa impostazione teologica, attribuendone l'origine all'influenza di Agostino[156].

Nell'ambito della nostra ricerca sull'*essenza* della caduta della creatura umana, risulta significativa anche la definizione negativa fornita dall'Autore. L'abbandono del linguaggio giuridico consente di evidenziare che l'*essenza* della caduta non può essere ridotta a una «trasgressione del comandamento»[157] (pur essendo questa un'immagine presente nelle Scritture), ma deve essere intesa come la perdita di un concreto *modo di essere* (τρόπος ὑπάρξεως) fondato sulla comunione libera con Dio e con gli altri[158].

Zizioulas fa notare che «Adamo ha cambiato la propria esistenza nella direzione dell'animalità ed è al livello del *tropos* che l'uomo può raggiungere la divinizzazione in e per mezzo dell'unione *ipostatica* di Dio e dell'uomo in Cristo»[159].

Il nostro Autore sottolinea che il ricorso abituale al linguaggio *giuridico* per descrivere la caduta tende a rappresentare questa «tragedia» come eccesso dei limiti della libertà umana, a cui inevitabilmente segue una

---

[156] «Per questo possiamo dire che il problema dell'autorità come *auctoritas* e la reazione di rivolta contro questa *auctoritas* sono fenomeni soprattutto della storia del cristianesimo occidentale, dove il problema del peccato è stato concepito come una rivolta contro un'*auctoritas* e non come una rottura della comunione con Dio» ZIZIOULAS, «Les groupes informels dans l'Église», 261-262. In realtà, un'impostazione giuridica del pensiero si riscontra già prima di Agostino, in particolare negli scrittori africani come Tertulliano e Cipriano. Jean Daniélou osserva che questo aspetto giuridico era profondamente radicato nella religione romana, la quale tendeva a esprimere le relazioni con il divino attraverso categorie di obblighi, norme e sanzioni. Cfr. DANIÉLOU, *Le origini del Cristianesimo latino*, 381.

[157] Va notato che non solo Agostino ma anche gli altri Padri (inclusi quelli greci) intendono la caduta come la «trasgressione del comandamento». Cfr. MAXIMUS CONFESSOR, *Quaestiones ad Thalassium* 21, tr. SC 529, 251.

[158] Cfr. ZIZIOULAS, *La Santa Trinità e la Persona Umana*, 5. È utile, in questo contesto, richiamare il commento di Bernardo De Angelis, il quale chiarisce che τρόπος rappresenta «l'elemento di qualificazione energetica; attraverso il τρόπος infatti le facoltà della natura sono trasferite a livello di esistenza. Tale realizzazione comporta però un rimando a un superamento dei limiti della natura stessa, e richiede dunque un principio che non è naturale, così che l'ipostasi non può essere considerata semplicemente come la caratterizzazione individuante ed esistentiva della natura, ma deve essere intesa come un principio oggettivamente ed entitativamente trascendente la natura» ANGELIS, *Natura, persona, libertà*, 186.

[159] ZIZIOULAS, *Communion and otherness*, 42; trad. it. ID., *Comunione e alterità*, 49.

punizione[160]. Secondo questa prospettiva, la caduta di Adamo viene normalmente associata a una colpa concepita in termini *giuridici*: l'essere umano, per evitare la punizione, non dovrebbe eccedere i propri limiti.

Tale concezione, però, secondo Zizioulas, riflette la visione greca della creatura umana, che viene punita per la sua superbia, arroganza e oltraggio (ὕβρις) ogniqualvolta che «va oltre i propri limiti e cerca di essere Dio»[161].

Zizioulas considera inaccettabile questa impostazione e insiste sulla necessità di interpretare la caduta all'interno di una matrice più teologica che giuridica[162]. Il fulcro della riflessione zizioulana non è la trasgressione della legge seguita dalla punizione, ma la rottura della comunione, intesa come la chiave per comprendere l'essenza della caduta[163].

4.2 *La caduta dalla missione sacerdotale*

L'*essenza della caduta*, nella teologia di Ioannis Zizioulas, è ulteriormente descritta come una caduta *dalla* missione sacerdotale. Il contenuto di questa specifica missione affidata alla creatura umana è stato già dettagliatamente esaminato nel secondo capitolo. Le conseguenze di tale fallimento saranno analizzate nel capitolo successivo, dedicato agli effetti della caduta. In questa sede, ci concentreremo esclusivamente su come,

---

[160] Cfr. ZIZIOULAS, *Priests of Creation*, 124-125; trad. it. ID., *Il creato come eucaristia*, 57-58.

[161] ZIZIOULAS, *Priests of Creation*, 124; trad. it. ID., *Il creato come eucaristia*, 58.

[162] «Dobbiamo trovare dei criteri di interpretazione della caduta che siano diversi da quelli che impongono di biasimare Adamo per essersi spinto oltre i limiti della sua libertà. Ci troveremo forse a dover abbandonare le categorie forensi della colpevolezza» ZIZIOULAS, *Priests of Creation*, 124; trad. it. ID., *Il creato come eucaristia*, 58.

[163] Ioannis Zizioulas ricorda nel contesto della critica dell'uso del linguaggio giuridico che «nella vita liturgica ortodossa la moralità non scaturisce da un rapporto giuridico con Dio, ma da una trasfigurazione e da un rinnovamento della creazione e dell'uomo in Cristo, in modo che ogni imperativo etico diventi comprensibile solo come conseguenza di questa trasfigurazione sacramentale» ZIZIOULAS, *Priests of Creation*, 140; trad. it. ID., *Il creato come eucaristia*, 83. Questa perspettiva vale nella concezione ortodossa anche per la missione della Chiesa. Essa, secondo l'Autore, «non offre al mondo un sistema di regole morali, ma una società santificata, un lievito che fa fermentare la creazione non attraverso l'imposizione dei suoi ordini morali, ma per mezzo della sua presenza santificatrice» *Ibid*., 141; trad. it. 84. Inoltre, va osservato che, nel suo ultimo libro, l'Autore si esprime contro qualsiasi interpretazione giuridica o psicologica dell'eschaton. Cfr. ZIZIOULAS, *Remembering the Future*, 217.

secondo l'Autore, la caduta dalla missione sacerdotale costituisca l'*essenza* stessa della caduta[164].

Il Metropolita di Pergamo scrive:

> L'essere umano è stato creato con uno scopo che nella tradizione cristiana ortodossa è chiamato divinizzazione (*theosis*). L'uomo è stato creato «per coltivare e curare» la terra, secondo il libro della Genesi (2,15). C'era uno scopo nella creazione dell'essere umano. Ed è il fallimento umano nell'adempiere a questo scopo che costituisce l'essenza del peccato[165].

Con la caduta dalla comunione con Dio, l'essere umano ha perso il fine ultimo della sua esistenza, ovvero la θέωσις, non solo per sé stesso ma anche per l'intero creato. Pertanto, l'essenza della caduta della creatura umana deve essere interpretata anche come una «caduta» (ἀστοχία) *dalla* sua missione sacerdotale[166].

> L'uomo è chiamato a diventare il *sacerdote della creazione*. Egli è stato creato per questo ed è decaduto da questo. Il suo carattere sacerdotale consiste nel ruolo che egli ha di dominare la creazione non per sé, ma per farla entrare in

---

[164] Zizioulas rileva che «tutti noi condividiamo la caduta di Adamo e tutti noi dobbiamo sentire il dolore del fallimento nel portare la creazione alla comunione con Dio e al superamento della morte» ZIZIOULAS, *Communion and otherness*, 4; trad. it. ID., *Comunione e alterità*, 5.

[165] ZIZIOULAS, *Priests of Creation*, 161. George Kehm nel suo articolo *Priest of Creation* definisce l'essenza della missione sacerdotale e della caduta da essa come segue: «Adamo, e tutti coloro che da lui sono discesi, non sono riusciti a portare a termine il compito sacerdotale delle creature umane di integrare in sé le diversità degli elementi e dei tipi di esseri creati, e di promuovere l'intera creazione all'*armonia superiore* per la quale era stata creata» KEHM, «Priest of Creation», 135 (enfasi nostra). Questo studioso sembra di non sottolineare l'importanza *ontologica* che ascrive alla missione sacerdotale Ioannis Zizioulas. *L'integrazione dei diversi elementi* nella creatura umana non è affatto il cuore della missione sacerdotale perché questo è un *datum* visto che l'essere umano è già stato creato come microcosmo (che integra tutti gli elementi del mondo creato). La nozione dell'*armonia superiore* sembra perdere l'assoluta novità escatologica che può ricevere la creazione grazie alla comunione con Dio. Infatti, si tratta – per dirlo con Lossky – di un «passaggio dal creato all'increato, l'acquisizione di qualcosa che il soggetto non aveva prima per natura» LOSSKY, *La teologia mistica della Chiesa d'Oriente*, 33.

[166] «In ogni caso, sarebbe più proporzionato alle capacità dell'umanità attribuirle un fallimento (ἀστοχία) nell'adempimento della sua missione per il bene della creazione che un atto di "distruzione" di ciò che era già perfetto. Il peccato di Adamo deve essere visto più come una colpa che come un crimine (*The sin of Adam must be seen more as a fault than as a crime*)» ZIZIOULAS, *Remembering the Future*, 188.

> comunione con il Creatore. È per colpa sua se non lo ha fatto, ed è solo Cristo, il Sacerdote per eccellenza, che gliene ha ridato la possibilità[167].

Brevemente, possiamo ribadire che la peculiarità della missione sacerdotale risiede nel fatto che solo l'essere umano «ha la capacità di unire il mondo»[168]. L'essere umano «è il *sacerdote della creazione*, incaricato di offrirla, ossia di ricondurla al Creatore, e la sua esistenza nel mondo è, per sua natura, *sacerdotale* e *ministeriale*»[169]. Ne consegue che l'atto in cui l'essere umano riferisce la creazione a Dio rappresenta

> il movimento inverso di ciò che costituisce l'essenza della caduta e del peccato; significa allo stesso tempo l'inversione di tutti i processi dell'esistenza naturale che danno origine alla morte e alla distruzione, poiché è attraverso l'apertura all'esistenza infinita che la creazione può superare la frammentazione e la decomposizione che portano ai fenomeni di morte[170].

Espresso in altre parole, uno dei principi fondamentali dell'argomentazione di Zizioulas può essere formulato come segue: «L'uomo esiste per il mondo, non il mondo per l'uomo»[171]. Partendo da questa impostazione, che permea il caleidoscopio dei testi del nostro Autore, l'essenza della caduta risiede nel fatto che Adamo è caduto *dalla* chiamata a essere il sacerdote della creazione, cioè *dalla* «missione cosmica dell'umanità»[172]. La caduta della creatura umana si rivela, quindi, nuovamente come la rottura della comunione con Dio

---

[167] ZIZIOULAS, *The One and the Many*, 189; trad. it. ID., *L'uno e i molti*, 208.

[168] ZIZIOULAS, «Liturgia cosmica ed ecologia», 173. «È solo attraverso l'essere umano che la creazione può essere santificata e anticipare la sua sopravvivenza e gloria escatologica (Rm 8,23)» ZIZIOULAS, *Remembering the Future*, 140.

[169] ZIZIOULAS, *The One and the Many*, 182-183; trad. it. ID., *L'uno e i molti*, 201. Va notato che l'atteggiamento di Adamo è esattamente contrario alla celebrazione dell'eucaristia. «Nell'Eucaristia, la Chiesa proclama e realizza proprio questa funzione sacerdotale dell'umanità. Esattamente all'opposto dell'atteggiamento di Adamo, il quale prese il mondo per sé e se ne impossessò» ZIZIOULAS, «Liturgia cosmica ed ecologia», 175. L'aspetto eucaristico implica anche l'importanza della comunione. Infatti, la creatura umana può adempiere la sua missione sacerdotale «non come individuo (cioè separato dagli altri esseri umani e dalla creazione), ma in relazione con loro; egli può essere sacerdote e ministro nel mondo solo nel contesto della *comunione*» ID., *The One and the Many*, 183; trad. it. ID., *L'uno e i molti*, 201.

[170] ZIZIOULAS, «The Eucharistic Prayer and Life», 465-466.

[171] ZIZIOULAS, *Communion and otherness*, 103; trad. it. ID., *Comunione e alterità*, 118.

[172] ZIZIOULAS, *Remembering the Future*, 129. Come osserva Vladimir Lossky: «Adamo non ha adempiuto la sua vocazione, non ha saputo ottenere l'unione con Dio e la deificazione del mondo creato» LOSSKY, *La teologia mistica della Chiesa d'Oriente*,

proprio perché il movimento estatico dell'uomo, essendo limitato alla creazione, non permette alla totalità della creazione di essere estatica verso ciò che è esterno a lei in e attraverso la persona umana, poiché quest'ultima, con la sua chiusura su di sé, ha perduto il suo vero movimento estatico verso il «fuori» della creazione, cioè verso il Creatore[173].

5. **Un tentativo di sintesi**

Nel presente capitolo è stata analizzata l'*essenza della caduta* della creatura umana secondo la teologia di Ioannis Zizioulas, delineata attraverso tre concetti chiave: φιλαυτία, αὐτοθέωσις e ἀπόστασις. Questi termini indicano una «deviazione» o «perversione» delle facoltà concesse all'essere umano da Dio Creatore. Di conseguenza, si è posto l'accento sul fatto che, per Zizioulas, la caduta è sempre interpretata come una «caduta *da*».

Un aspetto rilevante evidenziato riguarda il linguaggio con cui descrivere la caduta. Zizioulas respinge esplicitamente l'utilizzo di un linguaggio *giuridico* che interpreta la caduta come una semplice trasgressione della legge imposta da Dio. Questo approccio, che lega la caduta a un reato e alla conseguente punizione, appare insufficiente al nostro Autore. Egli, invece, individua l'essenza della caduta a un livello molto più profondo e ontologico: essa riguarda il *modo di esistenza* della creatura umana.

L'essere umano, nella sua libertà (αὐτεξουσία), aveva la possibilità di scegliere di esistere nello stesso modo (τρόπος ὑπάρξεως) in cui esistono le persone divine: Padre, Figlio e Spirito Santo. Il mistero della vita trinitaria, rivelato come amore (ἀγάπη, cfr. 1Gv 4,8; 4,16), non costituisce soltanto il fondamento e la fonte della creazione sorta *ex nihilo*, ma rappresenta anche il modello escatologico, ovvero il paradigma dell'*essere-per-sempre* (*ever-being*), definito a partire dal modello trinitario come *essere-in-comunione*.

---

124. Vale la pena riportare anche l'osservazione di Alexander Schmemann che scrive: « La caduta dell'uomo è il rifiuto da parte sua di questa chiamata sacerdotale, il suo rifiuto di essere sacerdote. Il peccato originale consiste nella scelta dell'uomo di un rapporto non sacerdotale con Dio e con il mondo» SCHMEMANN, *Of Water and the Spirit*, 96. Si veda pure una simile osservazione dello stesso autore: «Ho sempre capito la caduta (o ciò che è chiamato "peccato originale") come la perdita del desiderio da parte dell'uomo di essere sacerdote; o forse si potrebbe dire il desiderio che ha non di essere sacerdote, ma un consumatore» SCHMEMANN, *Liturgia e tradizione*, 160-161.

[173] ZIZIOULAS, *Communion and otherness*, 229; trad. it. ID., *Comunione e alterità*, 263. Come osserva giustamente Tanya Yik-pui Au, «Adamo ha rifiutato questo "sacerdozio della creazione" introvertendosi in se stesso, ha fatto di se stesso il punto di riferimento ultimo» YIK-PUI AU, «The Eucharist as a Cultural Critique», 83.

Il primo aspetto dell'essenza della caduta viene delimitato da Ioannis Zizioulas come l'*amore di sé* (φιλαυτία), che si realizza in una direzione opposta all'*amore estatico* verso l'altro (ἀγάπη). Questo movimento erroneo, che allontana dalla comunione con l'altro, comporta conseguenze *ontologiche* significative, poiché la comunione rappresenta, per il nostro Autore, la categoria ontologica *par excellence*.

In secondo luogo, l'analisi del motivo della caduta conduce Ioannis Zizioulas alla convinzione che la caduta della creatura umana sia strettamente legata allo scopo dell'esistenza della creazione, ovvero alla θέωσις. La caduta non risiede nel desiderio di Adamo di essere «come Dio», ma nella sua decisione libera di diventare «Dio» senza la comunione con Lui, attraverso l'*auto-proclamazione di essere* Dio e il porsi come ultimo riferimento della creazione. Questo atteggiamento dell'essere umano è stato definito come αὐτοθέωσις, ovvero una falsa (*auto*-)divinizzazione.

A partire da questa prospettiva, l'essenza della caduta si manifesta come *impazienza*. Essa si traduce nel rifiuto di attendere il compimento futuro *escatologico* promesso, limitandosi invece a ciò che è stato dato all'essere umano nella sua forma *protologica* e perciò intrinsecamente imperfetta dell'esistenza.

Zizioulas sottolinea inoltre che il mondo non è stato creato per l'essere umano, ma – al contrario – che l'essere umano è stato creato per il mondo. Il corpo materiale umano dovrebbe rappresentare, secondo il nostro Autore, il primo luogo della divinizzazione del κόσμος. Tuttavia, a causa dell'αὐτοθέωσις, l'essere umano ha fallito nella sua missione *sacerdotale*, perdendo la possibilità della θέωσις nella comunione con Dio. Questo fallimento è stato redento e la missione sacerdotale è pienamente compiuta in Cristo, la cui *incarnazione* non è vista da Zizioulas come un semplice evento storico, ma come un principio *ermeneutico* in quanto si tratta di una rivelazione e anzitutto un evento *escatologico*[174].

Il terzo aspetto dell'essenza della caduta nella teologia di Ioannis Zizioulas è identificato come ἀπόστασις, ovvero la perversione dell'esistenza personale. La capacità dell'ἔκστασις, propria dell'essere umano, è stata corrotta nell'evento della caduta trasformandosi in ἀπόστασις, dando origine a un'esistenza *individualistica* e *a-personale*. Come più volte sottolineato, la persona, intesa come il particolare *modo di esistenza*, costituisce il nucleo centrale della riflessione teologica di Ioannis Zizioulas.

[174] Tale aspetto potrà essere ulteriormente sviluppato nel quinto capitolo, dove sarà analizzato il cammino che conduce verso la creazione rinnovata.

L'essenza della caduta, pertanto, deforma ciò che è più intimo nella creatura umana, ossia il tratto che riflette in modo più affascinante la somiglianza con Dio: il suo *modo personale di esistere*. Tale deformazione compromette la possibilità più alta della vita umana, ovvero il diventare una vera persona, che, secondo l'Autore, si realizza nella comunione come l'essere ecclesiale.

Da questa prospettiva emerge che l'essenza della caduta è caratterizzata dalla paura di essere un «altro» davanti a Dio. In generale, l'essenza della caduta si manifesta come timore di ogni «alterità». Questo tema è strettamente connesso ai due concetti chiave utilizzati da Zizioulas: la *differenza* (διαφορά) e la *divisione* (διαίρεσις).

Secondo l'Autore, l'essenza della caduta è descritta come una perversione della *differenza*, che, da realtà santa e presupposto fondamentale della comunione, viene trasformata nella *divisione*. Questa divisione, intesa come «separazione» dagli altri e, soprattutto, dall'Altro per eccellenza, rende impossibile l'esperienza autentica della comunione.

Nella parte finale del presente capitolo abbiamo evidenziato che Zizioulas propone un principio ermeneutico *escatologico* per interpretare adeguatamente l'essenza della caduta. Essa non consiste nella perdita dello stato *protologico* della creazione, ma nella perdita del suo compimento *escatologico*. Adamo non ha perso il suo passato, ma il suo futuro; non ha perso il paradiso terrestre, ma il futuro *escatologico*. Questa prospettiva rappresenta un contributo innovativo della teologia zizioulana.

Secondo Zizioulas, l'essenza della caduta è costituita dalla rottura della comunione (κοινωνία) escatologica con Dio, che implica anche il fallimento della missione sacerdotale dell'essere umano. Questa interpretazione evita semplificazioni riduttive, collocando l'essenza della caduta in una cornice ontologica ed escatologica che enfatizza la comunione trinitaria come modello ultimo dell'esistenza umana[175].

Ioannis Zizioulas evidenzia il nucleo dell'evento della caduta partendo da un'ontologia condizionata escatologicamente dal fine (*ontologia escatologica*) e dalla definizione della persona, caratterizzata dalla sua capacità *estatica* (ἔκστασις) e *ipostatica* (ὑπόστασις). Entrambi gli aspetti, tuttavia, risultano per il nostro Autore inseparabili: la persona, infatti, rappresenta per lui un concetto intrinsecamente escatologico. Pertanto, si può

[175] L'essenza della caduta dunque non risiede principalmente nell'atto simbolico del «mangiare la mela», nella trasgressione di un comandamento divino, né nel superamento dei limiti della propria creaturalità con la conseguente punizione.

affermare che Zizioulas sviluppa la sua definizione dell'essenza della caduta a partire dall'*ontologia escatologica della persona*.

La caduta si configura come un evento centrale nella teologia di Ioannis Zizioulas. Pur essendo interpretata attraverso un'impostazione filantropica e sostanzialmente ottimistica, ereditata dalla tradizione dei Padri greci, essa non sminuisce né la gravità né le conseguenze *ontologiche* ed *escatologiche* della caduta della creatura umana[176]. Sarà dunque compito del prossimo capitolo analizzare in modo dettagliato queste conseguenze.

[176] Edward Russell fa notare che il rischio delle teologie che si basano sull'importanza della persona e delle relazioni tendano a sottovalutare: la dottrina del peccato, la discontinuità tra persona divina e umana e l'appartenenza umana nel mondo materiale. Cfr. RUSSELL, E., «Reconsidering Relational Anthropology», 168. Russell critica il nostro Autore quando scrive: «Zizioulas sottovaluta due aspetti chiave del peccato: la sua gravità e la sua relazione con l'escatologia. La gravità del peccato, e la conseguente sofferenza che spesso ne deriva, non è presa abbastanza sul serio nella teologia di Zizioulas. […] Una dottrina debole del peccato ha ramificazioni anche per una teologia della croce. In breve, un'enfasi insufficiente sulla gravità del peccato spesso si traduce in un'incapacità di tenere sufficientemente conto della "rottura" o "frattura" della croce» *Ibid*., 178.

CAPITOLO IV

Le conseguenze della caduta

Per mettere in luce in modo adeguato le principali conseguenze della caduta della creatura umana nella teologia di Ioannis Zizioulas, è necessario formulare preliminarmente alcune osservazioni fondamentali.

Prima osservazione: «La caduta non è semplicemente un "evento" del passato, ma una condizione permanente dell'esistenza umana»[1]. Tale «condizione permanente» è descritta nella presente tesi attraverso il termine: le «conseguenze della caduta» della creatura umana.

Seconda osservazione: Ioannis Zizioulas sottolinea, che «[u]n elemento importante nella tradizione ortodossa è la sua visione cosmica del destino umano»[2]. Per tale motivo, né la caduta né la salvezza sono mai state concepite, nella tradizione ortodossa, come realtà circoscritte esclusivamente all'essere umano considerato in isolamento[3]. Le conseguenze della caduta non riguardano soltanto l'esistenza umana, ma investono anche quella dell'*intera creazione*[4].

Terza osservazione: Nella concezione di Zizioulas, le conseguenze – come pure l'essenza stessa della caduta – non sono espresse principalmente attraverso categorie *morali* (ad esempio come una «pena» conseguente al peccato), ma sono descritte soprattutto in termini *ontologici* (una questione

---

[1] ZIZIOULAS, *Remembering the Future*, 202.

[2] ZIZIOULAS, «Ortodossia», 17.

[3] Cfr. ZIZIOULAS, «Ortodossia», 17.

[4] «Dato il posto e la responsabilità dell'umanità all'interno del cosmo, il peccato umano non poteva non avere implicazioni ampie e devastanti» PAYTON, *Light from the Christian East*, 115. «L'Ortodossia afferma che tutte queste conseguenze cosmiche della caduta nel peccato dei nostri primi genitori derivano dal posto e dalla responsabilità dell'umanità all'interno della creazione» *Ibid*., 116.

relativa all'«essere» del creato)[5] ed *escatologici* (l'«essere-per-sempre» del creato). In questo contesto, è opportuno ribadire uno dei principali risultati del capitolo precedente: secondo Zizioulas, l'essenza della caduta non risiede nella *trasgressione di una legge* (imposta dall'autorità divina), ma nella *rottura della comunione* con Dio[6].

Un'ultima osservazione riguarda il fatto che le singole conseguenze della caduta della creatura umana saranno esaminate in questo capitolo in modo tale da consentire un confronto tra lo stato dell'essere umano (e della creazione) nella teologia di Ioannis Zizioulas «prima» e «dopo» la caduta. Per agevolare questo obiettivo e far emergere un confronto tra lo stato naturale e quello «decaduto», verrà seguito lo schema del secondo capitolo, in cui abbiamo analizzato lo stato della creatura umana prima della caduta.

In questa sede riprenderemo l'importanza del fatto che la creazione proviene *dal nulla* e che l'essere umano, in quanto creatura, costituisce una parte integrante del creato. Ci soffermeremo su come la realtà della morte possa essere descritta come conseguenza della caduta, su come l'*imago Dei* nella creatura umana sia stata distorta, con particolare attenzione alla libertà ridotta alla «scelta» tra possibilità date. Analizzeremo inoltre il rapporto tra la persona e la natura, che negli scritti dell'Autore emerge come un conflitto innaturale dovuto alla caduta, e, infine, esporremo le conseguenze del fallimento della missione sacerdotale, con particolare riferimento alla crisi ecologica, descritta da Zizioulas come una delle conseguenze più gravi della caduta della creatura umana.

1. **L'attualizzazione dei limiti naturali della creazione**

«Essere creato» equivale, per Ioannis Zizioulas, al «provenire dal nulla». Contemporaneamente, l'Autore stabilisce il principio secondo cui ciò che ha un inizio deve necessariamente avere anche una fine, spesso descritta come la «mortalità della creazione»[7]. A partire da questa premessa, la fragilità può

[5] «Le conseguenze della caduta umana non erano semplicemente o primariamente morali; erano principalmente e soprattutto *ontologiche*» ZIZIOULAS, *Remembering the Future*, 182.

[6] Cfr. ZIZIOULAS, «Les groupes informels dans l'Église», 262.

[7] «L'universo non è eterno, né per ciò che concerne il suo inizio né per quanto riguarda la sua fine; è mortale, e la mortalità è in questo caso tanto assoluta quanto lo è l'uso del termine "nulla": essa significa estinzione totale» ZIZIOULAS, *Priests of Creation*, 113; trad. it. ID., *Il creato come eucaristia*, 39. Secondo Zizioulas «la creaturalità implica il fatto che la morte sia un ritorno del "non essere" al nulla» ZIZIOULAS, *Communion and otherness*, 263-264; trad. it. ID., *Comunione e alterità*, 303.

essere riconosciuta come «l'essenza stessa del creato»[8]. «Per la tradizione patristica greca», scrive Zizioulas, «la vera minaccia non era il peccato, ma la mortalità dovuta alla creazione»[9].

Il problema principale della caduta consiste dunque nel fatto che essa «ha impedito alla creazione di superare i limiti insiti nella creaturalità (corruttibilità, mortalità, ecc.)»[10]. Questo aspetto si riferisce in modo particolare agli esseri umani: «La caduta li ha resi incapaci di superare la loro limitazione creaturale e di raggiungere l'immortalità per la quale sono stati creati»[11]. Ciò che è stato definito come la prima conseguenza della caduta risulta intrinsecamente legato alla missione *sacerdotale* della creatura umana[12].

«Rifiutando di compiere la sua missione di condurre la creazione al fine, che l'avrebbe "perfezionata", Adamo, con la sua caduta, ha "stabilizzato" le

---

[8] «Il male come sofferenza mi rimanda al mistero della fragilità: mistero nel senso che sia il male come sofferenza sia il male come colpa sono resi possibili dalla fragilità, anzi si potrebbe affermare che la fragilità è l'essenza stessa del creato» BENEDETTI, «In Margine a Ricoeur», 74.

[9] ZIZIOULAS, «Person and Nature in the Theology of St Maximus the Confessor», 107, nota 56.

[10] ZIZIOULAS, «Person and Nature in the Theology of St Maximus the Confessor», 107, nota 56. Altrove afferma Zizioulas lo stesso scrivendo: In ciò che riguarda i limiti naturali della creazione «la caduta ha comportato la perdita della capacità di superarli per consentire alla creazione di ottenere la vita vera ed eterna» ZIZIOULAS, *Priests of Creation*, 28. Jesmond Micallef fa questa osservazione: «La caduta consiste semplicemente nella rivelazione e nell'attualizzazione dei limiti e dei potenziali pericoli insiti nell'esistenza creaturale» MICALLEF, «Communion and otherness in John Zizioulas' theology of personhood», 228. In realtà è però più preciso identificare l'attualizzazione dei limiti come la conseguenza e non l'essenza della caduta come proponiamo noi.

[11] ZIZIOULAS, *Remembering the Future*, 256.

[12] Tanya Yik-pui Au osserva: «Senza il riferimento della creazione a Dio da parte del "sacerdote della creazione", la creazione tornerà al nulla perché è stata creata dal nulla. Il creato deve creare un ponte con il Dio increato per la sua sopravvivenza attraverso il "sacerdote della creazione"» YIK-PUI AU, «The Eucharist as a Cultural Critique», 82. G. M. Keightley conferma questa osservazione: «è solo nella e attraverso l'interazione con l'essere personale che il mondo creato può superare la sua finitudine e raggiungere la sua prevista finalità» KEIGHTLEY, «Church's Laity», 316. Il nostro Autore afferma questa convinzione molte volte nei suoi scritti. Zizioulas è fortemente persuaso che la creazione «può sopravvivere soltanto «nell'atto o nell'evento della sua comunione con Dio come totalmente altro rispetto al mondo» ZIZIOULAS, *Priests of Creation*, 99; trad. it. ID., *Il creato come eucaristia*, 15. Infatti, «il mondo ha bisogno di trascendersi al fine di sopravvivere» *Ibid*., 126; trad. it. 60.

sue "imperfezioni" originali permettendo loro di acquisire permanenza»[13]. L'essere umano, attraverso la caduta, «ha condannato il mondo alla finitezza, alla mortalità, al decadimento e alla morte»[14].

Tali considerazioni portano l'Autore a concludere che la caduta non introduce alcuna «novità» nel creato. Al contrario, la caduta imprigiona la creazione nella sua condizione originaria, caratterizzata da imperfezione e limitazione. Essa impedisce alla creazione di trasformarsi in una «nuova creazione» mediante la partecipazione alla vita divina attraverso l'essere umano. Zizioulas sostiene questa riflessione richiamandosi alla teologia dei Padri greci.

> Per i [P]adri greci la caduta dell'uomo, e pertanto il peccato, non va intesa tanto come foriera di qualcosa di nuovo (non c'è una potenza *creatrice* nel male), ma come rivelazione e attualizzazione dei limiti e dei pericoli potenziali inerenti allo stato di creatura, se la creazione viene lasciata a se stessa[15].

La prima conseguenza della caduta della creatura umana può essere definita come l'attualizzazione dei limiti naturali della creazione[16]. Anche in questo caso emerge chiaramente l'accento posto dall'Autore sull'ontologia e sull'escatologia[17]. Le conseguenze della caduta mettono a rischio non solo il ben-essere della creazione (*well-being*), ma il suo stesso «essere», compromettendo anche il suo «essere-per-sempre» (*ever-being*), che nella teologia di Zizioulas è intrinsecamente legato alla dimensione *escatologica*. In effetti, l'essere umano, con la sua caduta, ha chiuso la possibilità di divinizzazione del creato attraverso la comunione con l'increato.

In altre parole, la caduta della creatura umana condanna «la creazione a essere privata del movimento dallo stato protologico a quello

---

[13] ZIZIOULAS, *Remembering the Future*, 214.

[14] ZIZIOULAS, «Liturgia cosmica ed ecologia», 174.

[15] ZIZIOULAS, *Being as Communion*, 101-102; trad. it. ID., *L'essere ecclesiale*, 119-120. «Il male introduce nel mondo nuove qualità, per così dire, aggiungendo qualcosa alla realtà creata da Dio, un qualcosa non voluto e non creato da Dio, anche se da Lui tollerato» FLOROVSKIJ, *Collected works of Georges Florovsky*, vol. 3, 50.

[16] «La caduta consiste semplicemente nella rivelazione e nell'attualizzazione dei limiti e dei potenziali pericoli insiti nell'esistenza creaturale» VOLF, *After our likeness*, 81-82.

[17] «A meno che non comprendiamo il mondo come un prodotto della nostra consapevolezza, la psicologia e l'ontologia debbono rimanere chiaramente distinte, e all'ontologia va data la priorità e la massima importanza nelle nostre considerazioni teologiche» ZIZIOULAS, *Communion and otherness*, 57; trad. it. ID., *Comunione e alterità*, 66. Le conseguenze della caduta della creatura umana vanno dunque intese «non in senso psicologico-morale, ma piuttosto in senso ontologico» VOLF, *After our likeness*, 81-82.

escatologico»[18]. Come osserva Zizioulas, «il significato cosmologico e antropologico della caduta di Adamo» risiede nel suo rifiuto di trascendere i limiti protologici della creazione[19].

Dopo la caduta, non viene alterata la vocazione della creazione alla θέωσις, ossia il suo senso (λόγος), ma il suo modo di esistenza (τρόπος ὑπάρξεως), che, a causa dell'essere umano, non la conduce al compimento escatologico[20]. La logica dell'ontologia zizioulianа è chiara: ciò che non è in relazione con l'increato è inevitabilmente condannato a morire[21]. Di fatto,

> è soltanto legandosi a qualcosa di *increato* che il *creato* può sopravvivere. Perciò l'amore, che è proprio la fuga degli esseri fuori di sé per superare i limiti della creaturalità e della morte, è un aspetto essenziale della risoluzione del problema della creazione[22].

Il rimanere incastrati nei limiti naturali della creazione rappresenta, nella teologia di Ioannis Zizioulas, la prima e più significativa conseguenza della caduta della creatura umana.

2. **La caduta e il corpo materiale dell'essere umano**

Nel secondo paragrafo del secondo capitolo si è evidenziato che il corpo materiale dell'essere umano «è un aspetto inseparabile della persona umana»[23]. Considerando che, nella teologia di Zizioulas, l'essenza della caduta consiste nella perversione dell'*esistenza personale*, si potrebbe presumere che al corpo materiale venga attribuito un ruolo significativo nella riflessione sulle conseguenze della caduta. Tuttavia, negli scritti del nostro

---

[18] ZIZIOULAS, *Remembering the Future*, 189.

[19] Cfr. ZIZIOULAS, *Remembering the Future*, 189.

[20] «La caduta, quindi, non ha toccato il logos della natura, ma ha intaccato il suo *tropos*, il modo in cui la natura esiste. Così, la caduta ha introdotto una modalità della natura contraria al suo logos: ha allontanato la natura dal suo orientamento escatologico, asservendola alle sue stesse leggi e, infine, ai suoi stessi limiti» ZIZIOULAS, *Remembering the Future*, 183.

[21] Ioannis Zizioulas scrive: «il *creato*, per vivere, deve trovarsi in una relazione durevole e ininterrotta (indivisibile) con qualcosa di *increato*, per coprire cosi la distanza che ha la sua sorgente inevitabile nella creaturalità, e per comunicare durevolmente con qualcosa che gli sia esterno. Ogni essere creato che non esca da sé e non si unisca senza divisione a qualcosa di altro è distrutto e muore» ZIZIOULAS, *Communion and otherness*, 259-260; trad. it. ID., *Comunione e alterità*, 299.

[22] ZIZIOULAS, *Communion and otherness*, 260; trad. it. ID., *Comunione e alterità*, 299.

[23] Cfr. ZIZIOULAS, *Communion and otherness*, 227; trad. it. ID., *Comunione e alterità*, 260.

Autore non si riscontra un approfondimento di tale idea. Questo fatto, degno di nota, verrà ripreso nella conclusione del presente capitolo, dopo aver messo in luce le altre conseguenze della caduta.

3. **La morte come un evento innaturale**

Affrontando nuovamente la problematica della «morte» nella teologia di Ioannis Zizioulas, è necessario, in primo luogo, sottolineare il suo carattere *ambiguo*[24]. Nei capitoli precedenti è stata ampiamente analizzata l'importanza attribuita dall'Autore alla creazione *dal nulla*. Infatti, il mondo creato dal nulla possiede inevitabilmente un «inizio», che implica una naturale e inevitabile «fine». Tale fine non rappresenta altro che il ritorno del creato al *non-essere*[25]. Poiché il creato non possiede in sé alcuna capacità immanente per trascendere i limiti della propria esistenza, la sua «creaturalità» coincide con la sua «mortalità»[26].

---

[24] Wolfhart Pannenberg osserva che i «principali teologi del XX secolo» hanno differenziato «la morte "naturale" dalla morte del giudizio» PANNENBERG, *Systematic theology*, vol. 3, 559. Uno di questi studiosi è Karl Rahner, il quale ha evidenziato come l'ambiguità del fenomeno della morte sia già presente nella Scrittura: «La sacra Scrittura conosce per esempio la morte del peccatore, la morte che è espressione e conseguenza della colpevole perdizione dell'uomo, e conosce ancora un morire in unione con Cristo, in cui la morte non ha più il carattere di un castigo per il peccato» RAHNER, *Sulla teologia della morte*, 13. Come anche nei testi magisteriali della chiesa cattolica: «Si è già accennato ai testi del magistero ecclesiastico, che parlano della morte come un reato di pena del peccato originale. Si è anche osservato, però, che la morte viene considerata, in questi asserti del magistero, come conseguenza della costituzione essenziale e naturale dell'uomo, quindi come un evento "naturale". […] Sorge però un secondo problema, quello del modo in cui la morte possa venir sperimentata e concepita come conseguenza di una colpa, se è vero che essa rappresenta una conseguenza naturale ed essenziale nell'ambito della esistenza umana» RAHNER, «Il morire cristiano», 582. Maurizio Flick e Zoltán Alszeghy esprimo l'ambiguità della morte con questa formulazione: «secondo la fede della chiesa, la morte è conseguenza del peccato; secondo la nostra conoscenza della natura, la morte è conseguenza inevitabile della vita organica» FLICK – ALSZEGHY, *Il peccato originale*, 360.

[25] «La morte è l'opposto e la negazione della vita. E un passo verso la "non-esistenza" precedente alla creazione» ZIZIOULAS, *Communion and otherness*, 267; trad. it. ID., *Comunione e alterità*, 307.

[26] Alcuni studiosi tendono a collocare la mortalità naturale non nel fatto della *creaturalità*, ma nella *materialità-corporeità*. Si veda per esempio questa formulazione di Wolfgang Seibel: L'«uomo è composto da un *principio materiale* e da uno spirituale vivificante e perciò è mortale ed effimero per natura come ogni *realtà terrena*» SEIBEL, «L'uomo come immagine soprannaturale di Dio e lo stato originale dell'uomo», 557

Da un lato, Zizioulas rifiuta l'idea che la «morte» fisica sia una conseguenza diretta del peccato, negando che essa rappresenti qualcosa di «nuovo» nella creazione[27]. Inoltre, l'Autore respinge la tesi secondo cui la morte sarebbe stata «generata» dal peccato, poiché il peccato, in quanto perversione, non possiede alcuna potenza creatrice[28].

Dall'altro lato, Zizioulas stabilisce comunque un certo legame tra la caduta e la «morte», che egli riconosce come «l'espressione più tragica del risultato della caduta»[29]. Tale legame richiede un'analisi approfondita che consenta di chiarire in che modo la morte, secondo il Metropolita di Pergamo, sia una conseguenza diretta della caduta.

Seguendo le riflessioni di Ioannis Zizioulas, è stato chiarito come la morte non venga intesa dall'Autore come una conseguenza diretta della caduta. Tuttavia, non si può ignorare l'esistenza di «uno stretto e indissolubile legame»[30] tra il peccato, la caduta e la realtà della morte. Per quanto complesso sia questo rapporto, risulta ora indispensabile delineare in che

---

(enfasi nostra). «Per Scoto anche l'uomo allo stato originale non era immortale nel senso *terreno corporale*. II processo naturale di disfacimento del corpo avrebbe recato presto o tardi la morte» *Ibid*., 580 (enfasi nostra). Rispetto al pensiero del nostro Autore, si tratta di una limitazione significativa. Ricordiamo che, secondo Zizioulas, la «mortalità naturale» non deriva dalla materialità, ma dalla creazione *dal nulla*. A tale proposito, riguardo alle creature angeliche, egli afferma: «Sono creature e sono soggette alle stesse condizioni dei corpi materiali. Essere soggetti alla morte non è una conseguenza della materialità, perché è la nostra creazione, non la nostra materialità, a renderci soggetti alla morte. Così come non è un male, la materialità non è la causa della morte. È perché hanno avuto un inizio e sono venuti fuori dal nulla che la morte è sempre una possibilità per le creature» ZIZIOULAS, *Lectures in Christian Dogmatics*, 94.

[27] Cfr. ZIZIOULAS, *Remembering the Future*, 256.

[28] Cfr. ZIZIOULAS, *Being as Communion*, 102; trad. it. ID., *L'essere ecclesiale*, 119-120.

[29] ZIZIOULAS, *Remembering the Future*, 184. Sembra difficile sostenere una completa separazione tra la morte e il peccato. Karl Rahner, infatti, interpreta la morte come «l'aspetto visibile della colpa» RAHNER, *Sulla teologia della morte*, 46. Se accettiamo la sua proposta che la «morte è il culmine della concupiscenza e la concupiscenza è la manifestazione della costante presenza della morte in tutta la vita dell'uomo» *Ibid*.; allora si potrebbe parlare della morte come di «un "sacramento del peccato", in quanto, anche qui, un segno esteriore, di per sé indifferente, si fa "simbolo efficace" del peccato» BALTHASAR, *Massimo il Confessore*, 173.

[30] Vladimir Solovyov scrive: «Due nemici irriconciliabili della nostra natura superiore, il peccato e la morte, *legati tra di loro da uno stretto e indissolubile legame*, ci tengono in loro potere. Due grandi fatti si oppongono ai due grandi desideri dell'immortalità e della verità» SOLOVYOV, *I fondamenti spirituali della vita*, 27.

senso la morte venga concepita da Zizioulas come la vera e, addirittura, «la più grave conseguenza della caduta»[31].

3.1 *La distinzione tra «mortalità» e «morte»*

Abbiamo già dimostrato come la caduta della creatura umana abbia determinato l'attualizzazione dei limiti «naturali» della creazione, seguendo il principio patristico secondo cui ciò che è stato creato *dal nulla* è naturalmente *mortale*. Un'analisi attenta dei testi di Zizioulas sembra rivelare una distinzione tra «mortalità» (*mortality*) e «morte» (*death*)[32].

La «mortalità» rappresenta la condizione naturale della creazione nel suo stato protologico di esistenza, mentre la «morte» si configura come una «mortalità» concretizzata, ratificata e resa effettiva. La prima è intrinseca alla creaturalità, mentre la seconda è il risultato della caduta. Se la «mortalità» costituisce una minaccia da superare attraverso la missione *sacerdotale* della creatura umana, la «morte» appare invece come la minaccia realizzata, introdotta nella creazione come «qualcosa» che prima non esisteva[33].

> È in questo senso che la caduta può essere considerata la «causa» della morte e del male. La morte c'era già prima della caduta, ma è stata la caduta a fermare il movimento verso la sua definitiva abolizione, rendendola così una «realtà» permanente, «a causa della quale tutti hanno peccato» (Rm 5,12)[34].

---

[31] ZIZIOULAS, *Priests of Creation*, 129.

[32] Rudolf Bultmann rileva la distinzione tra «morte» (θάνατος) e «mortalità» già presente nel Nuovo Testamento, facendo specifico riferimento agli scritti paolini: «La morte è conseguenza e castigo del peccato. […] Il testo di 1Cor 15,44-49 suona invece come se già in Adamo, cioè fin dal principio della creazione, l'umanità fosse stata sottoposta alla morte: Adamo divenne solo una ψυχή ζώσα, mentre Cristo è stato fatto πνεῦμα ζωοποιοῦν; il primo era ἐκ γῆς χοϊκός, il secondo ἐξ οὐρανοῦ ἐπουράνιος. Se è davvero questo ciò che Paolo vuol dire, ne consegue che per lui la semplice mortalità, che ancora non ha il carattere di θάνατος, va distinta dal θάνατος in senso proprio» BULTMANN, «θάνατος», 179-180. A proposito del termine «mortale» (θνητός), Bultmann sottolinea che esso «compare già nel greco più antico quale attributo caratteristico dell'uomo, tanto che θνητοί sono gli uomini, al contrario degli dèi, che sono ἀθάνατοι». BULTMANN, «θνητός», 198.

[33] Si noti che Ioannis Zizioulas non è un teologo sistematico e che le sue opere non sono organizzate in modo tale da permettere una distinzione rigida tra «mortalità» e «morte». Tuttavia, sembra che la nostra osservazione trovi comunque un solido appoggio negli scritti dell'Autore.

[34] ZIZIOULAS, *Remembering the Future*, 215.

Prestiamo ora attenzione alla formulazione di Ioannis Zizioulas: «La caduta di Adamo non introduce perciò la morte come un fatto nuovo nella creazione, bensì come l'incapacità di superare la mortalità inerente alla creazione stessa»[35].

La «mortalità» è definita come «inerente», mentre la «morte» è «introdotta» dalla caduta. In altri termini, la «morte» viene introdotta nella creazione come attualizzazione della «mortalità» intrinseca al creato. Il testo dell'Autore prosegue identificando la caduta di Adamo con il suo rendersi «il riferimento ultimo nella creazione». Tale affermazione consente di comprendere con chiarezza

> perché *la morte sia entrata nel mondo attraverso la sua caduta*: fu proprio in ragione della creaturalità dello stesso Adamo; la creazione, quindi, soggetta in definitiva all'uomo, non poté superare i propri limiti, compreso quello della *mortalità*[36].

Zizioulas non omette di ricordare che «questo si sarebbe potuto evitare, se l'uomo avesse agito come sacerdote della creazione»[37]. Riportiamo inoltre un altro passaggio che sembra confermare la possibilità di distinguere tra «morte» e «mortalità»:

> La morte [intesa come «mortalità», cioè l'impossibilità di superare i suoi limiti naturali], quindi, non è stata causata dalla caduta. In realtà, essa faceva parte della natura della creatura: tutta la creazione era per sua natura mortale [«mortalità»], provenendo dal non essere (Atanasio), e segnata dalla mutevolezza, τροπή (Gregorio di Nissa). L'essere creato (cioè l'essere protologico) era soggetto alla mortalità. Ma, a differenza degli altri animali, l'essere umano era dotato di un certo potere (δύναμιν τινα) di desiderare naturalmente Dio, – con la possibilità (la vocazione) di trasformare l'essere originario in un essere perenne (ὄντος εἶναι = immortalità) nel futuro, di trasformare l'«immagine» in «similitudine» unendosi all'unico essere immortale, Dio. La disobbedienza al comandamento di Dio significava automaticamente il rifiuto dell'unità con Dio e, quindi, la morte dell'essere umano[38].

---

[35] ZIZIOULAS, *Priests of Creation*, 129; trad. it. ID., *Il creato come eucaristia*, 66.
[36] ZIZIOULAS, *Priests of Creation*, 129-130; trad. it. ID., *Il creato come eucaristia*, 66.
[37] ZIZIOULAS, *Priests of Creation*, 130; trad. it. ID., *Il creato come eucaristia*, 66.
[38] ZIZIOULAS, *Remembering the Future*, 185.

Dalla riflessione di Zizioulas emerge che la «morte» sia il risultato di una scelta libera dell'essere umano e non una condizione imposta da Dio[39]. Pertanto, è solo distinguendo con precisione la «morte» dalla «mortalità» che si può legittimamente affermare che «la morte [è] causata dalla caduta»[40].

3.2 *La morte è rottura della comunione*

Come abbiamo già evidenziato, il Metropolita di Pergamo rifiuta con fermezza l'idea che la morte sia stata introdotta da Dio come punizione giuridica per la caduta dell'essere umano. Nella teologia di Zizioulas, la morte appare invece come una conseguenza esistenziale della *rottura della comunione* con il Dio immortale[41]. Come sottolinea James Payton, nella tradizione ortodossa è centrale l'idea che la vicinanza a Dio garantisca la vita, mentre l'allontanamento da Dio equivalga alla morte[42].

Il termine chiave della teologia zizioulana è, come già ribadito, la *comunione*. Ioannis Zizioulas dichiara: «Dovunque c'è una rottura della comunione con Dio c'è la morte [intesa come la "mortalità" attualizzata], e dove c'è la morte c'è la perdita della vita, in altre parole la non-esistenza»[43]. Di conseguenza, la necessità della salvezza si configura sempre come una questione *ontologica*[44]. Ne segue, afferma l'Autore, che

---

[39] «La morte non è stata *imposta* all'umanità da Dio, anche se il linguaggio biblico a questo punto potrebbe suggerirlo a prima vista; è stata *scelta* liberamente, anche se "ignorantemente" (come nota San Massimo), dall'essere umano. Adamo ed Eva hanno scelto l'essere senza l'essere-per-sempre (*ever-being*) e hanno rifiutato il dono escatologico. Hanno scelto la *realtà* e si sono assoggettati ad essa» ZIZIOULAS, *Remembering the Future*, 185. Si noti l'importanza posta sulla libertà. Cfr. ID., *Lectures in Christian Dogmatics*, 90.

[40] HARRISON, «Zizioulas on Communion and Otherness», 274. I commentatori dei testi di Ioannis Zizioulas sembrano non cogliere pienamente, o almeno non riflettere adeguatamente, sull'ambiguità della morte e sull'importanza di distinguere con precisione tra la «mortalità» naturale e la «morte» introdotta dalla caduta.

[41] Cfr. ZIZIOULAS, *Communion and otherness*, 228; trad. it. ID., *Comunione e alterità*, 261-262.

[42] «Così, secondo l'insegnamento cristiano orientale, la morte fu il risultato dell'allontanamento da Colui che è la vita. Scegliendo così, Adamo ed Eva hanno scelto contro il *logos* della natura umana, che si muove naturalmente verso Dio, e hanno così messo i loro piedi e quelli dei loro discendenti su un sentiero che – allontanandosi da Lui – porta inevitabilmente alla morte» PAYTON, *Light from the Christian East*, 110.

[43] ZIZIOULAS, *Communion and otherness*, 264; trad. it. ID., *Comunione e alterità*, 305.

[44] «Se la salvezza non riguarda altro che la sopravvivenza eterna, cioè la liberazione dalla "mortalità" naturale della creazione, essa non ha una rilevanza ontologica» ZIZIOULAS, *Communion and otherness*, 36-37; trad. it. ID., *Comunione e alterità*, 42.

per poter vivere, il mondo è obbligato a essere in comunione ininterrotta con il suo Creatore. Qualsiasi rottura di questa comunione significa l'annientamento del mondo, se non automaticamente almeno definitivamente. Questa è la posizione dell'insegnamento patristico sulla creazione del mondo[45].

La *comunione* vivificante con l'increato, che consente di trascendere la «creaturalità» e di evitare così la «morte», può essere interpretata sia in chiave cristologica che pneumatologica[46].

---

[45] ZIZIOULAS, *Priests of Creation*, 83. Il riferimento va fatto ad Atanasio e al suo scritto *De incarnatione*, già menzionato in precedenza. La questione centrale per il nostro Autore non riguarda dunque il «se», ma il «come» il creato possa sopravvivere e partecipare alla vita di Dio. Proprio in questa prospettiva si manifesta il progetto originario di Dio: «Il Padre ha voluto che il mondo entrasse in comunione eterna con Dio, il creato con l'increato, e ricevesse così la vera vita» ID., *Lectures in Christian Dogmatics*, 132. Altrove Zizioulas afferma: «Nessun essere particolare può sopravvivere alla morte, cioè essere veramente, se non in e attraverso questo tipo di comunione con l'Altro» ID., *Communion and otherness*, 85; trad. it. ID., *Comunione e alterità*, 97.

[46] L'aspetto cristologico è presente anzitutto in Atanasio, per il quale la vita consiste nella partecipazione al Verbo. «Dio non solo ci ha creati dal nulla, ma ci ha anche donato di vivere secondo Dio per mezzo della grazia del Verbo. Ma gli uomini, allontanando lo sguardo dai beni eterni e volgendolo alle cose corruttibili per suggerimento del diavolo, sono divenuti causa della propria corruzione nella morte: erano bensì corruttibili per natura, come ho detto sopra, ma in grazia della partecipazione del Verbo avrebbero evitato questa conseguenza della loro natura, se fossero rimasti virtuosi. Infatti, a causa del Verbo che era in loro, la corruzione propria della loro natura non li avrebbe intaccati» ATHANASIUS ALEXANDRINUS, *De Incarnatione* 1,5, tr. CTePa, 45. Basilio, invece, accentua il ruolo dello Spirito Santo: «Spirito Santo, che trae la sua esistenza da Dio, fonte della santità, potenza creatrice di vita, grazia perfezionante, da cui l'uomo è adottato come figlio, e per cui diviene immortale ciò che è mortale; in tutto congiunto al Padre e al Figlio, in gloria e in immortalità, in potenza e in potestà, in signoria e in divinità, come attesta la tradizione del battesimo santificante» BASILIUS CAESARIENSIS, *Epistula* 105 (1), ed. RACCONE, *Epistolario*, 325. Nel contesto della pneumatologia, è significativo notare quanto scrive Michelina Tenace introducendo il termine «morte spirituale»: «Il salario del peccato è la morte, rifiuto dello Spirito. Come la morte fisica separa il corpo dall'anima, cosi la morte spirituale causata dal peccato porta alla separazione dell'uomo intero dallo Spirito. In questo secondo senso, la morte è un certo modo di esistere e non il ritorno al nulla. Perciò l'inferno è paradossalmente non il nulla, ma l'assenza di Dio, ed è in questo che consisterebbe la sofferenza» TENACE, *Dire l'uomo*, 140. Si confronti questa citazione con un altro testo di Basilio dove descrive l'essenza dell'inferno come l'assenza dello Spirito senza il quale nessuno può lodare Dio. Infatti, all'inferno «non v'è più l'assistenza dello Spirito» BASILIUS CAESARIENSIS, *De Spiritu Sancto* 40, ed. CTePa 106, 146.

3.3 *La morte è una tragedia*

La «mortalità» naturale della creazione, attraverso la caduta, si è trasformata in «morte»[47]. Ioannis Zizioulas riconosce questo fenomeno come una vera e propria «tragedia»[48]. Come già accennato, la morte è il risultato del crollo della comunione vivificante tra la creazione «mortale» e Dio immortale. Tuttavia, la morte non si limita a interrompere questa comunione; essa distrugge anche l'«unità psicosomatica» dell'essere umano[49]. Inoltre, la morte spezza la comunione tra le persone umane, trasformando una «persona» in una semplice «cosa»[50].

---

[47] Karl Rahner trova questa espressione: «La morte è espressione del fatto che la realtà terrena non è più, o non è di nuovo, completamente compenetrata dalla grazia; che la grazia nella sua azione plasmante la realtà terrena deve in certo qual modo cominciare in maniera così "primitiva" che non può fin da principio sopravanzare la morte e superarla con un compimento puramente trasfigurante dell'uomo» RAHNER, *Sulla teologia della morte*, 45. È noto che egli descrive come la conseguenza primaria del peccato originale il fallimento della comunicazione della grazia tra gli esseri umani. La grazia salvifica «dovrebbe essere ma nei fatti non è mediata dalla discendenza umana» RAHNER, «Il peccato di Adamo», 347.

[48] Come annota Ioannis Zizioulas l'essere umano rifiuta «di accettare la definitività della morte» ciò possono testimoniare chiaramente «la sepoltura dei morti e la collocazione di oggetti personali nelle loro tombe» ZIZIOULAS, *Communion and otherness*, 40, nota 80; trad. it. ID., *Comunione e alterità*, 47.

[49] «La morte umana, nella tradizione cristiana ortodossa, è la rottura dell'unità psicosomatica, lo scioglimento del legame tra anima e corpo; è la separazione dell'anima dal corpo» HATZINIKOLAOU, «Prolonging Life or Hindering Death?», 187.

[50] Cfr. ZIZIOULAS, *Communion and otherness*, 226; trad. it. ID., *Comunione e alterità*, 260. Il cadavere non è né l'essere umano, né la persona umana. Zizioulas menziona più volte i vari passaggi dall'opera *De resurrectione* di Atenagora (che è citato pure da Florovkij). Il brano più significativo nel nostro contesto è questo: «Neppur è fine dell'uomo la felicità dell'anima separata dal corpo: che, come si diceva, noi consideriamo la vita o il fine della vita non nell'una o nell'altra di queste parti di cui consta l'uomo, ma nel composto che risulta da entrambe; tale infatti è ogni uomo che ha sortito questa vita, e questa vita deve avere un fine suo proprio. Che se il fine è del composto, e non può aver luogo mentre le due parti dell'uomo vivono in questa vita, per le ragioni già dette più volte, né nella condizione dell'anima separata (poiché, *quando il corpo sia disciolto o anche del tutto disperso, più non sussiste l'uomo come tale*, sebbene l'anima continui ad esistere in se stessa), necessariamente il fine dell'uomo dovrà ravvisarsi in qualche altro stato del composto e del medesimo vivente» ATHENAGORAS ATHENIENSIS, *De resurrectione mortuorum*, 25,1-2, ed. CPS 15, 242 (enfasi nostra).

La separazione dell'anima dal corpo è dunque da intendersi come una condizione provvisoria o persino «innaturale», come osserva Kallistos Ware: «Il corpo, quindi, è parte integrante della persona umana. La separazione tra anima e corpo al momento della

Zizioulas sottolinea che «la morte è concepita come il crollo della comunione e la dissoluzione degli esseri nelle sostanze»[51]. Per il nostro Autore, questa realtà costituisce una vera *tragedia*. La morte non può essere considerata «bella» né percepita come un «gradino sulla scala verso l'eternità»[52]. Al contrario, il Metropolita di Pergamo afferma che, «per la teologia cristiana [la morte] rimane il peggior nemico dell'uomo, la più inaccettabile di tutte le cose»[53] e «l'"ultimo nemico" dell'esistenza»[54]. Egli insiste sul fatto che «la visione cristiana è che la morte non è mai buona, è sempre un oltraggio»[55].

La tragedia della morte si manifesta pienamente sul piano *ontologico*. Secondo Zizioulas, la morte non rappresenta un problema morale o psicologico, ma soprattutto un «problema ontologico»[56]. Proprio questo

---

morte è innaturale, contraria al piano originario di Dio, e si è verificata in seguito alla caduta» WARE, *The Orthodox Way*, 64.

Georgij Florovskij osserva che soltanto a partire dal concetto della persona «la tragedia della morte poteva essere visualizzata nella sua vera dimensione. Per Platone e i platonici la morte era solo una gradita liberazione dalla schiavitù corporea, "una fuga verso la patria". Per Aristotele e i suoi seguaci era la fine naturale dell'esistenza terrena, una fine triste ma inevitabile […]. Per i cristiani era una catastrofe, una vanificazione dell'esistenza umana, una riduzione a uno stato subumano, anomalo e radicato nella condizione peccaminosa dell'uomo, da cui ora si è liberati grazie alla vittoria di Cristo» FLOROVSKIJ, *Collected works of Georges Florovsky*, vol. 4, 77.

Tuttavia, non si può estendere artificialmente la visione platonica della morte all'intera impostazione della mentalità greca antica. Rudolf Bultmann osserva che: «Prescindendo dalla idea del ratto di singoli eroi nell'isola dei beati e dalla credenza, propria degli ambienti orfici e pitagorici, che la morte costituisca la liberazione dell'anima dalla prigione del corpo, nonché dalla teoria della metempsicosi ivi corrente, la morte è sempre considerata l'epilogo della vita e riguardata perciò con orrore» BULTMANN, «θάνατος», 160-161.

[51] ZIZIOULAS, *Remembering the Future*, 71.

[52] Cfr. ZIZIOULAS, *Communion and otherness*, 284; trad. it. ID., *Comunione e alterità*, 327.

[53] ZIZIOULAS, *Communion and otherness*, 226; trad. it. ID., *Comunione e alterità*, 260. Non solo la morte ma anche la sofferenza sono i «peggiori nemici dell'uomo» *Ibid*., 234; trad. it. 269.

[54] ZIZIOULAS, *Communion and otherness*, 259; trad. it. ID., *Comunione e alterità*, 298. Zizioulas si lamenta che solo «[p]ochi ortodossi, per non dire nessuno, manifestano un'ardente attesa del Regno per metter fine all'"ultimo nemico", che è la morte» ID., «Il mutamento di collocazione della prospettiva escatologica», 126.

[55] ZIZIOULAS, *Lectures in Christian Dogmatics*, 100.

[56] «La morte è considerata dalla fede cristiana un problema ontologico perché trasforma gli "esseri" in "non esseri"» ZIZIOULAS, *Remembering the Future*, 38.

aspetto, sostiene l'Autore, deve essere preso «molto sul serio» dalla dogmatica cristiana, poiché rappresenta «la minaccia alla nostra esistenza»[57]. Infatti, come abbiamo già evidenziato, per Zizioulas il problema della morte «è il problema per eccellenza della creazione»[58].

Così anche «la paura della morte è una questione non solo di psicologia, ma di ontologia; è l'essere minacciato dal non-essere, la possibilità che la persona sia trasformata in cosa»[59]. Infatti, altrove Zizioulas osserva che

> [l]a paura della morte, così ampiamente diffusa nella creazione, implicitamente presente nel tentativo di ogni creatura di sopravvivere a tutti i costi, non è una paura della sofferenza che la morte può causare, bensì del ritorno al nulla che essa comporta[60].

3.4 *Il legame tra morte e sessualità*

Anche la sessualità, secondo Ioannis Zizioulas, si presenta come un fenomeno *ambiguo*, strettamente collegato alla morte. Egli afferma che «la sessualità, quindi, è allo stesso tempo un bene e un male: è un bene perché riproduce la vita, ed è un male perché lo fa generando esseri mortali»[61].

In questo contesto, Zizioulas richiama il pensiero di Hans Urs von Balthasar, il quale, commentando la teologia di Massimo il Confessore, scrive: «Fra "terrore della morte" e "schiavitù del piacere per amor della vita" il cerchio è chiuso senza via d'uscita; il perpetuarsi della vita, a cui l'uomo aspira, è un perpetuarsi della morte»[62]. Tale riflessione evidenzia

---

[57] ZIZIOULAS, *Lectures in Christian Dogmatics*, 101.

[58] ZIZIOULAS, *Being as Communion*, 103; trad. it. ID., *L'essere ecclesiale*, 121.

[59] ZIZIOULAS, *Communion and otherness*, 226; trad. it. ID., *Comunione e alterità*, 260. Va notato che Ioannis Zizioulas non elabora nessuna riflessione sul «processo» *psicologico* di morire, benché potrebbe bene sviluppare per esempio il tema della «paura dell'Altro», che abbiamo già studiato. La mancanza di questa riflessione testimonia che il suo interesse principale si dirige (come abbiamo già più volte affermato) verso ontologia.

[60] ZIZIOULAS, *Priests of Creation*, 118; trad. it. ID., *Il creato come eucaristia*, 48.

[61] ZIZIOULAS, *Remembering the Future*, 206. Jean-Claude Larchet evidenzia che anche la tradizione patristica riconosce la sessualità come un fenomeno *ambiguo*. «Se da un lato i Padri hanno una visione negativa della sessualità, in quanto mezzo con cui gli uomini si trasmettono reciprocamente gli effetti del peccato ancestrale, dall'altro ne hanno una visione positiva, in quanto mezzo provvidenziale dato da Dio agli uomini, ormai mortali, per garantire la sopravvivenza della loro specie» LARCHET, *Théologie du corps*, 43.

[62] BALTHASAR, *Massimo il Confessore*, 172. Cfr. ZIZIOULAS, *Remembering the Future*, 206. Hans Urs von Balthasar osserva che: «"La paura della morte" è il pungolo segreto che ci spinge a perpetuare la nostra natura con la generazione; ma da questa fonte non

come la sessualità sia intrinsecamente connessa alla morte, rivelandone tutta la tragicità.

Zizioulas pone enfasi su questo aspetto della sessualità quando scrive:

> l'essere umano come ipostasi biologica è per costituzione un'*identità tragica*: nasce grazie a un evento estatico, l'eros, ma tale evento, per il suo mescolarsi a una necessità naturale, è privo di libertà ontologica. L'essere umano nasce come un evento ipostatico, come corpo, ma questo evento è *profondamente legato all'individualità e alla morte*. Nello stesso atto erotico con cui tenta di divenire estatico, l'essere umano è riportato all'individualismo. Il suo *corpo è lo strumento tragico* che conduce alla comunione con gli altri facendo tendere loro la mano, creando il linguaggio, la parola, il discorso, l'arte, il bacio. Nel contempo, però, è la maschera dell'ipocrisia, la fortezza dell'individualismo, il veicolo della separazione finale: la morte[63].

Dunque, per il nostro Autore,

> c'è una connessione intrinseca tra la morte e l'individualizzazione nella quale siamo nati per mezzo della forma presente della procreazione, e ciò manifesta con esattezza che cosa significhi avere una vita che non è la «vita vera» (*zoè alethiné*)[64].

Se, da un lato, la procreazione appare come «una controparte della morte, poiché permette la perpetuazione dell'umanità»[65], dall'altro lato, essa comporta anche conseguenze problematiche. Secondo Ioannis Zizioulas, «[a]ttraverso la procreazione, la natura umana si individualizza mediante la nascita di esseri individuali»[66]. Questo processo di individualizzazione, che la sessualità porta con sé attraverso la sua potenza generatrice, risulta profondamente legato alla *frammentazione della natura*, una condizione che

può sorgere che una nuova vittima della morte» BALTHASAR, *Massimo il Confessore*, 172.

[63] ZIZIOULAS, *Being as Communion*, 52; trad. it. ID., *L'essere ecclesiale*, 53-54.

[64] ZIZIOULAS, *Being as Communion*, 105; trad. it. ID., *L'essere ecclesiale*, 125. Va notato che, per Ioannis Zizioulas, questo problema non concerne esclusivamente il genere umano, poiché l'«intero cosmo» è soggetto all'«individualizzazione della natura» *Ibid*.

[65] VINEL, «Introduction», 42. Si veda la formulazione di Basilio: «Anche lo stesso matrimonio è una consolazione alla morte. Poiché infatti non era possibile vivere per sempre, il Creatore del mondo assicurò la continuità della vita attraverso la successione delle generazioni» BASILIUS CAESARIENSIS, *Epistula* 301, ed. RACCONE, *Epistolario*, 832-833.

[66] ZIZIOULAS, *Communion and otherness*, 230; trad. it. ID., *Comunione e alterità*, 263-264.

trova la sua massima espressione nella morte[67]. «La morte distrugge la comunione e dà origine all'individualismo (φιλαυτία) – a entità concepibili in se stesse»[68].

3.5 *Il legame tra morte e tempo*

Prima di tutto, va sottolineata la principale positività del tempo. Essendo una realtà creata, il tempo è fondamentalmente «una cosa buona e non c'è bisogno di fuggire da esso»[69]. Zizioulas afferma che «tempo, storia e l'intero corso del mondo materiale sono aspetti positivi della creazione»[70]. In questo

---

[67] Christos Yannaras, in questo contesto, richiama il celebre aforisma di Jean-Paul Sartre (già menzionato in precedenza): «Il mio peccato originale è l'esistenza dell'altro» e aggiunge questo commentario: «L'esistenza dell'"altro" nella distanzialità oggettiva dell'individualità è la rivelazione della mia natura frammentata. *L'"altro" è la conferma dell'ineluttabile frammentazione della natura*. Ogni "altro" è una prova empirica immediata dell'*impossibilità della persona di annullare l'impulso dinamico verso la frammentazione della natura* in unità individualmente autocomplete. L'"altro" è la mia condanna a essere portatore di una volontà naturale individuale» YANNARAS, *Person and Eros*, 265 (enfasi nostra). Lo stesso nostro Autore condivide questa affermazione, scrivendo: «La natura umana è composita e si ridivide con l'arrivo di ogni nuova persona, quindi l'essenza umana viene costantemente ridivisa» ZIZIOULAS, *Lectures in Christian Dogmatics*, 63. La presenza di un'altra persona umana si manifesta, dunque, come la frammentazione della *nostra* stessa natura.

[68] ZIZIOULAS, *Remembering the Future*, 185. Christos Yannaras osserva a proposito della sessualità: «Prima della caduta il corpo era interamente espressione e manifestazione dell'unicità personale, un richiamo dinamico alla comunione di vita, all'autotrascendenza e all'offerta di sé attraverso l'amore. La sensazione di nudità e la vergogna per la nudità iniziano dal momento in cui la vita cessa di avere come obiettivo l'amore e mira solo all'autosufficienza dell'individuo – al bisogno individuale, al piacere individuale. Perciò, dopo la caduta, la nudità cessa di essere vergogna e diventa un movimento di fiducia e di offerta definitiva solo nell'eros umano» YANNARAS, *Elements of faith*, 80-81.

[69] ZIZIOULAS, «Eschatologie et société», 288. «Il platonismo contrappone l'eternità al tempo e lo considera una disgrazia. Afferma che siamo intrappolati nel tempo e che dobbiamo liberarci da esso e passare a un altro livello superiore, senza tempo» ZIZIOULAS, *Lectures in Christian Dogmatics*, 100. Il «tempo creato, a differenza del platonismo e dello gnosticismo, non è considerato nella fede cristiana come qualcosa di "cattivo" e quindi da abolire ma, al contrario, come una proprietà costitutiva dell'essere creato» ZIZIOULAS, *Remembering the Future*, 241.

[70] ZIZIOULAS, *Lectures in Christian Dogmatics*, 100.

contesto, l'Autore sottolinea che il pensiero ebraico riconosceva nel tempo un portatore dei segni di Dio[71].

La storia è riconosciuta da Ioannis Zizioulas come «un elemento costitutivo del mondo stesso»[72]. Infatti, «[t]utto ciò che ha avuto un inizio, essendo nato dal nulla, esiste nel tempo. Una creazione senza tempo equivarrebbe a una contraddizione in termini»[73]. Da queste osservazioni introduttive si può trarre una conclusione importante: il tempo non è «l'esito della caduta e del peccato»[74].

Malgrado questa affermazione, sembra tuttavia possibile stabilire una certa analogia tra l'*ambiguità* della «morte», della «sessualità» e del «tempo». L'ambiguità di quest'ultimo consiste nel fatto che esso è al contempo positivo e negativo. Il tempo è positivo nella misura in cui permette la «distinzione» degli uni dagli altri, creando così *l'identità personale* come unicità irripetibile. Tuttavia, esso è anche negativo in quanto inevitabilmente causa la «separazione» degli uni dagli altri, ostacolando la comunione di tutti. Per questa ragione, Ioannis Zizioulas riconosce il tempo come «ambiguo e paradossale per tutto ciò che esiste nel mondo, compresi noi stessi»[75].

L'*ambiguità* del tempo consiste nel fatto che esso rappresenta, da una parte, una caratteristica «naturale» e intrinseca della creazione (e, in quanto tale, è fondamentalmente buono), ma, dall'altra, è segnato dalla presenza

---

[71] «Si ritiene comunemente che la caratteristica principale del pensiero ebraico, ciò in cui si oppone a quello dei greci, si trovi nell'interesse degli ebrei per la storia. I segni che gli ebrei ricercano, secondo Paolo, sono proprio delle manifestazioni della presenza di Dio e della sua attività nella storia» ZIZIOULAS, *Being as Communion*, 68; trad. it. ID., *L'essere ecclesiale*, 72. Cfr. ID., *Priests of Creation*, 97-98.

[72] ZIZIOULAS, «Il mutamento di collocazione della prospettiva escatologica», 122.

[73] ZIZIOULAS, *Remembering the Future*, 313.

[74] ZIZIOULAS, *Remembering the Future*, 255.

[75] ZIZIOULAS, *Remembering the Future*, 257. Vale la pena riportare qui la citazione più estesa: «Tutto questo può sembrare troppo speculativo, ma in realtà è un modo per introdurci al problema del tempo come lo vedeva la teologia patristica in relazione alla creazione. Per capirlo, consideriamo *quanto il tempo sia ambiguo e paradossale per tutto ciò che esiste nel mondo*, compresi noi stessi. Come lo spazio (che in questo senso è un correlativo del tempo), il tempo rende conto delle identità particolari degli esseri. Se non ci fossero lo spazio e il tempo, non sarei in grado di distinguermi dai miei genitori. Lo spazio e il tempo che si frappongono tra me e loro assicurano la mia identità, il mio essere me stesso. Eppure, paradossalmente, proprio lo spazio e il tempo che mi uniscono a loro e garantiscono la mia identità costituiscono la mia separazione da loro e la mia transizione nel non essere. La stessa cosa che crea il mio essere me lo toglie» *Ibid*., 257-258 (enfasi nostra).

della «morte». Sotto questo punto di vista, è necessario indagare il collegamento tra la caduta e il tempo, che – come già accennato – si attualizza proprio attraverso la «morte»[76]. La caduta della creatura umana si intreccia dunque con il tempo attraverso la realtà della «morte», intesa come conseguenza diretta della caduta.

Zizioulas parte dalla nostra esperienza comune, affermando che «viviamo il tempo come una sequenza frammentata di passato, presente e futuro»[77]. Tuttavia, l'indicazione temporale del «presente» è riconosciuta come problematica, poiché «in quello che chiamiamo "presente", l'adesso, non c'è nulla»[78].

Questo, secondo il nostro Autore,

> permette al passato di acquisire un'autonomia rispetto al futuro, di contenere "fatti" completi in sé indipendentemente dal futuro. Ciò è dovuto alla realtà della morte, che la fede cristiana attribuisce alla caduta. La morte svuota l'"ora" del tempo del suo essere; ciò che esiste ora è, a causa della morte, un "passato" separato dal futuro. Il tempo ha bisogno di redenzione e questa non può avvenire se la morte non viene sconfitta[79].

Il problema principale del tempo nella nostra attuale condizione decaduta, ovvero in una realtà segnata dalla presenza della «morte», si articola in due aspetti intrinsecamente connessi:

– «l'"adesso" non contiene nulla»[80];
– il «passato» è chiuso in sé e non dipende dal futuro *escatologico*.

Il problema del tempo frammentato si manifesta nella sua essenza come il problema della «morte», che conduce all'individuazione e alla

[76] Di nuovo, va qui ripresa la riflessione sull'analogia tra la mortalità «naturale» della creazione e la storia (tempo). Se non viene riportato alla comunione con Dio «il mondo rimane senza speranza». Ed analogicamente anche «una storia senza visione escatologica è condannata a morte» ZIZIOULAS, «Implications ecclésiologiques de deux types de pneumatologie», 154. Infatti, come si è già evidenziato, i limiti «naturali» vengono attualizzati attraverso la caduta della creatura umana. Per questa ragione «l'escatologia è presa sul serio come redenzione del tempo» ID., «Eschatologie et société», 289. Questo aspetto sarà ulteriormente sviluppato in dettaglio più avanti.

[77] ZIZIOULAS, «Eschatologie et société», 288.

[78] ZIZIOULAS, «Eschatologie et société», 288.

[79] ZIZIOULAS, «Eschatologie et société», 288.

[80] ZIZIOULAS, «Eschatologie et société», 288.

frammentazione[81]. La sequenza logica *passato – presente – futuro* risulta «invertibile» proprio a causa della morte, attraverso la quale il tempo diviene soggetto alla necessità[82]. Ioannis Zizioulas descrive la nostra condizione *post lapsum* con le seguenti parole:

> il tempo, nella nostra esperienza di uomini che vivono dopo la caduta, è frammentato: si divide inevitabilmente in passato, presente e futuro, con una successione che, a motivo della morte entrata nel mondo con il peccato dell'uomo, non può per natura essere invertita. Così il futuro viene fisiologicamente dopo il passato e il presente[83].

L'attenzione dedicata alla triade delle categorie temporali *passato – presente – futuro* e alla loro inversione nell'orizzonte escatologico introduce uno dei temi più originali del pensiero di Ioannis Zizioulas: il concetto di *ricordare il futuro*. Per comprendere il significato di questa espressione inconsueta, occorre considerare che Zizioulas sviluppa «un nuovo concetto di tempo», fondato sull'esperienza liturgica della celebrazione eucaristica, la quale «implica» tale nuovo approccio al tempo[84].

La caratteristica essenziale di questo tempo «nuovo» o «liturgico»[85] consiste nella sua dipendenza totale dall'*eschaton*, ossia non dal «passato»

---

[81] «Se solo potessimo impedire al tempo di separare e dividere gli esseri, il *problema della morte* sarebbe risolto. Parlare di tempo redento significa quindi, in definitiva, non negare il tempo, ma *liberarlo dalla sua capacità individualizzante e divisoria*. Qui il concetto di comunione diventa identico a quello di tempo redento» ZIZIOULAS, *Remembering the Future*, 308 (enfasi nostra).

[82] Cfr. ZIZIOULAS, «The Eucharistic Prayer and Life», 469.

[83] ZIZIOULAS, *The Eucharistic Communion and the World*, 59; trad. it. ID., *Eucaristia e Regno di Dio*, 46. Si noti praticamente identica formulazione nel libro *Remembering the Future*. Cfr. ZIZIOULAS, *Remembering the Future*, 292.

[84] Cfr. ZIZIOULAS, «Eschatologie et société», 288. Il riferimento va fatto a Ignazio d'Antiochia che riconosce l'eucaristia come «una medicina dell'immortalità, un antidoto alla morte». Come osserva Zizioulas nella sua visione «non c'è nulla di magico». In gioco entra però la nuova concezione del tempo, caratterizzato come il tempo «liturgico». Cfr. *Ibid*.

[85] Il «tempo liturgico è il tempo dell'*eikón* dell'eschaton. Non è il riflesso di un tempo o di uno stato archetipico. È il tempo, ma il tempo che porta la meta finale, il *peras*; della creazione. Nella liturgia, abbiamo il tempo» ZIZIOULAS, *Remembering the Future*, 268. «Nel tempo liturgico, l'escatologia incontra la storia per salvarla dal morire diventando "passata". Non c'è conferma più alta della storia che la sua escatologizzazione. Lungi dall'essere una fuga dal tempo, la liturgia ne testimonia la trasformazione in portatore di "vita eterna" e di significato esistenziale ultimo. La liturgia è "la santificazione del tempo"» *Ibid*., 318.

ma dal «futuro»[86]. Nella prospettiva del nostro Autore, «è il futuro a dare senso sia al passato sia al presente; il futuro diventa dunque la sorgente da cui entrambi attingono la loro ipostasi»[87]. Questo implica che il «tempo liturgico»:

– non è soggetto alla necessità di ciò che è già accaduto nel passato, poiché dipende dal futuro;
– proviene dall'*eschaton*, dove la morte è già stata vinta, e perciò non si tratta più di un tempo «frammentato»[88] in cui il momento «presente» non può che essere «vuoto»[89];

---

[86] Christiaan Mostert, nella sua introduzione all'escatologia di Wolfhart Pannenberg, riconosce un principio che si rivela valido anche per la teologia di Ioannis Zizioulas: «L'aspetto più difficile è l'idea di una costituzione retroattiva dell'essenza o dell'identità. Dal punto di vista del presente, essa è stabilita dal futuro; tuttavia questo futuro è anticipato già nel presente. Ciò che dura nel tempo è una serie di anticipazioni mutevoli (che si arricchiscono o diminuiscono) dell'identità stabilita retroattivamente dal futuro» MOSTERT, *God and the future*, 122.

[87] ZIZIOULAS, *The Eucharistic Communion and the World*, 59; trad. it. ID., *Eucaristia e Regno di Dio*, 46.

[88] «Ma cosa succede in un tempo affrancato da tale frammentarietà in ragione dell'abolizione della morte? In un simile caso il futuro non è separato dal passato e dal presente» ZIZIOULAS, *The Eucharistic Communion and the World*, 59; trad. it. ID., *Eucaristia e Regno di Dio*, 46.

[89] Wolfhart Pannenberg scrive: La «totalità sarà poi raggiunta nella consumazione escatologica nell'unità indifferenziata di ciò che nel nostro tempo è in ogni punto diviso tra i tre tempi di passato, futuro e presente» PANNENBERG, *Systematic theology*, vol. 3, 603. «Per Pannenberg, è assolutamente fondamentale che la teologia possa fare i conti con questo capovolgimento della nostra comprensione del rapporto tra passato, presente e futuro» SCHWÖBEL, «Last Things First?», 228. Questo teologo protestante merita un'attenzione particolare per il fatto che viene riconosciuto da Zizioulas come «forse l'unico a suggerire un'ontologia escatologica, proponendo e sviluppando il principio che "il futuro fa il passato" e facendo della resurrezione il punto di partenza e il fulcro di tutta la teologia» ZIZIOULAS, *Remembering the Future*, 24. Pannenberg, nelle sue opere, non solo evidenzia il contrasto tra il pensiero greco, orientato al passato, e il pensiero biblico-cristiano, orientato alla storia e, quindi, al futuro, ma stabilisce anche un principio che si avvicina notevolmente alla teologia di Zizioulas: «È dal futuro che si rivela l'essenza duratura delle cose, perché è solo il futuro a decidere ciò che è veramente duraturo» PANNENBERG, *Anthropology in theological perspective*, 525. L'aspetto fondamentale risiede nell'argomentazione di Pannenberg per la *priorità ontologica del futuro* e nell'enfasi posta sull'*ontologia escatologica*. Come osserva Christoph Schwöbel: «La teologia di Pannenberg è forse il tentativo più radicale di comprendere l'intera fede e teologia cristiana come escatologia» SCHWÖBEL, «Last Things First?», 229. Per un'analisi

– è principalmente un evento «epicletico» dello Spirito[90];
– è un tempo redento[91] e trasfigurato[92];
– non divide ma unisce, non ostacola ma consente la «comunione»[93].

---

introduttiva sulla priorità ontologica del futuro in Pannenberg, si può consultare il lavoro di Christiaan Mostert. Cfr. MOSTERT, *God and the future*, 89-126.

[90] «Lo Spirito non è chiuso in una *Heilsgeschichte* lineare; egli è il Signore, e come tale trascende la storia lineare e trasforma la continuità storica in una presenza» ZIZIOULAS, *Being as Communion*, 180; trad. it. ID., *L'essere ecclesiale*, 199. «Così, quando gli *éschata* entrano nella storia, grazie allo Spirito, il tempo viene salvato dalla sua frammentazione e la storia acquisisce un senso nuovo» *Ibid*., 183; trad. it. 203. «Ovunque il soffio dello Spirito santo spiri, come sua conseguenza immediata l'*éschaton* irrompe nella storia e gli esseri umani sono spinti a entrare in comunione tra di loro e con Dio sotto forma di una comunità» ID., *The One and the Many*, 182; trad. it. ID., *L'essere ecclesiale*, 236. L'enfasi sul carattere «epiclectico» dell'eschaton è posta particolarmente in questo testo del nostro Autore: «Questa penetrazione escatologica non è uno sviluppo storico che può essere compreso logicamente e per esperienza; è una discesa verticale dello Spirito Santo, attraverso l'epiclesi – quell'epiclesi che è così fondamentale e così caratteristica dell'eucaristia ortodossa – che trasfigura l'"età presente" e la trasforma in Cristo in una "nuova creazione"» ZIZIOULAS, «La vision eucharistique du monde et l'homme contemporain», 91. Si confrontino queste citazioni con ciò che scrive Wolfhart Pannenberg: «La presenza del futuro escatologico nella vita della Chiesa è in modo particolare opera dello Spirito» PANNENBERG, *Anthropology in theological perspective*, 532.

[91] Come tutta la creazione anche il «tempo ha bisogno di una redenzione» ZIZIOULAS, «Eschatologie et société», 288. «La fine dei tempi è il tempo *redento* da questa sorta di frantumazione attraverso l'irruzione del regno tra passato e presente» ID., *The One and the Many*, 58; trad. it. ID., *L'uno e i molti*, 62.

[92] Lo «spazio e il tempo sono capaci di accogliere la trasfigurazione; […] il regno di Dio non è qualcosa che rimpiazzerà la creazione materiale, ma piuttosto la trasfigurerà, purificandola da quegli elementi che portano corruzione e morte» ZIZIOULAS, *The Eucharistic Communion and the World*, 80; trad. it. ID., *Eucaristia e Regno di Dio*, 83-84.

[93] Ioannis Zizioulas osserva più volte che il tempo, in quanto «non redento», è caratterizzato da un'*ambiguità intrinseca*, poiché esso al contempo unisce e separa. Tuttavia, va rilevato che la medesima ambiguità si applica anche allo spazio. «Lo spazio e il tempo – realtà che caratterizzano esclusivamente il creato – sono l'espressione stessa di questo paradosso. Grazie al tempo ed allo spazio, comunichiamo tutti insieme gli uni agli altri tessendo la trama della vita; ma è allo stesso modo grazie al tempo ed allo spazio che siamo divisi gli uni dagli altri per la separazione operata dalla morte» ZIZIOULAS, *Communion and otherness*, 258; trad. it. ID., *Comunione e alterità*, 297. Altrove il nostro Autore riconosce che «la struttura spazio-temporale dell'universo è vissuta e realizzata come, nelle parole di Gregorio di Nissa, *diastema*, cioè come distanza e separazione tra gli elementi e gli esseri che lo costituiscono» ZIZIOULAS, *Priests of Creation*, 40. «Gli

Nonostante la difficoltà – chiaramente riconosciuta da Zizioulas, secondo cui «[n]essuno di noi può capire cosa significhi "ricordare il futuro"»[94] – questa prospettiva costituisce una caratteristica distintiva della sua teologia, in cui «la storia viene presentata come un albero che ha le sue radici nel futuro e i suoi rami nel presente»[95]. L'eschaton è descritto come «un futuro che viene alla storia» ma non «dalla storia»[96]. Esso non rappresenta una tappa finale della storia, poiché, come afferma Zizioulas, «il futuro degli eschata non è un prolungamento del futuro storico nell'eternità; è piuttosto un futuro che *visita* la storia da fuori o oltre la storia»[97].

La celebrazione dell'eucaristia è identificata come l'evento escatologico *par excellence*[98]. È in questo contesto che possono essere superate le dicotomie della creazione e l'essere umano può ritrovare «la sua integrità nella comunione con Dio»[99]. La celebrazione dell'eucaristia, inoltre, trascende la frammentazione del tempo[100]. In altri termini, nella celebrazione eucaristica l'*eschaton* è già presente, e «il passato non determina la nostra

esseri umani non solo sono distinti, ma sono separati, grazie all'intervento del tempo e dello spazio tra di loro» ZIZIOULAS, *Lectures in Christian Dogmatics*, 51. «La natura creata ha un inizio, si muove nei limiti dello spazio e del tempo, e lo spazio e il tempo dividono tanto quanto uniscono» *Ibid*., 63. Soltanto nell'eschaton in quanto trasfigurati lo spazio e il tempo possono diventare ciò che unisce senza dividere. Infatti, essi «possono essere trasformati in veicoli di presenza» come ha dimostrato il «Cristo incarnato e risorto» ZIZIOULAS, *Remembering the Future*, 269. Tutto questo ha delle conseguenze per l'ecclesiologia. Zizioulas afferma: «un'ecclesiologia di comunione», presuppone che «il tempo non è [più] scomposto in passato, presente e futuro» ID., *The One and the Many*, 58; trad. it. ID., *L'uno e i molti*, 62.

[94] ZIZIOULAS, *Remembering the Future*, 292.

[95] ZIZIOULAS, *Remembering the Future*, 28.

[96] ZIZIOULAS, *Remembering the Future*, 25.

[97] ZIZIOULAS, *Remembering the Future*, 24.

[98] «Il futuro proposto dall'eucaristia non deriva dal passato, ma si intromette nel presente di propria iniziativa, "come un ladro nella notte". Il regno che verrà non viene "come un fatto osservabile", ma è il dono gratuito di qualcuno, il dono di Dio» ZIZIOULAS, «Eschatologie et société», 290.

[99] ZIZIOULAS, «La vision eucharistique du monde et l'homme contemporain», 92.

[100] L'«eucaristia fa al tempo ciò che fa alla natura di cui abbiamo già parlato: lo libera dalla legge della necessità, dal determinismo della causalità» ZIZIOULAS, «The Eucharistic Prayer and Life», 469. «La liberazione dalla frammentazione e dalla divisione del mondo è uno degli scopi della salvezza e non è necessariamente un frutto dell'influsso neoplatonico» ID., *The One and the Many*, 25; trad. it. ID., *L'uno e i molti*, 27.

identità perché il futuro è intervenuto nel nostro tempo, cioè non siamo più identificati da ciò che eravamo in passato, ma da ciò che saremo in futuro»[101].

Ioannis Zizioulas dedica un'attenzione particolare alla frase della liturgia di San Giovanni Crisostomo che menziona la «memoria […] *della seconda e gloriosa parusia*»[102]. Come è possibile, tuttavia, fare memoria di un evento futuro? Secondo l'Autore, ciò è reso possibile soltanto «in uno spazio esistenziale in cui hanno trovato guarigione la frammentarietà e la successione obbligatoria dei tre elementi del tempo (passato, presente e futuro)»[103], vale a dire nell'evento «epicletico» della celebrazione eucaristica. Laddove si celebra l'eucaristia, l'eternità interrompe la causalità temporale, rendendosi presente in essa[104]. Ne consegue che «ricordare il

---

[101] ZIZIOULAS, «Eschatologie et société», 290. Altrove, l'Autore specifica come avvenga la liberazione del tempo dal determinismo del passato: «Collocando il passato prima del futuro o meglio in esso (questo è il significato del memoriale o anamnesi), la Chiesa libera il tempo dal determinismo della fatticità, tutte le cose sono rese nuove, la gioia della libertà dei figli di Dio è resa evidente e celebrata, l'uomo è riscattato dal suo passato e il passato è assunto da quell'uomo, Cristo, che lo ha portato nell'eschaton, nel Regno» ID., «The Eucharistic Prayer and Life», 469.

[102] «Facendo dunque memoria di questo comandamento salvifico, della croce, del sepolcro, della risurrezione dopo tre giorni, dell'ascensione ai cieli, della sessione alla destra, *della seconda e gloriosa parusia*, offrendo a te le cose tue da ciò che è tuo, in tutto e per tutto, ti celebriamo» ZIZIOULAS, *The Eucharistic Communion and the World*, 59; trad. it. ID., *Eucaristia e Regno di Dio*, 47. La stessa idea si ritrova anche nell'anafora della divina liturgia di Basilio. Cfr. *Ibid*. 59; trad. it. 47. Come anche nelle «molte altre liturgie antiche» ZIZIOULAS, «The Eucharistic Prayer and Life», 469.

[103] ZIZIOULAS, *The Eucharistic Communion and the World*, 59; trad. it. ID., *Eucaristia e Regno di Dio*, 47. Nel libro *Remembering the Future* si trova una formulazione simile: «Ricordare gli eventi passati (la Croce, la Resurrezione, ecc.) è "naturale". Ma "ricordare" qualcosa che non è ancora accaduto (la Seconda Venuta) non si può spiegare se non trasferendolo su un piano esistenziale in cui la frammentazione e la necessaria sequenza dei tre elementi del tempo (passato, presente e futuro) sono state sanate. Questo è precisamente ciò che accade nel Regno di Dio» ZIZIOULAS, *Remembering the Future*, 293.

[104] «La storia e il tempo […] si intersecano nell'eucaristia con l'eternità, che di conseguenza cessa di essere prima o dopo il tempo e diventa esattamente la dimensione in cui il tempo può aprirsi. In questo modo, diventiamo contemporanei della storia totale del piano preeterno di Dio per la nostra salvezza, in un'unità di passato, presente e futuro che permette la completa accettazione e santificazione del tempo e della storia» ZIZIOULAS, «La vision eucharistique du monde et l'homme contemporain», 87. Si veda questa citazione nel contesto di un altro testo importante dove l'Autore scrive: Nell'«eucaristia la storia si incontra invece con l'eternità, che in tal modo cessa di essere un qualcosa che viene prima o dopo il tempo; anzi, in un mistico compenetrarsi di passato,

futuro» non assume alcun significato al di fuori della celebrazione eucaristica, in cui il tempo viene frammentato in passato, presente e futuro[105].

Evidenziando tali aspetti del tempo, è possibile concludere che nella teologia di Ioannis Zizioulas il tempo non costituisce una conseguenza diretta della caduta. Esso, tuttavia, è inseparabile dalla realtà della morte, che l'Autore riconosce come conseguenza della caduta. Per questo motivo, risulta appropriato trattare la questione del tempo – percepito nella nostra condizione decaduta come *frammentato* – tra le conseguenze della caduta, in connessione con la problematica della morte.

3.6 *Le osservazioni finali sulla morte*

La «morte» rappresenta una realtà complessa e, nel suo studio, ci si confronta inevitabilmente con un mistero profondamente inesplorabile[106]. Da un lato, la tradizione teologica, seguendo le affermazioni scritturistiche[107], converge nell'affermare l'esistenza di *un* legame indissolubile tra la caduta e la realtà della morte. D'altro lato, tuttavia, la teologia moderna si trova di fronte alla necessità di elaborare un'interpretazione che non precluda il dialogo con la scienza, riconoscendo

---

presente e futuro, l'eternità diviene esattamente la dimensione nella quale il tempo può trovare la propria completa accettazione e santificazione» ZIZIOULAS, *Priests of Creation*, 137-138; trad. it. ID *Il creato come eucaristia*, 79.

[105] Il «tempo, nella nostra esperienza dalla caduta, è frammentario e si divide inevitabilmente in passato, presente e futuro, in una sequenza che non può essere naturalmente invertita a causa della morte, che si è stabilita con la caduta dell'uomo. Così, il futuro viene naturalmente dopo il passato e il presente, e non ha senso "ricordarlo"» ZIZIOULAS, *Remembering the Future*, 292.

[106] «La teologia cristiana ortodossa considera la morte come un mistero» HATZINIKOLAOU, «Prolonging Life or Hindering Death?», 189. Karl Rahner nella conclusione del suo libro *Sulla teologia della morte* scrive: «Abbiamo parlato molto della morte e tuttavia abbiamo detto poco. Chi infatti può dire molto dei misteri dell'esistenza umana, se per di più fanno parte dei misteri di Dio stesso?» RAHNER, *Sulla teologia della morte*, 73.

[107] «Secondo la documentazione della Scrittura, il primo uomo era stato creato con la possibilità di non morire. L'uomo dell'ordine reale muore, avendo perduto nell'unico progenitore, nel primo uomo, staccatosi liberamente da Dio, la giustizia originale, vale a dire la sua intima unione con Dio, gratuita e tale da trasformare tutto il suo essere spirituale penetrando fino nella sua corporalità. […] Poiché egli ha perduto la vita divina nella unità di grazia con Dio, decade pure ciò che determina la sua terrena esistenza; il suo esser votato alla morte è la manifestazione della sua discordia con Dio» RAHNER, *Sulla teologia della morte*, 32.

la «mortalità» naturale della creazione e la presenza del fenomeno della morte antecedentemente all'avvento dell'essere umano[108].

Ioannis Zizioulas non si propone di definire un contenuto univoco per il termine «morte» e, per questo motivo, nei suoi scritti emergono affermazioni che potrebbero apparire contraddittorie. Questa ambiguità nell'uso del termine «morte», evidenziata ripetutamente nella nostra analisi, riflette l'intenzione dell'Autore di non eliminare del tutto il nesso di causalità: peccato (caduta) – morte[109]. Allo stesso tempo, Zizioulas si impegna a correggere alcune affermazioni che ritiene erronee.

Le tesi fondamentali di Ioannis Zizioulas riguardo alla problematica della morte possono essere sintetizzate come segue:

– Il problema della morte non può essere limitato esclusivamente alla questione dell'umanità.
– La morte rappresenta (anche) un processo «biologico» e «naturale».
– L'«immortalità» è una categoria *escatologica* e, in quanto tale, non va riferita allo stato *protologico* della creazione.
– Pur essendo la morte annoverata tra le conseguenze della caduta, essa non deve essere interpretata come una punizione del peccato di Adamo.

---

[108] Sembra che nel livello generale manchi una terminologia adeguata che possa distinguere le conseguenze della caduta («morte») dai limiti naturali della creazione che proviene dal nulla («mortalità»).

[109] Va notato che già da Ireneo di Lione la «morte» assume nella riflessione teologica un valore positivo in quanto essa pone un limite al peccato: «Dio odiò colui che aveva sedotto l'uomo, mentre a poco a poco ebbe pietà di colui che era stato sedotto. Perciò lo scacciò al Paradiso e lo fece andare lontano dall'albero della vita, *non per rifiutarli per invidia l'albero della vita, come alcuni osano dire, ma per pietà, affinché l'uomo non rimanesse per sempre trasgressore e non fosse immortale il peccato che era in lui e il male non fosse senza fine e incurabile*. Fermò la sua trasgressione interponendo la morte e facendo cessare il peccato, assegnandogli un termine mediante il dissolvimento della carne nella terra, affinché l'uomo, cessando di vivere al peccato e morendo ad esso, cominciasse a vivere per Dio» IRENAEUS LUGDUNENSIS, *Adversus haereses*, III, 23, 5-6, tr. BELLINI – MASCHIO, *Contro le eresie e gli altri scritti*, 293 (enfasi nostra). L'eco di questa teologia si trova, per esempio, anche presso Massimo il Confessore. Cfr. VINEL, «Introduction», 42. Un'idea simile si incontra per esempio anche in questo brano di Vladimir Lossky: «La natura umana si disgrega in conseguenza del peccato, il peccato introduce la morte nell'universo creato, non soltanto perché la libertà umana ha creato un nuovo stato (ἕξις), un nuovo modo esistenziale nel male, ma anche perché D*io ha posto un limite al peccato, permettendo che esso conduca alla morte*» LOSSKY, *La teologia mistica della Chiesa d'Oriente*, 123 (enfasi nostra).

– Non esiste una trasmissione della «colpa di Adamo»; di conseguenza, la morte non può essere considerata come un'eredità del suo peccato personale.

Prima di concludere, è opportuno sottolineare ancora una volta l'importanza attribuita da Ioannis Zizioulas all'*ontologia* e all'*escatologia*. Dal punto di vista *ontologico*, seguendo la tradizione patristica greca, l'Autore pone particolare enfasi sulla «mortalità» della creazione. Secondo la sua prospettiva, è questa – e non il peccato o la caduta – a costituire il problema principale della creazione scaturita *dal nulla*.

L'*escatologia*, invece, presenta la vittoria sulla «morte» come un combattimento contro l'«ultimo nemico» (1Cor 15,26)[110]. In questa prospettiva, l'«immortalità» non viene intesa come semplice «assenza della morte» – Adamo non era «immortale» in *questo* senso – ma come la pienezza della vera vita (ζωὴ ἀληθινή) che si riceve nella comunione con Dio e che si manifesterà in modo definitivo nella risurrezione[111].

L'unica «immortalità» accessibile all'essere umano – e, attraverso di lui, all'intera creazione – è un dono di Dio, che nella tradizione ortodossa è espresso con il termine θέωσις[112].

---

[110] «Il nemico ultimo (*eschatos*) da sconfiggere è la morte, ed è in questo piuttosto che nel dominio divino sui "principati e le potenze" che dobbiamo cercare la quintessenza dell'escatologia. L'abolizione della morte non è semplicemente un aspetto del dominio divino; è l'ultimo dell'ultimo, l'*eschaton* stesso dell'*eschata*» ZIZIOULAS, *Remembering the Future*, 130. Nella «prospettiva escatologica, le "carenze" originarie della creazione, tra cui la mortalità e tutti gli "effetti collaterali" della creazione, possono essere classificate come "male" solo se non partecipano al movimento verso il fine escatologico, *se ostacolano la loro trascendenza escatologica e pretendono o acquisiscono un significato ontologico definitivo*. […] Le "mancanze" originarie della creazione, quindi, compresa la morte, non sono "cattive" se servono al movimento della creazione verso il "fine benedetto" (*che le trascenderà o le abolirà*)» *Ibid.*, 214.

[111] «La morte non è solo un evento che ci ricorda la caduta originale. Nella tradizione e nella teologia cristiana ortodossa, la morte è vista soprattutto alla luce e nell'esperienza della risurrezione» HATZINIKOLAOU, «Prolonging Life or Hindering Death?», 193.

[112] «Immortalità si identifica con deificazione: Dio solo è il Vivente, non c'è dunque altra immortalità per l'uomo se non quella che è partecipazione libera alla vita stessa di Dio, a Dio come fonte di ogni vita» CLÉMENT, «Vladimir Lossky, un théologien de la personne et du Saint-Esprit», 169. La trad. it. cfr. TENACE, *Dire l'uomo*, 45 (nota 53).

4. L'*imago Dei* distorta nell'essere umano: La libertà come scelta

Ioannis Zizioulas, seguendo la tradizione patristica, presenta l'immagine di Dio come una caratteristica indistruttibile della creatura umana[113]. L'Autore sottolinea la tensione tra pessimismo e ottimismo nella discussione sulle conseguenze della caduta in relazione all'*imago Dei*[114].

Come già evidenziato nel secondo capitolo della presente tesi, l'*imago Dei* nell'essere umano è principalmente identificata con la capacità di libertà. Infatti, secondo Zizioulas, la «libertà è una componente essenziale dell'*imago Dei*»[115]. Pertanto, il concetto di libertà rappresenta una categoria fondamentale all'interno della teologia del nostro Autore.

---

[113] «Se l'uomo rinunciasse a mirare alla libertà assoluta, tutto il creato perderebbe automaticamente la speranza di sopravvivere; questo ci consente di asserire che è stato meglio che Adamo sia caduto conservando la sua pretesa di assoluta libertà, piuttosto che se fosse rimasto in piedi rinunciando a questa mira, riducendo dunque se stesso a un animale. In questa maniera di intendere la caduta non è giusto parlare di "totale depravazione" dell'immagine di Dio. L'uomo nel suo atteggiamento negativo nei confronti di Dio esercita ancora la sua spinta in direzione della libertà assoluta, sebbene contro il proprio bene e contro quello di tutte le creature; infatti, solo una simile pretesa può provocare una rivolta contro Dio» ZIZIOULAS, *Priests of Creation*, 126; trad. it. ID., *Il creato come eucaristia*, 61. Christos Yannaras descrive l'*imago Dei* nell'essere umano prima e dopo la caduta in seguenti parole: «Prima della caduta, ogni energia della natura biologico-terrestre dell'uomo esiste (si realizza e si manifesta) solo come rivelazione dell'immagine divina: costituisce l'alterità personale, la vita come comunione e relazione d'amore. Dopo la caduta, l'ipostasi del soggetto umano è biologica e le energie della natura (le energie psicosomatiche) al servizio della vita come semplice sopravvivenza individuale. L'uomo non cessa di essere una persona, un'immagine di Dio; è solo che questa immagine si riveste ora del "manto di pelle" dell'assurdità, della corruzione e della mortalità» YANNARAS, *Elements of faith*, 88.

[114] «Questa discussione rappresenta un'altra variante dell'antico problema riguardante la creazione dell'uomo a immagine di Dio. Va notato che, come a proposito della grazia e della rivelazione, anche in questo caso l'argomentazione è stata quella dell'*aut-aut*: l'*imago Dei* o è stata "perduta" (totale corruzione) o "preservata" dopo la caduta. Di conseguenza, l'uomo è stato presentato o sottolineando il suo stato di peccato (ad es. R. Niebuhr) o enfatizzando la sua capacità per Dio (ad es. K. Rahner). Infatti, nella discussione teologica capacità e incapacità non hanno mai cessato di rappresentare le due opzioni di un dilemma» ZIZIOULAS, *Communion and otherness*, 209; trad. it. ID., *Comunione e alterità*, 240. Lo stesso Zizioulas suggerisce che l'*imago Dei* nell'umanità è stata «distorta». Cfr. ZIZIOULAS, *Remembering the Future*, 93. Quindi piuttosto «pervertita» che totalmente distrutta.

[115] ZIZIOULAS, *Communion and otherness*, 232; trad. it. ID., *Comunione e alterità*, 266. «Esiste una differenza radicale tra uno scimpanzé e un essere umano che non può essere spiegata biologicamente, eppure è chiaramente osservabile nell'esistenza umana. Questa

La nostra analisi delle conseguenze della caduta in relazione all'immagine di Dio deve in primo luogo sviluppare il fatto che Ioannis Zizioulas, nei suoi scritti, distingue due significati della libertà. Il primo si identifica con la possibilità di scegliere (*liberum arbitrium*)[116]; il secondo, *libertas*, viene definito dall'Autore come la capacità «di essere altro in un senso ontologico assoluto»[117], una possibilità che si configura come la «capacità di essere se stessi»[118] e di «iniziare qualcosa di nuovo»[119]. Soltanto questo secondo

differenza non risiede nella razionalità e nella capacità di pensare e di essere coscienti, perché queste caratteristiche possono essere osservate in qualche misura anche negli animali superiori. Si trova nella tendenza ad andare oltre ciò che è dato dalla natura, fino ad andare contro la natura e a rifiutare le sue leggi istintive e i suoi limiti, compresa la morte stessa, cercando l'immortalità attraverso l'arte, la storia, la cultura e persino la scienza, nella misura in cui quest'ultima pone domande di significato e di verità, come l'inizio o la fine dell'universo e il ruolo dell'umanità in esso, il significato della vita, ecc. È questa *libertà* che definisce l'essere umano, ciò che nella teologia cristiana è chiamato *imago Dei*» ZIZIOULAS, «The Meaning of being Human», 304-305.

[116] Zizioulas cita Hannah Arendt e il suo libro *Willing* (pubblicato anche nell'unico volume intitolato *The Life of the Mind*) dove viene definito *liberum arbitrium* come «la libertà di scelta tra due o più oggetti o modi di condotta desiderabili […]. Il *liberum arbitrium* decide tra cose ugualmente possibili e date a noi, per così dire, in *statu nascendi* come semplici potenzialità » ARENDT, *The Life of the Mind*, vol. 2, 29. Cfr. ZIZIOULAS, *Remembering the Future*, 93. Si noti la distinzione tra *liberum arbitrium* e *libertas* elaborata già da Agostino. «Chi di noi poi direbbe che per il peccato del primo uomo sia sparito dal genere umano il libero arbitrio (*liberum arbitrium*)? Certo per il peccato sparì la libertà (*libertas*), ma la libertà (*libertas*) che esisteva nel paradiso di possedere la piena giustizia insieme all'immortalità. Per tale perdita la natura umana ha bisogno della grazia divina, secondo le parole del Signore: Se il Figlio vi farà liberi (*liberaverit*), sarete liberi davvero (*vere liberi eritis*) [Gv 8,36]; liberi (*liberi*), s'intende, per poter vivere in modo buono e giusto. Infatti è tanto vero che non è sparito nel peccatore il libero arbitrio (*liberum arbitrium*) che proprio per mezzo di esso peccano gli uomini, specialmente tutti coloro che peccano con piacere e amore del peccato, acconsentendo a ciò che fa loro piacere» AUGUSTINUS HIPPONENSIS, *Contra duas Epistolas Pelagianorum libri quatuor* 1,2,5, tr. NBAg 18, 189.

[117] ZIZIOULAS, *Communion and otherness*, 11; trad. it. ID., *Comunione e alterità*, 13.

[118] Cfr. ZIZIOULAS, *Communion and otherness*, 13; trad. it. ID., *Comunione e alterità*, 15.

[119] ARENDT, *The Life of the Mind*, vol. 2, 29. Zizioulas sottolinea questo secondo aspetto della libertà – chiamato da Hannah Arendt la «Volontà come organo del futuro e identico al potere di iniziare qualcosa di nuovo (*the Will as an organ for the future and identical with the power of beginning something new*)» *Ibid*. In questo caso non si sceglie tra le possibilità già date ma si ha «un potere di iniziare qualcosa di veramente nuovo» *Ibid*. Cfr. ZIZIOULAS, *Remembering the Future*, 93.

significato, avente una portata *ontologico-escatologica*, corrisponde all'ultima verità della libertà (αὐτεξουσία)[120].

La libertà, dunque, nel suo senso più profondo, è una categoria *ontologica* e non si riduce alla «capacità di scegliere»[121]. Zizioulas sottolinea che «il suo contenuto ontologico sta oltre il concetto di scelta»[122]. La libertà intesa come possibilità di *scelta* tra opzioni date è da lui riconosciuta come una perversione della vera libertà e quindi come una delle conseguenze della caduta: «Nello stato caduto dell'esistenza, caratterizzato dalla dialettica tra bene e male, la libertà è arrivata a significare la possibilità di scelta tra due cose, e pertanto ha acquisito un senso decisamente etico»[123].

---

[120] «La libertà, l'αὐτεξούσιον, non è per i Padri una facoltà psicologica, ma si collega all'accettazione o al rifiuto di ogni *dato*, incluso il proprio essere, e naturalmente Dio stesso. Questo è ciò che spiega la caduta e le conseguenze ontologiche che essa ha avuto. Non ci sarebbero state tali conseguenze se la libertà non fosse stata una questione ontologica La libertà significa condurre il particolare all'alterità ontologica, all'ἴδιον, sotto tutti i punti di vista: rispetto a Dio, agli animali e a tutti gli esseri umani» ZIZIOULAS, *Communion and otherness*, 39; trad. it. ID., *Comunione e alterità*, 45. L'aspetto *ontologico* ed *escatologico* è per Zizioulas cruciale per la giusta definizione della vera libertà: «Da un punto di vista antropologico, la libertà dell'uomo è stata compresa fondamentalmente nel contesto della *theōsis*» ID., *The One and the Many*, 176; trad. it. ID., *L'uno e i molti*, 194. La «"libertà dei figli di Dio" è una realtà escatologica, ma una realtà che, grazie a Cristo e attraverso lo Spirito Santo, irrompe nella storia e offre un anticipo dell'eschaton, della nostra comunione con Dio» *Ibid*., 175; trad. it. 193. La vera libertà «ha un impatto immediato sia sull'ontologia che sull'escatologia. Invece di indicare una scelta tra possibilità date e preesistenti, questa concezione della volontà indica il "potere di iniziare qualcosa di completamente nuovo" che "non potrebbe essere preceduto da alcuna potenzialità, che figurerebbe quindi come una delle cause dell'atto compiuto"» ZIZIOULAS, *Remembering the Future*, 93.

[121] Cfr. ZIZIOULAS, *Communion and otherness*, 13; trad. it. ID., *Comunione e alterità*, 15.

[122] ZIZIOULAS, *Communion and otherness*, 235; trad. it. ID., *Comunione e alterità*, 270. Secondo Zizioulas, la libertà umana può realizzare la sua massima potenzialità soltanto scegliendo Dio, poiché essa non si compie nell'*atto di scegliere in sé*, ma nell'adesione libera e consapevole al Dio increato. Tuttavia, una volta che Adamo ha compiuto la «scelta» sbagliata, ossia la caduta, l'umanità si ritrova in una condizione di «scelta permanente». Cfr. BRECK, *The Sacred Gift of Life*, 29.

[123] ZIZIOULAS, *Communion and otherness*, 232; trad. it. ID., *Comunione e alterità*, 266. Quest'affermazione, secondo l'osservazione di Hans Urs von Balthasar, corrisponde alla dottrina di Massimo. Il Confessore è persuaso che «"cosciente libertà di scelta" (gnòme) poteva esistere solamente dopo la caduta del peccato; prima l'uomo aveva solo bisogno di seguire il "Logos del suo essere", per pervenire al "Logos del suo esser buono"» BALTHASAR, *Gli stati di vita del cristiano*, 26, nota 1.

La libertà (*libertas*) di entrare in comunione con Dio si è trasformata, in seguito alla caduta, in una condanna alla scelta inevitabile (*liberum arbitrium*) tra possibilità date[124]. Come osserva Jean-Paul Sartre, l'essere umano «è libero e la libertà è limite a se stessa. Essere libero significa essere condannato ad essere libero»[125].

Secondo Ioannis Zizioulas, il vero problema della libertà risiede nella «scelta del dato invece di quello promesso»[126]. Da questa dinamica emerge la «schiavitù dell'essere umano nella struttura antinomica della realtà», le cui conseguenze «sono drammaticamente presenti nell'esercizio della nostra libertà. *Nello stato decaduto dell'esistenza, la libertà umana è limitata dalla scelta di possibilità date*, che derivano dalla struttura antinomica dell'esistenza»[127]. Pertanto, in seguito alla caduta, la libertà (*libertas*) è sperimentata come una «scelta» (*liberum arbitrium*)[128].

---

[124] In questo contesto, è opportuno riportare un passaggio significativo di Jean-Paul Sartre, nel quale egli suggerisce che l'essere umano è «condannato a essere libero». «Effettivamente tutto è lecito se Dio non esiste, e di conseguenza l'uomo è "abbandonato" perché non trova, né in sé né fuori di sé, possibilità d'ancorarsi. E anzitutto non trova delle scuse. […] Se, d'altro canto, Dio non esiste, non troviamo davanti a noi dei valori o degli ordini che possano legittimare la nostra condotta. Così non abbiamo né dietro di noi né davanti a noi, nel luminoso regno dei valori, giustificazioni o scuse. Siamo soli, senza scuse. Situazione che mi pare di poter caratterizzare dicendo che *l'uomo è condannato a essere libero*. Condannato perché non si è creato da solo, e ciò non di meno libero perché, una volta gettato nel mondo, è responsabile di tutto quanto fa» SARTRE, *L'esistenzialismo è un umanismo*, 49 (enfasi nostra).

[125] SARTRE, *L'essere e il nulla*, 187.

[126] ZIZIOULAS, *Remembering the Future*, 207.

[127] ZIZIOULAS, *Remembering the Future*, 207. Riprendendo il racconto del terzo capitolo della Genesi possiamo osservare che ascoltando il serpente l'essere umano fu posto nella «vera e propria situazione demonica» cioè «la situazione della scelta indifferente fra il bene e il male» BALTHASAR, *Gli stati di vita del cristiano*, 34.

[128] Vale la pena citare qui l'osservazione fatta da Zizioulas: noi non scegliamo Dio ma «siamo *scelti* da lui in una scelta di comunione» ma nella nostra libertà «possiamo escluderci da questa scelta – e infatti è ciò che facciamo. Ma, una volta entrati nella comunione con Dio, la nostra libertà cessa di essere una libertà *da* qualcosa, poiché nella comunione non c'è un'autorità sovraimposta esternamente» ZIZIOULAS, *The One and the Many*, 175; trad. it. ID., *L'uno e i molti*, 193. Secondo il nostro Autore la vera libertà non è dunque una *libertà che sceglie* tra le possibilità o una *libertà da* ma soltanto una *libertà per*. Cfr. ID., *Communion and otherness*, 26; trad. it. ID., *Comunione e alterità*, 30. «La scelta, tuttavia, è una caratteristica non della persona, ma piuttosto dell'individuo, e deriva dalla caduta» VOLF, *After our likeness*, 97.

5. **Il rapporto tra persona e natura come un conflitto innaturale**

Come già accennato nel secondo capitolo, Ioannis Zizioulas presenta il «conflitto» tra persona e natura come una realtà *ambigua* e non unitaria. Abbiamo evidenziato come questo conflitto si manifesti quale elemento «naturale», legato ai limiti intrinseci della creaturalità.

Nel presente capitolo analizzeremo in che modo l'Autore riconosce tale conflitto come «una delle conseguenze più tragiche della caduta». In proposito, Zizioulas scrive:

> Il rifiuto di Dio da parte di Adamo ha portato non solo alla situazione in cui l'*io* è ontologicamente primario nell'esistenza, ma anche alla sottomissione dell'ipostasi alla natura, del particolare al generale. Una delle conseguenze più tragiche della caduta viene perciò sperimentata nel *conflitto che esiste tra l'essere umano e la sua stessa natura*[129].

La caduta della creatura umana perverte il carattere personale dell'essere umano al punto che «[n]ella condizione decaduta, l'estasi della persona è sperimentata come *apo-stasis* (distanza) tra persona e natura»[130]. Come già dimostrato, per Ioannis Zizioulas sia ἔκστασις che ἀπόστασις rappresentano due modalità attraverso cui si può esercitare il «movimento» proprio

---

[129] ZIZIOULAS, *Communion and otherness*, 55; trad. it. ID., *Comunione e alterità*, 64 (enfasi nostra). Christos Yannaras collega il conflitto tra persona e natura con la libertà che cerca di affermarsi nell'atto di auto-distruzione. «L'autodistruzione della libertà, che è *il modo più tragico* che essa ha di affermarsi, significa l'assoggettamento volontario della persona all'impersonalità della natura. È ciò che chiamiamo "caduta", un deterioramento o un'inversione della relazione primordiale tra persona e natura, un'alienazione esistenziale della loro differenza ontologica. Così la caduta è definita come una potenzialità esistenziale della persona, come il fatto dell'*auto-annullamento della libertà in termini di relazione tra persona e natura*. La persona è sottoposta alla natura ed è definita dalla natura. Diventa un individuo atomico, un'unità impersonale della natura» YANNARAS, *Person and Eros*, 233-234 (enfasi nostra).

[130] ZIZIOULAS, *Communion and otherness*, 229; trad. it. ID., *Comunione e alterità*, 262 (enfasi nostra). Tanya Yik-pui Au offre questo commento: «Prima della caduta, l'*ek-stasis* della personalità era destinata a muoversi verso la creazione e a unire la natura nella personalità. La natura e l'umanità erano parte integrante dell'esistenza l'una dell'altra, in comunione. Dopo la caduta, tuttavia, l'*ek-stasis* della personalità si trasforma in *apo-stasis* tra persona e natura. Con l'introversione e l'allontanamento dal Creatore, l'*ek-stasis* dell'umanità viene vanificata e la sua capacità di unire la natura alla persona viene meno. Di conseguenza, si verifica la frammentazione della natura dall'uomo e l'individualizzazione degli esseri» YIK-PUI AU, «The Eucharist as a Cultural Critique», 73-74.

dell'esistenza personale. Tuttavia, mentre ἔκστασις realizza l'autenticità dell'esistenza personale, ἀπόστασις ne costituisce la perversione.

È fondamentale rilevare che Ioannis Zizioulas utilizza il termine ἀπόστασις in due contesti distinti. Da un lato, esso indica l'allontanamento dalle altre persone; dall'altro, la separazione tra persona e «natura»[131]. Analogamente, anche il termine «natura» viene impiegato in modo duplice, riferendosi sia alla natura «umana» sia alla natura intesa come «ecosistema» o «ambiente vitale»[132]. Prima di proseguire con ulteriori considerazioni, è necessario precisare che, in questo contesto, il termine «natura» sarà inteso nel senso di «natura umana» o «divina», a seconda delle circostanze[133].

In alcuni dei suoi testi, che esaminiamo ora, Zizioulas insiste sul fatto che il «conflitto» tra persona e natura non è presente in Dio[134], né può essere considerato il risultato dell'atto creativo di Dio. Per questa ragione, tale conflitto non è «naturalmente» presente nella creazione e non esisterà

---

[131] L'ἀπόστασις, intesa come movimento di allontanamento dalle altre persone, equivale alla *rottura della comunione*, che nel capitolo terzo abbiamo identificato come l'essenza della caduta della creatura umana.

[132] Né l'italiano, né il greco antico, né il latino dispongono di mezzi linguistici adeguati per esprimere questa differenza, che può essere colta esclusivamente dal contesto. La lingua ceca, invece, offre questa possibilità, distinguendo tra «přirozenost» (natura intesa come essenza o qualità intrinseca) e «příroda» (natura intesa come ecosistema).

[133] Zizioulas descrive anche il conflitto tra «persona» e «natura» nel senso di un contrasto tra l'essere umano e il suo «ecosistema» o «ambiente vitale», interpretandolo come una delle conseguenze della caduta. A tale proposito, si consideri per esempio il seguente brano: «Ha messo la natura contro di sé e ha creato un conflitto e, poiché l'uomo non era più in armonia con essa, la natura è diventata per lui causa di infelicità. Le persone sono state messe contro la natura, così l'uomo ha potuto sopravvivere in questo mondo solo lottando contro di essa» ZIZIOULAS, *Lectures in Christian Dogmatics*, 98. Questo significato, tuttavia, appare essere minoritario negli scritti del nostro Autore. Il rapporto tra l'essere umano e il suo ambiente vitale sarà esaminato in dettaglio nella sezione dedicata alla crisi ecologica, che Zizioulas considera anch'essa come una delle conseguenze della caduta.

[134] Zizioulas scrive: La «natura, o sostanza, coincide pienamente con la persona nell'esistenza di Dio», nell'essere di Dio «non è concepibile alcun conflitto tra le due; in Dio, alterità e comunione sono reciprocamente condizionate» ZIZIOULAS, *Communion and otherness*, 64; trad. it. ID., *Comunione e alterità*, 74. Ed ancora: «Poiché Dio per definizione non ha avuto un inizio e lo spazio e il tempo non entrano nella sua esistenza, le tre persone della Trinità non condividono Una natura divina preesistente o che le precede logicamente, ma coincidono con essa» *Ibid*., 159; trad. it. 183.

nell'«esistenza redenta, escatologica»[135]. Il conflitto tra persona (umana) e natura (umana) sorge dunque come *conseguenza della caduta* ed è caratteristico esclusivamente dell'esistenza provvisoria nel periodo *post lapsum*, e *prima* del compimento escatologico.

L'Autore descrive il rapporto originario tra «persona umana» e «natura umana», ovvero un rapporto «naturale» non corrotto dalla caduta, nel modo seguente:

> Natura e persona sono legate insieme in ontologia come il generale (universale) al particolare, o l'«uno» all'«altro» (o «i molti»): non c'è natura senza persona, e viceversa. E non c'è conflitto tra questi due aspetti, se non […] nello stato decaduto dell'esistenza. Natura e persona costituiscono due aspetti inseparabili dell'essere[136].

La natura, dunque, non è considerata da Zizioulas come qualcosa di negativo[137]. L'Autore insiste sul fatto che «[s]ia protologicamente che escatologicamente, natura e persona-ipostasi "coesistono" armonicamente

---

[135] «Nell'esistenza redenta, escatologica, il generale sopravvive come particolari, la natura è affermata e sopravvive tramite l'essere personale» ZIZIOULAS, *Communion and otherness*, 66; trad. it. ID., *Comunione e alterità*, 75.

[136] ZIZIOULAS, «Person and Nature in the Theology of St Maximus the Confessor», 109.

[137] Qui è necessario evidenziare che il concetto orientale di «natura» si distingue profondamente da quello occidentale. «Nel pensiero cristiano orientale, il concetto di "natura" è riservato a ciò che Dio ha fatto e la "natura umana" si riferisce agli esseri umani così come Dio li ha costituiti. In quanto creazione di Dio, la "natura" rimane buona. Il peccato non ha il potere di distruggere ciò che Dio ha fatto o di alterare la sua creazione. Anche se tutta la creazione, e l'umanità al suo interno, ha sofferto ed è stata macchiata dal peccato, la creazione appartiene ancora a Dio. La *natura*, quindi, non può essere trasformata nel suo contrario dalla trasgressione umana e la natura *umana* non può essere depravata» PAYTON, *Light from the Christian East*, 113. Michelina Tenace avverte che: «La vera natura dell'uomo è per creazione "divina". In quanto vive dello Spirito, l'uomo vive secondo natura. Quando pecca, vive contro natura […]. Secondo la spiritualità dell'Oriente cristiano, vivere secondo natura è vivere secondo lo Spirito, e la stessa vita morale non è altro che la coerenza con lo stato di uomo creato ad immagine e somiglianza di Dio» TENACE, *Dire l'uomo*, 79. Ioannis Zizioulas, tuttavia, non utilizza il termine «natura» esclusivamente nel senso appena descritto, comune alla tradizione ortodossa. Nei paragrafi seguenti saranno evidenziate altre sfumature che questo concetto assume nella teologia del nostro Autore, in particolare la nozione di «necessità» come caratteristica intrinseca della natura, distinta dalla persona.

come due aspetti di ogni essere»[138]. Questo principio ontologico, secondo Zizioulas, è valido sia per Dio che per gli esseri umani[139].

A partire dai testi dell'Autore, si comprende che sia nella creazione prima della caduta sia nell'eschaton «non c'è il minimo conflitto tra natura e persona. Al contrario, c'è una piena e perfetta armonia tra loro»[140]. Infatti, come scrive Zizioulas: «Non c'è persona senza natura e non c'è natura senza ipostasi. Le due cose insieme costituiscono ciò che chiamiamo "essere"»[141].

La fonte del «conflitto» tra natura e persona è dunque da individuare unicamente nella caduta della creatura umana[142].

---

[138] ZIZIOULAS, «Person and Nature in the Theology of St Maximus the Confessor», 111. Zizioulas sottolinea che, sia nell'esistenza protologica sia in quella escatologica, ciò che definisce l'umanità è sempre il «modello cristologico», nel quale «natura e persona coesistono armoniosamente come due aspetti inseparabili dell'essere» *Ibid*., 112, nota 72.

[139] L'autore afferma: «secondo San Massimo (e i Padri greci in generale) natura e persona formano un'unità ontologica indissolubile, in quanto rappresentano due aspetti di ogni essere, divino o umano» ZIZIOULAS, «Person and Nature in the Theology of St Maximus the Confessor», 106. Per gli altri testi che declarano la coesistenza armonica della persona e natura nell'esistenza si veda: Cfr. ID., *Communion and otherness*, 159; trad. it. ID., *Comunione e alterità*, 183. ID., *Remembering the Future*, 166. Verna Harrison sintetizza il pensiero dei Padri greci sul rapporto tra «persona umana» e «natura umana» con queste parole: «Per i padri greci, la nostra condizione di decadenza non è la natura umana in quanto tale, ma è una distorsione della nostra vera natura, che è guarita in Cristo. Per loro esiste quindi una distinzione tra persona e natura, ma non un conflitto tra di esse. La guerra spirituale è contro le passioni, che sono distorsioni e sviamenti delle facoltà umane naturali, non contro la natura stessa. La frammentazione dell'umanità decaduta non è causata dalla nostra natura in sé, ma dalla sua rottura. Il progresso spirituale è quindi un movimento verso l'interezza umana» HARRISON, «Zizioulas on Communion and Otherness», 285.

[140] ZIZIOULAS, «Person and Nature in the Theology of St Maximus the Confessor», 105.

[141] ZIZIOULAS, «Person and Nature in the Theology of St Maximus the Confessor», 86.

[142] I testi importanti per il nostro tema erano formulati da Zizioulas come una risposta a Douglas Farrow. Va ricordato che la critica di Farrow come altrettanto la risposta di Zizioulas erano studiate nel primo capitolo della nostra tesi. «Per quanto riguarda il conflitto tra natura e persona, questo sorge solo quando la natura è vissuta come necessità, che si applica solo allo stato attuale dell'esistenza (decaduta). Trasferirlo a Dio o alla creazione in quanto tale – annota Zizioulas – equivarrebbe a travisare il mio pensiero» ZIZIOULAS, «Person and Nature in the Theology of St Maximus the Confessor», 106. «Qualsiasi affermazione negativa sulla natura si applica all'ontologia solo quando si verifica una disgiunzione o un conflitto tra natura e persona – a livello di pensiero (ad esempio, nella filosofia greca classica, soprattutto nella tragedia greca antica, o nella successiva filosofia medievale nella filosofia medievale e moderna) oppure – nell'esperienza della nostra esistenza reale (decaduta)» *Ibid*., 111. Douglas Farrow

Nella nostra analisi sviluppiamo ora i due aspetti con cui Zizioulas descrive il conflitto tra persona e natura come conseguenza della caduta. In primo luogo, ci concentreremo sul fatto che la natura umana, separata dalla sua ipostasi, è soggetta alla necessità. Successivamente, approfondiremo il fenomeno per cui, dopo la caduta, l'essere precede la comunione invece di coincidere con essa.

5.1 *La natura umana separata dalla persona umana è soggetta alla necessità*

Prima di tutto, esamineremo le conseguenze che derivano dalla caduta per la natura «separata» dalla persona[143]. Zizioulas descrive queste conseguenze, in particolare, attraverso la categoria della «necessità». A tal proposito, è necessario notare due aspetti fondamentali. Primo, la tesi del nostro Autore, che possiamo formulare così: «la natura umana separata (dopo la caduta) dalla persona umana è soggetta alla necessità». Secondo, l'importante differenza tra l'uso del termine «natura» nell'epoca patristica e nella teologia scolastica medievale.

Ioannis Zizioulas spiega che, se «per i Padri greci tutte le caratteristiche naturali (tra cui la volontà e la libertà) – e la natura stessa – rimangono

condivide queste affermazioni dell'Autore. Egli è d'accordo che il conflitto tra «persona umana» e la «natura umana» «[n]on deriva dalla creazione, ma dalla caduta» FARROW, «Person and Nature», 121.

[143] Sembra che la separazione della natura dalla persona sia un esempio puramente teorico. Giovanni Damasceno, ad esempio, partendo dal dogma cristologico, dimostra non solo che una «persona» può unire due «nature», ma anche che nessuna «natura» può essere considerata indipendentemente dalla sua «persona» (*ipostasi*). «Benché non vi sia una natura senza ipostasi, o una sostanza senza persona (infatti sia la sostanza sia la natura sono considerate nelle ipostasi e nelle persone), tuttavia non è necessario che le nature unite fra di loro secondo l'ipostasi abbiano ciascuna una propria ipostasi: infatti possono anche concorrere in una sola ipostasi e <quindi> non averne una propria a ciascuna, ma ambedue <averne> una sola e medesima» IOHANNES DAMASCENUS, *De fide orthodoxa* 3,9, ed. CTePa 142, 182.

inesistenti senza la persona che le "enipostatizza"»[144], nel Medioevo, sotto l'influsso di Agostino[145], la natura era percepita «come un concetto in sé»[146].

Secondo l'Autore, «la dicotomia tra natura e persona si trova nel pensiero medievale e non esprime la tradizione patristica greca»[147]. Seguendo la tradizione dei Padri greci, Zizioulas sottolinea che «non c'è natura senza persona, e viceversa»[148].

Zizioulas dichiara di rifiutare l'idea eccessivamente semplificante che identifica la «natura» con la *necessità* e la «persona» con la *libertà*[149]. Egli

---

[144] ZIZIOULAS, «Person and Nature in the Theology of St Maximus the Confessor», 107, nota 56.

[145] Zizioulas scrive: «almeno da Agostino in poi e per tutto il medioevo, la natura (o sostanza) è stata considerata come la forma più alta dell'essere in riferimento sia a Dio che alla creazione» ZIZIOULAS, *Communion and otherness*, 64; trad. it. ID., *Comunione e alterità*, 73.

[146] ZIZIOULAS, «Person and Nature in the Theology of St Maximus the Confessor», 107, nota 56. «Per San Massimo, a differenza degli scolastici medievali, la natura non possedeva un'ontologia propria» *Ibid*., 101.

[147] ZIZIOULAS, «Person and Nature in the Theology of St Maximus the Confessor», 106. Nel pensiero occidentale è presente una tendenza a distinguere analiticamente questi concetti della «natura» e «persona». Questo ha portato alla formulazione di distinzioni concettuali che non sono tipiche per la tradizione patristica greca che li intendeva come due aspetti inseparabili dell'«essere». Secondo l'affermazione di Zizioulas nel pensiero occidentale «l'alterità e la persona non hanno mai acquisito un carattere ontologico, ma sono rimaste associate all'esperienza psicologica del soggetto pensante» ID., *Communion and otherness*, 64; trad. it. ID., *Comunione e alterità*, 73.

[148] ZIZIOULAS, «Person and Nature in the Theology of St Maximus the Confessor», 109. Si veda pure questa formulazione dell'Autore: «una natura senza persona in Dio (o negli esseri umani), o una natura che ha – nelle nostre affermazioni al riguardo – la priorità sulla persona, è soggetta alla necessità. È in questo senso e in tale contesto che si può dire che la persona "libera la natura dalla necessità"» *Ibid*., 107, nota 56.

[149] Cfr. ZIZIOULAS, «Person and Nature in the Theology of St Maximus the Confessor», 106-107, nota 56. Aristotele Papanikolaou presenta un'altra visione ortodossa, di cui rappresentante principale è Vladimir Lossky. Tale visione, tuttavia, sembra differire da quanto proclamato da Ioannis Zizioulas. Scrive Papanikolaou: «L'idea di base delle teologie ortodosse della personalità è che essa sia costruita su una distinzione tra persona e natura, dove la persona è identificata con la libertà e la natura con la necessità» PAPANIKOLAOU, «From Sophia to Personhood», 4. Egli fa riferimento a questo testo di Vladimir Lossky: L'«idea della persona implica la libertà di fronte alla natura; la persona è libera per natura, non è da essa determinata» LOSSKY, *La teologia mistica della Chiesa d'Oriente*, 113. Papanikolaou osserva che l'antinomia «tra natura-come-necessità e ipostasi-come-libertà è in realtà attribuibile a Sergej Bulgakov, anche se Bulgakov non ha mai sviluppato una teologia della persona che oggi tutti conosciamo» PAPANIKOLAOU, «From Sophia to Personhood», 7.

avverte che «di natura e persona si deve parlare insieme, perché altrimenti la natura è soggetta alla necessità (che non fa parte della sua definizione)»[150]. Se «la natura può essere dotata di libertà e volontà», ciò avviene esclusivamente attraverso la persona, che «fa esistere questa libertà e questa volontà»[151]. Senza questo collegamento, la natura «rimane ἀνυπόστατος (a-personale = non esistente)»[152].

Le affermazioni di Zizioulas possono essere comprese appieno solo nell'ottica della patristica greca. Non è possibile, infatti, mescolare i termini usati da Zizioulas con i concetti della teologia scolastica medievale. È fondamentale sottolineare che Zizioulas fonda la sua riflessione teologica sulla tradizione dei Padri greci e si impegna a utilizzare concetti come «persona» e «natura» nel significato da essi inteso.

Per interpretare correttamente le idee di Ioannis Zizioulas, è quindi indispensabile avere una comprensione chiara di cosa rappresenti il concetto di «natura» per i Padri greci (e, di conseguenza, per la teologia ortodossa) e di come questo si differenzi dal concetto sviluppato nella teologia latina medievale[153].

---

[150] ZIZIOULAS, «Person and Nature in the Theology of St Maximus the Confessor», 107, nota 56.

[151] ZIZIOULAS, «Person and Nature in the Theology of St Maximus the Confessor», 107, nota 56. In questo senso è possibile affermare che la persona supera i limiti «naturali» della natura. «Il concetto di natura rappresenta allora il concetto di limite e relatività, mentre il concetto di ipostasi apre la prospettiva di un'espansione al di là di questi limiti» ANGELIS, *Natura, persona, libertà*, 186.

[152] ZIZIOULAS, «Person and Nature in the Theology of St Maximus the Confessor», 107, nota 56. Sarebbe dunque da chiedersi se si può veramente parlare nella teologia di Ioannis Zizioulas di una «opposizione diametrale» tra persona e natura come propone per esempio Aristotele Papanikolaou. Una tale conclusione può essere sostenuta soltanto da una lettura parziale dei testi di Zizioulas. Cfr. PAPANIKOLAOU, «From Sophia to Personhood», 20. È sorprendente che questo autore non citi nel suo articolo del 2018 il contributo di Zizioulas *Person and Nature in the Theology of St Maximus the Confessor* del 2013 che sembra contradire ad alcuni punti che sostiene Papanikolaou. Cfr. ZIZIOULAS, «Person and Nature in the Theology of St Maximus the Confessor», 85-113.

[153] Un contributo importante a questa parte del nostro lavoro offre un altro teologo ortodosso, Ioannis Meyendorff, che descrive la differenza tra la concezione ortodossa-bizantina e quella occidentale-medievale con le seguenti parole: «Il tema, o l'intuizione centrale, della teologia bizantina è che la natura dell'uomo non è un'entità statica, "chiusa", autonoma, ma una realtà dinamica, determinata, nella sua stessa esistenza, dal proprio rapporto con Dio. […] Il dinamismo dell'antropologia bizantina si può facilmente opporre alle categorie statiche di "natura" e di "grazia" che hanno dominato il pensiero della cristianità occidentale post-agostiniana; e può rivelarsi un punto di riferimento

Per esempio, nella teologia di Massimo il Confessore, «"movimento" o "azione" è una proprietà fondamentale della natura»[154]. Questo movimento della natura è descritto come λόγος e tende verso il fine ultimo di tutto il creato, cioè il Λόγος[155]. Secondo Massimo, la natura fu creata fin dall'inizio «come un processo dinamico orientato verso un fine escatologico – Cristo, il Logos incarnato»[156].

In questa prospettiva, la *natura umana* è «naturalmente» in movimento verso il suo fine, come il resto della creazione[157]. Il conflitto tra persona umana e natura umana emerge laddove la libertà *personale* (γνώμη) si oppone al movimento *naturale* (λόγος) della natura umana[158]. Dopo la caduta, la libera volontà (γνώμη) della persona (ὑπόστασις) si trova in conflitto (ἀντίθεσις) con il λόγος della sua natura[159].

---

essenziale, nella ricerca teologica contemporanea, per una nuova comprensione dell'uomo» MEYENDORFF, *La teologia bizantina*, 8. Per la teologia ortodossa l'essere umano «nella sua natura profonda non è considerato una realtà "autonoma", ma un essere chiamato a partecipare alla vita divina resa accessibile in Cristo» *Ibid*., 11.

[154] MEYENDORFF, *La teologia bizantina*, 49. «La natura è così definita attraverso il principio della sua ἐνέργεια, ciò significa che una natura non è manifesta finché la sua potenzialità non si è realizzata in attualità. Il concetto di natura non è statico» ANGELIS, *Natura, persona, libertà*, 185.

[155] «Il "logos" di ogni creatura è dato ad essa non soltanto come un elemento statico, ma anche come la mèta e lo scopo eterni che essa è chiamata a realizzare» MEYENDORFF, *La teologia bizantina*, 49. Zizioulas osserva che per «Massimo il "logos di natura" non indica la natura come tale, ma la natura *personalizzata*» ZIZIOULAS, *Communion and otherness*, 65; trad. it. ID., *Comunione e alterità*, 75.

[156] MEYENDORFF, *La teologia bizantina*, 197. L'incarnazione è perciò per Massimo il Confessore «prevista e preordinata indipendentemente dal tragico abuso che l'uomo fece della sua libertà» *Ibid*.

[157] «Il "movimento", l'"energia" o volontà "naturale" dell'uomo, stabilita da Dio, è dunque orientata alla comunione con Dio o "deificazione", non isolandosi dall'intera creazione, ma riconducendola al suo stato originario» MEYENDORFF, *La teologia bizantina*, 50.

[158] Infatti, l'essere umano «ha in sé anche un altro potenziale determinato non dalla sua natura, ma dalla singola persona umana o ipostasi, cioè la libertà di scelta, di ribellione, di movimento contro la natura e quindi di autodistruzione. Questa libertà personale fu usata da Adamo e Eva e fu esercitata dopo la caduta separatamente da Dio, dalla vera conoscenza e dalla sicurezza offerta dall'esistenza "naturale"» MEYENDORFF, *La teologia bizantina*, 50. Si noti che il movimento fuori dalla comunione di vita con Dio, ossia la «falsa divinizzazione», equivale all'*autodistruzione*.

[159] Meyendorff osserva che «secondo il pensiero patristico greco soltanto questo intelletto libero e personale può commettere il peccato e incorrere nella "colpa" concomitante […]. La natura umana, in quanto creatura di Dio, esercita sempre le sue

Zizioulas afferma che:

> La caduta, quindi, non ha toccato il logos della natura, ma ha intaccato il suo *tropos*, il modo in cui la natura esiste. Così, la caduta ha introdotto una modalità della natura contraria al suo logos: ha allontanato la natura dal suo orientamento escatologico, asservendola alle sue stesse leggi e, infine, ai suoi stessi limiti[160].

Solo una persona, attraverso la sua capacità di libertà – ovvero la volontà gnomica (γνώμη) – può pervertire il dinamismo «naturale» della natura. In altre parole, è la persona che, attraverso questa libertà, è capace di peccato[161].

> La natura è, infatti, dotata di movimento, volontà, ecc., ma è la persona che fa sì che questo movimento e questa volontà si muovano verso il compimento del suo scopo (τέλος, σκοπός), che è la liberazione dall'auto-esistenza verso un'esistenza *per l'altro e come altro*[162].

Il ruolo della «persona» è assolutamente centrale[163]. L'essenza della caduta, in questo contesto, si manifesta come un atto che non orienta la «natura» verso il suo compimento escatologico, ossia non la «personalizza»[164]. Come conseguenza della caduta, la natura, se non viene «personalizzata» dalla persona, rimane soggetta alla «necessità», cioè al suo movimento naturale.

---

proprietà dinamiche (che costituiscono nel loro insieme la "volontà naturale" – un dinamismo creato) in conformità con la volontà divina che l'ha creata. Ma quando la persona umana o ipostasi ribellandosi contro Dio e contro la natura abusa della sua libertà, può distorcere la "volontà naturale" e corrompere così la natura stessa» MEYENDORFF, *La teologia bizantina*, 176.

[160] ZIZIOULAS, *Remembering the Future*, 183.

[161] «Le singole persone possono peccare (e lo fanno), ma il peccato è opera di una persona, non della natura umana. Se una persona sceglie con la sua volontà personale (gnomica) di allontanarsi da Dio, questa non è la scelta della sua natura umana o della sua volontà; la volontà naturale, piuttosto, ci spinge a rivolgerci al servizio di Dio. Il peccato è colpa e radice delle persone, non della natura» PAYTON, *Light from the Christian East*, 114. Sono le singole persone chi «scelgono liberamente se seguire o meno il proprio *logos*» inscritto nella loro natura. *Ibid*., 117.

[162] ZIZIOULAS, «Person and Nature in the Theology of St Maximus the Confessor», 113.

[163] Meyendorff afferma che «il peccato è sempre un atto *personale*, mai un atto della natura» MEYENDORFF, *La teologia bizantina*, 176 (enfasi nostra). Meyendorff anche riporta un detto di patriarca Fozio secondo il quale «il credere in un "peccato di natura" è un'eresia» *Ibid*. La teologia ortodossa non adotta il concetto di una «colpa ereditaria» trasmessa da Adamo a tutta l'umanità.

[164] Cfr. ZIZIOULAS, *Remembering the Future*, 146.

La creatura umana, in quanto *persona*, ha la capacità di esercitare la propria libera volontà (con Massimo il Confessore si direbbe «volontà gnomica») anche in opposizione al dinamismo «naturalmente» presente nella sua natura (λόγος). Secondo Ioannis Zizioulas, è la persona (ὑπόστασις) ad attualizzare il modo di essere (τρόπος ὑπάρξεως) della natura, che di per sé «non è αὐτοκίνητος»[165] (non si muove da sola).

L'essere umano, in quanto persona, è capace di personalizzare l'intera natura creata, riferendola alla comunione con l'increato. Tuttavia, dopo la caduta, riconosciuta dall'Autore come l'ἀπόστασις (separazione) della persona dalla natura, quest'ultima, non essendo personalizzata, rimane soggetta alla sua necessità «naturale». In questo caso, la natura si trova nel suo stato naturale come *non*-redenta.

Nei testi di Ioannis Zizioulas troviamo affermazioni secondo cui la persona è inseparabile dalla natura, e il conflitto tra di esse è il risultato della caduta della creatura umana. Questo conflitto si manifesta nella tensione tra il movimento «naturale» della natura e la libertà personale, che può scegliere di deviare il proprio modo di esistere in una maniera non naturale e, quindi, a-personale, pervertendo così il λόγος della natura[166].

Nonostante il fatto della caduta, la persona (umana) è rimasta «il luogo più immediato di superamento della condizione decaduta dell'esistenza»[167]. Per Ioannis Zizioulas, infatti, è sempre la persona chi «ipostatizza la natura e ne dirige il movimento verso il suo fine»[168].

---

[165] ZIZIOULAS, «Person and Nature in the Theology of St Maximus the Confessor», 111. «Il "*logos di natura*" indica la natura come essa è ipostatizzata in una persona; è la particolarizzazione della natura. In altre parole, esistere "secondo il *logos di natura*" significa ipostatizzare la propria natura in un vero e autentico essere personale, far esistere il generale (natura) in uno sfato di alterità e di particolarità per sempre. Il "*logos di natura*" non significa "naturalizzare" la persona, ma "personalizzare" la natura, trasformandola da generale a particolare, introducendo l'alterità nel suo stesso "essere"» ID., *Communion and otherness*, 65; trad. it. ID., *Comunione e alterità*, 75. Sembra che, mentre per Zizioulas lo *spiritus movens* risieda nella capacità estatica della persona (ἔκστασις), per Massimo il Confessore, secondo l'esposizione di Larchet, sia invece la natura stessa, costantemente in movimento secondo il suo λόγος. Cfr. LARCHET, *La divinisation de l'homme selon saint Maxime le Confesseur*, 175-176.

[166] Infatti, il «movimento proprio della natura però può essere pienamente se stesso soltanto se persegue il suo fine proprio (*skopos*) che consiste nello sforzo per raggiungere Dio, nell'entrare in comunione con lui realizzando così il *logos* o scopo divino mediana il quale e per il quale esso fu creato» MEYENDORFF, *La teologia bizantina*, 164.

[167] ZIZIOULAS, *Being as Communion*, 105; trad. it. ID., *L'essere ecclesiale*, 125.

[168] ZIZIOULAS, «Person and Nature in the Theology of St Maximus the Confessor», 112, nota 70. Il nostro Autore sottolinea il ruolo della persona scrivendo che la

5.2 *A causa della caduta l'essere precede la comunione*

Un altro aspetto della caduta della creatura umana, secondo Ioannis Zizioulas, è rappresentato dal fatto che l'«essere» precede la «comunione». Questo è possibile esclusivamente nello stato decaduto dell'esistenza, che, nella sua visione, è caratterizzato dalla «rottura tra l'essere e la comunione»[169]. L'Autore descrive questa problematica con le parole: «prima si è, e solamente in un momento successivo si è in relazione»[170].

La conseguenza di questa situazione, per Zizioulas, è l'«esistenza individualistica», ossia un essere che può esistere senza la relazione e che, pertanto, assume un modo di essere a-personale[171]. Nello stato attuale decaduto, tutto «il mondo in ultima istanza consiste in un'esistenza frammentata nella quale gli esseri sono particolari prima di poter entrare in relazione gli uni con gli altri»[172].

In questo modo, ogni «individualità» a-personale nasce dalla «rottura tra l'essere e la comunione»[173] e, nella nostra condizione decaduta, non è più la comunione ma l'«individuo» a costituire l'ultima categoria ontologica[174].

«"coesistenza" armoniosa» tra persona e natura «comporta una dinamica e un movimento della natura che non è αὐτοκίνητος; *è dovuta non alla natura ma alla persona*» *Ibid*., 111.

[169] ZIZIOULAS, *Being as Communion*, 103; trad. it. ID., *L'essere ecclesiale*, 121. «Dato che la comunione non è più costitutiva dell'essere nello stato di esistenza decaduta e che l'essere delle cose deve essere riconosciuto prima dell'esistenza della relazione, ciascun essere singolare acquisisce uno statuto ontologico, per così dire, secondo il proprio merito. Il mondo consiste così in oggetti, in cose il cui statuto ontologico deve essere riconosciuto prima di poter entrare in relazione con loro» *Ibid*., 102; trad. it. 120-121.

[170] ZIZIOULAS, *Being as Communion*, 103; trad. it. ID., *L'essere ecclesiale*, 121.

[171] Miloslav Volf osserva che: «[c]oncepire gli esseri umani come individui significa concepirli in modo che la sostanza, o la loro natura biologica, abbia la precedenza» VOLF, *After our likeness*, 81.

[172] ZIZIOULAS, *Being as Communion*, 103; trad. it. ID., *L'essere ecclesiale*, 121.

[173] ZIZIOULAS, *Being as Communion*, 103; trad. it. ID., *L'essere ecclesiale*, 121.

[174] Il presupposto secondo cui la categoria ultima dell'esistenza sia la comunione (κοινωνία) è debitore, in Zizioulas, in modo particolare a Basilio di Cesarea e alla sua affermazione secondo cui l'essenza di Dio è la comunione. «Se leggiamo attentamente il suo *De Spiritu Sancto* e le sue lettere, abbiamo l'impressione che egli preferisca parlare dell'unità dell'essere di Dio in termini diversi da quello di sostanza. Si potrebbe persino affermare che Basilio non ami particolarmente questa terminologia e preferisca usare *koinonia* laddove ci si riferisce all'unicità della divinità» ZIZIOULAS, *Communion and otherness*, 184; trad. it. ID., *Comunione e alterità*, 210-211. Qui si trovano anche i riferimenti bibliografici ai testi di Basilio. Cfr. *Ibid*., 184, nota 13; trad. it. 211.

6. **Il fallimento della missione sacerdotale**

Essere «sacerdote della creazione» rappresenta, nella teologia di Ioannis Zizioulas, la missione originaria e più importante della creatura umana[175]. La stretta relazione tra l'essere umano e il resto della creazione costituisce, infatti, uno degli aspetti caratteristici sia della teologia ortodossa sia della riflessione zizioulianа[176].

Nel capitolo secondo abbiamo analizzato il contenuto del concetto di «sacerdote della creazione» e, successivamente, nel capitolo terzo, abbiamo evidenziato come il fallimento di questa missione sacerdotale costituisca l'*essenza* della caduta. Ora, nel presente capitolo, ci proponiamo di studiare le conseguenze della caduta rispetto a questa missione sacerdotale.

In questa parte della nostra ricerca, ci concentreremo in particolare su come la caduta abbia pervertito la relazione tra l'essere umano e la creazione. Approfondiremo inoltre le ragioni per cui Zizioulas sostiene che la crisi ecologica sia una conseguenza diretta della caduta, e analizzeremo perché egli attribuisca una responsabilità particolare al cristianesimo e alla

---

[175] Secondo Zizioulas è «proprio questa capacità umana a costituire un'arma a doppio taglio nei confronti dell'ecologia, poiché con questa capacità possiamo rimodellare l'ambiente naturale per usarlo per noi stessi o possiamo rimodellarlo per portarlo in comunione con Dio. Nel primo caso confiniamo la natura nei confini della decadenza, mentre nel secondo la liberiamo e ne diventiamo "sacerdote", offrendola al suo Dio e salvatore e dando un senso eterno a cose altrimenti soggette alla decadenza e al passare del tempo» ZIZIOULAS, *Priests of Creation*, 85-86.

[176] «Nella tradizione ortodossa troviamo un senso profondo dell'integrità della creazione, basato sul fatto che essa è fondata sulla parola creatrice di Dio» LOUTH, «Between Creation and Transfiguration», 212. Willis Jenkins offre questo confronto tra la teologia cattolica, protestante ed ortodossa in ciò che riguarda il rapporto tra l'essere umano e la natura: «Per Tommaso, la grazia usa la natura per plasmare le persone; per Barth, la grazia chiama gli uomini alla responsabilità per la natura. Ma la critica ortodossa alle visioni occidentali della natura rifiuta qualsiasi separazione preventiva tra la grazia e la natura, la persona e la creazione, in modo che la grazia possa collegarle per la prima volta. Invece, *la teologia ortodossa di solito assume che l'integrità della creazione e la relazione dell'umanità con Dio siano già irrevocabilmente legate tra loro*. La salvezza non usa la natura per santificare, né orienta la responsabilità umana a prendersi cura dell'ambiente; assumendo la personalità cosmica, unifica tutta la creazione con Dio unificando l'umanità con la vita divina» JENKINS, *Ecologies of Grace*, 190 (enfasi nostra). La «portata cosmica della salvezza è stata un'enfasi particolare della tradizione ortodossa orientale e riflette alcune delle prime riflessioni cristiane sul significato dell'opera di Dio in Cristo e nello Spirito Santo. In effetti, l'idea che la salvezza si estenda al mondo naturale nell'eschaton si ritrova persino nelle Scritture» MICHAUD, «The multidimensional unity of life, theology, ecology, and COVID-19», 71.

riflessione teologica cristiana. Infine, proporremo una riflessione critica su queste tesi.

6.1 *La relazione pervertita con la creazione*

Come abbiamo già evidenziato, la caduta perverte il «modo di essere» della persona. La conseguenza immediata di questo fatto non consiste soltanto nell'impossibilità dell'*esistenza personale*, ma anche nella perversione del modo in cui la persona si relaziona al creato. In questo contesto, torna in gioco la *paura dell'alterità*, che abbiamo già identificato come l'essenza della caduta[177].

Di conseguenza, il mondo non viene più riconosciuto nel suo legame con il Creatore come un «dono»[178], né percepito come «sacro»[179], o come un «altro» rispetto all'essere umano[180]. Al contrario, esso è ridotto a una

[177] Secondo il giudizio di Ioannis Zizioulas, «il problema ecologico, che sta diventando così minaccioso per la creazione di Dio, è dovuto ad una crisi tra l'uomo e l'alterità del resto della creazione. L'uomo non rispetta l'alterità di ciò che è non-umano; tende ad assorbirlo in se stesso. Questa è la causa del problema ecologico» ZIZIOULAS, *Communion and otherness*, 10; trad. it. ID., *Comunione e alterità*, 12.

[178] «Se c'è una speranza per la creazione di superare le conseguenze del peccato umano, questa si trova solo nell'inversione dell'atteggiamento dell'umanità decaduta, affinché il mondo torni a essere trattato come un dono e non come un possesso» ZIZIOULAS, *Priests of Creation*, 48.

[179] Il «cristiano reputa sacro il mondo perché esso è in relazione dialettica con Dio; dunque lo rispetta (senza adorarlo, dato che non possiede nella sua natura la presenza divina)» ZIZIOULAS, *Priests of Creation*, 131; trad. it. ID., *Il creato come eucaristia*, 69. «Inoltre, come tutto ciò che appartiene a Dio è sacro, così anche il mondo naturale che ci circonda è sacro. La teologia eucaristica si rivela quindi cruciale per l'ecologia. Dopo tutto, l'eucaristia non è solo una preghiera di ringraziamento a Dio, ma incorpora la partecipazione [all'eucaristia] del mondo naturale sotto forma degli elementi naturali del pane e del vino» *Ibid.*, 24. «Dobbiamo comportarci "liturgicamente", cioè trattare il mondo come una realtà sacra che possiede un significato ultimo e che ci è stata affidata non per il consumo, ma per la coltivazione e la protezione di questo significato ultimo. Siamo sacerdoti e non signori o addirittura gestori del creato» *Ibid*., 37. Andrew Louth è persuaso che «il contributo dell'Ortodossia orientale alle pressanti questioni ambientali […] va ricercato […] piuttosto nella nostra fedeltà al senso di santità dell'ordine creato e al senso di santità dell'essere umano» LOUTH, «Between Creation and Transfiguration», 222.

[180] L'essere umano «trova dunque la sua identità peculiare non in contrapposizione alla natura, bensì in associazione con essa; l'uomo è "altro" rispetto alla natura non separandosi, ma ponendosi in relazione con essa» ZIZIOULAS, *Il creato come eucaristia*, 64.

«cosa»[181] e, in ultima analisi, a una proprietà privata destinata allo sfruttamento[182].

> Con il peccato originale, afferma Zizioulas, il corretto rapporto tra l'uomo e il suo ambiente naturale si è rotto. Questa rottura è peccato, il peccato ecologico, che è sia individuale sia sociale. Chi pensa alla propria salvezza non può non considerare il peccato ecologico, frutto dell'avidità umana[183].

La prima conseguenza della caduta *dalla* missione sacerdotale della creatura umana si manifesta in una relazione pervertita con la creazione. Questa non è più considerata come un «mezzo di comunione» con Dio[184], ma è vista piuttosto come una «cosa» finalizzata a «soddisfare i nostri desideri e offrirci piacere»[185].

Dopo la caduta, l'essere umano non utilizza più la natura per *elevarla* a Dio, portandola in comunione con l'increato. Al contrario, egli la «sfrutta» e la «schiavizza» per se stesso e per soddisfare i propri bisogni[186].

---

[181] Nella impostazione zizioulana, «l'essere umano [è] il solo legame possibile tra Dio e la creazione, un ponte che può condurre la natura alla comunione con Dio e può dunque santificarla, oppure può volgerla verso l'uomo – o verso la natura stessa – come suo orizzonte ultimo, condannandola così allo stato di una "cosa" il cui significato e scopo si esaurisce nel gratificare l'uomo» ZIZIOULAS, *Priests of Creation*, 131; trad. it. ID., *Il creato come eucaristia*, 69.

[182] Zizioulas sottolinea con urgenza che il «mondo non ci appartiene e noi non siamo "abitanti e padroni" della natura, come ci dice Descartes a proposito del progresso della scienza, ma piuttosto "amministratori e gestori" di un bene prezioso che non ci appartiene. Dobbiamo quindi riconoscere Dio come unico proprietario del mondo naturale e "riferire" o "offrire" a Lui "tutte le cose"» ZIZIOULAS, *Priests of Creation*, 24.

[183] ZIZIOULAS, «Liturgia cosmica ed ecologia», 170. «Il peccato è stato normalmente inteso, almeno dall'etica cristiana, solo in termini antropologici e sociologici, perché la natura è stata intesa come "serva" dell'interesse personale dell'umanità e della ricerca della felicità. Il peccato si identificava quindi solo con ciò che causava un danno a se stessi o ad altri esseri umani. Ovviamente, i danni alla natura non rientrano in questa categoria di "peccato"» ZIZIOULAS, *Priests of Creation*, 207.

[184] Cfr. ZIZIOULAS, *Priests of Creation*, 46. La «visione del mondo cambia – afferma l'Autore – se la natura cessa di essere schiava degli interessi umani e diventa invece un legame indispensabile di comunione tra gli esseri umani e con Dio» *Ibid*., 207.

[185] ZIZIOULAS, *Priests of Creation*, 57.

[186] L'«essere umano non è un proprietario e nemmeno, come spesso si pensa e si afferma, un amministratore della creazione. L'essere umano è piuttosto un sacerdote della creazione, chiamato a coltivarla e a riferirla al suo Creatore» ZIZIOULAS, *Priests of Creation*, 222.

6.2 *La crisi ecologica*

Secondo Ioannis Zizioulas, la caduta *dalla* missione sacerdotale comporta che «siamo destinati a subire le conseguenze ecologiche che stiamo vivendo»[187]. L'Autore afferma infatti che «l'essere umano non ha svolto questa funzione [sacerdotale] e qui sta, per la teologia, la radice del problema ecologico»[188].

La crisi ecologica viene dunque interpretata come una conseguenza diretta della caduta dell'essere umano. Zizioulas evidenzia che la crisi ecologica attuale rappresenta «uno dei temi più pressanti e più critici del nostro tempo»[189]. Egli ritiene che sia «difficile trovare un qualsiasi aspetto di quel che chiamiamo "male" o "peccato" che porti con sé un simile potere devastante e riguardante ogni cosa come il male ecologico»[190].

Secondo Zizioulas, la «fonte della crisi ecologica» risiede nell'atto umano di «piegare la creazione verso l'uomo»[191]. Le «cause della crisi ecologica del nostro tempo» vengono così individuate principalmente nell'«avidità umana» e nell'«egoismo»[192].

---

[187] ZIZIOULAS, *Priests of Creation*, 153.

[188] ZIZIOULAS, *Priests of Creation*, 150.

[189] ZIZIOULAS, *Priests of Creation*, 93; trad. it. ID., *Il creato come eucaristia*, 5. L'urgenza della crisi ecologica giace nel fatto che si tratta di un problema globale. «Diversamente da altri nodi problematici, questo è segnato da un lato dalla peculiarità che è un problema globale, riguardante tutti gli esseri umani a prescindere dall'area del mondo in cui vivono e dalla classe sociale a cui appartengono, dall'altro lato dal fatto che è un problema che non ha a che fare semplicemente con il benessere ma con la possibilità stessa di sussistere dell'umanità e forse del creato nella sua interezza» *Ibid*., 93; trad. it. 5. «Si tratta probabilmente del problema più serio che oggi sta di fronte all'umanità. Attraversa trasversalmente nazioni e continenti» ID., *The One and the Many*, 399; trad. it. ID., *L'uno e i molti*, 438.

[190] ZIZIOULAS, *Priests of Creation*, 93; trad. it. ID., *Il creato come eucaristia*, 5.

[191] Cfr. ZIZIOULAS, *Priests of Creation*, 119; trad. it. ID., *Il creato come eucaristia*, 50.

[192] ZIZIOULAS, «Liturgia cosmica ed ecologia», 168. Zizioulas crede che la chiesa ortodossa può offrire come il rimedio alla crisi ecologica causata dall'«avidità» della creatura umana la sua tradizione ascetica. Una visione molto interessante offre Tomáš Sedláček, un economo ceco, nel suo libro *Economics of Good and Evil. The Quest for Economic Meaning from Gilgamesh to Wall Street*. Una delle tesi fondamentali di questo libro è direttamente collegato con l'«avidità» e indirettamente anche con l'attuale crisi ecologica. Sedláček scrive: «L'osservanza del sabato porta con sé il messaggio che lo *scopo della creazione non era solo creare*, ma che aveva un *fine*, una *meta*. Il processo era solo un processo, non uno scopo. Tutto l'essere è stato creato perché noi potessimo trovare in esso riposo, realizzazione, gioia. Il significato, il culmine di qualcosa di creato, non risiede nella creazione successiva, ma nel riposo in mezzo a tutto ciò che abbiamo

L'Autore riconosce la crisi ecologica come un problema non di natura «tecnica» o «politica», bensì essenzialmente come un «problema spirituale»[193], «religioso»[194] e «culturale»[195]. Zizioulas sottolinea inoltre lo stretto legame tra ecologia e teologia[196], arrivando perfino ad attribuire una parte di responsabilità della crisi ecologica al cristianesimo e, in particolare,

creato. Tradotto in linguaggio economico: Il significato dell'utilità non è aumentarla in modo permanente, ma riposare tra i guadagni esistenti. Perché impariamo ad aumentare costantemente i guadagni ma non a goderne, a realizzarli, a esserne consapevoli? Questa dimensione è scomparsa dall'economia di oggi. Lo sforzo economico non ha un obiettivo che permetta di riposare. Oggi conosciamo solo la crescita per il gusto di crescere, e se la nostra azienda o il nostro Paese prosperano, questo non è motivo di riposo, ma di maggiori e più elevate prestazioni. Se oggi crediamo nel riposo, è per ragioni diverse. È il riposo della macchina esausta, il riposo dei deboli e il riposo di coloro che non riescono a reggere il ritmo» SEDLÁČEK, *Economics of Good and Evil*, 89.

[193] «Il problema ecologico è essenzialmente un problema spirituale. Si riferisce alla posizione e all'etica dell'uomo nei confronti del mondo che lo circonda» ZIZIOULAS, *Priests of Creation*, 62. «La soluzione politica del problema ecologico è impossibile senza un cambiamento profondo della mentalità delle persone» *Ibid*., 88. «Infatti, è ormai chiaro che il modello di dominio dell'uomo sulla natura, così come lo abbiamo nel nostro attuale ethos tecnico, non sarà più sufficiente per la sopravvivenza della creazione di Dio» *Ibid*., 132.

[194] La «crisi ecologica ha a che fare con la fede delle persone; non è una questione morale, ma piuttosto dottrinale. Ciò significa che tocca il modo in cui gli esseri umani considerano il mondo e il loro rapporto con la natura; in altre parole, riguarda ciò in cui gli esseri umani credono» ZIZIOULAS, *Priests of Creation*, 22.

[195] «Penso che abbiamo bisogno di una nuova cultura in cui la dimensione liturgica occupi il posto centrale e forse determini il principio etico» ZIZIOULAS, *Priests of Creation*, 95. «Sembra quindi che la crisi ecologica sia una crisi di cultura. È una crisi che ha a che fare con la perdita della sacralità della natura nella nostra cultura» *Ibid*., 131. «La crisi ecologica persisterà, perché è in realtà una crisi culturale. Finché non saremo disposti a sfidare i presupposti della nostra cultura con l'aiuto dei principi religiosi, il problema ecologico rimarrà con noi» *Ibid.*, 227.

[196] Il rapporto tra l'ecologia e teologia «è molto profondo sia per ragioni positive sia per ragioni negative. Cioè la teologia ha contribuito negativamente a sviluppare una crisi ecologica, ma è anche capace di aiutare a capire meglio il ruolo dell'uomo nel cosmo, un ruolo che non sia di dominatore» ZIZIOULAS, «Liturgia cosmica ed ecologia», 165. «Non dovrebbe sorprenderci che la crisi ecologica sia direttamente collegata alla teologia» ZIZIOULAS, *Priests of Creation*, 22. «Non c'è dubbio che la religione e la scienza siano, ciascuna a suo modo, responsabili della crisi ecologica che stiamo affrontando. È quindi dovere di entrambi rimediare ai danni che hanno causato, e solo lavorando insieme possono riuscirci» *Ibid.*, 184.

alla teologia cristiana[197]. Secondo lui, infatti, «il cristianesimo condivide tanta parte della responsabilità per la crisi ecologica»[198].

Sarà nostro compito, in questa sede, verificare, attraverso l'analisi delle radici della crisi ecologica nella teologia dell'Autore e mediante uno studio critico di questa problematica, se tali accuse siano effettivamente fondate e valide.

6.3 *Le radici della crisi ecologica*

Le radici del problema ecologico, secondo il nostro Autore, si trovano, oltre che nell'«avidità umana» e nell'«egoismo» già menzionati, soprattutto nell'individualismo e nella relazione perversa con il mondo. Procediamo ora ad analizzare in dettaglio entrambi i fenomeni.

6.3.1 L'individualismo

Già si è verificato che l'«individuo» rappresenta, per Ioannis Zizioulas, una contrapposizione all'esistenza autenticamente *personale*. Nella crisi ecologica, l'individualismo si manifesta soprattutto come una separazione dalla comunione con le generazioni future e come un rifiuto della responsabilità verso di esse[199].

L'Autore avverte che, affrontando il mondo da una prospettiva individualista, «[p]erdiamo il legame tra tutti noi e con tutto il creato.

---

[197] «Dunque, si può riconoscere una responsabilità della teologia. Nello stesso tempo si sottolinea il dovere della teologia di correggere questo atteggiamento e di promuovere il vero insegnamento biblico e patristico, che mette in risalto la sacralità e il valore di tutta la creazione, compresi gli animali e l'ambiente naturale e materiale, che gli esseri umani devono rispettare e trattare come un dono di Dio, che è l'unico sovrano della creazione» ZIZIOULAS, «Liturgia cosmica ed ecologia», 166-167.

[198] ZIZIOULAS, *The One and the Many*, 399; trad. it. ID., *L'uno e i molti*, 438. Alcuni studiosi non esitano addirittura ad affermare che i cristiani abbiano una responsabilità maggiore rispetto ad altri nella crisi ecologica. «Non è affatto casuale che una visione poco materialista della natura sia nata all'interno del mondo cristiano. Non è nata nel mondo buddista, induista o islamico. Per questo motivo si può affermare che i cristiani, nella misura in cui hanno sposato questa interpretazione e il tipo di cosmologia che ne deriva, sono responsabili della crisi ecologica più dei non cristiani» SHERRARD, «Theology of Creation and the Abuse of the Natural World», 75-76.

[199] «Ma oggi è particolarmente urgente il bisogno di riconsiderare la visione individualista del diritto alla luce della crisi ecologica del nostro tempo. I diritti individuali non sono più limitati semplicemente dai diritti degli altri, ma anche da ciò che potrebbero essere chiamati i *diritti della natura*» ZIZIOULAS, *The One and the Many*, 409; trad. it. ID., *L'uno e i molti*, 449.

L'individualismo ci fa perdere di vista anche la responsabilità che abbiamo nei confronti delle generazioni future»[200]. Il Metropolita di Pergamo insiste, dunque, sulla necessità di rivedere il concetto di «peccato» affinché esso includa anche questo aspetto, spesso trascurato fino ad oggi[201].

Partendo da tale constatazione, Zizioulas elabora il concetto di «peccato ecologico», che include sia la relazione con Dio, sia quella con il prossimo[202]. Il «peccato ecologico» va quindi visto come un peccato contro la comunione con gli altri[203].

---

[200] ZIZIOULAS, «Liturgia cosmica ed ecologia», 170. «Ecologia significa, etimologicamente, *logos* della casa (*oikos*), pensiero che parte da uno spazio che è per le persone, per la famiglia, per la relazione. È nella casa che ci si ama, si generano i figli, si cresce. Il problema ecologico contemporaneo ha messo in evidenza il deficit del pensiero moderno in termini di "casa": i disastri ambientali, lo sfruttamento senza limite delle risorse naturali e addirittura degli uomini l'inquinamento, dimostrano che l'uomo non può fare quello che vuole, ma deve agire anche tenendo conto del fine e delle relazioni con tutte le altre persone» MASPERO – O'CALLAGHAN, *Creatore perché Padre*, 165-166.

[201] «*Il concetto di peccato deve essere ampliato per includere anche il peccato contro l'ambiente naturale, in qualsiasi forma esso si manifesti*. Questa potrebbe essere una rivoluzione nella storia della Chiesa e della sua teologia. Finora, infatti, e forse ancora oggi, almeno in larga misura, nessun sacerdote direbbe ai fedeli che hanno commesso un peccato e che devono pentirsi di conseguenza perché hanno inquinato l'ambiente. Purtroppo, questo aspetto è del tutto estraneo all'agenda della nostra confessione dei peccati. Quindi deve essere introdotto. È proprio questo che è emerso dai nostri simposi sull'ecologia» ZIZIOULAS, *Priests of Creation*, 222-223 (enfasi nostra). «Zizioulas sostiene che il peccato è stato tradizionalmente inteso solo in "termini antropologici e sociologici", come ciò che causa "danno a se stessi o ad altri esseri umani". L'idea della natura come mera risorsa per l'uso umano, di cui si è parlato in precedenza, è alla base della ristrettezza di questo pensiero» DALE, «Ecological Asceticism», 45.

[202] «Il peccato ecologico è un peccato non solo contro Dio, ma anche contro il nostro prossimo. Ed è un peccato non solo contro gli altri del nostro tempo, ma anche – e questo è sicuramente molto grave – contro le generazioni future. Distruggendo il nostro pianeta per soddisfare la nostra avidità di felicità, lasciamo in eredità alle generazioni future un mondo danneggiato in modo irreparabile, con tutte le conseguenze negative che questo avrà sulla loro vita. Dobbiamo quindi agire in modo responsabile nei confronti dei nostri figli e di coloro che ci succederanno in questa vita» ZIZIOULAS, *Priests of Creation*, 217.

[203] Come osserva giustamente Ioannis Chryssavgis il «peccato ecologico è un'azione sbagliata nei confronti di altri esseri umani e delle generazioni future. Allo stesso tempo, la crisi ecologica va di pari passo con l'ingiustizia sociale» CHRYSSAVGIS, «Introduction. Part A: An Ecological Legacy», 8. Anche l'ingiustizia sociale è dunque da intendere come una delle conseguenze della caduta, malgrado il fatto che Zizioulas non dedica un'attenzione particolare a questo problema. Il nostro Autore osserva però che nel livello generale gli «ortodossi sembrano piuttosto indifferenti ai problemi politici e sociali

6.3.2 Il dominio della creatura umana sulla terra

Ioannis Zizioulas sostiene che «l'attuale crisi ecologica è un risultato diretto di questo presupposto che gli esseri umani possano trattare la natura come una "cosa" e imporre il loro volere ad essa come suoi "signori e padroni"»[204]. Il Metropolita di Pergamo richiama spesso la celebre frase di Renato Cartesio, che invita gli esseri umani a diventare «quasi signori e padroni della natura»[205].

«Secondo Descartes», osserva Zizioulas, «lo sviluppo della scienza avrebbe reso l'uomo padrone della natura. Dal canto suo, Francis Bacon, con un'espressione piuttosto brutale, invita l'umanità a trattare la natura come la sua "schiava"»[206]. Secondo l'Autore, il fondamento di queste osservazioni dell'epoca dell'Illuminismo si trova in un certo tipo di teologia che

---

dell'oggi e preoccupati principalmente degli aspetti dottrinali e liturgici della Chiesa» ZIZIOULAS, «Ortodossia», 13.

[204] ZIZIOULAS, *Communion and otherness*, 94, nota 225; trad. it. ID., *Comunione e alterità*, 108.

[205] Riportiamo qui la citazione nel suo più ampio contesto: «Ma non appena ebbi acquisito alcune nozioni generali di fisica ed ebbi osservato, avendo cominciato a saggiarle in diversi problemi particolari, fin dove possano condurre e quanto differiscano dai princìpi di cui ci si è serviti sino ad oggi, credetti di non poterle tenere occulte senza peccare grandemente contro la legge che *ci obbliga a promuovere, per quanto è in noi, il bene generale di tutti gli uomini*. Esse infatti mi hanno fatto vedere che è possibile giungere a conoscenze utilissime per la vita e che, invece di quella filosofia speculativa insegnata nelle scuole, se ne può *trovare una pratica*, mediante la quale, *conoscendo la potenza e le azioni del fuoco, dell'acqua, dell'aria, degli astri, dei cieli e di tutti i corpi che ci circondano così distintamente come conosciamo i vari mestieri dei nostri artigiani*, potremmo noi pure servircene per tutti gli usi cui sono adatte, *diventando così quasi signori e padroni della natura*. E questo è auspicabile non solo per poter inventare un'infinità di congegni che ci farebbero *godere senza fatica alcuna i frutti della terra e di tutte le comodità ch'essa offre*…» DESCARTES, *Discorso sul metodo*, 173-175 (enfasi nostra). Descartes considerava la natura come «una macchina gigantesca […] Non solo l'universo fisico ma anche le piante e gli animali e lo stesso corpo umano sono macchine. Per spiegare la vita dei corpi organici non c'è bisogno di ammettere un'anima vegetativa o sensitiva, ma solo le stesse forze meccaniche che agiscono nel resto dell'universo» ABBAGNANO, *Storia della filosofia*, vol. 3, 35.

[206] ZIZIOULAS, «Liturgia cosmica ed ecologia», 165. Nel caso di Francis Bacon, è interessante osservare la parallela che egli sviluppa tra la natura e le donne, particolarmente nel contesto dei processi alle streghe. «Gli aspetti sessuali dei processi alle streghe emersero per la prima volta in Inghilterra nei processi del 1612 alle streghe della foresta di Pendle nel Lancashire. La fonte delle confessioni di donne di aver fornicato col diavolo fu un prete cattolico immigrato in Inghilterra dal continente, il quale aveva attribuito questa storia a imputate di stregoneria che avevano ripudiato

> ha puntato eccessivamente sul versetto biblico «soggiogate e dominate la terra» (Gn 1,28), al fine di promuovere, direttamente o indirettamente, la visione capitalista del lavoro e dell'economia, come Max Weber ha dimostrato chiaramente. È probabile che senza queste idee religiose sarebbe difficile spiegare storicamente l'insorgere della crisi ecologica[207].

Il Metropolita di Pergamo sostiene che la visione dell'essere umano, fondata sull'interpretazione tendenziosa di Gn 1,28 e sviluppata da Descartes e Bacon, «può avere un particolare significato in un'epoca in cui l'uso della natura da parte dell'uomo è diventato dominio e sfruttamento, a tal punto da determinare una crisi ecologica»[208]. In altri termini, l'«invito a "sottomettere la terra" ci ha permesso di fare un uso sconsiderato dell'ambiente»[209].

Il problema fondamentale viene identificato dall'Autore nella relazione dell'essere umano con il suo ambiente vitale, caratterizzata dal disprezzo verso la natura[210]. Zizioulas evidenzia l'urgenza di «passare da un'etica

---

recentemente il cattolicesimo. Questi eventi sociali influirono sulla filosofia e sullo stile letterario di Bacone. Molte fra le immagini da lui usate nel delineare i suoi nuovi obiettivi e metodi scientifici derivano dall'aula di tribunale e, poiché *egli tratta la natura come una femmina che dev'essere torturata per mezzo di invenzioni meccaniche*, ci vengono irresistibilmente alla mente le domande che si facevano nei processi alle streghe e gli strumenti meccanici usati per torturarle. In un brano di grande interesse, Bacone affermò che i metodi con cui si potevano scoprire i segreti della natura erano gli stessi che si usavano nell'investigare i segreti della stregoneria per mezzo dell'inquisizione» MERCHANT – DONINI, *La morte della natura*, 221. «Il nuovo uomo di scienza non deve pensare che l'"inquisizione della natura sia in qualche parte interdetta o proibita". La natura dev'essere "obbligata a servire" e resa "schiava", costretta e torturata dalle arti meccaniche. Gli "indagatori e informatori della natura" devono scoprirne i complotti e i segreti» *Ibid*., 222.

[207] ZIZIOULAS, «Liturgia cosmica ed ecologia», 166-167. Il riferimento è stato fatto all'opera di Max Weber *L'etica protestante e lo spirito del capitalismo*. Weber analizza come l'etica protestante, in particolare il calvinismo (cioè un *fenomeno spirituale–culturale*), abbia contribuito allo sviluppo dei valori capitalistici come l'etica del lavoro, l'efficienza e l'enfasi sulla realizzazione personale (un *fenomeno economico* del capitalismo moderno).

[208] ZIZIOULAS, «Ortodossia», 17.

[209] ZIZIOULAS, *Lectures in Christian Dogmatics*, 97.

[210] «L'essere umano tratta la natura come un "altro" che esiste per servire la sua felicità e prosperità individuale, non come qualcuno o qualcosa che gli dà la sua stessa esistenza. La natura in questo caso viene trattata con disprezzo, con una libertà di rifiuto piuttosto che di accettazione. La crisi ecologica è un prodotto diretto di questo tipo di antropologia» ZIZIOULAS, «The Meaning of being Human», 303.

antropomonistica a un'etica più cosmica. Gli esseri umani sono parte del cosmo naturale e quindi la loro salvezza è parte della salvezza del cosmo»[211].

Secondo l'Autore, il problema ecologico trova le sue radici in una «comprensione del mondo come possesso dell'uomo, come uno strumento da cui trarre soddisfazione e piacere»[212]. Egli rintraccia le cause della crisi ecologica «nella tradizione cristiana occidentale» e afferma che la «visione ortodossa del cosmo e del posto dell'uomo in esso diventa significativa per il nostro tempo»[213].

7. **Un tentativo di sintesi**

L'obiettivo del presente capitolo era analizzare le categorie principali con cui, nella teologia di Ioannis Zizioulas, vengono descritte le conseguenze della caduta[214].

Nella nostra esposizione sono stati evidenziati i temi fondamentali, quali l'attualizzazione dei limiti naturali della creazione, il fenomeno ambiguo della morte, che l'Autore descrive (anche) come un evento innaturale, e la perversione dell'*imago Dei* nell'essere umano, con particolare attenzione alla libertà (αὐτεξουσία). Quest'ultima, nello stato decaduto dell'esistenza, si manifesta come una limitazione alla possibilità di scegliere tra le alternative date (*liberum arbitrium*).

---

[211] ZIZIOULAS, *Priests of Creation*, 158.

[212] ZIZIOULAS, *Priests of Creation*, 127; trad. it. ID., *Il creato come eucaristia*, 63.

[213] ZIZIOULAS, «Ortodossia», 17. Zizioulas critica nella tradizione occidentale anzitutto l'impostazione della teologia fondata sulla presunzione che «l'essenza dell'uomo giaccia nell'intelletto». Questa premessa è secondo il nostro Autore «corresponsabile, con la scienza e la tecnologia, della crisi ecologica» ID., *Priests of Creation*, 127; trad. it. ID., *Il creato come eucaristia*, 63.

[214] Va notato che oltre i temi che abbiamo studiato dettagliatamente, si trovano negli scritti di Ioannis Zizioulas ancora alcuni fenomeni descritti come le conseguenze della caduta che però non abbiamo analizzato perché sono menzionati dal nostro Autore soltanto a margine. Si tratta praticamente di un solo passaggio dove si descrive come la conseguenza della caduta: la «rottura fra l'essere e la comunione», «la relazione tra la verità e l'amore», «la conoscenza che precede l'amore», «la verità che precede la comunione» e «la relazione tra la verità e la prassi» Cfr. ZIZIOULAS, *Being as Communion*, 103-104; trad. it. ID., *L'essere ecclesiale*, 122-123. Citando l'Autore si può affermare che ancora si «potrebbe proseguire nell'elenco delle conseguenze dell'individualizzazione dell'essere nella nostra esistenza decaduta» *Ibid*., 104-105; trad. it. 124. Questi sono dunque i fenomeni che si verificano «nella nostra condizione decaduta» come le conseguenze della caduta ma perché l'Autore non li sviluppa non entrano nel focus della nostra ricerca.

Abbiamo inoltre esaminato il rapporto tra «persona» e «natura» dopo la caduta, ponendo particolare enfasi sulla differente concezione della «natura» nella teologia patristica greca, seguita dall'Autore, e nella scolastica latina medievale. Infine, sono state analizzate le conseguenze derivanti dalla caduta *dalla* missione sacerdotale, tra le quali l'attuale crisi ecologica emerge come la più pressante.

Come già accennato all'inizio del presente capitolo, la sua struttura riflette quella del capitolo secondo. In tal modo, si evidenzia come l'evento della caduta abbia pervertito ciò che l'essere umano aveva ricevuto dal suo Creatore. Una condizione «naturale» è stata deviata attraverso la caduta in uno stato «perverso» e «innaturale».

Seguendo la struttura proposta nel capitolo secondo e applicata in questa sede, emerge tuttavia un'assenza significativa nell'opera di Ioannis Zizioulas: la mancanza di una riflessione specifica su come la caduta abbia inciso sul corpo umano. L'Autore non offre mai una spiegazione esplicita per questa omissione nella sua teologia[215].

Dal contesto più ampio del suo pensiero, tuttavia, si può intuire un possibile significato di tale scelta. Innanzitutto, potrebbe riflettere l'affermazione della positività fondamentale della creazione materiale, di cui il corpo umano è parte integrante. Zizioulas non suggerisce mai che la positività della materia possa essere compromessa dalla caduta.

In secondo luogo, questa omissione potrebbe essere interpretata come un tentativo di prendere le distanze dalla tradizione occidentale, rappresentata da teologi come Tertulliano, Cipriano e soprattutto Agostino. La teologia occidentale, infatti, tende a una visione più pessimistica non solo dell'essere umano ma, in particolare, del corpo materiale, il quale, dopo la caduta, è visto come soggetto al dolore, alla malattia e alla fatica del lavoro.

---

[215] È significativa l'osservazione di Jean-Claude Larchet, il quale sottolinea il ruolo primario dello «spirito» di Adamo nella prospettiva dei Padri: «In questo peccato, lo spirito di Adamo ha avuto un ruolo di primo piano: i Padri ritengono più spesso che si tratti di un peccato di orgoglio, secondo il quale il primo uomo, che era certamente destinato a diventare un dio per grazia di Dio, ha voluto diventare un dio da solo, in altre parole ha cercato di auto-deificarsi» LARCHET, *Théologie du corps*, 35. I Padri, secondo Larchet, non avevano «una visione peggiorativa del corpo e del piacere. Piuttosto, deplorano il decadimento di entrambi che segue il peccato del primo uomo. Il corpo, infatti, come abbiamo visto, ha un grande valore ai loro occhi ed è chiamato a un alto destino, purché rimanga soggetto allo spirito e resti trasparente alle energie divine in una modalità di esistenza in sintonia con la volontà di Dio» *Ibid*., 38.

Un terzo elemento che potrebbe spiegare l'assenza di una riflessione approfondita sulle conseguenze della caduta per il corpo umano riguarda il tema della sessualità. Questa, infatti, è considerata «ambigua» da Zizioulas, ma non viene mai presentata come una conseguenza diretta della caduta. Nella riflessione dell'Autore, la sessualità si collega piuttosto al tema della morte, in quanto incapace di garantire l'essere-per-sempre, e al tema della comunione, in quanto, dopo la caduta, la sua dimensione estatica non conduce alla comunione dell'amore ma si manifesta come espressione di φιλαυτία, l'amore di sé. Non affrontando esplicitamente il tema del corpo materiale, di cui la sessualità è parte integrante, Zizioulas potrebbe aver inteso evitare un argomento che, pur essendo rilevante, è stato in passato esagerato e mal interpretato, talvolta addirittura considerato come una conseguenza diretta del primo peccato.

Un'ultima osservazione su questo tema riguarda la preferenza di Zizioulas per gli aspetti che concernono la «persona» rispetto a quelli propri della «natura». Tale preferenza potrebbe spiegare perché l'Autore si concentri maggiormente sui temi relativi all'esistenza *personale* piuttosto che sulla vita carnale dell'essere umano. Ciò, tuttavia, non implica una sottovalutazione del corpo umano, che – come ampiamente analizzato nel secondo capitolo – appartiene pienamente all'identità personale della creatura umana.

Un altro tema cruciale da evidenziare in questa conclusione è l'enfasi posta sul livello *ontologico* ed *escatologico*. Come in tutta la sua opera, anche in questo contesto Ioannis Zizioulas pone in primo piano le conseguenze *ontologiche* ed *escatologiche* della caduta, poiché è in questi due aspetti che si concentra il suo interesse principale.

Se si cerca un denominatore comune tra le conseguenze della caduta, si può ragionevolmente affermare che *la perversione del movimento verso il compimento escatologico futuro* rappresenta una caratteristica condivisa degli effetti causati dalla caduta della creatura umana.

> La deviazione dalla direzione verso il futuro ha significato automaticamente l'assoggettamento dell'umanità a ciò che già c'era, alla realtà. Poiché ciò che c'era già al momento della comparsa dell'essere umano era uno stato di corruzione e di morte (la condizione animale da cui l'umanità si è evoluta), la caduta ha «introdotto» la corruzione e la morte rendendole realtà date a cui l'umanità è stata asservita[216].

[216] ZIZIOULAS, *Remembering the Future*, 20-21.

In conclusione, desideriamo evidenziare come Ioannis Zizioulas ricolleghi le conseguenze della caduta con l'esperienza quotidiana degli esseri umani. È stato osservato, infatti, che la dottrina della Chiesa sulla caduta rappresenta la verità più evidente del credo cristiano[217]. A tal proposito, Zizioulas sottolinea che il mondo che conosciamo, del quale siamo parte integrante, è «un mondo decaduto», che «non è più la realtà "molto buona" che Dio vide al momento della creazione»[218].

Secondo l'Autore, dopo la caduta, il «mondo in ultima istanza consiste in un'esistenza frammentata»[219]. Ne consegue che il nostro mondo attuale, ferito dal peccato, necessita di «diventare ciò che è veramente», in quanto è ora deformato dal peccato[220]. In termini generali, questa condizione viene

---

[217] Lo stato decaduto della creatura umana e del mondo si manifesta nella nostra esperienza con un'evidenza innegabile. Non sorprende, dunque, che la dottrina del peccato originale sia spesso indicata come la verità (dogma) più evidente. Per esempio Reinhold Niebuhr afferma: «La dottrina del peccato originale è l'unica dottrina empiricamente verificabile della fede cristiana» NIEBUHR, *Man's nature and his communities*, 16. Niebuhr ha riconosciuto più tardi l'uso del termine «peccato originale» in questa frase come un l'«errore pedagogico» visto le interpretazioni ingannevoli connesse con questa dottrina come storicità di Adamo ed Eva. Cfr. FINSTUEN, *Original Sin and Everyday Protestants*, 209-210, nota 2. Tuttavia, il mito della Genesi che accompagna la dottrina del peccato originale è secondo Niebuhr «un modo di rappresentare l'esperienza umana», LOVIN, *Reinhold Niebuhr and Christian Realism*, 116. Famosa è anche l'osservazione fatta da Gilbert Keith Chesterton: «Certi nuovi teologi mettono in discussione il peccato originale, che è l'unico aspetto della teologia cristiana che può veramente essere dimostrato. Alcuni seguaci del reverendo R. J. Campbell […] negano praticamente il peccato nell'uomo, cosa che si vede per strada» CHESTERTON, *L'ortodossia*, 12.

[218] ZIZIOULAS, «La vision eucharistique du monde et l'homme contemporain», 86.

[219] ZIZIOULAS, *Being as Communion*, 103; trad. it. ID., *L'essere ecclesiale*, 121. Qui vale la pena sottolineare che il nocciolo di questo problema è presentato da Zizioulas come la «rottura tra l'essere e la comunione». L'Autore spiega: «Poiché l'essere delle cose è ultimo ed è anteriore alla comunione, e tutto ciò che esiste si pone con il suo essere proprio come un "dato" per l'essere umano, il mondo in ultima istanza consiste in un'esistenza frammentata nella quale gli esseri sono particolari prima di poter entrare in relazione gli uni con gli altri: prima si è, e solamente in un momento successivo si è in relazione» *Ibid*. Jesmond Micallef riconosce quest'aspetto come la seconda delle tre conseguenze della caduta, che egli evidenzia nella teologia di Zizioulas. Cfr. MICALLEF, «Communion and otherness in John Zizioulas' theology of personhood», 231.

[220] Cfr. ZIZIOULAS, «La vision eucharistique du monde et l'homme contemporain», 86. Secondo il nostro Autore è proprio questo il fatto che la teologia deve prendere in considerazione. L'ultima verità delle cose non si può ritrovare guardando la realtà di questo mondo perché noi non abbiamo altra esperienza oltre quella con il mondo

sintetizzata da Zizioulas con un'osservazione lapidaria: «Non ci sentiamo "a casa" con la realtà in cui siamo "caduti"»[221].

decaduto. La teologia dunque deve essere attenta a non affidarsi troppo all'*economia* come al nostro Autore sembra fare la teologia occidentale che «tende a limitare […] la teologia intera […] al contenuto storico della fede, all'economia, e a proiettare nell'esistenza eterna di Dio delle realtà appartenenti alla storia e al tempo. Così si perde la dialettica tra Dio e il mondo, tra creato e increato, tra storia ed *éschata*» ID., *Being as Communion*, 19-20; trad. it. ID., *L'essere ecclesiale*, 13. La verità (ἀλήθεια) non può essere svelata (liberata dal suo nascondimento e dimenticanza – λήθη) che nella vita di Dio, cioè nell'*eschaton* la cui presenza è condizionata dal soffio dello Spirito Santo. Essendo fedele all'impostazione della teologia ortodossa, l'Autore sottolinea l'importanza della liturgia per la riflessione teologica. Cfr. *Ibid*., 104; trad. it. 123. Questo tema è accennato marginalmente ancora nel libro *Remembering the Future*. Cfr. ID., *Remembering the Future*, 20-21.

[221] ZIZIOULAS, *Remembering the Future*, 210.

PARTE TERZA

DOPO LA CADUTA DELLA CREATURA UMANA

CAPITOLO V

Verso una creazione rinnovata

La nostra tesi si concentra sulla caduta originaria della creatura umana e sulle sue conseguenze nella teologia di Ioannis Zizioulas. Analogamente a come abbiamo dedicato i due capitoli introduttivi e preparatori allo stato originario della creazione e della creatura umana prima della caduta nella riflessione del nostro Autore, desideriamo ora concentrare l'attenzione, nel presente capitolo, sulla risposta di Dio alla realtà della caduta. In particolare, esamineremo come, anche nelle condizioni di un mondo decaduto, si realizzi un processo che orienta tutta la creazione verso una realtà «nuova» (cfr. Ap 21,1) o, più precisamente, verso una creazione «rinnovata».

La struttura della nostra tesi segue lo schema tipico della teologia ortodossa. Infatti, noi non ci concentriamo soltanto alla «caduta» e l'«opera della redenzione». Il nostro panorama è più ampio cominciando dalla «creazione del mondo dal nulla» e terminando ora con lo scopo del creato, cioè la partecipazione alla stessa vita di Dio, θέωσισ[1]. In un'analisi dell'essenza della caduta e delle sue conseguenze, infatti, non può mancare una riflessione sul senso della creazione e sul suo compimento escatologico[2].

Zizioulas sottolinea che il processo dinamico di transizione dalla creazione «decaduta» a una creazione «rinnovata» si compie attraverso la provvidenza di Dio:

---

[1] Cfr. ZIZIOULAS, *Lectures in Christian Dogmatics*, 105.

[2] Andrew Louth osserva bene che è «un'enfasi caratteristica di tutta la teologia ortodossa [...] che il grande arco dell'economia di Dio si muove dalla creazione alla trasfigurazione o deificazione, e che l'arco minore, da cui siamo troppo spesso ossessionati – dalla caduta alla redenzione – si trova sotto questo grande arco, e trova il suo vero significato solo in relazione ad esso» LOUTH, «Between Creation and Transfiguration», 211.

> La scelta di Adamo è stata rispettata da Dio, ma Dio non ha mai cessato di operare per aiutare il mondo a vivere, ed è proprio qui che entrano in gioco le dottrine della provvidenza e della salvezza. Dio affronta le conseguenze della scelta di Adamo affinché il mondo intero non si disgreghi a causa di essa[3].

La nostra attenzione si concentrerà ora sulla missione di Cristo, dello Spirito Santo e della Chiesa nella storia della salvezza. Tuttavia, prima di approfondire i singoli aspetti di ciascuna di queste missioni, sarà indispensabile evidenziare alcune osservazioni chiave.

– Nessuna delle missioni si può intendere come isolata e separata dalle altre due[4];
– non esiste che un'unica economia della salvezza, cioè quella di Cristo[5];
– le missioni non sono condizionate dalla caduta[6];

---

[3] ZIZIOULAS, *Lectures in Christian Dogmatics*, 91.

[4] Zizioulas pone particolare enfasi su questo aspetto, affermando con decisione: «la cristologia e la pneumatologia dovevano esistere simultaneamente, e non come fasi separate o successive della relazione di Dio con il mondo» ZIZIOULAS, *The One and the Many*, 76; trad. it. ID., *L'uno e i molti*, 82. «Cristo, tuttavia, è presente nel mondo solo in e tramite la presenza e l'azione dello Spirito Santo» *Ibid*., 181; trad. it. 200. «Il fatto che Cristo sia inconcepibile senza lo Spirito rende la pneumatologia *costitutiva* della cristologia» *Ibid*., 265; trad. it. 291. Il «mistero della presenza di Cristo in tutto quello che ha fatto e farà per noi dipende totalmente e assolutamente dalla venuta dello Spirito Santo» ID., *The Eucharistic Communion and the World*, 9. «Non è esagerato dire che senza lo Spirito Santo la presenza di Cristo non significa nulla per i membri della comunità ecclesiale: "nessuno può dire 'Gesù è il Signore' se non per mezzo dello Spirito Santo" (1Cor 12,3; cfr. Mc 12,36)» *Ibid*., 20.

[5] «Poiché esiste un'unica economia, non si può parlare di un'economia speciale dello Spirito Santo» Cfr. ID., *The One and the Many*, 77; trad. it. ID., *L'uno e i molti*, 84. «Una pneumatologia separata dalla cristologia è cattiva come una cristologia senza pneumatologia. Lo Spirito Santo è presente dovunque. Egli soffia dove vuole e riempie tutte le cose, come dice la preghiera. Ma egli non agisce mai lontano da Cristo o indipendentemente da lui. Non c'è un'"economia dello Spirito Santo". C'è solo l'economia del Figlio» *Ibid*., 394; trad. it. 433. Zizioulas in questi testi critica la concezione di Vladimir Lossky che nel suo libro *La teologia mistica della chiesa d'Oriente* dedica ottavo capitolo all'«Economia dello Spirito Santo». Cfr. LOSSKY, *La teologia mistica della Chiesa d'Oriente*, 149-165.

[6] «Tutte le cose sono state fatte con Cristo all'orizzonte, o meglio nel cuore, e l'incarnazione avrebbe avuto luogo anche senza la caduta dell'essere umano. Cristo, il Cristo incarnato è la verità, perché rappresenta la volontà ultima e incessante dell'amore estatico di Dio che vuole condurre l'essere creato alla comunione con la propria vita, a conoscerlo in questo evento di comunione» ZIZIOULAS, *Being as Communion*, 97-98, la trad. it., ID., *L'essere ecclesiale*, 113-114.

– le missioni, però, dalla caduta ricevono la loro forma concreta[7];
– le missioni, a livello generale, effettuano «il movimento inverso di ciò che costituisce l'essenza della caduta e del peccato»[8].

Da queste osservazioni risulta chiaro che il presente capitolo assume una notevole importanza per la nostra tesi, in quanto può offrire un ulteriore punto di vista sulla caduta della creatura umana e sulle sue conseguenze nella teologia zizioulíana.

1. **La missione di Cristo**

La persona di Cristo è assolutamente centrale per la creazione. Non solo perché «[t]utte le cose sono state create per mezzo di lui e in vista di lui» (Col 1,16)[9], ma, nel contesto della nostra ricerca, è particolarmente rilevante il fatto che Cristo è il «nuovo Adamo». In quanto essere umano, Cristo è colui che ha adempiuto la missione della creatura umana, diventando il Sacerdote della creazione. Cristo non è soltanto il «vero uomo», ma è anche, nello stesso tempo, «l'uomo perfetto». Egli non si limita a rivelare la più profonda identità dell'essere umano, ma ne costituisce anche il fondamento ontologico.

Questi due aspetti dell'esistenza di Cristo, ossia il fatto che Egli è il «nuovo Adamo» e il «Sacerdote della creazione», si collegano in modo

---

[7] «La speranza di Dio per la conversione del mondo nella Chiesa è inciampata nella libera negazione dell'uomo, per cui *Dio ha dovuto trovare un altro modo per portare il mondo in questa relazione che ne garantisse la sopravvivenza*. Quest'altro modo era l'incarnazione del Figlio nella creazione ormai decaduta, che richiedeva che il Figlio, l'umanità e tutta la creazione passassero attraverso la morte e ne uscissero per raggiungere l'unione» ZIZIOULAS, *Lectures in Christian Dogmatics*, 133 (enfasi nostra). «Il Cristo ha assunto la nostra natura […] per risolvere la tragedia della libertà umana, per superare il dissidio tra Dio e gli uomini…» LOSSKY, *La teologia mistica della Chiesa d'Oriente*, 145.

[8] Zizioulas descrive, in questo senso, la celebrazione dell'eucaristia come un evento che include la missione di Cristo, in quanto celebrare l'eucaristia significa trasformare e lasciarsi trasformare nel Corpo di Cristo; la missione dello Spirito, in quanto la celebrazione eucaristica è un evento epicletico; e, infine, la missione della Chiesa, che offre la creazione a Dio, inserendola così nella comunione con Lui. Cfr. ZIZIOULAS, «The Eucharistic Prayer and Life», 465-466. Come osserva Miloslav Volf: «Per questo la grazia salvifica può consistere solo nel trasformare l'esistenza creaturale perversa – perversa nella misura in cui individua gli esseri umani – in un'esistenza creaturale che esprima il loro essere persone e la loro natura comunitaria. Questo è avvenuto in modo paradigmatico nell'incarnazione» VOLF, *After our likeness*, 83.

[9] L'Autore sottolinea che «dobbiamo ricordare che il mondo è stato creato *da*, *in* e *per una Persona*, il Figlio unigenito – Col 1,16» ZIZIOULAS, *Remembering the Future*, 129.

particolare a due eventi della storia della salvezza che si rivelano come eventi escatologici, inserendo il creato nella comunione con Dio e assicurandone l'essere-per-sempre (*ever-being*). Questi due eventi corrispondono all'incarnazione e alla risurrezione.

La missione di Cristo, dunque, sarà studiata da quattro punti di vista: Cristo come «nuovo Adamo», Cristo come «Sacerdote della creazione», Cristo come colui che si è incarnato, e Cristo come colui che è stato il primo a risorgere dai morti. Questi quattro aspetti permettono di evidenziare come Cristo abbia compiuto pienamente la missione destinata ad Adamo.

1.1 *Cristo è il nuovo Adamo*

Per Ioannis Zizioulas, Cristo non è *un* «nuovo» Adamo, ma piuttosto l'unico «vero» Adamo[10]. L'Autore afferma infatti che Gesù Cristo è l'«uomo per eccellenza, cioè l'uomo unito a Dio, divinizzato»[11]. Inoltre, egli sottolinea che «Cristo è un uomo "cattolico"»[12] e che «Egli è la verità dell'uomo e della creazione»[13]. Ne consegue che l'essere umano «esiste in definitiva solo all'interno di Cristo»[14]. L'accento della riflessione zizioulana risiede nel fatto che Cristo costituisce il fondamento *ontologico* di ogni essere umano:

> Cristo non sta semplicemente *vis-à-vis* con ciascun uomo, ma costituisce il terreno ontologico di ogni uomo. Questo è il significato per l'antropologia del

---

[10] Secondo l'Autore «la cristologia non va ristretta alla redenzione dal peccato, ma deve andare oltre, al destino dell'uomo come immagine di Dio nella creazione» ZIZIOULAS, *Communion and otherness*, 237; trad. it. ID., *Comunione e alterità*, 272.

[11] ZIZIOULAS, «La vision eucharistique du monde et l'homme contemporain», 89 (citazione modificata). A questo proposito, è opportuno richiamare la formulazione di Michelina Tenace: «Nell'uomo divinizzato si vede Dio, come nel Dio incarnato si è visto il vero uomo» TENACE, *Dire l'uomo*, 138.

[12] ZIZIOULAS, *Communion and otherness*, 213, nota 14; trad. it. ID., *Comunione e alterità*, 244. «Un uomo "cattolico", quindi, è una persona specifica in cui si vedono tutte le altre persone specifiche» MCPARTLAN, *The Eucharist makes the Church*, 140.

[13] ZIZIOULAS, *Lectures in Christian Dogmatics*, XVI.

[14] ZIZIOULAS, *Lectures in Christian Dogmatics*, 116. Infatti, solo in Cristo «ogni uomo acquisisce la sua particolarità, la sua ipostasi, il suo carattere personale proprio perché, essendo costituito come un essere in e attraverso la stessa relazione che costituisce l'essere di Cristo, egli è unico e irripetibile e degno di sopravvivere in eterno proprio come lo è Cristo, grazie al fatto che è costituito come essere tramite la sua relazione filiale con il Padre, che lo rende così unico ed eternamente amato da costituire un essere vivo per sempre» ZIZIOULAS, *Communion and otherness*, 240; trad. it. ID., *Comunione e alterità*, 276.

fatto che Cristo non rappresenta una natura umana individualizzata e frammentata, ma l'uomo totale[15].

Ulteriormente, oltre al livello ontologico, la conoscenza di Cristo risulta essere assolutamente indispensabile non solo per la conoscenza di Dio, ma anche per la comprensione dell'essere umano[16]. In quanto «nuovo» e «vero» Adamo, Cristo rappresenta la rivelazione dell'identità di Adamo e il compimento della sua missione originaria[17]. Solo a partire dall'ultimo (ἔσχατος), ovvero il «definitivo» Adamo, Cristo, è possibile riconoscere chi avrebbe dovuto essere il primo. Ioannis Zizioulas è persuaso che «il mistero dell'uomo si rivela pienamente solo alla luce di Cristo»[18].

---

[15] ZIZIOULAS, *Communion and otherness*, 243; trad. it. ID., *Comunione e alterità*, 280. Si noti, inoltre, la convergenza con l'osservazione di Hans Urs von Balthasar, il quale definisce Cristo come il fondamento ontologico di ogni essere umano: Il «Figlio dell'Uomo […] non è un uomo fra tanti, un "caso particolare dell'uomo", ma è l'uomo per eccellenza, a cagione del quale è possibile l'esistenza di altri uomini suoi fratelli» BALTHASAR, *Teologia della storia*, 111.

[16] «La rivelazione dell'unico vero Dio è la persona di Cristo che ci è stata donata» ZIZIOULAS, *Lectures in Christian Dogmatics*, 8. Si noti l'espressione di Henri de Lubac: «Gesù Cristo non è solamente un mistero: egli è *il mistero*, e non ne esiste un altro» LUBAC, *Paradosso e mistero della Chiesa*, 15.

[17] In questa prospettiva rovesciata, non è Adamo, l'essere umano, a determinare l'esistenza di Cristo, ma è Cristo, l'uomo divinizzato, a definire e rivelare il fine ultimo di Adamo.

[18] ZIZIOULAS, *Communion and otherness*, 237; trad. it. ID., *Comunione e alterità*, 272. Si rilevi la consonanza di questa affermazione con la teologia di Henri de Lubac e con l'insegnamento del Concilio Vaticano II. De Lubac ha scritto già nel 1938: «Rivelando il Padre ed essendo rivelato da lui, Cristo finisce di rivelare l'uomo a se stesso. […] Per mezzo di Cristo la persona è adulta, l'Uomo emerge definitivamente dall'universo, prende piena coscienza di sé» LUBAC, *Cattolicismo*, 258. Successivamente, nel 1965, la *Costituzione pastorale sulla Chiesa nel mondo contemporaneo*, *Gaudium et Spes*, afferma: «In realtà solamente nel mistero del Verbo incarnato trova vera luce il mistero dell'uomo. Adamo, infatti, il primo uomo, era figura di quello futuro (Rm 5,14) e cioè di Cristo Signore. Cristo, che è il nuovo Adamo, proprio rivelando il mistero del Padre e del suo amore svela anche pienamente l'uomo a se stesso e gli manifesta la sua altissima vocazione» (*GS* 22). Cfr. MILLARE, «Towards a Common Communion», 7. Per un confronto tra la teologia di Henri de Lubac e quella del nostro Autore, si rimanda in particolare alla pubblicazione di Paul McPartlan: *The Eucharist makes the Church. Henri de Lubac and John Zizioulas in dialogue*. Per quanto riguarda il tema in esame: Cfr. MCPARTLAN, *The Eucharist makes the Church*, 140.

1.2 *Cristo è il Sacerdote della creazione*

Riguardo alla missione di Cristo, si può affermare: Dove Adamo ha fallito, Cristo è riuscito[19]. Nella teologia del nostro Autore, il legame tra Adamo e Cristo risulta essenziale[20]. Ioannis Zizioulas sottolinea, che consideriamo

> Cristo come l'incarnazione o *anakephalaiosis* di tutta la creazione, e quindi come l'uomo *per eccellenza* e il salvatore del mondo. Consideriamo Cristo, per questo, la vera immagine di Dio e lo associamo al destino finale del mondo. Per questo crediamo che, nella persona di Cristo, il mondo possieda il suo sacerdote della creazione, il modello stesso del corretto rapporto dell'uomo con il mondo naturale[21].

Solo la missione «cosmica» di Cristo, l'ultimo Adamo, rivela le conseguenze «cosmiche» della caduta del primo Adamo[22]. Come si è

---

[19] Infatti, come osserva l'Autore, «noi cristiani crediamo che ciò che Adamo non è riuscito a fare, Cristo è stato in grado di realizzarlo» ZIZIOULAS, *Priests of Creation*, 130.

[20] «Cristo è colui che è venuto per fare ciò che Adamo non ha fatto: essere il sacerdote della creazione. Con la sua morte e risurrezione, egli mirava proprio a quest'unità e comunione dell'intero creato con Dio. Cristo è "il secondo Adamo", e la sua missione è vista come la ricapitolazione dell'intera creazione» ZIZIOULAS, «Liturgia cosmica ed ecologia», 174. Cfr. YIK-PUI AU, «The Eucharist as a Cultural Critique», 83.

[21] ZIZIOULAS, *Priests of Creation*, 130. Zizioulas, in seguito, ribadisce la medesima idea scrivendo: «Cristo è venuto per fare ciò che Adamo non ha fatto, cioè essere il sacerdote della creazione. Con la sua morte e risurrezione, Cristo ha mirato proprio a questa unità e comunione di tutta la creazione con Dio, reindirizzando o rinviando la creazione a Dio ancora una volta. È per questo motivo che Cristo è chiamato "secondo Adamo" o "ultimo Adamo" e che la sua opera è vista come la "ricapitolazione" (*anakephalaiosis*) di tutto ciò che esiste, cioè di tutte le cose e dell'intera creazione. Ora, è questo ruolo, che Cristo ha svolto personalmente attraverso la croce e la risurrezione, che ha assegnato alla Chiesa, che è il suo corpo. La Chiesa è lì proprio per agire come sacerdote della creazione, unendo il mondo e rimandandolo a Dio, portandolo così in comunione con Dio. Questo fenomeno avviene nella Chiesa soprattutto attraverso i sacramenti» *Ibid.*, 150. «Questa missione cosmica dell'umanità di ricapitolare la creazione per superare le divisioni insite nella sua natura e che rendono conto della sua mortalità, significa che il sempre o il vero essere della creazione richiedeva la presenza di una persona in cui la creazione fosse incorporata» ID., *Remembering the Future*, 135. «La caduta ha reso l'uomo inferiore alla sua vocazione. Ma il piano divino non è cambiato. La missione del primo Adamo deve quindi essere compiuta dall'Adamo celeste, cioè da Cristo» LOSSKY, *Orthodox theology*, 74-75.

[22] «Poiché questo compito assegnato all'uomo [cioè la deificazione dell'uomo e di tutto l'universo creato] non è stato adempiuto da Adamo, è attraverso l'opera di Cristo, secondo Adamo che noi possiamo indovinarlo» LOSSKY, *La teologia mistica della Chiesa d'Oriente*, 100.

evidenziato nel secondo capitolo, Dio ha assegnato alla creatura umana una posizione centrale nel cosmo. L'atto della caduta non ha modificato questa missione, sebbene l'essere umano non fosse più in grado di adempiervi pienamente. Soltanto nella «persona di Cristo», afferma Zizioulas riprendendo la formulazione del Concilio di Calcedonia, «il creato e l'increato sono stati uniti "senza divisione", in una maniera che non ammette divisione, ma allo stesso modo "senza confusione", cioè senza perdere la loro identità e particolarità proprie»[23]. In tal senso, «il nesso tra l'essere di Dio e l'essere dell'uomo va trovato in Cristo»[24].

A pieno titolo, ossia in senso *ontologico* e non meramente *tipologico*, a Cristo possono essere attribuiti i titoli di «nuovo Adamo», «essere umano perfetto» e «sacerdote della creazione». Infatti, nella prospettiva di Ioannis Zizioulas, «Cristo non è altro che il compimento dello scopo per cui l'umanità è stata creata, ossia la *theosis* del cosmo in e attraverso l'essere umano»[25].

Cristo è il vero Sacerdote della creazione in quanto Egli «solleva» (ἀναφέρει) il creato a Dio[26]. «Cristo, come Figlio incarnato, è *il* Sacerdote della creazione, colui che liberamente la offre al Padre nella forma dell'eterna Anafora eucaristica»[27]. Zizioulas pone particolare enfasi sul gesto liturgico della presentazione dei doni, «che probabilmente è stato responsabile dell'uso del termine "anafora" per l'eucaristia»[28], da cui derivano due conseguenze fondamentali:

---

[23] ZIZIOULAS, *Communion and otherness*, 259; trad. it. ID., *Comunione e alterità*, 299. Cristo «presenta al Padre la totalità dell'universo riunito in Lui, nuovo Adamo cosmico che unisce il creato all'increato» LOSSKY, *La teologia mistica della Chiesa d'Oriente*, 129.

[24] ZIZIOULAS, *The One and the Many*, 34; trad. it. ID., *L'uno e i molti*, 37.

[25] ZIZIOULAS, *Priests of Creation*, 46. Detto in altri termini: «Cristo come l'uomo per antonomasia, ripristinando la comunione delle nature in e tramite la sua *persona*, cambia l'ambito creato in una presenza di Dio» ZIZIOULAS, *Communion and otherness*, 249; trad. it. ID., *Comunione e alterità*, 286. «Cristo realizza l'unità di Dio e del mondo, tramite l'uomo, nella comunione» *Ibid*., 249; trad. it. 287.

[26] «Il sacerdozio si identifica quindi con l'offerta, con l'anafora, non con l'offerta di un sacrificio nel senso della privazione di sé o della sostituzione, ma nel senso di permettere a tutto ciò che esiste in modo limitato e finito di entrare nell'esistenza illimitata e infinita di Dio» ZIZIOULAS, «The Eucharistic Prayer and Life», 466. Il fatto che Cristo abbia già adempiuto la missione sacerdotale di Adamo non implica che l'umanità sia dispensata dal proprio ruolo di sacerdoti della creazione.

[27] ZIZIOULAS, *The One and the Many*, 145; trad. it. ID., *L'uno e i molti*, 161.

[28] ZIZIOULAS, «The Eucharistic Prayer and Life», 465. L'*anafora* è il «cuore» della liturgia eucaristica «quella che in Oriente è chiamata anafora, che unisce in modo

– il gesto sacerdotale può essere compiuto esclusivamente dall'essere umano[29];
– esso si realizza quando l'essere umano riferisce il creato non «a se stesso, ma *a Dio*»[30].

L'esistenza sacerdotale di Cristo trova il suo fondamento nell'evento della sua incarnazione, in cui si realizza, nella sua persona, l'unità tra il creato e l'increato. Il sacerdozio di Cristo, tuttavia, non si esaurisce nell'evento dell'incarnazione, ma prosegue nel tempo e si attua nella liturgia della Chiesa, in modo particolare nella celebrazione dell'eucaristia. Tale azione teandrica inaugura nella creazione «il movimento inverso di ciò che costituisce l'essenza della caduta e del peccato»[31].

La possibilità di esercitare il sacerdozio della creazione viene riaperta all'essere umano attraverso l'incarnazione, la croce e la risurrezione di Cristo[32]. Grazie alla missione di Cristo, infatti,

> possiamo *superare le conseguenze della caduta* e diventare nuovamente sacerdoti della creazione, cioè coloro che rimandano la creazione al suo Creatore, riconoscendo con gratitudine che è un dono e non un possesso, ristabilendo così la sua comunione con Dio[33].

Quando la creatura umana compie tale azione, ovvero riconduce la creazione nella comunione con il suo Creatore, «non fa altro che quello che ha fatto Cristo come vero Adamo: diventa *sacerdote*»[34].

---

inscindibile gli equivalenti del nostro prefazio romano e del canone» BOUYER, *Eucharist. Theology and spirituality of the eucharistic prayer*, 2.

[29] «La salvezza implica una relazione tra persone. Solo all'uomo è stato dato il privilegio di essere questa unione corporea e materiale della creazione con il Creatore. Il corpo materiale e l'intero essere psico-somatico dell'uomo devono partecipare a questa unione, in modo che tutta la creazione a cui siamo legati sia in grado di parteciparvi» ZIZIOULAS, *Lectures in Christian Dogmatics*, 103. Come osserva Michelina Tenace: «Il sacerdote è l'uomo tramite il quale Dio bacia la terra» TENACE, *Dire l'uomo*, 141.

[30] ZIZIOULAS, «The Eucharistic Prayer and Life», 465.

[31] ZIZIOULAS, «The Eucharistic Prayer and Life», 465-466.

[32] «Bisognava che l'umiliazione volontaria, la kenosi redentrice del Figlio di Dio avesse luogo affinché gli uomini decaduti potessero compiere la loro vocazione, quella della deificazione (*theósis*) dell'essere creato per mezzo della grazia increata» LOSSKY, *A immagine e somiglianza di Dio*, 137.

[33] ZIZIOULAS, *Priests of Creation*, 49 (enfasi nostra). Come ricorda giustamente Robert Turner, l'unione tra il creato e l'increato non è di natura né psicologica né morale, ma *ontologica*. Cfr. TURNER, «Eschatology and Truth», 20.

[34] ZIZIOULAS, «The Eucharistic Prayer and Life», 466.

Se il primo Adamo, «con la chiusura su di sé della persona umana», ha determinato la divisione tra il creato e l'increato, il nuovo Adamo unisce entrambe le nature, sanando così la «divisione» (διαίρεσις) e trasformandola nuovamente in «differenza» (διαφορά)[35].

Con la missione di Cristo «accade esattamente come si voleva accadesse con la creazione dell'uomo: attraverso l'apertura della persona – e, tramite essa, della creazione nel suo insieme – [si introduce il creato] alla comunione con Dio»[36].

1.3 *L'incarnazione di Cristo*

L'«incarnazione» non costituisce, per Ioannis Zizioulas, un evento isolato nella storia della salvezza, ma rappresenta piuttosto uno stile di pensiero, un modo di trattare la materia e, in sintesi, un principio fondante dell'ermeneutica cristiana[37]. Si tratta di un mistero che racchiude in sé tutti i dogmi[38]. Infatti, «l'incarnazione è il fine per cui il mondo è stato creato, non

---

[35] La «cristologia acquisisce il significato dell'evento in cui la divisione delle nature (divina e umana, o creata) diventa differenza» ZIZIOULAS, *Communion and otherness*, 238; trad. it. ID., *Comunione e alterità*, 273.

[36] ZIZIOULAS, *Communion and otherness*, 238; trad. it. ID., *Comunione e alterità*, 273.

[37] Si tratta della «massima della fede cristiana» FLOROVSKIJ, *Collected works of Georges Florovsky*, vol. 3, 95. Secondo Alexander Schmemann: «[T]utto nel mondo e il mondo stesso ha assunto un nuovo significato nell'incarnazione di Dio. Tutto è diventato aperto alla santificazione; la materia stessa è diventata un canale della grazia dello Spirito Santo» SCHMEMANN, *The Historical Road of Eastern Orthodoxy*, 207. «Il problema dell'incarnazione è uno dei più gravi se chiama in causa al tempo stesso la natura della relazione dell'uomo con Dio, quella del Cristo, infine la possibilità della salvezza. Ma anche, dicevamo, la possibilità della colpa e della perdizione. Una tale ambiguità della carne, capace di significare per l'uomo la salvezza come pure la perdizione, è stata rilevata ed esplicitamente formulata dai primi pensatori cristiani» HENRY, *Incarnazione*, 198. Infatti, è proprio in questo aspetto che si manifesta l'originalità del cristianesimo. «È attraverso l'incarnazione del Verbo, il Figlio di Dio, che il corpo umano viene rivalutato e valorizzato in modo supremo. Facendo dell'incarnazione uno dei punti fondamentali della sua fede e una delle sue basi principali, il cristianesimo si distingue come la religione che più riconosce l'importanza e il valore del corpo e lo consacra al più alto destino» LARCHET, *Théologie du corps*, 47.

[38] Questa formulazione di Michelina Tenace si armonizza pienamente con la teologia di Ioannis Zizioulas: «Per i Padri, a costituire il "fondo della religione" è il mistero dell'incarnazione come rivelazione della vera immagine di Dio, rivelazione della vera identità dell'uomo. Perciò l'incarnazione riassume in un certo senso tutti i dogmi: è legata al mistero degli inizi (Colui che si incarna è Colui ad immagine del quale l'uomo è stato creato); è legata al mistero della storia, perché Dio si incarna e l'uomo si divinizza

solo perché ha realizzato l'unità di Dio con l'umanità, ma perché *essa ha ricapitolato tutta la creazione in Cristo*»[39].

Nella riflessione zizioulianа, essa si configura come un «evento *escatologico*»[40]. Per questo motivo, l'Autore può affermare che l'incarnazione non è condizionata dalla caduta di Adamo[41]. La caduta della

---

secondo un'economia inclusa nel tempo; è legata al mistero della caduta dell'uomo e del male, perché l'incarnazione che porta la liberazione dal peccato fa passare l'uomo e Dio, in Gesù Cristo, attraverso la morte, attraverso una passione cruenta e indecifrabile. L'incarnazione non è solo liberazione dal peccato. Essa è rinnovamento totale dell'uomo, è la divinizzazione della nostra natura a causa dell'unione ipostatica» TENACE, *Dire l'uomo*, 97-98.

[39] ZIZIOULAS, *Remembering the Future*, 127. Si osservi la concordanza con questo passaggio di Bulgakov: La «venuta nel mondo del Figlio non è soltanto un atto del divino *provvidenziale* governo del mondo, derivante dall'interazione tra il mondo e Dio, ma è l'iniziale volontà santificante di Dio, presente fin da "prima" della stessa creazione del mondo e che di quest'ultimo costituisce il fondamento e il fine. Si può anche dire che il mondo, nel quale si sarebbe incarnato, Dio lo ha creato per l'Incarnazione. Questa non è soltanto il *mezzo* della Redenzione, è la più alta realizzazione del mondo, superiore alla stessa creazione. Con l'Incarnazione Dio ha dimostrato quale sia il suo amore per il Creato » BULGAKOV, *L'Agnello di Dio*, 225-226. Vale la pena, in questo contesto, citare anche questa osservazione di Pavel Evdokimov: «Creazione e Incarnazione sono co-implicate; l'una completa l'altra. È per questo che per l'Oriente l'incarnazione avrebbe luogo anche al di fuori della caduta, come espressione dell'amore divino e termine ultimo della comunione tra Dio e l'uomo» EVDOKIMOV, *Lo Spirito Santo nella tradizione ortodossa*, 21.

[40] ZIZIOULAS, *Remembering the Future*, 127. Altrove l'Autore afferma: «per questo motivo Dio ha introdotto una modalità nuova e ancora "più paradossale" per salvare la creazione dalla sua mortalità e condurla al fine ultimo per cui è stata creata: l'incarnazione conferma il ruolo cruciale e decisivo dell'umanità per la sopravvivenza della creazione e trae la sua *ragion d'essere* dal fine escatologico per cui l'umanità e il mondo sono stati creati» *Ibid*., 129. A proposito dell'incarnazione, Wolfhart Pannenberg osserva che, dal punto di vista dell'eternità, essa coincide con la risurrezione e la seconda venuta di Cristo, proprio «perché l'incarnazione è già l'irruzione del futuro di Dio, l'ingresso dell'eternità nel tempo» PANNENBERG, *Systematic theology*, vol. 3, 627.

[41] «Si parlerebbe ancora di incarnazione anche senza la caduta di Adamo, ma la caduta di Adamo ha determinato la forma che l'incarnazione doveva assumere. Se non fosse caduto, Adamo avrebbe portato tutta la creazione all'unione con Dio attraverso la sua persona. Questa unione avrebbe permesso di superare i limiti dell'essere creato, rappresentati dalla morte: La cristologia avrebbe significato semplicemente la trasformazione dell'uomo in Cristo. Esercitando la sua libertà in modo affermativo, come Cristo, l'uomo avrebbe reso l'esistenza del mondo non più soggetta ai vincoli di un'entità creata, al decadimento e alla morte» ZIZIOULAS, *Lectures in Christian Dogmatics*, 105. Pierre Grelot offre un'affermazione simile: «Il peccato ha cambiato soltanto il modo

creatura umana, nella teologia e nella liturgia ortodossa, è considerata esclusivamente una tragedia e mai una *felix culpa, quae talem ac tantum meruit habere Redemptorem* – per riprendere la celebre formulazione del *praeconium paschale* del rito romano[42].

Sebbene l'incarnazione di Cristo non sia condizionata dalla caduta, la realtà del peccato conferisce alla sua missione una «forma» concreta, rappresentata dalla morte sulla croce[43]. Tuttavia, è importante sottolineare che per Zizioulas

> l'incarnazione non mira al perdono o alla soddisfazione della giustizia divina, perché ciò sarebbe stato possibile in altro modo; il solo motivo che l'ha resa necessaria è stato il superamento della morte, il conferimento all'uomo dell'«essere-per-sempre» che appartiene per natura soltanto a Dio[44].

Il senso più profondo dell'incarnazione può essere compreso solo attraverso una prospettiva *ontologico-escatologica*, che costituisce

---

secondo il quale questo piano si è realizzato in un mondo divenuto peccatore […]. Nulla perciò impedisce di pensare che, creando l'uomo, Dio avesse di mira la futura incarnazione di suo Figlio, nel quale le cose che sono nel cielo e quelle che sono sulla terra sarebbero state ricondotte all'unità sotto un solo capo. Egli poneva allora un punto definitivo in vista di questo atto escatologico, riservato per la pienezza dei tempi» GRELOT, *Riflessioni sul problema del peccato originale*, 110.

[42] La formulazione appena citata non rispecchia l'impostazione generale della teologia occidentale. È interessante notare che «le strofe sulla necessità del peccato di Adamo e sulla colpa felice erano talmente inaccettabili per alcuni teologi transalpini del IX e X secolo che furono eliminate dall'Exsultet. Tuttavia, poiché la Curia romana utilizzava una versione dell'Exsultet che conservava queste sezioni, oggi le ritroviamo nel nostro messale» TICHÝ, *Exsultet*, 78. Si veda la risposta di Tommaso alla domanda: «Il Figlio di Dio si sarebbe incarnato se Adamo non avesse peccato?», che testimonia la pluralità delle opinioni nella teologia occidentale. Cfr. THOMAS AQUINAS, *STh* III, q.1, a.3, c.

[43] Cfr. ZIZIOULAS, *Lectures in Christian Dogmatics*, 105. «Essendo il primo Adamo venuto meno alla sua vocazione – quella di raggiungere liberamente l'unione con Dio –, è il secondo Adamo, il Verbo divino, che compie questa unione delle due nature nella sua persona incarnandosi. Integrandosi nella realtà del mondo decaduto, egli esaurì la potenza del peccato nella nostra natura e con la sua morte, che segna il grado estremo di questa integrazione al nostro stato decaduto, trionfò sulla morte e sulla corruzione» LOSSKY, *A immagine e somiglianza di Dio*, 144.

[44] ZIZIOULAS, *Communion and otherness*, 269, nota 22; trad. it. ID., *Comunione e alterità*, 310. Secondo Zizioulas, l'incarnazione di Cristo ci salva dal ritorno al non essere. «Il Verbo divenne uomo, secondo sant'Atanasio, per il "rischio della perdizione" (che è come ho caratterizzato prima la morte). Se la morte non fosse stata un ritorno al "non essere", tutto si sarebbe potuto risolvere senza ricorrere all'incarnazione» *Ibid*., 266; trad. it. 306.

l'orizzonte fondamentale della teologia zizioulianа[45]. Infatti, secondo l'Autore, l'«incarnazione è una condizione *sine qua non* per l'eterno essere della creazione»[46].

1.3.1 Il Figlio si «incarna» nel creato

La missione di Cristo è inconcepibile senza il Padre, il quale, nello Spirito Santo, costituisce l'identità del Figlio[47]. L'incarnazione, così come voluta da Dio, è impensabile senza la cooperazione della libertà della creatura umana[48]. Zizioulas riconosce un parallelo tra il modo in cui Adamo esercitò la sua libertà e quello di Maria: «Tutto ciò che Dio aveva previsto era stato

---

[45] «L'incarnazione, quindi, non è pienamente e adeguatamente compresa finché non viene collocata nella sua prospettiva escatologica. L'incarnazione ha uno scopo e questo scopo va oltre l'evento *storico* dell'incarnazione, raggiungendo l'escata» ZIZIOULAS, *Remembering the Future*, 129.

[46] ZIZIOULAS, *Remembering the Future*, 135. Con l'evento dell'incarnazione è confermato il ruolo centrale dell'essere umano nella creazione. Zizioulas afferma: «*Né il Padre né lo Spirito "ricapitolano" la creazione*, perché la ricapitolazione coinvolge l'essere umano e, per questo, richiede l'*incarnazione*» *Ibid*.

[47] «Cristo trae la coscienza di sé dalla relazione con il Padre» ZIZIOULAS, *Lectures in Christian Dogmatics*, 113. Attraverso l'incarnazione (in quanto opera *attiva* dello Spirito) è l'identità di Cristo costituita *nello* Spirito. Cfr. ID., *Remembering the Future*, 111.

[48] «Dio pone la libertà – una qualità del suo stesso essere – così in alto che anche nel ripristinare, dopo la caduta, il movimento verso la perfezione escatologica attraverso l'incarnazione, ha cercato l'assenso della libertà umana che è stato dato nella persona della *Theotokos*» ZIZIOULAS, *Remembering the Future*, 215. «Tutto ciò che Dio aveva atteso dall'umanità decaduta si realizzò in Maria: una libertà personale aprì finalmente la sua carne, la sua natura umana, alla necessaria opera di salvezza. La seconda persona della Trinità poteva entrare nella storia, non con un'irruzione brutale in cui l'uomo sarebbe rimasto uno strumento, non con un allontanamento della Vergine, separata dalla progenie di Adamo, ma con un consenso in cui la duratura pedagogia divina trovava finalmente la sua ricompensa» LOSSKY, *Orthodox theology*, 89. Lossky esprime quest'idea anche altrove: «La risposta di Maria […] risolve la tragedia dell'umanità decaduta. Tutto ciò che Dio esigeva dalla libertà umana dopo la caduta è compiuto» ID., *A immagine e somiglianza di Dio*, 238. Significativo è anche il testo dell'omelia di Nicola Cabasilas, citato altrove da Lossky: «L'incarnazione – egli dice – è stata non soltanto l'opera del Padre, della sua Potenza e del suo Spirito, ma anche l'opera della volontà e della fede della Vergine. Senza il consenso dell'Immacolata, senza il concorso della fede, questo disegno era altrettanto irrealizzabile che senza l'intervento delle tre persone divine stesse» ID., *La teologia mistica della Chiesa d'Oriente*, 133. Per questa ragione, Florovskij sostiene: «La mariologia deve essere solo un capitolo del trattato sull'incarnazione, senza mai essere estesa in un "trattato" indipendente» FLOROVSKIJ, *Collected works of Georges Florovsky*, vol. 3, 173.

vanificato dall'esercizio della libertà di Adamo. Ma la libertà ricevuta nel consenso della Vergine permea l'intero mistero di Cristo e della nostra salvezza»[49].

Il ruolo dello Spirito nella missione di Cristo non si esaurisce nell'evento dell'incarnazione. Zizioulas sottolinea che noi «[n]on siamo salvati perché Cristo è diventato storia, ma perché in Cristo, come portatore dello Spirito, la storia è stata escatologizzata»[50]. Infatti, se da un lato «solo il Figlio si è incarnato […] solo il Figlio diventa storia»[51], dall'altro è lo Spirito che supera i limiti del tempo e dello spazio[52].

Dunque, per Ioannis Zizioulas, l'incarnazione è un concetto chiave che non si riferisce soltanto al mistero della venuta personale del Verbo nella realtà creata, ma anche alla salvezza escatologica, intesa come l'«incorporazione» della creazione in Cristo[53].

1.3.2 Il creato si «incorpora» nel Figlio

L'incorporazione della creazione nel corpo di Cristo è, secondo Ioannis Zizioulas, l'unico modo per garantirne l'essere-per-sempre (*ever-being*). L'Autore percepisce l'incorporazione nel corpo assunto dal Logos come il senso ultimo della creazione:

> Il fine o scopo per cui il mondo è stato creato è una persona, l'incorporazione dei *logoi* della creazione non nel Logos divino, come era all'inizio, *ma nel Logos incarnato nel tempo e nella storia che conduce la creazione al suo destino escatologico*[54].

---

[49] ZIZIOULAS, *Lectures in Christian Dogmatics*, 104. «Solo il "sì" libero di Maria, che ha affermato e dimostrato la libertà dell'uomo, ha aperto questa nuova via attraverso la quale Cristo poteva venire alla creazione e la creazione poteva venire a Dio» *Ibid*., 106.

[50] ZIZIOULAS, *Remembering the Future*, 111.

[51] ZIZIOULAS, «Cristologia, pneumatologia e istituzioni ecclesiali», 116.

[52] Questo aspetto della missione dello Spirito sarà approfondito in seguito.

[53] «Dato che non possiamo partecipare all'essenza di Dio, a "ciò che Dio è", e dato che nella cristologia, che è la nostra unica via per superare i problemi ontologici della creatura (corruzione, morte ecc.), comunichiamo con lui attraverso l'adozione a figli per grazia, incorporati a Colui che è il Figlio per natura» ZIZIOULAS, *The One and the Many*, 36; trad. it. ID., *L'uno e i molti*, 39.

[54] ZIZIOULAS, *Remembering the Future*, 126. «Il fine della creazione che causa la sua storia fin dall'inizio è, secondo la fede cristiana, non semplicemente l'essere eterno o l'unione con Dio (*theosis*), ma *l'incorporazione in una certa persona* (*anakephalaiosis*). Questa persona è il Logos, una persona della Trinità» *Ibid*., 154. «La deificazione (*theosis*) della natura umana, cioè dell'umanità in generale», precisa l'Autore, «non è

L'incarnazione del Figlio è, da un lato, un evento storico appartenente al passato, ma, dall'altro, la sua *raison d'être* «si realizzerà solo quando Cristo unirà tutti in sé e stabilirà il suo Regno (1Cor 15,28; Ef 1,10)» [55]. Da queste osservazioni si deduce che «il mondo non è stato creato perché Dio ha voluto pre-eternamente semplicemente crearlo», ma «perché ha voluto che fosse incorporato nel suo Figlio, alla fine dei tempi»[56].

Zizioulas sottolinea che, nell'incarnazione storica, è già presente e ha inizio la ricapitolazione del creato in Cristo.

> L'umanità deve essere coinvolta in quest'ultimo evento e poiché il primo Adamo ha rifiutato di servire questo scopo finale della creazione, sarà attraverso l'ultimo Adamo (cioè, ancora una volta, attraverso il coinvolgimento dell'umanità) che la creazione acquisterà l'essere eterno. Cristo, in quanto divino e umano, sarà il capo di questo mistero escatologico, la creazione sarà incorporata in lui, e solo così l'intera creazione (τὰ πάντα) godrà dell'essere eterno, poiché "Dio sarà tutto in tutti". Ci troviamo di nuovo di fronte all'idea dell'*anakephalaiosis* (ricapitolazione) come unica via per l'essere eterno della creazione[57].

L'incarnazione del creato in Cristo, espressa come «ricapitolazione» in Cristo, costituisce dunque un presupposto ontologico dell'essere-per-sempre (*ever-being*) del creato[58]. Questi termini – «incarnazione» e «ricapitolazione» – rappresentano simultaneamente, per l'Autore, l'essenza della *theosis*, ovvero la partecipazione alla vita divina[59]. La nostra incorporazione in Cristo si realizza progressivamente, in particolare

---

attribuita all'unione dell'uomo con "Dio" in generale, ma solo perché l'uomo si unisce al Figlio. In altre parole, la theosis è l'unione in Cristo. Tutta l'umanità esiste in Cristo» ID., *Lectures in Christian Dogmatics*, 116.

[55] ZIZIOULAS, *Remembering the Future*, 128.

[56] ZIZIOULAS, *Remembering the Future*, 154. «Una dottrina della creazione veramente cristiana, quindi, non può essere espressa adeguatamente con l'affermazione "il mondo è stato creato da Dio" o semplicemente con "Dio ha creato il mondo"» *Ibid*.

[57] ZIZIOULAS, *Remembering the Future*, 132.

[58] «Cristo, fine della creazione, fa sì che la creazione sia. Lo fa non come preesistente, ma come Logos *incarnato*. Poiché l'essere deve essere essere-per-sempre per essere vero essere, l'essere della creazione deve trarre il suo essere dal fine, per il quale è stata creata, e questo non è altro che il Cristo incarnato. L'incarnazione, quindi, è stata il "fine" della creazione» ZIZIOULAS, *Remembering the Future*, 127.

[59] «Cristo ci ha portato la relazione che ha con il Padre, ha dichiarato che ora apparteniamo a questa relazione e che il Padre ci riconoscerà come suoi figli. Con questo evento di adozione entriamo nella vita di Dio, e questa partecipazione alla vita divina è tradizionalmente chiamata theosis» ZIZIOULAS, *Lectures in Christian Dogmatics*, 70.

attraverso la celebrazione dell'eucaristia, definita come la «suprema incorporazione sensibile della Chiesa nello spazio e nel tempo in Cristo»[60].

1.4 *La risurrezione di Cristo*

Secondo Ioannis Zizioulas, la risurrezione «costituisce il "momento" decisivo dell'incarnazione, in cui la ricapitolazione di tutto viene attualizzata nella storia»[61]. Il mistero dell'incarnazione del Figlio «rivela attraverso la croce e la sepoltura di Cristo i *logoi* della creazione, ma è la risurrezione che realizza "il fine per cui Dio ha posto in essere tutte le cose"»[62].

Per l'Autore, la risurrezione di Cristo rappresenta la conferma definitiva della *sopravvivenza* (*ever-being*) della creazione[63] e, di conseguenza, anche la risoluzione ultima della tragedia della morte[64]. Infatti, la «risurrezione di Gesù è un evento storico che contiene in sé il futuro, lo scopo ultimo della

---

[60] ZIZIOULAS, *Eucharist, Bishop, Church*, 17.

[61] ZIZIOULAS, *Remembering the Future*, 128. «La risurrezione di Cristo è l'evento che dà senso non solo all'atto della creazione, ma anche all'intera incarnazione» *Ibid*., 130. Si noti la presenza della stessa idea già in Florovskij, quando scrive che «nella risurrezione è completata l'incarnazione» FLOROVSKIJ, *Collected works of Georges Florovsky*, vol. 3, 144.

[62] ZIZIOULAS, *Remembering the Future*, 129. Zizioulas, più tardi, cita Atenagora: La «causa del nascere è argomento della perpetua durata, e la durata della risurrezione, senza la quale non potrebbe l'uomo durare. Da quanto s'è detto *è evidente come dalla causa della nostra origine e dal disegno del Creatore si dimostra chiaramente la risurrezione*» ATHENAGORAS ATHENIENSIS, *De resurrectione mortuorum*, 13,2, ed. CPS 15, 194-196 (enfasi nostra). Cfr. ZIZIOULAS, *Remembering the Future*, 175.

[63] La risurrezione di Cristo è «la chiave per la risoluzione del problema di come sfuggire alla morte […]. Grazie alla risurrezione, noi sappiamo che la creazione ormai sopravvivrà» ZIZIOULAS, *Communion and otherness*, 267-268, trad. it. ID., *Comunione e alterità*, 308. La risurrezione di Cristo «porta nel tempo non solo il *messaggio* e la *speranza*, ma anche l'*esperienza* del Regno futuro» ID., *Remembering the Future*, 43. Zizioulas cita il trattato *De resurrectione mortuorum* di Atenagora di Atene per mostrare che «la resurrezione dimostra la causa della creazione e la mente (*gnómén*) del Creatore» *Ibid*., 175. Secondo Florovskij «viviamo in un mondo *cambiato*: è stato cambiato dalla risurrezione redentrice di Cristo. La vita è stata donata e prevarrà. Il Signore incarnato è in verità il Secondo Adamo e in Lui è stata inaugurata la *nuova* umanità. Non solo la "sopravvivenza" finale è assicurata, ma anche il compimento dello scopo creativo di Dio» FLOROVSKIJ, *Collected works of Georges Florovsky*, vol. 3, 233.

[64] La «chiave per la risoluzione del problema di come sfuggire alla morte intesa come distruzione sta non nella natura di ciò che è creato, né nella creazione stessa, ma nella risurrezione di Cristo. La risurrezione ha tolto alla morte il pungiglione della distruzione. Grazie alla risurrezione, noi sappiamo che la creazione ormai sopravvivrà» ZIZIOULAS, *Communion and otherness*, 267-268; trad. it. ID., *Comunione e alterità*, 308.

creazione»[65]. Essa possiede un «significato ontologico per l'intero cosmo» poiché la realtà della morte non è «un episodio della vita dell'essere umano», ma «riguarda tutto ciò che costituisce la creazione, compresa la creazione nella sua totalità»[66]. È proprio in questo che risiede la *novità ontologica* introdotta dalla cristologia[67]. La risurrezione di Cristo costituisce «la primizia di una trasformazione del mondo fisico»[68].

Al contempo, Zizioulas sottolinea che «la risurrezione era un evento finale. Non ci si può più aspettare nulla»[69]. La risurrezione del corpo è una premessa indispensabile affinché l'essere umano possa essere riconosciuto nella sua particolarità[70]. Inoltre, essa risolve definitivamente il conflitto tra ipostasi e natura[71], consentendo alla comunione di coincidere con l'alterità[72]. Infine, la risurrezione redime il tempo stesso dalla legge della separazione, della frammentazione e della morte[73].

> Entrando nella storia, la Risurrezione le conferisce l'*essere-senza-morte*, fornendo così all'ermeneutica l'"orizzonte" di *comunione* tra persone ed eventi del passato e del presente, concedendo vita ed essere a ciò che la morte naturalmente divide, trasformando la tradizione da reliquia museale in realtà viva[74].

Il tempo *redento* (o *nuovo*, oppure *liturgico*) «è nato dall'esperienza della risurrezione di Gesù»[75]. La risurrezione di Cristo rappresenta inoltre il

---

[65] ZIZIOULAS, *Remembering the Future*, 130.

[66] ZIZIOULAS, *Remembering the Future*, 131.

[67] Cfr. ZIZIOULAS, *Being as Communion*, 108.

[68] ZIZIOULAS, «Il mutamento di collocazione della prospettiva escatologica», 125.

[69] ZIZIOULAS, *Remembering the Future*, 265.

[70] Cfr. ZIZIOULAS, *Communion and otherness*, 60-61; trad. it. ID., *Comunione e alterità*, 70.

[71] Cfr. ZIZIOULAS, *Communion and otherness*, 62; trad. it. ID., *Comunione e alterità*, 72.

[72] Cfr. ZIZIOULAS, *Communion and otherness*, 65; trad. it. ID., *Comunione e alterità*, 75.

[73] «Per la teologia cristiana, il tempo ha bisogno di redenzione» ZIZIOULAS, *Remembering the Future*, 32.

[74] ZIZIOULAS, *Remembering the Future*, 33.

[75] ZIZIOULAS, *Remembering the Future*, 265. Zizioulas qui punta l'attenzione al fatto che contemporaneamente con il tempo è stato liberato anche lo spazio: «Il Cristo incarnato e risorto ha dimostrato che lo spazio e il tempo possono essere trasformati in veicoli di presenza» *Ibid*., 269.

fondamento di una nuova «relazione dell'umanità con l'ambiente naturale»[76].

Il corpo del Cristo risorto è presentato da Ioannis Zizioulas come la soluzione ultima di tutte le ambiguità e i limiti della creazione proveniente *dal nulla*[77]. Parallelamente, il corpo trasfigurato di Cristo costituisce il «luogo» del superamento definitivo di tutte le deviazioni della creazione causate dalla caduta[78]. Infatti, il corpo risorto di Cristo assume questa funzione in quanto la «salvezza della creazione avverrà nel Figlio»[79]. Secondo l'Autore, «la riconciliazione e l'unione finali con Dio» non possono realizzarsi se non «tramite la nostra incorporazione in Cristo»[80]. L'ultimo fine della creazione, ovvero la *theosis* si compie pienamente

[76] ZIZIOULAS, *Remembering the Future*, 55. «L'escatologia, quindi, è una fonte di etica ecologica, tanto necessaria nel nostro tempo. Anche la creazione ha diritto a un futuro, non solo gli esseri umani» *Ibid*.

[77] «Se, tuttavia, fondiamo la nostra dottrina della creazione su quella cristologica, come la troviamo nel pensiero paolino (Col 1,15) e nella cosmologia dei padri greci, come sant'Ireneo, sant'Atanasio di Alessandria e, in particolare, san Massimo il Confessore, la creazione è concepibile solo come incorporata e ricapitolata in Cristo, il Logos di Dio, cioè solo quando l'economia di Cristo è consumata» ZIZIOULAS, *Remembering the Future*, 18-19.

[78] «Non possiamo essere "immagine di Dio", sia a livello ecclesiologico che antropologico, se non siamo incorporati alla sola immagine originale e autentica del Padre, che è il Figlio di Dio incarnato» ZIZIOULAS, *Communion and otherness*, 5; trad. it. ID., *Comunione e alterità*, 7. «Dalla risurrezione di Cristo, e ancor più dopo la Pentecoste, la Chiesa ha dichiarato che gli "ultimi giorni" si stavano facendo sentire nella storia, laddove l'eucaristia divina riuniva il popolo di Dio disperso, incorporando i molti nell'unico Cristo. La Chiesa è costruita su questa esperienza storica di coloro che, da dispersi e contrapposti, sono stati riuniti, riconciliati e uniti nella persona di Cristo» *Lectures in Christian Dogmatics*, 128.

[79] *Lectures in Christian Dogmatics*, 132. Come osserva Jean-Marie Tillard: «La Salvezza si conclude quindi nella *comunione* con Dio. E il luogo di questa *comunione* è Gesù risorto» TILLARD, *L'Eucaristia pasqua della Chiesa*, 50. Da notare, in questo contesto, anche la formulazione di Agostino: «Colui che ci protegge nel luogo di questa vita, sia egli stesso il nostro luogo dopo questa vita» AUGUSTINUS HIPPONENSIS, *Enarratio in Psalmum* 30,3,8, tr. NBAg 25, 497. Cfr. NITROLA, «Immaginare le realtà ultime», 42.

[80] ZIZIOULAS, *The Eucharistic Communion and the World*, 50; trad. it. ID., *Eucaristia e Regno di Dio*, 30. Zizioulas sottolinea l'importanza di vedere «in tutte le cose il destino ultimo della loro incorporazione e sopravvivenza in Cristo» come il fondamento della spiritualità cristiana basata sull'eucaristia. Cfr. *Ibid*., 82; trad. it. 87.

nell'«*incorporazione in un corpo*», «quello di Cristo risorto, l'Uno della Trinità»[81].

2. **La missione dello Spirito Santo**

Come è già stato accennato, la missione dello Spirito Santo è, per Ioannis Zizioulas, inseparabile dalla missione di Cristo[82]. Anzi, secondo l'Autore, «l'evento di Cristo deve essere considerato come costitutivamente pneumatologico»[83]. Benché non vi sia un'altra economia dello Spirito[84], è

[81] ZIZIOULAS, *Remembering the Future*, 85.

[82] «La cristologia e la pneumatologia si appartengono e non possono essere separate» ZIZIOULAS, *Being as Communion*, 127. Zizioulas enfatizza il fatto che questo principio vale particolarmente per l'escatologia. Cfr. ID., *Remembering the Future*, 135. Pavel Evdokimov osserva: «I due sono inseparabili: lo Spirito si comunica per il Cristo e il Cristo è manifestato dallo Spirito» EVDOKIMOV, *Lo Spirito Santo nella tradizione ortodossa*, 113. Yves Congar è in accordo con queste affermazioni quando scrive: «Lo Spirito non costruisce e non vivifica altro corpo che quello *di Cristo*» CONGAR, *La parola e il soffio*, 18. Lo stesso si può verificare anche per Walter Kasper: Lo «Spirito santo come Spirito di Gesù Cristo […] ha il compito di riattualizzare la persona e l'opera di Gesù nella chiesa e nel singolo cristiano, e in tal modo realizzarle» KASPER, *Il Dio di Gesù Cristo*, 282.

[83] ZIZIOULAS, *Being as Communion*, 182; trad. it. ID., *L'essere ecclesiale*, 201. «Se comprendiamo Cristo come un essere pneumatico, dobbiamo pensare a lui sempre non come ad un individuo isolato, ma come ad una realtà di comunione in cui i "molti" sono costitutivi dell'identità di Cristo» ID., *The One and the Many*, 337-338; trad. it. ID., *L'uno e i molti*, 369. Si noti la convergenza di queste affermazioni con l'osservazione di Wolfhart Pannenberg: «Secondo 2Cor 3,18 […] saremo cambiati a immagine, non solo a copia, del Signore risorto. In linea con il pensiero paolino, il corpo del Signore risorto non è solo la forma di esistenza individuale di Gesù, ma abbraccia anche la sua comunità. *La comunità è legata a Cristo nell'unità dell'unico corpo*, del suo corpo (1Cor 12,27; Rm 12,4-5)» PANNENBERG, *Systematic theology*, vol. 3, 628.

[84] «L'intera economia, dall'inizio alla fine, è centrata sul Figlio incarnato – questo è particolarmente sottolineato da San Massimo – e ciò significa che c'è una sola economia, quella del Figlio fino alla fine» ZIZIOULAS, *Remembering the Future*, 135. Praticamente lo stesso concetto era già stato espresso dall'Autore in precedenza. Cfr. ZIZIOULAS, «π. Γεώργιος Φλωρόφσκυ: ὁ οικουμενικός διδάσκαλος», 21. Zizioulas, in questo punto, critica Vladimir Lossky per la tesi secondo cui esisterebbe un'economia separata dello Spirito. Cfr. ZIZIOULAS, *Being as Communion*, 125. Si veda l'osservazione di von Balthasar secondo cui «la missione dello Spirito non scioglie affatto quella del Figlio» BALTHASAR, *Teologica*, vol. 3, 145.

possibile parlare di una missione autentica, propria e *personale* dello Spirito Santo[85]. Occorre ora evidenziarne le caratteristiche più rilevanti.

2.1 *Lo Spirito costituisce la comunione delle persone*

Prima di tutto, è importante notare che sia la «persona» sia la «comunione» costituiscono, per Ioannis Zizioulas, categorie *escatologiche*. Come già evidenziato in precedenza, l'escatologia, nella teologia dell'Autore, è profondamente e intimamente intrecciata con la presenza dello Spirito Santo[86]. «Ovunque il soffio dello Spirito Santo spiri, come sua conseguenza immediata l'*éschaton* irrompe nella storia e gli esseri umani sono spinti a entrare in comunione tra di loro e con Dio sotto forma di una comunità»[87]. Per questo motivo, lo «Spirito Santo è lo Spirito della "comunione" e, dovunque spiri, non rende buon cristiano un singolo individuo, ma sempre una "comunità"»[88]. «Nello Spirito Santo tutto si svolge come un evento di comunione»[89].

---

[85] «Sebbene sia con Cristo per tutta la sua esistenza, lo Spirito Santo è presente *in modo caratteristico* nei momenti in cui si decide il progresso del piano di Dio per la salvezza del mondo» ZIZIOULAS, *Lectures in Christian Dogmatics*, 106 (enfasi nostra). «I pensieri di Dio diventano fatti, compiuti dalla Parola e completati dallo Spirito» BALTHASAR, *Teologica*, vol. 3, 142. Von Balthasar attribuisce la frase a Gregorio di Nazianzo però la citazione sembra di essere sbagliata.

[86] Lo «Spirito è colui che introduce gli *éschata* nella storia (cfr. At 2,17)» ZIZIOULAS, *Being as Communion*, 180; trad. it. ID., *L'essere ecclesiale*, 198. «La Chiesa confessa che lo Spirito Santo porta il futuro nella storia» ID., *Lectures in Christian Dogmatics*, 154. «Il ruolo dello Spirito Santo è stato fin dall'inizio quello di portare nella storia l'esperienza del Regno all'interno del tempo storico, di essere l'"anticipo" (ἀρραβών) della vita escatologica offrendo non solo la sua garanzia ma anche la sua anticipazione, la sua *prolepsis* esperienziale: "nessuno può dire che Gesù è il Signore [cioè il Re escatologico a cui tutto sarà sottomesso] se non nello Spirito Santo" (1Cor 12,3). La pneumatologia è legata all'esperienza prolettica dello stato escatologico» ID., *Remembering the Future*, 316.

[87] ZIZIOULAS, *The One and the Many*, 182; trad. it. ID., *L'essere ecclesiale*, 236. Come la cristologia, anche l'ecclesiologia nella visione di Zizioulas è condizionata pneumatologicamente.

[88] ZIZIOULAS, «Ortodossia», 9.

[89] ZIZIOULAS, *Lectures in Christian Dogmatics*, 163. L'«esistenza personale di Dio, la relazione tra il Padre e il Figlio, è offerta a noi nello Spinto Santo come l'ambito in cui si realizza la dimensione ontologica della nostra salvezza» ID., *The One and the Many*, 36; trad. it. ID., *L'uno e i molti*, 39.

Il risultato della missione dello Spirito Santo è dunque la «comunione»[90], ovvero l'esatto contrario di ciò che è stato identificato come l'essenza della caduta, intesa come «rottura della comunione». Analogamente a Cristo, anche lo Spirito supera, nel proprio modo *personale* (e pertanto *distinguibile* da quello di Cristo[91]), le conseguenze della caduta della creatura umana, tra cui l'impossibilità di un'esistenza autenticamente personale, la paura dell'altro e l'individualismo.

Zizioulas afferma: «Quando lo Spirito Santo soffia, non crea buoni individui cristiani, "santi" individui, ma un evento di comunione che trasforma ogni cosa che lo Spirito tocca in un essere relazionale»[92]. Inoltre, «è lo Spirito che dischiude la realtà affinché divenga relazionale, e questo si applica anche a Cristo, se non a lui al massimo grado»[93]. Sebbene lo Spirito soffi dove vuole (Gv 3,8), «sappiamo che egli vuole soffiare in direzione di Cristo (Gv 16,14). Allo stesso tempo, egli è lo Spirito di comunione, e dovunque soffia non crea dei buoni cristiani singoli, ma una comunità (cfr. At 2)»[94].

Questo fatto dimostra che «l'individualismo è incompatibile con la spiritualità cristiana. Nessuno può possedere lo Spirito come individuo, ma solo come membro della comunità»[95]. Il primo aspetto della missione dello

---

[90] «Nella pneumatologia ci sono molti elementi fondamentali, ma dal punto di vista ecclesiologico quello decisivo è che lo Spirito è *koinónia*» ZIZIOULAS, *The One and the Many*, 122; trad. it. ID., *L'uno e i molti*, 134. «Tale implicazione si riferisce fondamentalmente al ruolo costitutivo giocato dallo Spirito Santo nella cristologia, perché è la funzione specifica dello Spirito essere *koinonia* e rendere Cristo una persona corporativa – non un semplice individuo» *Ibid*., 244; trad. it. 268. Per una riflessione sul concetto della «persona corporativa» si confronti MÜHLEN, *Una mystica persona*, 96-97. Mühlen tuttavia preferisce piuttosto l'espressione «grande-io».

[91] Si noti l'osservazione di Heribert Mühlen che il «mistero dell'attività dello Spirito Santo nella storia della salvezza, pur essendo in stretto rapporto con il mistero dell'incarnazione del Figlio, ne è tuttavia chiaramente distinto» MÜHLEN, *Una mystica persona*, 1, nota 2.

[92] ZIZIOULAS, *Communion and otherness*, 6; trad. it. ID., *Comunione e alterità*, 7. Lo «Spirito Santo è il legame d'amore, e dovunque "soffia" non crea buoni individui cristiani, ma persone in comunione con Dio e gli uni gli altri, cioè crea una comunità» ID., *The One and the Many*, 173; trad. it. ID., *L'uno e i molti*, 190.

[93] ZIZIOULAS, *The One and the Many*, 78; trad. it. ID., *L'uno e i molti*, 85. «Lo Spirito è lo Spirito della "comunione", e la sua opera principale consiste nell'aprire la realtà perché diventi relazionale. Lo Spirito è incompatibile con l'individualismo» *Ibid*., 141-142; trad. it. 156.

[94] ZIZIOULAS, *The One and the Many*, 82-83; trad. it. ID., *L'uno e i molti*, 90.

[95] ZIZIOULAS, *The One and the Many*, 152; trad. it. ID., *L'uno e i molti*, 168.

Spirito Santo deve dunque essere identificato nella rinnovata possibilità della «comunione»[96].

2.2 *Lo Spirito personalizza gli individui*

Un'attenzione particolare va riservata all'*esistenza personale*, la quale, pervertita dalla caduta, viene rinnovata dalla missione dello Spirito Santo. Ioannis Zizioulas afferma: «La comprensione della vita cristiana in termini di comunione […] implica che l'uomo si costituisce come identità personale solo "nello Spirito", cioè nella comunione, che concretamente significa in una comunità»[97]. Infatti, l'«"uno" senza i "molti" sarebbe un individuo non toccato dallo Spirito»[98]. Secondo l'Autore, il «mistero dello Spirito è un mistero di personalizzazione»[99].

Il Metropolita di Pergamo sostiene che «il destino della creazione può essere realizzato solo attraverso un essere umano, e tuttavia solo attraverso un essere la cui identità personale è costituita "nello Spirito", cioè nel modo in cui Dio stesso esiste come essere personale»[100]. In questa prospettiva, il «contributo dello Spirito Santo è quindi quello di permettere a ogni agente di *agire come persona*, senza limiti e pressioni»[101].

Si può ancora citare la nota formulazione di Zizioulas: «*La persona è alterità nella comunione e comunione nell'alterità*»[102], e metterla in

---

[96] «Nell'atto della creazione, Dio disse e l'essere è avvenuto. Nel suo atto escatologico, dopo aver assunto il nostro essere creato nella persona di suo Figlio, Dio ci rivela il vero significato dell'essere, che è il *suo modo di essere* come comunione trinitaria e amore, e ci invita a parteciparvi attraverso l'incorporazione a Cristo, con tutto ciò che questo comporta per la nostra esistenza» ZIZIOULAS, *Remembering the Future*, 85. Zizioulas mette in evidenza l'inseparabilità della missione del Figlio da quella dello Spirito Santo. È lo Spirito chi «rende possibile l'incorporazione della creazione nel Figlio consentendo alla creazione di aprirsi alla sua incorporazione nel Figlio» ID., *Lectures in Christian Dogmatics*, 132. Tuttavia, l'incorporazione nel Figlio attraverso lo Spirito avviene per «l'iniziativa del Padre» *Ibid*., 133.

[97] ZIZIOULAS, «The Eucharistic Prayer and Life», 467.

[98] ZIZIOULAS, *The One and the Many*, 142; trad. it. ID., *L'uno e i molti*, 157. «Ovunque operi, lo Spirito Santo porta la comunione di Cristo. Dobbiamo liberarci dalla convinzione che lo Spirito Santo agisca su di noi come persone isolate e che poi ci lasci isolati come prima» ZIZIOULAS, *Lectures in Christian Dogmatics*, 11. «Ovunque lo Spirito soffi, pone fine all'individualismo e all'elitarismo e crea una comunità» *Ibid*., 12.

[99] ZIZIOULAS, *The One and the Many*, 83; trad. it. ID., *L'uno e i molti*, 91.

[100] ZIZIOULAS, «The Eucharistic Prayer and Life», 465.

[101] ZIZIOULAS, *Lectures in Christian Dogmatics*, 107 (enfasi nostra).

[102] ZIZIOULAS, *Communion and otherness*, 9; trad. it. ID., *Comunione e alterità*, 11. Va notato che Zizioulas si esprime con le medesime parole anche riguardo alla realtà della

relazione con l'affermazione secondo cui «è una caratteristica specifica dell'opera dello Spirito Santo unire *diversificando*»[103]. Il modello dell'esistenza personale, dunque, trova il suo fondamento nella vita trinitaria[104].

2.3 *Lo Spirito libera il creato dai limiti della creaturalità*

«Dove c'è lo Spirito, le costrizioni della natura sono superate, e così siamo liberati da tutto ciò che ci confina»[105]. Abbiamo già osservato che, secondo alcuni testi di Ioannis Zizioulas, i limiti naturali della creazione – come, ad esempio, il conflitto tra «persona» e «natura» – non possono essere superati se non nell'*eschaton*. Se l'escatologia è tuttavia condizionata dalla presenza dello Spirito, ne consegue che «lo Spirito Santo libera il mondo dai limiti del suo essere creato»[106].

L'evento esemplare di questo aspetto della missione dello Spirito si manifesta nel fatto che Egli

> libera il Figlio dalla storia, perché il Figlio incarnato ha preso su di sé le conseguenze del rifiuto e della caduta dell'uomo. Si è fatto uomo, assumendo i

---

Chiesa: «la Chiesa è comunione nell'alterità e alterità nella comunione» *Ibid.*, 76; trad. it. 87.

[103] ZIZIOULAS, *The One and the Many*, 337; trad. it. ID., *L'uno e i molti*, 369. Zizioulas afferma lo stesso principio scrivendo successivamente: «lo Spirito Santo unisce differenziando» *Ibid*., 347; trad. it. 379. Quest'espressione fa pensare all'osservazione di Hans Urs von Balthasar fatta a proposito dello Spirito Santo: «Egli non svela nessuna particolarità senza farvi brillare la totalità» BALTHASAR, *Teologica*, vol. 3, 22. Succesivamente von Balthasar cita questa formulazione di August Johannes Dorner, un teologo protestante: «Lo Spirito Santo esercita soltanto lo stesso ufficio nella Trinità economica che egli esercita in quella immanente, dove egualmente è il principio conservante come unificante le distinzioni» *Ibid*., 247. Pavel Evdokimov, in questo contesto, sottolinea che sia Cristo che lo Spirito compiono una missione personale: «Se il Cristo ricapitola e integra l'umanità nell'unità del suo corpo, lo Spirito Santo si rapporta alle persone e le fa espandere nella pienezza carismatica dei doni, secondo un modo unico, personale per ciascuna di esse» EVDOKIMOV, *Lo Spirito Santo nella tradizione ortodossa*, 112-113.

[104] «[Q]uando diciamo che la Chiesa è *koinonia*, non intendiamo un altro tipo di comunione, ma la stessa comunione personale esistente tra il Padre, il Figlio e lo Spirito. Ciò implica anche che la Chiesa è per definizione incompatibile con l'individualismo; il suo tessuto è la comunione e la relazione personale» ZIZIOULAS, *The One and the Many*, 53; trad. it. ID., *L'uno e i molti*, 56-57.

[105] ZIZIOULAS, *Lectures in Christian Dogmatics*, 106.

[106] ZIZIOULAS, *Lectures in Christian Dogmatics*, 133.

vincoli del tempo e dello spazio, insieme a tutte le conseguenze della nostra storia decaduta[107].

Analogamente, ciò che lo Spirito opera in Cristo si estende all'intera creazione. Attraverso l'azione dello Spirito Santo, il tempo e lo spazio cessano di essere elementi di separazione tra gli esseri umani[108]. Infatti, lo Spirito introduce l'eternità nella creazione e, al contempo, la creazione nell'eternità, consentendo così l'incontro tra queste due realtà. Per Ioannis Zizioulas, l'eternità non si pone in «antitesi» rispetto al tempo; al contrario, essa rappresenta «la dimensione nella quale il tempo può trovare la propria completa accettazione e santificazione»[109]. Secondo l'Autore, l'«eternità è il tempo, redento per noi da Dio»[110]. Questo tempo, trasfigurato dall'azione

[107] ZIZIOULAS, *Lectures in Christian Dogmatics*, 148. Altrove l'Autore continua scrivendo: Se «*diventare* storia è la caratteristica del Figlio nell'economia, quale è il contributo dello Spirito? Ebbene, precisamente l'opposto: la liberazione del Figlio e dell'economia dal legame della storia. Se il Figlio muore sulla Croce, soccombendo così alla servitù dell'esistenza storica, è lo Spirito che lo fa rialzare dai morti. Lo Spirito è l'*oltre* la storia, e quando agisce in essa, lo fa per portare nella storia gli ultimi giorni, l'*eschaton*. Di qui la prima fondamentale caratteristica della pneumatologia: il suo carattere escatologico. Lo Spirito fa di Cristo un essere escatologico, l'"ultimo Adamo"» ID., «Cristologia, pneumatologia e istituzioni ecclesiali», 117. «Lo Spirito Santo ha fatto di Cristo l'essere universale in cui i confini del creato sono trascesi. Cristo cessa di essere un individuo ed è diventato la verità dell'esistenza umana, per cui la sua vita ha una portata universale» ID., *Lectures in Christian Dogmatics*, 108.

[108] «Lo Spirito Santo ci libera da tutti i vari confini che ci tengono all'interno della nostra storia individuale o della storia della nostra nazione o del nostro gruppo sociale. Lo Spirito ci trascina nelle dimensioni più ampie date dal futuro, in cui siamo liberi di essere pienamente presenti gli uni agli altri, ciascuno di noi a tutti gli altri senza limiti. La vita che lo Spirito Santo ci dona non è divisa, ma tutta insieme, così per la prima volta possiamo vivere sapendo che tutti i cristiani, passati, presenti e futuri sono presenti a noi, in una comunione non delimitata dallo spazio o dal tempo» ZIZIOULAS, *Lectures in Christian Dogmatics*, 155.

[109] ZIZIOULAS, *Priests of Creation*, 138; trad. it. ID *Il creato come eucaristia*, 79. La relazione tra l'eternità e il tempo, come sviluppata dall'Autore, fa pensare alle osservazioni fatte da Sergej Bulgakov. «Il mondo temporale, esistente nel tempo, può essere capito solo in relazione con l'eternità che è la sua base e, all'inverso, l'eternità ha nel tempo la sua immagine, come il suo riflesso» BULGAKOV, *L'Agnello di Dio*, 178. L'eternità è «il fondamento, la radice del tempo», la temporalità «dall'eternità riceve la forza di essere» *Ibid.*, 190. «Il rapporto reciproco tra l'eternità divina e la temporalità si deduce dal rapporto generale del Creatore col mondo» *Ibid*. Tuttavia Zizioulas respinge la tesi di Bulgakov «che l'eternità dell'eschaton deve essere identificata con l'eternità di Dio» Cfr. ZIZIOULAS, *Remembering the Future*, 240.

[110] ZIZIOULAS, *Lectures in Christian Dogmatics*, 100.

dello Spirito, non è più soggetto a frammentazione e, per tale motivo, è capace di unire nella comunione senza separare[111].

Analogamente a quanto avviene con il tempo, tutte le frammentazioni e individualizzazioni del creato saranno guarite, superate e trasfigurate. Lo Spirito, infatti, libera la creazione dai suoi limiti, siano essi *naturali* o *innaturali*, nella misura in cui questi ultimi costituiscono conseguenze della caduta. La presenza dello Spirito, inoltre, ci libera dalla presunzione della nostra autosufficienza[112].

> I suoi limiti naturali fanno sì che, – afferma Zizioulas – lasciata a se stessa, la creazione non possa sostenere alcuna relazione con Dio, mentre la caduta pone un'ulteriore barriera all'apertura della creazione. Tuttavia, grazie all'intervento dello Spirito, questa apertura diventa possibile e così l'incorporazione della creazione nel Figlio può essere compiuta come opera di tutte e tre le persone della Trinità, Padre, Figlio e Spirito Santo[113].

Come già evidenziato in precedenza, l'incorporazione della creazione nel corpo risorto del Figlio non è altro che la sua θέωσις[114]. Questo processo di divinizzazione del creato è attribuito, nella tradizione ortodossa, in modo particolare alla missione dello Spirito[115].

2.4 *Lo Spirito divinizza il creato*

La θέωσις rappresenta sia il compimento ultimo della creazione sia il fine della vita cristiana[116]. Ioannis Zizioulas afferma: «Lo scopo di Dio nel creare

---

[111] Si noti l'espressione pregnante di Karl Rahner: L'«eternità di Dio, […] non è eternità "cattiva", negativa, bensì la pienezza della realtà in una unità e totalità assolute e non spezzettate in una successione» RAHNER, *Sulla teologia della morte*, 28.

[112] Ioannis Zizioulas si chiede: «Non è proprio nella natura della pneumatologia liberarci dalla nostra autosufficienza e riservare soltanto a Dio l'esito del nostro essere obbedienti alla visione messa di fronte a noi dallo Spirito?» ZIZIOULAS, *The One and the Many*, 90; trad. it. ID., *L'uno e i molti*, 98.

[113] ZIZIOULAS, *Lectures in Christian Dogmatics*, 132.

[114] Cfr. ZIZIOULAS, *Remembering the Future*, 85.

[115] Theosis, un tema «centrale nella spiritualità orientale» è «la divinizzazione dell'uomo ad opera della grazia dello Spirito Santo» SCHMEMANN, *Chiesa, mondo e missione*, 79. Zizioulas sottolinea che nell'ottica della teologia ortodossa l'antropologia non è altro che «una teologia della divinizzazione» ZIZIOULAS, *The One and the Many*, 39; trad. it. ID., *L'uno e i molti*, 42.

[116] Nella teologia monastica della tradizione orientale, la preghiera è riconosciuta «come un mezzo per raggiungere il fine della vita cristiana» definito come «la

il mondo è che esso raggiunga la comunione con Lui e condivida la sua vita»[117]. L'essenza della caduta, dunque, non risiede nel desiderio della creatura umana di «essere come Dio» (cfr. Gn 3,5), bensì nel tentativo di conseguire tale obiettivo con le proprie forze, al di fuori della comunione con Dio.

Questa comunione vivificante ci è offerta *attraverso* lo Spirito Santo nel corpo di Cristo[118]. Secondo la visione del nostro Autore, è lo Spirito che «fa sì che ciò che è creato non sia schiacciato dalla presenza di ciò che è increato»[119]. A tal proposito, Zizioulas richiama la tradizione patristica:

> L'insistenza dei Padri sull'idea che lo Spirito non possa essere allo stesso tempo creato e increato è dovuta alla convinzione, così centrale nel loro pensiero, che la creazione non possa sopravvivere se è auto-centrata ed autonoma, e che la sola maniera per essa di venire «salvata» o «divinizzata» (*theosis*) è attraverso la *comunione* con l'increato. Questa comunione è l'*opera* dello Spirito Santo, che diventa in tal modo «datore di vita» (*zoopoion*), come lo chiama il Credo di Costantinopoli[120].

La θέωσις operata dallo Spirito Santo deve essere intesa, dunque, come la coincidenza della «vita» con la «comunione», in modo tale da escludere la morte, la quale, separando gli uni dagli altri, distrugge la comunione[121]. «Lo

---

partecipazione in Dio, la *theosis* mediante la comunione nello Spirito santo con l'umanità deificata di Cristo» MEYENDORFF, *La teologia bizantina*, 83.

[117] ZIZIOULAS, *Lectures in Christian Dogmatics*, 135. Vladimir Lossky sottolinea il ruolo dello Spirito scrivendo: «Tutto diviene pienezza nello Spirito Santo: il mondo che fu creato per essere deificato, le persone umane chiamate all'unione con Dio, la Chiesa nella quale quest'unione si attua; infine, Dio si fa conoscere mediante lo Spirito Santo nella pienezza del suo Essere, che è la Santa Trinità» LOSSKY, *La teologia mistica della Chiesa d'Oriente*, 241.

[118] «Se, però, teniamo conto del carattere cristocentrico dell'intera economia, non dobbiamo dire altro che la *theosis* non è altro che χριστοποίησις; lo Spirito non divinizza le creature unendole direttamente alla natura divina (attraverso le energie), ma *incorporandole al Figlio incarnato* […]. L'opera dello Spirito Santo nella teosis consiste quindi nell'incorporare la creazione in Cristo, nell'edificare il "corpo di Cristo", nel realizzare la ricapitolazione di tutte le cose (ἡ ἀνακεφαλαίωσις τῶν πάντων) in Cristo» ZIZIOULAS, *Remembering the Future*, 135-136.

[119] ZIZIOULAS, *Lectures in Christian Dogmatics*, 107.

[120] ZIZIOULAS, *Communion and otherness*, 204; trad. it. ID., *Comunione e alterità*, 233-234.

[121] «La vita e la comunione coincidono solo nell'ambito dell'increato, poiché nella creazione la morte vince la comunione» ZIZIOULAS, *Communion and otherness*, 234; trad. it. ID., *Comunione e alterità*, 234. Cfr. ID, *Remembering the Future*, 185. Basilio sottolinea il ruolo dello Spirito nel battesimo, scrivendo che Egli «infonde la forza

Spirito dà la vera vita, perché è increato, e la comunione che Egli offre viene "dall'alto", dal Dio increato»[122]. Pertanto, grazie allo Spirito Santo, è possibile la divinizzazione della creatura umana e, attraverso di essa, viene superata la separazione primordiale tra creato e increato[123].

Inoltre, Zizioulas identifica l'opera di divinizzazione dello Spirito con la realizzazione dell'esistenza personale[124]. Infatti,

> se l'esistenza di Dio non è vincolata da una tautologia sostanziale, ma è causata da una persona libera, allora c'è speranza anche per la creatura, che per definizione *deve* affrontare la priorità della sostanza, le «realtà date», di essere libera da questi «dati», di acquisire il modo di essere di Dio in ciò che i Padri greci chiamavano *theōsis*[125].

Lo Spirito introduce gli esseri umani nel modo di essere di Dio. L'Autore afferma: «Dovunque opera, lo Spirito de-individualizza e personalizza gli esseri»[126]. La θέωσις della creazione, attribuita in modo particolare allo Spirito Santo, può realizzarsi unicamente attraverso la *deificazione-personalizzazione* della creatura umana. Solo il corpo umano materiale, trasfigurato dallo Spirito, può portare alla creazione la salvezza, espressa da Zizioulas come «l'unione del creato con l'increato»[127].

3. **La missione della Chiesa**

La missione della Chiesa è intrinsecamente e inseparabilmente connessa alle missioni di Cristo e dello Spirito Santo[128]. Ioannis Zizioulas sottolinea

---

vivificante, e rinnova le nostre anime dalla morte del peccato alla vita originaria» BASILIUS CAESARIENSIS, *De Spiritu Sancto* 35, ed. CTePa 106, 136.

[122] ZIZIOULAS, *Communion and otherness*, 204; trad. it. ID., *Comunione e alterità*, 234.

[123] «Così, nel superamento della separazione primordiale tra creato e increato, si sarebbe compiuta la divinizzazione dell'uomo e, attraverso di lui, dell'intero universo» LOSSKY, *Orthodox theology*, 74.

[124] «Nel linguaggio dei padri» la deificazione è «partecipazione non alla natura o alla sostanza di Dio, ma alla sua esistenza personale. Lo scopo della salvezza è che la vita personale, realizzatasi in Dio nella Trinità, si realizzi anche nell'esistenza umana. Di conseguenza, la salvezza si identifica con la realizzazione della persona nell'essere umano» ZIZIOULAS, *Being as Communion*, 49-50; trad. it. ID., *L'essere ecclesiale*, 50-51.

[125] ZIZIOULAS, *The One and the Many*, 12; trad. it. ID., *L'uno e i molti*, 12.

[126] ZIZIOULAS, *Communion and otherness*, 6; trad. it. ID., *Comunione e alterità*, 7.

[127] ZIZIOULAS, *Lectures in Christian Dogmatics*, 116.

[128] Si deve riconoscere che «tutto il pensiero teologico di Zizioulas si muove sulla dimensione ecclesiologica» SPITERIS, *La teologia ortodossa neo-greca*, 389.

con forza che «Cristo in-stituisce e lo Spirito con-stituisce»[129] la Chiesa. Di conseguenza, così come la cristologia, anche l'ecclesiologia deve essere necessariamente condizionata in senso pneumatologico, ossia orientata alla *comunione* e all'*escatologia*[130]. Solo questa impostazione dell'ecclesiologia permette di evidenziare la missione della Chiesa nel cammino verso una creazione rinnovata.

3.1 *La missione della Chiesa è cosmica*

Il primo aspetto della missione della Chiesa descritto da Ioannis Zizioulas è la dimensione *cosmica*[131]. L'Autore sottolinea che lo Spirito attua nella Chiesa un movimento «centripeto», che la attira all'unità, e simultaneamente un movimento «centrifugo», *estatico*, che estende la missione della Chiesa a tutta la creazione[132]. La dimensione pneumatologica fa sì che la missione

[129] ZIZIOULAS, «Cristologia, pneumatologia e istituzioni ecclesiali», 125. Qui Zizioulas scrive anche: «Solo in prospettiva cristologica si può parlare della Chiesa come in-stituita (da Cristo), ma nella prospettiva pneumatologica si dovrà parlare di essa come con-stituita (dallo Spirito)» *Ibid*.

[130] «Non basta parlare di escatologia e di comunione, come aspetti necessari della pneumatologia e dell'ecclesiologia; è necessario rendere *costitutivi* dell'ecclesiologia questi due aspetti della pneumatologia. Per "costitutivi" intendo che essi devono qualificare l'ontologia stessa della Chiesa. Lo Spirito non è qualcosa che "anima" una Chiesa che in qualche modo già esiste. Lo Spirito fa che la Chiesa *sia*. La pneumatologia non si riferisce al bene essere, ma allo stesso essere della Chiesa. Non si tratta di un dinamismo che viene aggiunto all'essenza della Chiesa. E proprio la stessa essenza della Chiesa. La Chiesa viene *costituita* nella escatologia e nella comunione, e attraverso queste due. Così la pneumatologia è una categoria ontologica nella ecclesiologia» ZIZIOULAS, «Cristologia, pneumatologia e istituzioni ecclesiali», 118.

[131] «L'universo intero è chiamato a entrare nella Chiesa, a divenire la Chiesa di Cristo, per essere trasformato, dopo la consumazione dei secoli, in Regno eterno di Dio. Creato dal nulla, il mondo trova il suo compimento nella Chiesa, in cui la creatura acquista un fondamento incrollabile compiendo la sua vocazione» LOSSKY, *La teologia mistica della Chiesa d'Oriente*, 103. «La Chiesa è il centro dell'universo, il luogo in cui si decidono i suoi destini» *Ibid*., 171.

[132] «Da una parte, lo Spirito crea un movimento centripeto attirando la Chiesa all'unità in e attraverso una struttura data. Dall'altra, lo stesso Spirito rende la Chiesa *ek-statica*, relazionale, e tutta tesa ad abbracciare ogni cosa che non sia strettamente racchiusa in quelle strutture date, fino ad inglobare tutta la creazione» ZIZIOULAS, *The One and the Many*, 89; trad. it. ID., *L'uno e i molti*, 97-98.

della Chiesa coinvolga non soltanto gli esseri umani, ma l'intera realtà creata, rendendola così una missione autenticamente «cosmica»[133].

L'Autore evidenzia più volte che l'intera creazione è destinata a diventare la Chiesa[134]. Secondo la sua visione teologica, «la Chiesa è lo scopo e il culmine dell'intera opera di Dio per l'uomo e la ricapitolazione di tutta la creazione. È la forma in cui l'amore di Dio si presenta al mondo, manifestando così le origini del mondo stesso»[135]. Le origini del mondo, così

---

[133] «[I]n virtù della stessa dimensione pneumatologica, la Chiesa è relazionale per natura; la sua esistenza non può essere se non *ekstatica*; essa non può rigettare niente e nessuno; può solo abbracciare persino ciò da cui essa è rigettata» ZIZIOULAS, *The One and the Many*, 87; trad. it. ID., *L'uno e i molti*, 95.

[134] «Il Padre ha creato il mondo perché diventasse la Chiesa» ZIZIOULAS, *Lectures in Christian Dogmatics*, 133. Infatti, «è volontà del Padre che l'intero mondo materiale diventi la Chiesa, il corpo del Figlio nello Spirito Santo. Il Padre non desidera solo gli uomini, o solo un certo numero di essi, ma tutta la creazione. […] Lo scopo di Dio nel creare il mondo è che esso raggiunga la comunione con Lui e condivida la sua vita. La Chiesa è il futuro del mondo in questa comunione, quindi dobbiamo cercare le origini dell'ecclesiologia e la sua destinazione nell'eternità» *Ibid*., 135. «Solo se il mondo diventa Chiesa, può essere finalmente salvato» ZIZIOULAS, «Implications ecclésiologiques de deux types de pneumatologie», 154. «In realtà, la creazione da sola non può comunicare con Dio a causa dei suoi limiti naturali – il finito non può contenere l'infinito se non si superano questi limiti – e non solo a causa della caduta che crea resistenza contro Dio e impedisce l'incorporazione nel Figlio. Lo Spirito, dunque, collabora con il Figlio in vista di questa incorporazione della creazione in lui. Ora l'incorporazione della creazione nei Figlio e la sua unione con Dio costituiscono appunto la volontà del Padre che esisteva fin dall'inizio come predestinazione finale del creato. La Chiesa, perciò, intesa come incorporazione in Cristo, sarebbe stata realizzata comunque. Lo scopo della creazione è la Chiesa. Il Padre, creando il mondo, voleva trasformarlo in Chiesa» PAVLÍDOU, *Cristologia e pneumatologia tra occidente cattolico e oriente ortodosso neo-greco*, 165.

[135] ZIZIOULAS, *Lectures in Christian Dogmatics*, 139. Si noti l'affinità con la visione di Henri de Lubac: «La Chiesa perciò non è soltanto la prima delle opere dello Spirito Santo santificatore, ma è quella che comprende, condiziona ed assorbe tutte le altre. Tutto il processo della salvezza si compie in essa; anzi, si identifica con essa. […] Voluta da Dio, la Chiesa ci è necessaria "per necessità di mezzo". Più ancora, il mistero della Chiesa riassume in sé tutto il Mistero. Esso è per eccellenza il nostro mistero. Ci prende totalmente. Ci avvolge da ogni parte, perché è nella sua Chiesa che Dio ci vede e ci ama, è in essa che Egli ci vuole e che noi Lo incontriamo, è in essa ancora che noi aderiamo a Lui e che Egli ci beatifica» LUBAC, *Meditazione sulla Chiesa*, 22. La Chiesa «è mistero, perché, venendo da Dio, è tutta al servizio del suo disegno, è organismo di salvezza» ID., *Paradosso e mistero della Chiesa*, 15. La «Chiesa non si limita ad educare gli uomini in vista del ritorno del Cristo: essa già annuncia che la sua figura deve essere impressa su tutta la creazione, che un movimento si avvia, e che deve terminare ai cieli nuovi ed alla

come quelle della Chiesa, vanno ricercate nella vita del Padre, del Figlio e dello Spirito Santo[136].

Richiamando quanto affermato in precedenza, ovvero che il mondo è stato creato per entrare in comunione con l'increato e così essere divinizzato, si può dunque affermare che la Chiesa è «il futuro del mondo in questa comunione»[137].

La dimensione cosmica della Chiesa impedisce che lo scopo della sua esistenza si limiti a portare la comunione con Dio esclusivamente alle creature umane[138]. È in particolare nella celebrazione dei sacramenti, e per eccellenza nella celebrazione dell'eucaristia, che la Chiesa coinvolge l'intera creazione, divenendo così già *hic et nunc* il cuore del compimento escatologico futuro del mondo[139].

---

terra nuova; "essa non è soltanto in cammino verso questo avvento, ma, in quanto 'parusia mistica', ne è l'inizio"» *Ibid*., 148.

[136] «La Chiesa è radicata nell'essere e nella vita della Santa Trinità» ZIZIOULAS, *Lectures in Christian Dogmatics*, 135. «Se rendiamo la dottrina trinitaria decisiva per l'ecclesiologia, dobbiamo dare allo Spirito Santo un ruolo *costitutivo* nella struttura della Chiesa» ID., *The One and the Many*, 15; trad. it. ID., *L'uno e i molti*, 16.

[137] ZIZIOULAS, *Lectures in Christian Dogmatics*, 135. Secondo Zizioulas, la Chiesa proviene da noi dal futuro escatologico. Pertanto, essa non può essere posseduta come una proprietà privata, ma può essere ricevuta solo come un dono e una caparra dell'*eschaton*. Cfr. *Ibid*., 137. Infatti, la vera identità della Chiesa è escatologica. Cfr. ID., *The One and the Many*, 144; trad. it. ID., *L'uno e i molti*, 159. Von Balthasar osserva che «la Chiesa non può possedere un senso pieno su questa terra; il suo senso si trova nel Cristo nascosto in Dio, e non apparirà che con il Cristo (Col 3,3-4), quando la città santa discenderà dal cielo alla fine dei tempi (Ap 21,2)». Il testo è citato in LUBAC, *Paradosso e mistero della Chiesa*, 66.

[138] «La relazione della Chiesa con il mondo, non solo nel senso di umanità, ma anche nel suo senso "cosmico", è una dimensione che aspetta di essere esplorata anch'essa con l'aiuto della nozione di *koinonia*. La Chiesa esiste per tutta la creazione, e non semplicemente per sé o per l'umanità» ZIZIOULAS, *The One and the Many*, 386; trad. it. ID., *L'uno e i molti*, 424.

[139] «I sacramenti coinvolgono infatti tutta la creazione nell'essere della Chiesa – non solo gli uomini – e la Chiesa diviene con ciò il cuore stesso e il nucleo del destino del mondo» ZIZIOULAS, *The One and the Many*, 139; trad. it. ID., *L'uno e i molti*, 153. Il battesimo, per esempio, «non è un atto che riguarda solo gli esseri umani, ma nella sua relazione con tutto il mistero di Cristo diventa un processo di *conversione* attraverso il quale tutto il mondo deve passare in e con l'uomo, se vuole essere accettato nel corpo di Cristo» *Ibid*., 96; trad. it. 105. «Il significato dei sacramenti, ad esempio quello del battesimo, è che attraverso di essi l'atteggiamento dell'Adamo decaduto viene invertito. L'uomo muore alla sua pretesa di essere Dio nella creazione e riconosce invece Dio come Signore di tutto il creato» ID., *Priests of Creation*, 150.

3.2 *La celebrazione dell'eucaristia è la missione della Chiesa*

L'altro aspetto della missione della Chiesa, secondo Ioannis Zizioulas, si manifesta nella celebrazione dell'eucaristia. Questo aspetto è inseparabile dal precedente, in quanto la celebrazione eucaristica è un evento «cosmico» che coinvolge l'intera creazione[140].

Il legame tra l'eucaristia e la Chiesa è fondamentale, poiché la celebrazione eucaristica è al contempo «rivelazione della Chiesa»[141] e sua realizzazione[142], rappresentando «il momento escatologico per eccellenza della Chiesa»[143]. L'Autore sottolinea che l'esistenza della Chiesa è condizionata pneumatologicamente, il che la configura come un fenomeno *escatologico*, ovvero come la realizzazione stessa dell'eschaton *da cui* la creatura umana è decaduta[144].

Come nella tradizione ortodossa, così anche per il Metropolita di Pergamo «l'eucaristia non è un sacramento tra i tanti (due o sette, ecc.), ma il mistero onnicomprensivo della Chiesa»[145]. L'eucaristia non è intesa «come una cosa,

---

[140] «L'uomo è la bocca della creazione per offrire gloria e lode al Creatore; è l'essere eucaristico del mondo. Lo scopo di Dio nel crearci "a sua immagine e somiglianza" è quello di offrire alla creazione la possibilità di unirsi a Dio e di rispondere al suo amore in libertà» ZIZIOULAS, *Priests of Creation*, 46. Infatti, la Chiesa «è in strettissima relazione con il cosmo intero» SPITERIS, *La teologia ortodossa neo-greca*, 396.

[141] ZIZIOULAS, *The Eucharistic Communion and the World*, 67; trad. it. ID., *Eucaristia e Regno di Dio*, 61.

[142] «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» ZIZIOULAS, *Being as Communion*, 60; trad. it. ID., *L'essere ecclesiale*, 63.

[143] ZIZIOULAS, *Being as Communion*, 187; trad. it. ID., *L'essere ecclesiale*, 208.

[144] «Il tempo della Chiesa è il tempo della libera realizzazione dell'eschaton» ZIZIOULAS, *Remembering the Future*, 266.

[145] ZIZIOULAS, «The Eucharistic Prayer and Life», 262. Questo testo è da confrontare con un canone del concilio di Trento: «Si quis dixerit, haec septem sacramenta ita esse inter se paria, ut nulla ratione aliud sit alio dignius; anathema sit» (DH 1603). Zizioulas sottolinea che «[n]on esistono quasi trattati sull'eucaristia dell'epoca dei Padri della chiesa greca e della chiesa primitiva in generale. […] Le ragioni della mancanza di una dottrina eucaristica specifica non sono solo da ricercare nel fatto che si tratta di un mistero sul quale si può dire poco o nulla. La spiegazione va piuttosto ricercata nella metodologia teologica dell'epoca, secondo la quale sarebbe stato impossibile isolare l'eucaristia, oggettivarla ed elevarla a soggetto indipendente. Proprio come il mistero stesso della Chiesa (per il quale, significativamente, non esisteva nemmeno una trattazione separata nella patristica), il mistero dell'eucaristia era visto come un'espressione del mistero della

ta agia, ma come un'*azione*, una liturgia, cioè come un atto della *comunità* […]; l'eucaristia non è quindi solo *ta agia*, ma anche *oi agioi*, la comunione (communio) dei santi»[146]. Questo spiega anche perché «il tipo di vita visualizzato e realizzato nell'eucaristia si manifesta solo come comunione alla vita trinitaria di Dio, di cui la Chiesa è immagine e segno nel mondo»[147].

L'obiettivo del presente studio non è quello di elaborare la teologia eucaristica di Ioannis Zizioulas, bensì di evidenziare come, nella sua teologia, la celebrazione dell'eucaristia contribuisca al rinnovamento della creazione decaduta. A tal fine, saranno analizzati tre aspetti fondamentali: il modo in cui la celebrazione eucaristica fonda la nostra esistenza personale secondo il modello trinitario, il superamento delle dicotomie della creazione e, infine, la vittoria sull'ultimo nemico, la morte.

Secondo Zizioulas, «la comunità eucaristica (e forse l'intero mistero della Chiesa) si può comprendere e spiegare soltanto tramite le categorie dell'esistenza personale»[148]. Il mistero della Chiesa non solo presuppone, ma anzitutto genera il modo personale di essere, ovvero l'*essere-ecclesiale*. «L'esperienza della liturgia rimanda a un'esperienza di comunione»[149], in cui «coesistono l'"uno" e i "molti" e si condizionano l'un l'altro»[150]. Il

---

salvezza in tutta la sua pienezza e non come un "capitolo" separato della dogmatica» ZIZIOULAS, «Die Eucharistie in der neuzeitlichen orthodoxen Theologie», 164.

[146] ZIZIOULAS, «Die Eucharistie in der neuzeitlichen orthodoxen Theologie», 172. Va notato che anche gli autori occidentali contemporanei percepiscono la celebrazione dell'eucaristia, e più in generale della liturgia, come un'*azione*. Ad esempio, Ghislain Lafont osserva che «al "dire" della preghiera […], si aggiunge […] il "fare" dell'offerta e poi del pasto» GHISLAIN, *Eucaristia. Il pasto e la parola*, 91. In modo analogo, Andrea Grillo osserva che «i sacramenti non sono segni da leggere, ma azioni da compiere […] non sono anzitutto una -logia, bensì una -urgia» GRILLO, *La forma rituale della fede cristiana*, 31.

[147] ZIZIOULAS, «The Eucharistic Prayer and Life», 467. Si noti l'espressione di Massimo il Confessore: «la santa Chiesa è *immagine di Dio* poiché produce l'unità dei fedeli con Dio» MAXIMUS CONFESSOR, *Mistagogia* 1, ed. LCPM 55, 157.

[148] ZIZIOULAS, *Being as Communion*, 164; trad. it. ID., *L'essere ecclesiale*, 179. Alexander Schmemann sottolinea l'aspetto personale dell'eucaristia scrivendo: Solo in Cristo «tutto ciò che Dio ha dato all'uomo trova la sua pienezza ed è riportato al cielo. Lui solo è il perfetto essere eucaristico. Egli è l'eucaristia del mondo. E in questa eucaristia e per mezzo di essa che la creazione intera diviene ciò che doveva essere fin dall'inizio, ma che non era riuscita ad essere» SCHMEMANN, *Per la vita del mondo*, 51.

[149] ZIZIOULAS, «The Teaching of the Second Ecumenical Council on the Holy Spirit in Historical and Ecumenical Perspective», 39. Questa frase scompare nella pubblicazione successiva del medesimo testo. Cfr. ID., *Communion and otherness*, 189.

[150] ZIZIOULAS, «Cristologia, pneumatologia e istituzioni ecclesiali», 123.

Metropolita di Pergamo afferma che «nell'eucaristia la Chiesa diviene il riflesso della comunità escatologica di Cristo, il Messia, un'immagine della vita trinitaria di Dio»[151]. Solo a partire da questi presupposti è possibile riconoscere l'eucaristia come «ciò che definisce la *vera* ontologia (*ontologia della persona*)»[152].

Inoltre, nella celebrazione dell'eucaristia si attualizza e perfino si realizza la speranza che le dicotomie della creazione saranno risolte e che l'essere umano «ritrova la sua integrità nella comunione con Dio»[153]. Celebrandola, la Chiesa testimonia che tutte le conseguenze della caduta possono essere guarite[154]. Nella celebrazione eucaristica «la differenza cessa di creare divisione e diventa buona»[155], la paura dell'altro «è sostituita dall'accettazione dell'Altro in quanto Altro»[156], la comunione interpersonale viene restituita all'umanità[157], la «comunione e alterità coincidono e raggiungono la loro pienezza»[158], «la Chiesa proclama e realizza […] la funzione sacerdotale dell'umanità»[159], rendendo possibile «la nostra

[151] ZIZIOULAS, *Being as Communion*, 254; trad. it. ID., *L'essere ecclesiale*, 259. Per utilizzare la frase di Jean-Marie Tillard, l'eucaristia è «una *comunione* che instaura *comunione*» TILLARD, *Carne della Chiesa, carne di Cristo*, 60.

[152] Cfr. ZIZIOULAS, «Die Eucharistie in der neuzeitlichen orthodoxen Theologie», 178, nota 42.

[153] ZIZIOULAS, «La vision eucharistique du monde et l'homme contemporain», 92.

[154] «In termini di esistenza umana, questo significa principalmente una cosa: il superamento di tutte le divisioni, naturali e sociali, che mantengono l'esistenza del mondo in uno stato di disintegrazione, di frammentazione, di decomposizione e dunque di morte» ZIZIOULAS, *Being as Communion*, 254-255; trad. it. ID., *L'essere ecclesiale*, 259.

[155] ZIZIOULAS, *Communion and otherness*, 7; trad. it. ID., *Comunione e alterità*, 8.

[156] «Come comunità sacramentale ed eucaristica, la Chiesa è il luogo dove l'"uomo vecchio", schiavo della natura e dell'io, muore nel battesimo e dove la paura dell'Altro nell'eucaristia e nell'ethos ascetico è sostituita dall'accettazione dell'Altro in quanto Altro: questo è il significato della cattolicità» ZIZIOULAS, *Communion and otherness*, 87-88, trad. it. ID., *Comunione e alterità*, 100.

[157] Cristo «restituisce all'umanità la comunione interpersonale nella Chiesa e soprattutto nell'eucaristia» HARRISON, «Zizioulas on Communion and Otherness», 288.

[158] «Non c'è theosis fuori dell'eucaristia, perché è solo là che comunione e alterità coincidono e raggiungono la loro pienezza» ZIZIOULAS, *Communion and otherness*, 85; trad. it. ID., *Comunione e alterità*, 97.

[159] ZIZIOULAS, «Liturgia cosmica ed ecologia», 175. «Infine, attraverso l'eucaristia, la Chiesa proclama e realizza proprio questa funzione sacerdotale dell'umanità. L'eucaristia consiste nel prendere elementi dal mondo naturale – il pane e il vino che rappresentano il mondo materiale creato – e portarli nelle mani dell'essere umano, le mani di Cristo che è l'uomo per eccellenza e il sacerdote della creazione, per riferirli infine al Dio creatore» ID., *Priests of Creation*, 150.

deificazione nello spazio e nel tempo»[160]. Tutto ciò costituisce, secondo Ioannis Zizioulas, la *raison d'être* dell'esistenza stessa della Chiesa[161].

Alla fine, l'Autore riconosce la «morte» come il problema principale della creazione e come una delle conseguenze più gravi della caduta. Tuttavia, la celebrazione dell'eucaristia annuncia che ciò che è stato assunto da Cristo, trasfigurato e incorporato in Lui, «vivrà eternamente come corpo di Cristo»[162]. Ioannis Zizioulas riprende più volte l'espressione di Ignazio d'Antiochia, che riconosce l'eucaristia come il «farmaco dell'immortalità»[163].

---

[160] ZIZIOULAS, «La vision eucharistique du monde et l'homme contemporain», 91. In sintesi possiamo dire che la celebrazione dell'eucaristia sta «[e]sattamente all'opposto dell'atteggiamento di Adamo» ID., «Liturgia cosmica ed ecologia», 175.

[161] «La Chiesa esiste per proclamare la salvezza da tutte le forme di frattura e di divisione, sia sociale che naturale. La cattolicità della Chiesa comincia dall'eucaristia dove le divisioni naturali e sociali – come l'età, il sesso, la razza, la classe, la professione, ecc. – sono superate nel corpo di Cristo» ZIZIOULAS, *The One and the Many*, 371; trad. it. ID., *L'uno e i molti*, 407.

[162] «L'eucaristia acquista così un significato che *va oltre il problema della redenzione*; diventa *un annuncio dell'ontologia*, della finalità dell'essere e della sopravvivenza della creazione naturale. Il cambiamento degli elementi eucaristici è assolutamente vero e reale, non perché gli elementi siano stati cambiati da processi che corrispondono alle leggi esistenti della natura (transustanziazione, ecc.), ma perché è assolutamente vero e reale che tutto ciò che è assunto da Cristo è pensato da Dio e quindi vivrà eternamente come corpo di Cristo» ZIZIOULAS, «Die Eucharistie in der neuzeitlichen orthodoxen Theologie», 177.

[163] Il riferimento è fatto a un passaggio delle lettere di Ignazio, dove egli parla dello spezzare «l'unico pane che è rimedio di immortalità, antidoto per non morire, ma per vivere sempre in Gesù Cristo» IGNATIUS ANTIOCHENSIS, *Epistola ad Ephesios* 20,2, ed. CTePa, 107. L'espressione è ripresa più tardi da Clemente Alessandrino: «È bello il farmaco dell'immortalità» CLEMENS ALEXANDRINUS, *Protrepticus*, 10,106,2, ed. CTePa 179, 190. Zizioulas scrive a proposito di questa frase: «La liturgia è "un rimedio di immortalità" (Sant'Ignazio di Antiochia) proprio perché, nella sua accettazione e affermazione del mondo, ne rifiuta la corruzione, lo santifica e lo offre al Creatore» ZIZIOULAS, «La vision eucharistique du monde et l'homme contemporain», 86. «L'eucaristia è l'atto di tale libera trascendenza, la "medicina" dell'immortalità, per usare le parole di Sant'Ignazio di Antiochia. Lo è innanzitutto cristologicamente, poiché Cristo (come vero Adamo), offrendosi al Padre (come capo di tutta la creazione), libera la creazione dalla mortalità attraverso la croce e la risurrezione. Lo è anche ecclesiologicamente, perché l'eucaristia non è altro che la comunità che incarna tutta la creazione e la offre come corpo crocifisso e risorto di Cristo. In quanto *homo eucharisticus*, l'essere umano tratta la creazione come un dono liberamente offerto, liberamente ricevuto, riconosciuto e rimandato (*eucharistia* è *anaphora*) e liberamente condiviso (nella comunione). Nell'eucaristia "la gloriosa libertà dei figli di Dio"

> Ignazio aveva vigorosamente sviluppato l'idea che la salvezza e la vita spirituale o eterna sono realizzate e sperimentate attraverso la comunione dei fedeli nel Corpo eucaristico di Cristo. […] [I]l significato dell'espressione «farmaco di immortalità» nel contesto della teologia di Ignazio è che la vita eterna nasce non dall'oggetto dell'eucaristia, ma dalla partecipazione all'evento della comunione, alla riunione della comunità[164].

Ignazio sottolinea che «l'eucaristia è principalmente e sostanzialmente un evento di comunione»[165]. Questo aspetto, centrale nella teologia di Ioannis Zizioulas, è in grado di esprimere la definizione di «vita» in conformità al senso biblico. La vita è dunque «compresa come qualcosa che sgorga da una situazione relazionale, da una relazione di *persone*»[166].

La celebrazione dell'eucaristia non offre una possibilità «magica» di *non morire*, ma ci inserisce nella comunione, incorporandoci nel corpo risorto di Cristo e, proprio in questo modo, ci fa partecipare alla vita di Dio[167]. Zizioulas sottolinea che la «ricapitolazione escatologica della creazione nella

---

abbraccia con amore la creazione e, rendendola parte dell'umanità, le permette di trascendere la sua mortalità» ID., *Priests of Creation*, 51-52. Cfr. ID., *Remembering the Future*, 138.

[164] ZIZIOULAS, *The One and the Many*, 156-157; trad. it. ID., *L'uno e i molti*, 173-174. Si noti che, oltre a Ignazio e Clemente, anche Gregorio di Nissa ha elaborato questa espressione. Tuttavia, egli non sviluppa la dimensione della comunità, elemento essenziale per il nostro Autore: «Come coloro che, avendo preso un veleno propinato con insidia, riescono ad estinguerne la forza esiziale con un altro farmaco, ma anche l'antidoto deve penetrare come il veleno dentro le viscere dell'uomo perché da queste la forza del medicamento salutare sia distribuita a tutto il corpo, così noi, dopo aver assaporato quel che disgrega la nostra natura, avevamo di nuovo assoluto bisogno di Colui che riunifica quanto è diviso, perché tale rimedio introdotto dentro di noi eliminasse con la sua propria efficacia antitetica il male pernicioso già penetrato nel nostro corpo. E qual è dunque questo rimedio? Non altro che quel corpo mostratosi più forte della morte e divenuto per noi principio della vita» GREGORIUS NYSSENUS, *Oratio catechetica magna* 37,2-3, ed. CTePa 34, 132.

[165] ZIZIOULAS, *The One and the Many*, 156; trad. it. ID., *L'uno e i molti*, 173.

[166] ZIZIOULAS, *The One and the Many*, 215; trad. it. ID., *L'uno e i molti*, 236. Zizioulas continua scrivendo: «La vita in questo senso è *l'evento della comunione delle persone*, cioè una situazione in cui tutte le divisioni, le individualizzazioni e le frammentazioni dell'esistenza (naturali, morali, sociali, ecc.) che minacciano resistenza di decomposizione e quindi di morte, sono trascese in una comunione di esseri *che si amano liberamente*» *Ibid*., 215; 236.

[167] Zizioulas collega la frase di Ignazio con il tema del tempo «nuovo», ossia «liturgico»: «Non c'è nulla di magico in questo, come tendono a presentare i commentatori protestanti. L'eucaristia è un antidoto alla morte proprio perché implica un nuovo concetto di tempo» ZIZIOULAS, «Eschatologie et société», 288.

persona di Cristo, attraverso la quale l'universo è sostenuto nell'esistenza, è iconicamente manifestata e pregustata nell'eucaristia»[168].

3.3 *La Chiesa è il mistero della comunione*

La comunione è una categoria chiave nella teologia di Ioannis Zizioulas, la cui importanza è già stata accennata nel contesto della missione dello Spirito Santo. Qui non si intende ripetere quanto già evidenziato, ma sottolineare alcuni aspetti specificamente ecclesiologici della comunione secondo l'Autore. Come in altri ambiti della sua riflessione, anche in questo caso il punto di partenza è il mistero trinitario.

Zizioulas afferma: «Se la Chiesa è veramente "la Chiesa di Dio", essa deve riflettere il modo in cui Dio esiste»[169]. Questo «modo di esistere» è definito come comunione, poiché «la natura di Dio è *comunione*»[170]. Di conseguenza, l'Autore stabilisce il seguente principio: «La Chiesa come comunione riflette l'essere di Dio come comunione»[171].

Secondo Zizioulas, «[d]al momento che Dio stesso ha scelto la via della comunione come mezzo per trasformare il mondo impegnandovisi

---

[168] ZIZIOULAS, *Remembering the Future*, 138.

[169] ZIZIOULAS, *The One and the Many*, 337; trad. it. ID., *L'uno e i molti*, 368.

[170] ZIZIOULAS, «Cristologia, pneumatologia e istituzioni ecclesiali», 120. Zizioulas afferma che la «sostanza unica di Dio coincide con la comunione delle tre persone» *Ibid*.

[171] ZIZIOULAS, *The One and the Many*, 53; trad. it. ID., *L'uno e i molti*, 57. Questo principio, secondo Zizioulas, deve stabilire il fondamento di ogni ecclesiologia. L'Autore scrive: «Mi sembra che la teologia ortodossa abbia applicato questo alla relazione tra la chiesa locale e quella universale. C'è una sola Chiesa come c'è un'unica natura di Dio. Ma il modo migliore per esprimerlo è dire che questa Chiesa unica è la comunione di molte chiese locali. La comunione e l'unicità coincidono nell'ecclesiologia» ID., «Cristologia, pneumatologia e istituzioni ecclesiali», 120-121. È da notare che quest'idea trova eco in Occidente, particolarmente nell'ecclesiologia di Jean-Marie Tillard. Il teologo domenicano afferma che, nella prospettiva dei primi secoli, «la Chiesa trova la sua forma iniziale in una comunione il cui legame profondo, invisibile, non è altri che lo Spirito del Signore ma di cui il gruppo apostolico che testimonia costituisce il nucleo visibile» TILLARD, *Chiesa di chiese*, 15. La Chiesa non è altro che un riflesso del «mistero eterno di comunione» *Ibid*., 29. Secondo Tillard, la «natura della Chiesa così come la intende la prima tradizione è quindi riassunta nella *comunione*, la *koinōnía*. È *Chiesa di chiese*. Compresa in tutta la sua ampiezza, essa è *comunione di comunioni*, che si presenta come *comunione* di chiese locali, sparse per il mondo, ciascuna delle quali è essa stessa comunione di battezzati radunati in comunità dallo Spirito santo, sulla base del loro battesimo, nella sinassi eucaristica. Questo essere di *comunione* costituisce la sua essenza. E la relazione alla *comunione* del Padre, del Figlio e dello Spirito indica il suo radicamento fin nell'eterna realtà del mistero di Dio» *Ibid*., 41.

personalmente ed esistenzialmente, la Chiesa non può scegliere un altro modo per compiere la sua missione»[172]. Ne consegue che la «*missione della Chiesa è relazionale*»[173].

All'interno della Chiesa, la creatura umana può «ritrovare la propria integralità e la comunione con Dio»[174], poiché in essa si vive «la nostra comunione con l'Altro e con gli altri»[175]. Nella comunione ecclesiale si apprende che l'unità di tale comunione non esclude, ma piuttosto genera alterità[176], dimostrando così che l'«uno» non può esistere senza i «molti»[177].

---

[172] ZIZIOULAS, *The One and the Many*, 188; trad. it. ID., *L'uno e i molti*, 207-208. Perché «la salvezza […] è la *comunione*», allora «nella *Chiesa di Dio*» si trova «il luogo della ri-creazione dell'umanità-che-Dio-vuole» TILLARD, *Chiesa di chiese*, 28. Jean-Marie Tillard sottolinea che la comunione, che è descritta dai testi del Nuovo testamento, «implica sempre la negazione dell'isolamento o della *egomania* nella quale, dopo il peccato, l'umanità soffoca» *Ibid*.

[173] ZIZIOULAS, *The One and the Many*, 57; trad. it. ID., *L'uno e i molti*, 61. «La Chiesa viene radunata *da* Dio, ma è anche colei che raduna *per* Dio. […] Fondamentalmente, la Chiesa è un essere da Dio radunati in modo così stretto e serrato così che essa forma una *comunione di comunioni*. […] Non c'è che Dio, e lui solo, che raccolga nel Cristo Gesù l'umanità frantumata. Radunata dallo Spirito del Signore, e da lui solo, la Chiesa sa di essere incaricata di intervenire perché l'umanità sia radunata *en Christô*. Nell'economia attuale, questo intervento non ha nulla di accidentale. Esso si trova integrato, per volere di Dio, all'attualizzazione del *mystérion* eterno» TILLARD, *Chiesa di chiese*, 290-291.

[174] ZIZIOULAS, *Priests of Creation*, 143; trad. it. ID., *Il creato come eucaristia*, 88. L'«umanità non è veramente se stessa se non nella *comunione*. La *comunione* la salva» TILLARD, *Chiesa di chiese*, 22.

[175] ZIZIOULAS, *Communion and otherness*, 4; trad. it. ID., *Comunione e alterità*, 5. Jean-Marie Tillard mette in evidenza che la teologia medievale sottovaluta la dimensione della comunione con gli altri nell'eucaristia. Infatti, questa teologia «invece di parlare dell'eucaristia come sacramento dell'unità della Chiesa, parlava dell'eucaristia come sacramento dell'unione dell'anima con il Cristo» TILLARD, *L'eucaristia e lo Spirito Santo*, 61, nota 30.

[176] È «solo nella comunità e attraverso di essa che emergono la vera identità e la distinzione personale» ZIZIOULAS, «Implications ecclésiologiques de deux types de pneumatologie», 143. «La dimensione pneumatologica dell'ecclesiologia ha bisogno di una struttura della Chiesa che combini allo stesso tempo l'unità e la diversità» ID., *The One and the Many*, 260; trad. it. ID., *L'uno e i molti*, 285.

[177] Questo è uno dei principi più caratteristici della teologia di Ioannis Zizioulas. Egli insiste che questo principio si applica sia a Cristo sia alla Chiesa. Si veda per esempio: «Cristo senza il suo corpo non è Cristo, ma un individuo di infima categoria» ZIZIOULAS, *Being as Communion*, 182; trad. it. ID., *L'essere ecclesiale*, 201. «Egli non può essere conosciuto al di fuori del suo corpo, la comunione di coloro che sono stati resi santi in lui, così non c'è Cristo senza la sua Chiesa» ID., *Lectures in Christian Dogmatics*, 116. Questo principio anche esclude ogni concezione individualistica della salvezza. Cfr. ID.,

L'«esistenza ecclesiale dell'essere umano», ovvero la vita nella comunione della Chiesa con l'Altro e con gli altri, «costituisce così una garanzia, una caparra della vittoria finale dell'essere umano sulla morte»[178].

3.4 *Per una «cultura ecclesiale»*

Nella riflessione di Ioannis Zizioulas, la «cultura» rappresenta uno dei concetti chiave attraverso cui viene descritta la missione della Chiesa[179]. Egli afferma che «[v]ivere nella Chiesa in comunione con gli altri significa, perciò, creare una *cultura*»[180]. Questo è il contributo che la Chiesa può offrire

---

Being as Communion, 165, nota 89; trad. it. ID., *L'essere ecclesiale*, 180, nota 69. «Il corpo di Cristo è condizionato fin da principio dai "molti", cioè l'unità è *costituita* dall'alterità (l'ἀδιαιρέτος non precede l'ἀσυγχύτως, ma coincide con esso)». ID., *Communion and otherness*, 294; trad. it. ID., *Comunione e alterità*, 339.

In questo contesto va rilevato un passaggio di un poeta ceco, Jan Čep, che riuscì a esprimere in modo pertinente la tensione tra unità e molteplicità: «Il mistero della molteplicità e dell'unità: sono questi i due poli tra cui si snoda il cammino della creazione. Li sospettiamo più di quanto li conosciamo. Lo incontriamo nella natura e in noi stessi, e sappiamo che i suoi corridori arrivano all'eternità, a Dio. C'è una tensione tra unità e molteplicità, che nel nostro labirinto terreno viene spesso scaricata dalle tempeste, attraverso la catarsi della sofferenza e della morte. Aneliamo all'unità – e la molteplicità ci attrae; la molteplicità ci spaventa e ci fa paura; l'unità ci fa respirare il freddo. Sperimentiamo la nostra unità nel tempo solo nell'anticipazione e nella parabola. Ma sappiamo che è misteriosamente alla fine di tutto; che sarà il culmine in cui si racchiuderanno tutta la ricchezza, la libertà e l'amore, la tensione e la pace. Lo sperimentiamo già in questo tempo, anche se solo per poco, come promessa e come speranza di vita eterna» ČEP, *Poutník na zemi*, 83-84.

[178] ZIZIOULAS, *Being as Communion*, 64; trad. it. ID., *L'essere ecclesiale*, 68.

[179] È importante rilevare come l'Autore intenda il concetto di cultura. «La cultura non può essere un fenomeno monoliticamente universale senza divenire imposizione demoniaca di una cultura sulle altre culture. Non si può nemmeno sognare una "cultura cristiana universale" senza rinnegare la dialettica tra storia ed escatologia» ZIZIOULAS, *Being as Communion*, 258; trad. it. ID., *L'essere ecclesiale*, 265. Esiste però uno stile di vita, un «modo di essere» che può essere identificato con la «cultura» ecclesiale, la quale non deve sostituire, ma piuttosto innalzare e santificare le altre culture. In particolare, è fondamentale sottolineare la dimensione *escatologica* della *cultura ecclesiale*. Secondo Zizioulas, formare una «cultura *comune*» è possibile solo «acquisendo un futuro attraverso l'ingresso della risurrezione nella storia». Solo in questo modo è possibile incontrare «le diverse generazioni ed epoche». ZIZIOULAS, *Remembering the Future*, 33.

[180] ZIZIOULAS, *Communion and otherness*, 10; trad. it. ID., *Comunione e alterità*, 12. Creare una cultura è, secondo Zizioulas, visto come un compito specifico della teologia. Cfr. ID., *Priests of Creation*, 106. È proprio la cultura ciò «che forma gli atteggiamenti delle persone nei confronti della vita prima che arrivino a comprendere consapevolmente

al mondo: «non un'etica, ma un ethos; non un programma, ma un atteggiamento e una mentalità; non una legislazione, ma una cultura»[181].

All'interno della prospettiva zizioulianа, i temi fondamentali che caratterizzano la *cultura ecclesiale* sembrano essere, in primo luogo, la liturgia, l'ascesi, l'ecologia e l'amore.

3.4.1 La liturgia

Nella teologia di Ioannis Zizioulas, la liturgia non è soltanto un'espressione della Chiesa, ma costituisce anche la sua piena realizzazione. La celebrazione liturgica rappresenta l'elemento fondante della sua identità più profonda. L'Autore sostiene che è proprio la liturgia a generare la cultura ecclesiale, affermando che «abbiamo bisogno di una nuova cultura in cui la dimensione liturgica occupi il posto centrale e forse determini il principio etico»[182].

Secondo il Metropolita di Pergamo, «la Chiesa costituisce il luogo in cui l'uomo agisce come "sacerdote della creazione"»[183]. Il sacerdozio dell'essere umano trova il suo compimento più elevato nella liturgia della Chiesa. In questo senso, Zizioulas osserva: «Quando la Chiesa innalza i doni della creazione e dice: "Tuo dei tuoi ti offriamo in tutto e per tutto",

---

ciò che è giusto e ciò che è sbagliato» *Ibid*., 170. Zizioulas sottolinea l'importanza della cultura, in particolare nel rapporto dell'essere umano con il suo ambiente. «La crisi ecologica persisterà, perché è in realtà una crisi culturale. Finché non saremo disposti a sfidare i presupposti della nostra cultura con l'aiuto dei principi religiosi, il problema ecologico rimarrà con noi» *Ibid*., 227. Cfr. CANN, «The Eucharist as a "cosmic liturgy" with the world», 149.

[181] ZIZIOULAS, *Priests of Creation*, 131; trad. it. ID., *Il creato come eucaristia*, 68-69. Secondo la visione di Zizioulas, vi sono due vie che ascrivono alla creatura umana una responsabilità particolare. «La prima vede l'uomo come parte del mondo; la seconda […] lo vede come l'unica persona della creazione […] che sarebbe così profondamente rispettosa del mondo impersonale da non limitarsi a "conservarlo", ma da coltivarlo e *incarnarlo in forme di cultura* che lo elevino a sopravvivenza eterna» ZIZIOULAS, *Priests of Creation*, 131-132 (enfasi nostra).

[182] ZIZIOULAS, *Priests of Creation*, 95. «Se dovessi dare un titolo generale a questo sforzo, una nozione chiave per quello che cercherò di dirvi qui, sarebbe quella dell'uomo come sacerdote della creazione» *Ibid*. Cfr. SKIRA, «The Ecological Bishop», 208.

[183] ZIZIOULAS, *The One and the Many*, 145; trad. it. ID., *L'uno e i molti*, 161. Vale la pena ricordare che, per Zizioulas, esercitare il «sacerdozio» non significa «sacrificare» qualcosa, ma introdurre ciò che è limitato nell'esistenza illimitata di Dio. Cfr. ZIZIOULAS, «The Eucharistic Prayer and Life», 466.

l'esistenza creata si apre all'infinito e le mani dell'uomo diventano strumenti di vita eterna per l'intero cosmo»[184].

Infatti, soltanto l'essere umano, in quanto parte organica del mondo materiale, «ha la capacità di unire la creazione»[185] e di svolgere il ruolo di *sacerdote*, il quale «prende il mondo nelle mani per presentarlo a Dio e, in contraccambio, riceve la benedizione di Dio sulla sua offerta»[186]. L'esercizio di questo sacerdozio *per* la creazione costituisce, secondo Zizioulas, l'essenza della missione della Chiesa nel mondo decaduto[187].

3.4.2 L'ascesi

L'«ascesi» può essere riconosciuta come il secondo pilastro della *cultura ecclesiale*[188]. Per Zizioulas, il comportamento ascetico rappresenta una controazione all'individualismo e all'avidità, elementi incompatibili con la comunione[189].

> Attraverso la via dell'ascesi, afferma l'Autore, la Chiesa educa l'uomo a sacrificare la propria volontà e il proprio egocentrismo per sottomettersi

---

[184] ZIZIOULAS, «The Eucharistic Prayer and Life», 466 (citazione corretta).

[185] ZIZIOULAS, «Liturgia cosmica ed ecologia», 173.

[186] ZIZIOULAS, «Liturgia cosmica ed ecologia», 174.

[187] «La Chiesa esiste proprio per agire da sacerdote della creazione, che unisce il mondo e torna a riferirlo a Dio, conducendolo alla comunione con Lui. Questo nella Chiesa avviene in modo particolare attraverso i sacramenti» ZIZIOULAS, «Liturgia cosmica ed ecologia», 174.

[188] «La "rivoluzione culturale" di Zizioulas richiede anche il passaggio da uno spirito consumistico a uno "spirito di ascesi"» SKIRA, «The Ecological Bishop», 208.

[189] «L'ascetica non deriva dal rifiuto manicheo del corpo o della *natura* biologica dell'esistenza, ma dal rifiuto dell'*ipostasi* biologica, cioè di un modo di esistere individualista, ripiegato su se stessi e sulle passioni. L'ascetismo libera dalla necessità biologica dovuta all'ipostasi biologica. Così, per es., l'*eros* cessa di essere un movimento esclusivista ed egoista, per diventare movimento estatico di "libero" amore, di portata universale» SPITERIS, *La teologia ortodossa neo-greca*, 389. Christos Yannaras è vicino al nostro Autore quando scrive: «Il superamento della caduta, la "kenosi" dell'individualità atomica naturale, non rappresenta un'alterazione automatica, ma un fatto dinamico di progressiva metanoia, un cambiamento di prospettiva e, di conseguenza, di modalità di vita, in definitiva un fatto di rinascita esistenziale. È la "morte" dell'"uomo vecchio" dell'autosufficienza atomica e la "resurrezione" dell'"uomo nuovo" dell'offerta e della relazione personale totale. Tutto il senso della pratica ascetica e della vita mistica cristiana si riassume nella dinamica di questo cambiamento esistenziale» YANNARAS, *Person and Eros*, 270. Si veda pure l'osservazione di Jean-Claude Larchet: «Lungi dal ripiegare le persone su se stesse e renderle egocentriche, l'ascesi cristiana le apre all'Altro, senza il quale non sono nulla» LARCHET, *Théologie du corps*, 62.

liberamente alla volontà di Dio, dimostrando così di aver invertito l'atteggiamento del primo Adamo[190].

L'ascesi coinvolge profondamente anche la relazione con la creazione materiale, divenendo così un'«ascesi ecologica»[191]. Infatti, in quanto esseri umani, «siamo chiamati a trasformare il mondo in un veicolo di comunione, tenendo sempre conto e rispettando le sue possibilità e i suoi limiti»[192]. Zizioulas suggerisce che proprio questo potrebbe essere «la missione più urgente della Chiesa oggi», ossia proclamare l'esistenza di «un'intrinseca *koinōnia* tra l'essere umano e il suo ambiente naturale, una *koinōnia* che deve entrare a far parte dell'essere stesso della Chiesa, al fine di ricevere la sua pienezza»[193].

L'ascesi, negli scritti del nostro Autore, non può essere considerata una *fuga mundi* o una negazione della creazione materiale[194]. Nella sua essenza più profonda, infatti, «lo scopo ultimo di tutto lo sforzo ascetico è l'acquisizione dell'amore»[195].

3.4.3 L'ecologia

Il tema dell'ecologia costituisce, secondo Ioannis Zizioulas, una componente intrinseca della *cultura ecclesiale*. Nella sua riflessione, essa non può essere separata né dalla celebrazione della liturgia, in particolare dell'eucaristia, né dall'ascesi, che l'ecologia presuppone[196].

---

[190] ZIZIOULAS, *Priests of Creation*, 150.

[191] Secondo Zizioulas, «il problema ecologico è, alla radice, una questione spirituale» ZIZIOULAS, *Priests of Creation*, 205. Si noti anzitutto il titolo del capitolo quindici di questa pubblicazione: «Ascetismo ecologico. Una rivoluzione culturale» (*Ecological Asceticism. A Cultural Revolution*). Cfr. *Ibid*., 205-209.

[192] ZIZIOULAS, *Priests of Creation*, 208.

[193] ZIZIOULAS, *The One and the Many*, 57; trad. it. ID., *L'uno e i molti*, 62.

[194] La visione dell'ascesi di Ioannis Zizioulas è vicina a ciò che scrive Martin Buber: L'«ascesi non deve mai pretendere di dominare la vita dell'uomo. L'uomo deve allontanarsi dalla natura solo per ritornarvi rinnovato e per trovare, nel contatto santificato con essa, il cammino verso Dio» BUBER, *Il cammino dell'uomo*, 32.

[195] ZIZIOULAS, *Communion and otherness*, 84; trad. it. ID., *Comunione e alterità*, 96. Cfr. ID., «Person and Nature in the Theology of St Maximus the Confessor», 108.

[196] Secondo Zizioulas «la Chiesa non ha altra soluzione da offrire a questa crisi ecologica se non proprio questo insegnamento. Il suo ethos eucaristico e ascetico è l'unica testimonianza e contributo che la Chiesa può offrire al disastro ecologico che ci minaccia. E non deve trascurare di proporli perché la responsabilità di proteggere la creazione di Dio appartiene a tutti noi e in primo luogo alla Chiesa» ZIZIOULAS, *Priests of Creation*, 30. Elizabeth Dale riconosce nell'ascetismo ecologico di Zizioulas questi tre pilastri: «un

Zizioulas afferma che la speranza di superare la crisi ecologica è strettamente legata alla missione *sacerdotale* della creatura umana[197]. Non si tratta di evitare gli interventi umani nella natura, poiché «non siamo i custodi di un museo» e l'«ecologia non è preservazione, ma sviluppo»[198].

L'Autore mira a sviluppare una «teologia eucaristica» che riconosca il mondo come «sacro», come la materia dell'eucaristia cosmica[199]. Egli non sostiene che «possiamo pulire l'aria o le acque semplicemente celebrando l'eucaristia»[200], ma intende sottolineare che «questa crisi è fondamentalmente un problema culturale più che pratico. La nostra cultura ha perso la sua dimensione liturgica, sostituendo il simbolico con il

---

senso della sacralità della creazione, una revisione del concetto di peccato e uno spirito di ascesi» DALE, «Ecological Asceticism», 53.

[197] Nella visione del nostro Autore, «l'uomo e la natura non si oppongono l'uno all'altra in antagonismo, ma in relazione positiva. Questo non può essere raggiunto in nessun altro modo se non attraverso l'azione liturgica, perché è solo attraverso tale azione che la natura è coinvolta essa stessa nell'evento stesso di questa relazione positiva. L'uomo deve diventare un essere liturgico prima di poter sperare di superare la crisi ecologica» ZIZIOULAS, *Priests of Creation*, 96. «Dobbiamo permettere all'idea di sacerdote della creazione di rientrare nella nostra cultura e di influenzare la nostra etica. Infatti, un'etica che non è radicata nell'ethos è di scarsa utilità per l'ecologia» *Ibid*., 153.

[198] ZIZIOULAS, «Liturgia cosmica ed ecologia», 176. «Questa dimensione culturale dell'ecologia implica che la protezione della natura non è contraria allo sviluppo della natura. L'essere umano è il sacerdote della creazione, nel senso che il mondo materiale che prende in mano viene trasformato in qualcosa di migliore di ciò che è naturalmente. La natura deve essere migliorata attraverso l'intervento dell'uomo; non deve essere semplicemente conservata così com'è. Nell'eucaristia non offriamo a Dio semplicemente grano o frumento e uva, ma pane e vino, cioè elementi naturali sviluppati e trasformati attraverso il lavoro umano, nelle nostre mani» ZIZIOULAS, *Priests of Creation*, 152. «Sarebbe del tutto fuorviante denunciare l'antropocentrismo vietando ogni intervento umano nella natura sulla base del rispetto della sacralità della vita. L'intervento umano nella natura non è di per sé malvagio. Al contrario, spesso è benefico per la natura stessa. Questa è un'ulteriore prova della superiorità dell'essere umano rispetto alle altre forme di vita del creato. L'uomo ha il privilegio della libertà di intervenire nella natura e allo stesso tempo di permettere alla natura di svilupparsi in modo sano. Questo vale sia per la natura non umana sia per la natura umana stessa. La scienza e la tecnologia, quindi, non sono da condannare per tutti i loro interventi sulla natura, ma solo per quegli interventi che incidono sulle relazioni fondamentali che costituiscono l'esistenza» *Ibid.*, 164.

[199] Già nel 1975, Zizioulas si è espresso affermando che «non sarebbe esagerato dire che se la Chiesa avesse mantenuto la giusta visione dell'eucaristia e avesse permesso che essa influenzasse la visione della vita dell'uomo, la crisi ecologica che incontriamo oggi nella nostra civiltà non sarebbe esistita» ZIZIOULAS, «The Eucharistic Prayer and Life», 466.

[200] ZIZIOULAS, *Priests of Creation*, 52.

concettuale»[201]. La soluzione alla crisi ecologica risiede, dunque, in «una nuova cultura nella quale la *dimensione liturgica* occupi il posto centrale»[202]. Si tratta, in primo luogo, di una «visione eucaristica del mondo e della storia» e di una «educazione liturgica»[203].

Ulteriormente, Zizioulas intende collocare l'ecologia nella «prospettiva escatologica»[204]. Nella teologia cristiana, infatti, l'«escatologia riguarda l'intero cosmo che, secondo i Padri, parteciperà anche alla futura divinizzazione dell'essere umano»[205]. L'ecologia è pertanto concepita come «una conseguenza etica fondamentale della resurrezione»[206].

L'Autore sottolinea che, nella riflessione teologica, non si deve mai trascurare il fatto che «Dio salva in Cristo non solo l'umanità, ma l'intera creazione»[207]. Secondo il Metropolita di Pergamo, ciò di cui vi è necessità è l'elaborazione di «un'antropologia "olistica" in cui l'uomo è considerato continuamente unito al resto della creazione»[208]. Solo un ripensamento della posizione dell'essere umano, non *al di sopra* ma *all'interno* del creato, «porterà a una corretta gestione di questa crisi»[209].

---

[201] ZIZIOULAS, *Priests of Creation*, 52. Il «concettuale» è da intendere in questo contesto come ciò che è «astratto», quasi un'«idea» assolutamente fuori della nostra esperienza e della vita pratica.

[202] ZIZIOULAS, *Priests of Creation*, 95; trad. it. ID., *Il creato come eucaristia*, 9.

[203] ZIZIOULAS, *Priests of Creation*, 134. Proprio nella celebrazione della liturgia viene inaugurato un corretto rapporto tra l'essere umano, Dio e il creato, poiché essa rappresenta «l'accettazione più positiva del mondo e della creazione» *Ibid.*, 135. «Paradossalmente, quindi, la Divina Liturgia afferma e nega al tempo stesso il mondo, perché l'Eucaristia è la trasformazione del mondo (che non è la sua distruzione) e il rinnovamento del mondo (che non è la sua creazione *ex nihilo*). In questo modo, l'Eucaristia manifesta il mistero stesso di Cristo nello spazio e nel tempo, il mistero in cui il vecchio Adamo è rinnovato senza essere distrutto, in cui la natura umana è assunta senza essere cambiata e in cui l'umano è divinizzato senza cessare di essere umano» *Ibid.*, 137.

[204] «Al di fuori di una prospettiva escatologica, tuttavia, l'ecologia è priva di significato» ZIZIOULAS, *Remembering the Future*, 144.

[205] ZIZIOULAS, *Remembering the Future*, 54-55.

[206] ZIZIOULAS, *Remembering the Future*, 55. Zizioulas sottolinea anche che l'escatologia «è una fonte di etica ecologica» *Ibid*.

[207] ZIZIOULAS, *Remembering the Future*, 62.

[208] ZIZIOULAS, *The One and the Many*, 409; trad. it. ID., *L'uno e i molti*, 450.

[209] ZIZIOULAS, *The One and the Many*, 409; trad. it. ID., *L'uno e i molti*, 450. David Rensberger è d'accordo con la posizione del nostro Autore. Anch'egli sostiene che la «cultura del vivere *dalla* terra e persino *contro* la terra deve lasciare il posto a una cultura

3.4.4 L'amore

Nell'«amore» possiamo riconoscere un altro aspetto fondamentale della *cultura ecclesiale*[210]. L'amore (ἀγάπη), infatti, «è la comunione della comunità»[211] della Chiesa. «L'amore non è una categoria psicologica, un sentimento dell'individuo. L'amore è una categoria ontologica che consiste nel dare spazio all'altra persona di esistere come altro e acquisire l'esistenza nel e attraverso l'altro»[212].

Se abbiamo identificato l'amore perverso e ripiegato egoisticamente su di sé (φιλαυτία) come l'*essenza* della caduta, allora l'amore che costituisce la *cultura ecclesiale* si apre estaticamente all'Altro, agli altri e all'intera creazione, senza mai chiudersi in sé stesso. Secondo Zizioulas, così come l'«amore», anche la «Chiesa è una realtà ontologica» che «realizza un "impulso" esistenziale opposto a quello della caduta»[213].

Se per il nostro Autore la persona è un «essere ecclesiale», allora vita e amore coincidono sia nell'*esistenza personale* che in quella *ecclesiale*[214]. La

---

del vivere *sulla* terra e all'*interno* dei sistemi dati della terra» RENSBERGER, «Ecological Use of the Psalms», 608.

[210] Zizioulas però fa notare che l'unità e l'amore fraterno non possono essere considerati ingenuamente come caratteristiche esclusive della Chiesa. Infatti, queste qualità erano presenti anche presso i *collegia* romani o tra gli esseni giudaici. Cfr. ZIZIOULAS, *Eucharist, Bishop, Church*, 77, nota 87. Cfr. ID., *Being as Communion*, 150; trad. it. ID., *L'essere ecclesiale*, 160. L'Autore critica anche la posizione di Nicola Afanassieff, che «sottolinea che solo l'amore e non i canoni della legge e dei diritti possono avere un posto nell'unità della Chiesa» ID., *Eucharist, Bishop, Church*, 258.

[211] ZIZIOULAS, *Communion and otherness*, 295; trad. it. ID., *Comunione e alterità*, 339. Anche in quest'espressione si può notare la convergenza di Zizioulas con Tillard, che scrive: «La Chiesa è nell'umanità la comunità che è retta dal *già* del Regno, l'*Agápe*. In contrasto con i regimi di questo mondo la sua potenza viene dalla carità e dal servizio ricevuti dal Signore, che passano in essa» TILLARD, *Chiesa di chiese*, 73-74.

[212] ZIZIOULAS, *La Santa Trinità e la Persona Umana*, 7. «Non c'è da stupirsi, quindi, che di tutte le nostre esperienze umane, quella che sopravviverà escatologicamente sia l'amore (1Cor 13,8). L'amore non è una nozione morale ma ontologica; riguarda il nostro modo di esistere, il nostro "modo di essere" nella relazione con l'altro» ZIZIOULAS, *Remembering the Future*, 85.

[213] YANNARAS, *Person and Eros*, 270.

[214] «Nella persona vita e amore coincidono; se la persona non muore è solo perché ama ed è amata; al di fuori della comunione dell'amore la persona perde la sua unicità, diviene un essere simile agli altri, una cosa senza nome e senza identità assoluti, senza volto. Morte per la persona significa non amare e non essere amata, perdere la sua unicità. Invece vita è la manifestazione dell'unicità della sua ipostasi per mezzo dell'amore» ZIZIOULAS, *Being as Communion*, 49; trad. it. ID., *L'essere ecclesiale*, 50.

Chiesa, attraverso la cultura ecclesiale, «[r]ealizza l'esistenza come amore ed eros, non come sopravvivenza come individuo atomico»[215].

L'amore non è solo una categoria *ontologica*, ma anche *escatologica*, poiché, secondo la visione di Ioannis Zizioulas, al compimento della storia «l'essere si trasforma in amore»[216]. Esso è infatti «l'unica "virtù" che sopravviverà nell'eschaton (1Cor 13,8), la quintessenza del Regno»[217]. L'amore rappresenta un'espressione concreta dell'esistenza *escatologica* della Chiesa e, di conseguenza, costituisce anche una delle caratteristiche fondamentali di ciò che Zizioulas definisce «cultura ecclesiale»[218].

4. **Un tentativo di sintesi**

All'inizio del presente capitolo, abbiamo osservato come il panorama della teologia ortodossa non si limiti alla dialettica *peccato-redenzione*[219]. Il

---

[215] YANNARAS, *Person and Eros*, 270.

[216] ZIZIOULAS, *Remembering the Future*, 99. L'Autore sottolinea che, secondo Massimo il Confessore e Gregorio di Nissa, lo stesso vale anche per la «conoscenza». «Seguendo l'insegnamento di San Paolo, secondo cui la conoscenza avrà fine nell'eschata (1Cor 13,8) mentre l'amore non verrà mai meno (1Cor 13,8), Massimo vede i *logoi* della creazione come se conducessero in ultima analisi all'amore. La sua visione coincide con quella di san Gregorio di Nissa, il quale dichiara che nell'eschata "*la conoscenza diventerà amore*" (ἡ γνῶσις ἀγάπη γενήσεται)» *Ibid*. Il riferimento è fatto a questo testo di Nisseno: «Infatti la vita della natura superna è amore, poiché ciò che è bello è assolutamente degno di amore per coloro che lo conoscono; ora, quello che essa conosce, è Dio; *la conoscenza, dunque, diventa amore* (ἡ δὲ γνῶσις ἀγάπη γίνεται). Perciò l'oggetto della conoscenza è quello che è bello per natura, e ad esso non si attacca la proterva sazietà; e se la sazietà non interrompe l'atteggiamento ispirato dall'amore per il bello, la vita divina sarà sempre attuata mediante l'amore: vita che è bella per natura e per natura vuole amare quello che è bello e non possiede un limite alla sua attività ispirata dall'amore, perché nel bello non si può immaginare un limite; altrimenti, insieme con la limitazione del bello, avrebbe termine anche l'amore. Il bello, infatti, è limitato solamente dal suo contrario; ma la sua natura non ammette quello che è peggiore, e procede solamente verso ciò che è illimitato e sconfinato» GREGORIUS NYSSENUS, *De anima et resurrectione* 47, ed. BomPeOc, 423-425 (enfasi nostra).

[217] ZIZIOULAS, *Remembering the Future*, 315.

[218] A partire da 1Cor 13 Zizioulas riconosce «l'amore come "virtù" escatologica», il culmine di tutta la vita etica. Cfr. ZIZIOULAS, *Remembering the Future*, 47. Successivamente, l'Autore osserva che la tradizione cristiana antica, che «associava l'eschata e il Regno all'*amore* piuttosto che alla conoscenza, rimase viva e fu promossa da importanti leader teologici e monastici» *Ibid*., 49. Zizioulas menziona esplicitamente Macario d'Egitto e Massimo il Confessore come i due principali rappresentanti di questa tradizione.

[219] Cfr. LOUTH, «Between Creation and Transfiguration», 211.

cammino *verso una creazione rinnovata* non si esaurisce infatti nel solo superamento della caduta, ma è orientato alla realizzazione della θέωσις, il fine originario della creazione. Nella teologia di Ioannis Zizioulas, le missioni di Cristo, dello Spirito e della Chiesa si configurano come un unico processo dinamico e attivo, che si pone in opposizione all'*essenza* della caduta e ne supera le conseguenze.

La descrizione dell'economia della salvezza, elaborata attraverso le tre missioni salvifiche, non è altro che una lettura «positiva» dell'essenza della caduta e delle sue conseguenze. Le missioni di Cristo, dello Spirito e della Chiesa costituiscono infatti una «rivelazione», ovvero un processo unico e al contempo tripartito che rende manifesta la natura della caduta originaria e le sue conseguenze. Tale prospettiva evidenzia la rilevanza del presente capitolo nell'ambito della nostra ricerca.

La struttura della nostra tesi si conforma alla prospettiva teologica di Ioannis Zizioulas, secondo cui la conoscenza delle cose avviene a partire dalla loro fine. Solo alla luce della missione di Cristo, l'*uomo deificato*, della missione dello Spirito *deificante* e della missione della Chiesa, il *luogo della deificazione* escatologica, possiamo comprendere *da che cosa* sia caduta la creatura umana.

L'economia del Padre, come sottolinea Zizioulas, non è condizionata dalla caduta[220]. Tuttavia, il processo salvifico e divinizzante si concretizza e si attua all'interno della realtà decaduta, di cui il Cristo *incarnato*, lo Spirito *donato* e la Chiesa *istituita* sono parte integrante e inseparabile. La caduta, dunque, non determina l'economia divina, ma esige una «forma» concreta per ciascuna delle tre missioni[221].

L'analisi sviluppata in questo capitolo mira a dimostrare come, attraverso le tre missioni inseparabili, si apra una via per il superamento della caduta e delle sue conseguenze, compresa la più radicale e urgente: la morte. Pur non

---

[220] Cfr. ZIZIOULAS, *Lectures in Christian Dogmatics*, 103.

[221] Cfr. ZIZIOULAS, *Lectures in Christian Dogmatics*, 106. Nel caso di Cristo incarnato, si tratta della sua passione e morte sulla croce; nel caso dello Spirito donato, si tratta del fatto che Egli può essere «rattristato» (cfr. Ef 4,30), che allo Spirito *di verità* (cfr. Gv 15,26) sono rivolte delle bugie (cfr. At 5,3) e che la sua opera può essere liberamente rifiutata; questo, infatti, costituisce la «bestemmia contro lo Spirito» (cfr. Mc 3,29). La Chiesa istituita da Dio non esiste solo come una comunità «santa», un *sacramentum* della θέωσις escatologica della creazione, ma anche come un ostacolo e perfino σκάνδαλον (cfr. Mt 18,7). È giusta l'osservazione fatta da Henri de Lubac: «La Chiesa, per l'incredulo che il Padre non attira ancora, è un ostacolo. Per il credente può essere una prova, ed è bene che lo sia: prova tanto più intensamente sentirà, forse, quanto più la sua fede vorrebbe essere più viva e più pura» LUBAC, *Meditazione sulla Chiesa*, 23.

essendo Zizioulas un teologo sistematico intento a proporre un elenco dettagliato delle conseguenze della caduta e delle corrispondenti soluzioni, nella sua riflessione le missioni di Cristo, dello Spirito e della Chiesa costituiscono una risposta organica alle problematiche fondamentali della condizione umana: la morte, la frammentazione e l'individualizzazione della creazione, il conflitto tra generale e particolare, l'individualismo, la crisi ecologica e, in particolare, la perdita del futuro escatologico, rifiutato da Adamo ma riaperto e ridonato grazie alla volontà salvifica del Padre[222]. Questa volontà, rivelata e attuata nelle missioni del Figlio e dello Spirito, continua ad abbracciare l'umanità e l'intero κόσμος nella missione della Chiesa.

[222] Si noti l'enfasi posta da Zizioulas sulla «volontà», intesa come elemento centrale nel rapporto tra il Creatore e la creazione: «Se l'essere della creazione deriva dalla volontà del Creatore, significa che contiene per definizione un futuro, uno scopo. […] La volontà è lungimirante, è essenzialmente escatologica» ZIZIOULAS, *Remembering the Future*, 94-95.

CAPITOLO VI

Verso una nuova teologia del peccato originale

L'obiettivo dell'ultimo capitolo della presente tesi è offrire una sintesi della ricerca, delineando i temi più significativi della teologia di Ioannis Zizioulas relativi alla sua riflessione sulla caduta originaria della creatura umana e valutandone il contributo per la teologia contemporanea. A queste considerazioni sarà aggiunta un'analisi critica, emersa sia dagli studi di altri autori sia dalla nostra indagine. Infine, saranno presentate alcune questioni aperte che superano i confini del presente studio e che, pertanto, dovranno essere riconosciute come possibili percorsi di ricerca per futuri approfondimenti.

1. I temi che meritano l'«attenzione di valore» nella riflessione teologica di Ioannis Zizioulas sulla caduta della creatura umana

I temi più significativi che meritano un'attenzione particolare nella riflessione del nostro Autore sulla caduta possono essere individuati nei seguenti cinque concetti:

– il concetto di «persona»;
– il concetto di «comunione»;
– il concetto di «Regno di Dio»;
– il concetto di «futuro»;
– il concetto di «ecologia».

Procederemo ora con una descrizione essenziale di questi concetti chiave, evidenziandone sia l'importanza per Zizioulas sia la loro connessione intrinseca con il tema della nostra tesi.

1.1 *La «persona»*

La «persona» deve essere riconosciuta come il concetto assolutamente centrale nella teologia di Ioannis Zizioulas[1]. L'Autore parte da una prospettiva teologica affermando che il modello della vera persona, ovvero il vero «modo di essere» *personale*, si trova unicamente nel mistero della vita trinitaria di Dio[2]. La persona è considerata come «una categoria ontologica primaria»[3], «l'orizzonte nel quale si rivela la verità dell'essere»[4] e l'unico concetto applicabile sia alle persone divine sia alle persone umane[5]. Zizioulas insiste, dunque, sul fatto che l'*imago Dei* nelle creature umane risiede precisamente nell'esistenza personale[6].

L'antropologia teologica di Ioannis Zizioulas si fonda sull'idea che l'essere umano sia assolutamente incomprensibile al di fuori della sua relazione con Dio[7]. È proprio questa relazione a costituire l'identità più

---

[1] Cfr. ZIZIOULAS, «Ortodossia», 9.

[2] Quest'approccio, tipico delle teologie personaliste, si riflette anche nella riflessione del nostro Autore. Cfr. ZIZIOULAS, *The One and the Many*, 403-404. Zizioulas sostiene, in contrasto con alcuni dei suoi critici, che «è lecito passare dal modo di esistere di Dio personale al modo di esistere personale dell'uomo; questi, per mezzo di Cristo, partecipa *veramente* a Dio non nella sua sostanza, ma nel suo modo personale di essere» SPITERIS, *La teologia ortodossa neo-greca*, 412.

[3] ZIZIOULAS, *La Santa Trinità e la Persona Umana*, 5.

[4] ZIZIOULAS, *Being as Communion*, 106.

[5] Cfr. ZIZIOULAS, *Communion and otherness*, 186. Va ricordato che il concetto di persona non nasce dalla contemplazione del mistero dell'uomo, ma da quello di Dio. Come osserva Andrea Milano: I «teologi dei primi secoli cristiani non si sforzarono di elevare un concetto sopra il termine persona (e i suoi corrispondenti greci *prósopon* e *hypóstasis*) per darsi ragione della realtà dell'uomo, bensì per chiarirsi le dottrine della Trinità e dell'Incarnazione. Ma ciò che fu conquistato per ottenere una certa penetrazione del mistero di Dio fu ben presto utilizzato per comprendere il mistero dell'uomo» MILANO, *Persona in teologia*, 22.

[6] Cfr. ZIZIOULAS, *Communion and otherness*, 215.

[7] «L'umanità non è definibile senza la sua relazione con Dio, il che rende l'antropologia cristiana essenzialmente un capitolo o un aspetto della *cristologia*: l'essere umano *par excellence* è *Cristo*, una persona unita a Dio nello Spirito Santo» ZIZIOULAS, *Remembering the Future*, 21. Sembra che questa formulazione di Ignazio Sanna colga bene l'importanza che Zizioulas attribuisce al concetto di persona: «Non basta infatti essere uomini per essere persona, ma bisogna essere persona per essere veramente uomini. E si è persona solo in Cristo, perché egli è la porta di accesso alla vita intratrinitaria, che è all'origine e al fondamento di ogni esistenza personale» SANNA, «Corpo e religione», 80-81.

profonda della creatura umana come «persona»[8]. Di conseguenza, la relazione con l'Altro, con gli altri e con la realtà creata risulta *costitutiva* dell'esistenza «personale».

È significativo che, per il nostro Autore, non la «natura» ma proprio la «persona» sia riconosciuta come la chiave per descrivere l'essenza e le conseguenze della caduta. L'interesse principale di Zizioulas non si concentra su ciò che è «comune» (la natura umana), bensì su ciò che è «particolare» (ogni persona in quanto ὑπόστασις, cioè un'esistenza unica e irripetibile)[9]. Secondo l'Autore, il problema principale della caduta non consiste nella natura ferita dal peccato o privata delle qualità dello stato protologico, ma nell'impossibilità di esistere nel modo in cui esistono le persone in Dio. E sebbene l'esistenza personale non venga distrutta definitivamente – poiché la persona è «pervertita, ma non completamente spenta»[10] – l'esistenza autenticamente personale diventa impossibile, in quanto la capacità *estatica* della persona (ἔκστασις) viene pervertita nella caduta trasformandosi in *apostasi* (ἀπόστασις)[11].

Questo approccio personalista consente a Zizioulas di definire l'essenza stessa della caduta. Infatti, essa non consiste nella trasgressione di un comandamento né in una ribellione contro l'*auctoritas* in senso giuridico-romano[12]. L'essenza della caduta è principalmente riconosciuta come la

---

[8] «L'essere umano viene educato a partecipare alla vita di Dio e a sviluppare la somiglianza con Dio, diventando così simile a Dio. La natura umana non ha una propria definizione indipendente, perché una tale definizione le impedirebbe questa partecipazione alla vita di Dio (*theosis*). In tutto questo stiamo semplicemente dicendo che senza Dio non esiste una creatura chiamata uomo. L'uomo esiste veramente in un rapporto ininterrotto con Dio» ZIZIOULAS, *Lectures in Christian Dogmatics*, 115.

[9] Cfr. MELISSARIS, «The Challenge of Patristic Ontology in the Theology of Metropolitan John (Zizioulas) of Pergamon», 473.

[10] ZIZIOULAS, *Communion and otherness*, 232; trad. it. ID., *Comunione e alterità*, 266.

[11] «Infine, la persona non può esistere nell'esistenza decaduta» MICALLEF, «Communion and otherness in John Zizioulas' theology of personhood», 228. «Dopo la caduta, la persona umana viene pervertita in modo da esistere solo come individuo» *Ibid*., 231.

[12] Secondo Zizioulas, «Dio stesso, condividendo la nostra esistenza in Cristo, ha reso impossibile per noi concepirlo come un'*auctoritas*, cioè come una richiesta di sottomissione che viene dall'esterno della nostra esistenza» ZIZIOULAS, *The One and the Many*, 173; trad. it. ID., *L'uno e i molti*, 190. Per una descrizione del significato del termine *auctoritas* nel contesto della cultura romana si consulti: BROOKINS, «"I rather appeal to *Auctoritas*"», 305-309.

«rottura della comunione» tra persone che si amano liberamente[13]. A partire da questa prospettiva, la caduta originaria non implica soltanto la perdita della «santità e della giustizia nelle quali [Adamo] era stato stabilito»[14], ma si configura anzitutto come la perdita della *vita* intesa come comunione con il Padre, attraverso il Figlio, nello Spirito Santo. Zizioulas insiste sul fatto che la vita vera (ζωὴ ἀληθινή) non sia una qualità aggiuntiva dell'essere (*being*), tale da definirlo semplicemente come essere-bene (*well-being*)[15]. Questa condizione non è sufficiente, poiché la vera vita, nella sua visione, consiste nel vivere-per-sempre, realtà possibile per la creazione solo attraverso la comunione con l'increato. Soltanto in questo modo un essere (*being*) può acquisire la qualità *escatologica* di essere-per-sempre (*ever-being*).

A partire da queste considerazioni, entra nel discorso zizioulianо la categoria della «comunione», riconosciuta come una categoria ontologica, intrinsecamente inseparabile dall'esistenza personale[16]. Secondo Ioannis Zizioulas, né la caduta né le sue conseguenze possono essere definite al di fuori della terminologia della «comunione». Infatti, la sua dottrina della caduta si fonda sull'*ontologia della comunione*[17].

1.2 *La «comunione»*

Il nostro Autore sottolinea con forza che l'esistenza personale non solo implica, ma al contempo presuppone la «comunione». Quest'ultima costituisce una *conditio sine qua non* sia dell'esistenza personale sia della possibilità dell'essere-per-sempre (*ever-being*). Anche in questo caso, il

---

[13] Cfr. ZIZIOULAS, «Les groupes informels dans l'Église», 261-262. Significativo è il testo di Basilio di Iviron il quale scrive che Adamo, «[n]on ha compreso qual è la natura e la missione dell'uomo. Si è separato dall'altro. Si è separato da Dio. Si è separato dalla comunicazione, dalla comunione divina, dalla comunione universale – cattolica – che è divina. È entrato nell'inferno della separazione, della non comunione, nella frenesia di salvare il proprio io a spese dell'altro» BASILIO DI IVIRON, *La bellezza salverà il mondo*, 17.

[14] Così la formulazione del concilio di Trento. Cfr. DH 1511.

[15] Infatti, secondo il nostro Autore, non si tratta di una realtà «soprannaturale» che si possa aggiungere alla «natura pura» della creatura umana – se si vuole richiamare la terminologia tradizionale della teologia occidentale.

[16] ZIZIOULAS, *La Santa Trinità e la Persona Umana*, 6.

[17] La nozione della «comunione», infatti, è intesa da Zizioulas «in un senso ontologico definitivo» ZIZIOULAS, *The One and the Many*, 215; trad. it., ID., *L'uno e i molti*, 236.

punto di partenza di tali considerazioni è la teologia trinitaria, che rivela il ruolo cruciale della comunione.

Se nella vita trinitaria l'«uno» non può mai esistere senza i «molti», allora la comunione tra l'«uno» e i «molti» risulta assolutamente indispensabile anche per l'esistenza della Chiesa[18]. Zizioulas riprende l'affermazione di Basilio secondo cui «la natura di Dio è la comunione» (κοινωνία) delle persone[19].

Nella riflessione del nostro Autore, la comunione diventa una categoria che determina l'essenza stessa della realtà, ossia l'*ontologia*[20]. La comunione con l'Altro, con gli altri e con la realtà creata non è quindi una questione di *well-being*, ma dell'essere stesso (*being*) e, di conseguenza, anche dell'essere-per-sempre (*ever-being*).

L'accento posto sull'ontologia permette al nostro Autore di valutare pienamente la dottrina della *creatio ex nihilo* e di dimostrare che le conseguenze della caduta non sono primariamente *morali* – poiché non si tratta principalmente di una trasgressione della legge – bensì *ontologiche*, in quanto riguardano la questione stessa dell'«essere»[21]. La perdita della comunione con l'increato equivale, secondo Ioannis Zizioulas, alla totale estinzione di ciò che è stato creato *dal nulla*[22].

Di conseguenza, sia gli effetti della caduta che l'intero percorso verso la creazione rinnovata, ovvero la salvezza (θέωσις), vanno compresi in una prospettiva ontologica[23]. La comunione con Dio garantisce alla creazione la possibilità di superare i limiti della propria creaturalità, il più radicale dei quali è la finitudine intrinseca alla *creatio ex nihilo*. D'altro canto, il rifiuto di questa comunione vivificante equivale all'autodistruzione.

Il discorso sulla caduta, nel quale il concetto di comunione assume un ruolo centrale, si sviluppa dunque a livello *ontologico*, in una tensione tra il nulla (*non-being*) e l'essere-per-sempre (*ever-being*). L'«essere» è così, nella teologia del nostro Autore, profondamente legato alla «comunione», al

---

[18] «La Chiesa è il mistero dell'unità dell'"uno" e dei "molti" – non dell'"uno" che prima esiste come "uno" e poi diventa "molti", ma dell'"uno" che è allo stesso tempo "molti"» ZIZIOULAS, *The One and the Many*, 78-79; trad. it., ID., *L'uno e i molti*, 85.

[19] Cfr. ZIZIOULAS, «Cristologia, pneumatologia e istituzioni ecclesiali», 120.

[20] «La comunione è quindi una realtà "ultima"; essa è costitutiva dell'essere in misura tale che nulla può esistere senza di essa» ZIZIOULAS, «Ortodossia», 17.

[21] Cfr. ZIZIOULAS, *Communion and otherness*, 39; trad. it. ID., *Comunione e alterità*, 45.

[22] ZIZIOULAS, *Priests of Creation*, 113; trad. it. ID., *Il creato come eucaristia*, 39.

[23] Cfr. ZIZIOULAS, *Communion and otherness*, 269.

punto da costituire un'autentica *ontologia della comunione* (*being as communion*)[24].

Proprio la comunione è presentata da Ioannis Zizioulas come l'unica via che permette alla creazione, sorta *dal nulla*, di sopravvivere alla propria condizione naturale, ossia la sua «mortalità». La prima conseguenza della caduta dalla comunione con Dio è dunque l'attualizzazione dei limiti naturali della creazione, che corrisponde alla morte intesa come estinzione totale[25]. Al contrario, la missione di Cristo e dello Spirito Santo garantisce che la comunione tra *creato* e *increato* sia definitivamente instaurata e confermata dall'incarnazione[26].

In sintesi, il termine «comunione» nella teologia di Zizioulas colloca il discorso sulla caduta a livello *ontologico*, mettendone in evidenza le conseguenze più radicali. Solo la comunione può fungere da ponte capace di trascendere l'«abisso» tra creato e increato[27]. Infatti, secondo l'Autore, la riflessione sulla caduta originaria della creatura umana non può prescindere dalla categoria chiave della «comunione», la quale sottolinea il ruolo centrale dell'*ontologia* nel discorso sulla caduta.

---

[24] A differenza dei Greci antichi, l'Autore attribuisce la priorità alla «persona» – intesa come esistenza relazionale e dunque inseparabile dalla comunione – piuttosto che alla «natura», superando così un'impostazione essenzialista a favore di una visione dinamica. Cfr. MELISSARIS, «The Challenge of Patristic Ontology in the Theology of Metropolitan John (Zizioulas) of Pergamon», 473. Così viene adoperato un ripensamento radicale dell'ontologia greca nella quale l'«essere» era legato all'οὐσία e non alla comunione (κοινωνία). Jesmond Micallef osserva che si tratta «di una rivoluzione ontologica che sovverte l'essere-in-sé della filosofia sostanzialista greca», ponendo la relazione (σχέσις) come principio costitutivo dell'esistenza. Cfr. MICALLEF, «Communion and otherness in John Zizioulas' theology of personhood», 230. Questo aspetto è profondamente legato al tema della nostra tesi, poiché «Zizioulas, riferendosi all'esistenza creata, descrive l'esistenza decaduta come la rottura tra l'essere e la comunione, mentre la salvezza è il recupero della relazione tra l'essere e la comunione» *Ibid*.

[25] «Va inteso che questo non denigra in alcun modo il mondo materiale: è semplicemente una descrizione realistica dello stato in cui si trovano tutte le creature materiali» THEOKRITOFF, «Creator and creation», 71.

[26] Cfr. ZIZIOULAS, *Lectures in Christian Dogmatics*, 106.

[27] «La natura di Dio e la natura del mondo non possono mai coincidere; c'è un'assoluta alterità "abissale" tra le due» ZIZIOULAS, *Communion and otherness*, 19; trad. it., ID., *Comunione e alterità*, 22. Zizioulas richiama qui Massimo il Confessore. Cfr. MAXIMUS CONFESSOR, *Ambigua ad Iohannem* 41, tr. BomPeOc, 454. Si noti pure la formulazione simile di Sergej Bulgakov: «Il mondo non può valicare l'abisso tra il Creatore e il Creato, ma Dio stesso può farlo» BULGAKOV, *L'Agnello di Dio*, 176.

1.3 *Il «Regno di Dio»*

Il «Regno di Dio» è un'altra categoria che assume un ruolo assolutamente centrale nella teologia di Ioannis Zizioulas. Se il concetto di «persona» colloca il discorso sulla caduta nel contesto della *teologia trinitaria* – dove si trova il modello dell'esistenza autenticamente personale – e se il concetto di «comunione» ne sottolinea l'indispensabilità *ontologica* – poiché può esistere veramente solo ciò che è in comunione con l'increato – la categoria del «Regno di Dio» inserisce la riflessione teologica sulla caduta all'interno di un'impostazione *pneumatologico-escatologica*[28].

Per il nostro Autore, il «Regno di Dio» è una categoria essenzialmente *escatologica* in quanto *pneumatologica*[29]. È infatti lo Spirito a portare l'*eschaton* nella storia[30], a far incontrare l'eternità con il tempo[31], la realtà divina con quella creata *dal nulla*.

In quanto categoria escatologica, il «Regno di Dio» non è solo inseparabile dallo Spirito Santo, ma viene perfino identificato con Lui. Zizioulas sottolinea che nel periodo patristico si è sviluppata un'associazione tra lo Spirito e l'*eschaton*[32]. Questa tendenza, secondo l'Autore, «trova la sua espressione più esplicita in san Massimo, che più chiaramente di ogni altro Padre identifica lo Spirito Santo con il Regno di Dio: "Venga il tuo regno, cioè lo Spirito Santo"»[33].

---

[28] Secondo Zizioulas, la categoria del «Regno di Dio» è inseparabile dall'eschaton. Infatti, egli afferma esplicitamente che «la presenza del Regno di Dio» coincide con «la presenza dell'eschaton». ZIZIOULAS, «Les groupes informels dans l'Église», 264.

[29] «La pneumatologia e l'escatologia sono unite perché la stessa consumazione escatologica è attribuita allo Spirito, che come dono finale governa già il presente storico dei credenti» PANNENBERG, *Systematic theology*, vol. 3, 553.

[30] La storia è «penetrata dall'eschaton attraverso la discesa e l'energia dello Spirito Santo» ZIZIOULAS, «Les groupes informels dans l'Église», 265. Wolfhart Pannenberg afferma: «Per mezzo dello Spirito, il futuro escatologico è già presente nel cuore dei credenti. La sua dinamica è alla base delle anticipazioni della salvezza escatologica già nella storia ancora incompleta del mondo» PANNENBERG, *Systematic theology*, vol. 3, 552.

[31] La tradizione ortodossa, riflettendo sull'ecclesiologia, non permette «che la storia si "escatologizzi" e che l'eschaton si trasformi in storia, garantendo al contempo l'incontro esistenziale di entrambi» ZIZIOULAS, «Les groupes informels dans l'Église», 265.

[32] Lo Spirito Santo «come datore-di-vita e comunione fa entrare le cose ultime, l'*eschaton* (At 2) – cioè la vita eterna di Dio – nella storia» ZIZIOULAS, *The One and the Many*, 80; trad. it., ID., *L'uno e i molti*, 87.

[33] ZIZIOULAS, *Remembering the Future*, 133. Il riferimento è fatto a MAXIMUS CONFESSOR, *Expositio orationis dominicae*, PG 90, 885. Mark Philonenko evidenzia che

Come è stato ampiamente evidenziato, l'escatologia non costituisce per Ioannis Zizioulas una sezione autonoma della teologia dogmatica (il suo «ultimo capitolo»[34]), bensì un approccio ermeneutico e uno stile

questa variante della preghiera *Padre nostro* è attestata da alcuni testimoni del testo biblico. «Al posto della seconda richiesta, "Venga il tuo Regno", data da tutti i manoscritti, due lettere minuscole 700 e 162 recitano: "Il tuo Spirito Santo venga su di noi e ci purifichi"» PHILONENKO, «Que Ton Esprit-Saint vienne sur nous et qu'il nous purifie (Luc 11,2)», 61. Lo stesso autore rileva che questa variante testuale è attestata non solo da Massimo il Confessore, ma anche da Gregorio di Nissa (e forse da Marcione). Inoltre, il suo uso è documentato anche in Massimo di Torino. Cfr. STREETER, *The Four Gospels*, 277. Vale la pena notare ciò che scrive Gregorio: quando Luca «domanda che venga il regno invoca il soccorso dello Spirito Santo», infatti, «in quel vangelo anziché Venga il tuo regno è detto: "Venga il tuo Santo Spirito su di noi e ci purifichi"» GREGORIO DI NISSA, *De Oratione dominica* 3, ed. CTePa 244, 60. Gregorio non esita a identificare lo Spirito con il Regno: «lo Spirito è Regno» ID., *De Oratione dominica* 3, ed. CTePa 244, 61. Pavel Evdokimov suggerisce (forse esagerando) che l'«identificazione del Regno allo Spirito» fosse «frequente presso i Padri» EVDOKIMOV, *Lo Spirito Santo nella tradizione ortodossa*, 119. Egli evidenzia che la frase si trova, oltre i Padri già nominati, anche presso Evagrio Pontico e che l'esortazione di Gesù: «"cercate il Regno di Dio" significa "cercate lo Spirito Santo"» *Ibid*., 123. «Se vuoi pregare, hai bisogno di Dio, "che dona la preghiera a chi prega". Invocalo dunque, dicendo: "Sia santificato il tuo nome, venga il tuo regno", cioè lo Spirito Santo e il tuo Figlio Unigenito. Questo, infatti, il suo insegnamento, quando ha detto di "adorare il Padre in spirito e verità"» EVAGRIUS PONTICUS, *De oratione tractatus* 1,58, ed. CTePa 117, 100. Robert Leaney osserva due ragioni che probabilmente favorivano questa variante: la maggiore accessibilità per i catecumeni che non provenivano dal giudaismo (e quindi non avevano familiarità con il concetto di «Regno di Dio») e l'uso liturgico, che sottolineava esplicitamente la presenza della persona dello Spirito. Cfr. LEANEY, «The Lucan Text of the Lord's Prayer», 104-105.

[34] Cfr. ZIZIOULAS, «Un moment critique dans l'histoire du mouvement œcuménique», 27. Si noti la convergenza di quest'impostazione con l'osservazione fatta da Wolfhart Pannenberg: «Poiché Dio e la sua signoria costituiscono il contenuto centrale della salvezza escatologica, l'escatologia non è solo l'argomento di un singolo capitolo della dogmatica, ma determina la prospettiva dell'intera dottrina cristiana» PANNENBERG, *Systematic theology*, vol. 3, 531. E perfino quella di Karl Barth: «Se il cristianesimo non è interamente e radicalmente escatologia, in esso non rimane alcun rapporto con Cristo. Lo Spirito che non indica in ogni momento il passaggio dalla morte alla vita nuova non è lo Spirito Santo» BARTH, *The epistle to the Romans*, 314. Secondo l'espressione di Barth l'escatologia non può diventare «un breve e perfettamente innocuo capitolo» aggiunto alla conclusione della dogmatica cristiana. Cfr. *Ibid*., 500.

fondamentale del pensiero cristiano[35]. Di conseguenza, secondo l'Autore, l'escatologia deve permeare e orientare l'intero discorso teologico[36].

Ai fini della presente indagine, risulta essenziale analizzare «se» e «come» Zizioulas applichi tale principio alla dottrina della caduta dell'essere umano. Come verrà dimostrato nella seconda parte di questo capitolo, è proprio in questo ambito che si può cogliere il contributo più originale, significativo e rilevante di Zizioulas alla riflessione teologica sulla caduta (o peccato originale).

1.4 *Il «futuro»*

L'impostazione *pneumatologico-escatologica* della riflessione di Ioannis Zizioulas sulla caduta dell'essere umano, delineata attraverso il concetto di «Regno di Dio», evidenzia l'importanza della categoria del «futuro». Quest'ultimo non è inteso come una mera indicazione temporale *quantitativa* (cioè riferito alla fine), ma come una *qualità* escatologica, ossia appartenente *a Dio*. Il futuro *escatologico*, pertanto, non si colloca alla conclusione della storia lineare della creazione, bensì irrompe nel creato per iniziativa divina,

---

[35] Sembra che Zizioulas si ispiri in questo punto particolarmente dal suo maestro Florovskij che suggeriva che la «prospettiva cristiana è intrinsecamente escatologica» FLOROVSKIJ, *Collected works of Georges Florovsky*, vol. 4, 63. Secondo Florovskij l'«escatologia non è solo una sezione particolare del sistema teologico cristiano, ma piuttosto la sua base e il suo fondamento, il suo principio guida e ispiratore, o, per così dire, il clima dell'intero pensiero cristiano» *Ibid*.

[36] Si noti che questo approccio non introduce una novità radicale nella riflessione teologica. Come osserva Antonio Nitrola: «Già negli anni '50 il teologo di Göttingen Otto Weber lanciava la provocante intuizione che l'escatologia, in quanto collegata alla dottrina dello Spirito Santo, non poteva essere considerata semplicemente un punto della dogmatica, ma che ovunque bisognava fare "pneumatologia e perciò escatologia"» NITROLA, *Trattato di escatologia*, vol. 1, 26, nota 27. Questo spunto è stato ripreso successivamente dal suo discepolo Jürgen Moltmann, che afferma: «L'escatologico non è un elemento *del* cristianesimo, ma è il mezzo della fede cristiana in quanto tale, la chiave in cui tutto si colloca, il bagliore che qui soffonde tutto all'alba di un nuovo giorno atteso. […] Perciò l'escatologia non può essere solo una parte della dottrina cristiana. Piuttosto, la prospettiva escatologica è caratteristica di tutto l'annuncio cristiano, di ogni esistenza cristiana e di tutta la Chiesa. […] Una teologia corretta dovrebbe quindi essere costruita alla luce del suo obiettivo futuro. L'escatologia non dovrebbe essere la sua fine, ma il suo inizio» MOLTMANN, *Theology of Hope*,16. Karl Rahner affermava, che malgrado il fatto che nella «teologia cristiana l'escatologia è trattata a parte, alla fine della dogmatica […] essa costituisce anche il tutto della teologia o, almeno, un principio formale-strutturale operante in ogni enunciato teologico» RAHNER, «Il problema del futuro», 647.

manifestandosi come un evento «epicletico» dello Spirito[37]. Nell'*ontologia escatologica*, elaborata dall'Autore, l'essere del mondo risulta condizionato da *questo* futuro escatologico, che esprime, dunque, per Zizioulas, una realtà *di Dio*.

L'Autore pone particolare enfasi sulla distinzione tra la concezione pagano-greca e quella giudeo-cristiana, sottolineando come la riflessione contemporanea non possa essere inquadrata nei paradigmi tradizionali, in quanto questi ultimi non corrispondono alla visione biblica, che accentua la centralità del «futuro» *escatologico*. Egli insiste sul fatto che il principio costitutivo non risieda nell'origine, bensì nella *fine*[38]. È unicamente la fine, ossia la realtà appartenente al «futuro» *escatologico*, non solo a rivelare, ma anche a rendere possibile e costituire la verità delle realtà presenti[39].

Questa ermeneutica, che ricerca la verità delle cose *a partire dalla fine*, è ripresa da Ioannis Zizioulas principalmente dal pensiero di Massimo il Confessore e dalla sua triade: *ombra – immagine – verità*, riferita rispettivamente all'Antico Testamento, al Vangelo e alle «cose future»[40]. Oltre alla tradizione patristica, l'Autore mostra un particolare apprezzamento per il tentativo di Wolfhart Pannenberg di elaborare l'intera teologia dogmatica a partire dal futuro, cioè «sulla base di ciò che si potrebbe definire una "ontologia escatologica"»[41].

---

[37] «Un approccio *epicletico* alla presenza dello Spirito nella creazione richiederebbe un'ontologia escatologica. Qualsiasi ontologia protologica che si riferisca allo Spirito come presente nella creazione "già" dovrebbe essere qualificata dall'affermazione "e non ancora". Lo Spirito è presente nella storia non come un dato, ma come un'anticipazione di ciò che *sarà* dato» ZIZIOULAS, *Remembering the Future*, 137-138.

[38] «Non è la storia che conduce all'*eschaton*, ma il contrario» ZIZIOULAS, *The One and the Many*, 133; trad. it., ID., *L'uno e i molti*, 146.

[39] L'esistenza della creazione «trae la sua *ragion d'essere* dal fine escatologico per cui l'umanità e il mondo sono stati creati» ZIZIOULAS, *Remembering the Future*, 129. Wolfhart Pannenberg afferma questo principio scrivendo: «L'eternità porta alla luce la verità sulla vita terrena» PANNENBERG, *Systematic theology*, vol. 3, 610.

[40] Cfr. ZIZIOULAS, *The Eucharistic Communion and the World*, 44. Va ricordato che nel capitolo primo si è evidenziata la presenza di questa triade anche nei testi di Ambrogio.

[41] ZIZIOULAS, *Remembering the Future*, 3. Sembra che particolarmente nel terzo volume della *Systematische Theologie* di Wolfhart Pannenberg si possa riconoscere un'essenziale convergenza della sua impostazione con la teologia del nostro Autore. Nel contesto attuale della nostra analisi risulta più importante che anche lo studioso protestante riconosce il «futuro» come un principio decisivo e costitutivo. La realizzazione dell'escatologia è definita da Pannenberg come «consumazione», di cui il futuro «è l'ingresso dell'eternità nel tempo. Esso, infatti, ha il contenuto che caratterizza

L'escatologia, in quanto intimamente connessa alla pneumatologia, esercita un'influenza determinante sulla storia. Quest'ultima, se considerata in sé stessa, appare come un dato oggettivo, una necessità ineluttabile, un *datum*. Il futuro, invece, scaturisce dalla libertà creatrice di Dio Padre e, pertanto, non è vincolato al passato, ma si apre a una prospettiva essenzialmente «nuova»[42]. È proprio tale futuro che porta con sé il perdono dei peccati, la liberazione dal passato e, di conseguenza, la realizzazione della salvezza, intesa come vita «secondo lo Spirito»[43].

---

l'eternità ma che si perde nella disintegrazione del tempo, cioè la totalità della vita e quindi anche la sua vera e definitiva identità. Per questo *il futuro escatologico è il fondamento dell'essenza duratura di ogni creatura, che trova manifestazione già nella durata assegnata della sua vita e che tuttavia raggiungerà la sua piena manifestazione solo nel futuro escatologico*. Non appare ancora ciò che saremo (1Gv 3,2). Questa affermazione non si applica solo alla nostra esperienza cristiana di fede. Tutti noi siamo ancora in cammino per diventare noi stessi, eppure tutti noi *siamo in un certo senso già le persone che saremo alla luce del nostro futuro escatologico*» PANNENBERG, *Systematic theology*, vol. 3, 603-604 (enfasi nostra). Ne risulta che «la durata delle creature nella loro vita, che noi nel nostro senso del tempo possiamo cogliere almeno in modo frammentario, è da intendersi come *partecipazione all'eternità di Dio*, e che in questo tutte le creature hanno la loro *essenza peculiare*, in quanto con l'autodistinzione creativa del Figlio dal Padre sono fondate nella loro specifica alterità. In questa luce, la risurrezione dei morti e il rinnovamento della creazione possono essere visti come l'atto con cui Dio, attraverso il suo Spirito, restituisce all'esistenza delle creature, conservata nella sua eternità, la forma dell'essere-per-sé. Qui l'*identità delle creature* non ha bisogno di una continuità del loro essere sulla linea del tempo, ma è assicurata dal fatto che la loro esistenza non si perde nell'eterno presente di Dio» *Ibid*., 606 (enfasi nostra).

[42] «Il futuro decide della storia, e il futuro è custodito nella libertà di Dio» ZIZIOULAS, *The One and the Many*, 133; trad. it., ID., *L'uno e i molti*, 146. Secondo Wolfhart Pannenberg, il futuro ha il potere di determinare il presente e lo riconosce come essenziale per la libertà: «Paolo e Giovanni hanno usato il termine "libertà" per descrivere la presenza della salvezza per i cristiani; come espressione del potere del futuro di determinare il presente questo assume un nuovo significato: nell'evento della libertà è già presente il futuro essenziale dell'uomo. Per quanto riguarda il significato essenziale del futuro per la libertà, in definitiva non è difficile arrivare a comprendere Dio, potenza del futuro, come origine della libertà» PANNENBERG, *Basic questions in theology*, vol. 3, 209.

[43] In questo contesto è significativo il testo di Rudolf Bultmann che sottolinea l'importanza del «futuro» scrivendo: Una «vita umana autentica sarebbe quella che vive dell'invisibile, dell'indisponibile, cioè che rinuncia a tutte le sicurezze auto-create. Questa è la vita "secondo lo Spirito", la vita "nella fede". Tale vita diventa possibile per l'uomo a partire dalla fede nella "grazia" di Dio, cioè dalla fiducia che proprio l'invisibile, l'ignoto, l'indisponibile incontra l'uomo come amore, *gli porta il suo futuro*, non significa morte ma vita per lui. *La grazia di Dio* è grazia che perdona, cioè *libera l'uomo dal suo passato*, che lo tiene prigioniero. Quell'atteggiamento dell'uomo che vuole assicurarsi e

Secondo Zizioulas, sia la perfezione sia la verità ultima della realtà si trovano unicamente nel futuro escatologico[44]. Tuttavia, questa realtà escatologica futura non è *imposta* inevitabilmente come una necessità ineluttabile, bensì si presenta come *proposta*, come il compimento definitivo della comunione tra il creato e l'increato, realizzabile attraverso la libera cooperazione (συνεργία) dell'essere umano[45].

Il concetto di «futuro» riveste un ruolo essenziale nella teologia di Ioannis Zizioulas, poiché egli sostiene con decisione che la caduta dell'essere umano rappresenti una caduta *dalla perfezione escatologica* «futura». Adamo, dunque, non ha semplicemente perduto il paradiso terrestre, ma una delle conseguenze più significative della sua caduta è la perdita del *futuro escatologico*, inteso come comunione con Dio.

Poiché questo aspetto costituisce uno degli elementi più rilevanti della riflessione di Zizioulas, verrà approfondito in seguito con maggiore dettaglio. Per il momento, è sufficiente concludere affermando che, secondo il Metropolita di Pergamo, la categoria del «futuro» risulta imprescindibile per una corretta comprensione della caduta dell'essere umano.

---

quindi si aggrappa a ciò che è disponibile e si aggrappa a ciò che passa e che è già passato – questo è peccato, perché è chiudersi all'invisibile, al futuro di Dio che si sta donando. Chi si apre alla grazia viene perdonato del suo peccato, cioè *diventa libero dal passato*. Ed è proprio questo il significato di "fede": *aprirsi liberamente al futuro*» BULTMANN, «Neues Testament und Mythologie», 29.

[44] «L'eschaton è […] la verità di tutti i tempi […], e quindi l'eschaton è la verità del mondo» ZIZIOULAS, *Lectures in Christian Dogmatics*, 153. «L'ontologia, la verità della creazione, non è storica (protologica), ma teleologica (escatologica)» ID., *Priests of Creation*, 70. «La ricerca della verità dell'essere nella fine della storia rappresenta un allontanamento radicale non solo dall'antica ontologia greca, che non tollerava un'associazione della verità con la storia, ma anche dalle consolidate concezioni cristiane della *Heilsgeschichte*» ID., *Remembering the Future*, 75. «Per il pensiero greco classico, tutte le visioni della verità si riferiscono a una realtà già esistente, mentre la comprensione biblica e cristiana […] è sempre rivolta al futuro. […] La loro verità non deriva dal passato, ma dal futuro» *Ibid*., 161.

[45] «Creando il mondo *in* Cristo e *per* Cristo, Dio ha creato un mondo perfetto, come si addice all'Essere supremamente perfetto; ma da Essere supremamente *amorevole* qual è, Dio ha affidato la perfezione della sua creazione alla sua *immagine* (cioè all'essere umano), concedendogli la libertà, attributo divino, di diventare suo "compagno di lavoro" (*fellow-worker*) (1Cor 3,9) nella realizzazione del destino glorioso della creazione» ZIZIOULAS, *Remembering the Future*, 187.

1.5 *L'«ecologia»*

Come già evidenziato, nella teologia di Ioannis Zizioulas l'identità dell'essere umano è costituita dalla sua relazione con Dio[46]. Tuttavia, l'Autore insiste sul fatto che tale relazione esclusiva implichi anche la posizione centrale dell'essere umano nel creato e che, senza il suo legame con il resto della creazione, non sia possibile cogliere appieno il significato della sua missione sacerdotale[47].

L'essere umano è dunque riconosciuto come un «altro» rispetto al resto del creato. Soltanto lui tende ad adattare il mondo a sé, cerca di oltrepassarne i confini, aspira a creare un ordine nuovo, a superare la propria mortalità e, soprattutto, desidera una libertà che Zizioulas definisce «assoluta»[48]. D'altra parte, però, l'essere umano non è altro che «polvere del suolo» (Gn 2,7), una creatura tra le creature, o, come l'Autore sottolinea, un «animale» tra gli altri animali[49].

---

[46] La «relazione con Dio» è «un elemento costitutivo» dell'essere della creatura umana. ZIZIOULAS, *Communion and otherness*, 240; trad. it., ID., *Comunione e alterità*, 276.

[47] Dunque, la relazione dell'essere umano con Dio, riconosciuta dall'Autore come costitutiva, implica necessariamente l'importanza del suo rapporto con il resto della creazione. La comunione con Dio non esclude, ma anzi inaugura, la consapevolezza che la riflessione sull'essere umano non possa prescindere dalla sua relazione con la creazione.

[48] «Se cerchiamo un punto d'incontro tra religione e scienza sulla specificità dell'essere umano rispetto agli animali, lo troviamo solo nell'ambito della tendenza dell'uomo alla libertà dalla natura. A differenza degli animali che si adattano o cercano di adattarsi alla natura, l'essere umano cerca di andare oltre i limiti che la natura gli impone. Questo si manifesta in modo molto evidente in due modi: nell'atteggiamento dell'essere umano nei confronti della morte e nella sua capacità di creare arte» ZIZIOULAS, «The Meaning of being Human», 298. Si vedano, inoltre, testi analoghi in altri contesti: Cfr. ID., *Priests of Creation*, 42. ID., *Remembering the Future*, 21.

[49] «L'essere umano è biologicamente un animale. Si stima che la differenza genetica tra uno scimpanzé e un essere umano (l'*homo sapiens*) sia molto lieve (circa 1,2-1,8%). In effetti, la differenza in termini di molecole tra scimpanzé e *homo sapiens* è inferiore a quella tra scimpanzé e scimmie. Nessun credo religioso può negare questo fatto scientificamente accertato: geneticamente l'uomo è un animale» ZIZIOULAS, «The Meaning of being Human», 297 (citazione modificata). Cfr. ID., *Priests of Creation*, 126. Christophe Boureux afferma che l'antropologia deve tenere in considerazione questi dati scientifici e non può essere concepita come a-storica, ignorando lo sviluppo biologico dell'umanità. Cfr. BOUREUX, «Original Sin. Anthropological Consequences and Political Effects», 85.

Il concetto di «ecologia», individuato come una delle categorie portanti della riflessione di Zizioulas sulla caduta dell'essere umano, evidenzia l'inseparabilità dell'essere umano dal resto della creazione. Ne consegue che tanto le conseguenze della caduta quanto la salvezza finale non possano essere ridotte esclusivamente al destino umano[50]. Il Metropolita di Pergamo è infatti persuaso che il legame tra l'essere umano e la creazione sia così essenziale che la caduta dell'essere umano corrisponda alla caduta dell'intera creazione, così come la sua salvezza sia impensabile senza il coinvolgimento del creato nel suo insieme[51].

L'enfasi posta sulla crisi ecologica evidenzia come la riflessione sulla caduta debba coinvolgere l'intera creazione, evitando tanto le tendenze individualistiche centrate sulla «*mia* salvezza», quanto quelle riduttive che limitano la redenzione al solo destino dell'essere umano («la salvezza delle *anime*»[52]).

Ioannis Zizioulas è profondamente convinto che la relazione dell'essere umano con il proprio ambiente vitale costituisca, fin dall'inizio, un elemento intrinseco della vera «ortodossia» e della spiritualità cristiana. Secondo il Metropolita di Pergamo, l'ecologia non si esaurisce nella semplice tutela della natura, ma consiste nello sviluppo della creazione verso il suo fine ultimo[53]. L'ecologia, pertanto, è per Zizioulas essenzialmente condizionata *escatologicamente*[54].

Nella sua visione, il mondo non è stato creato per l'essere umano, ma, al contrario, l'essere umano è stato creato per la salvezza (θέωσις) del mondo[55]. Seguendo la tradizione patristica, che trae ispirazione dalla filosofia stoica[56], l'Autore riconosce nell'essere umano un «microcosmo» che rispecchia in sé il «macrocosmo». Di conseguenza, la salvezza dell'essere umano è inseparabilmente legata alla salvezza dell'intero cosmo creato.

---

[50] Cfr. ZIZIOULAS, *Lectures in Christian Dogmatics*, 98.

[51] Cfr. ZIZIOULAS, «Ortodossia», 17. ID., «Il mutamento di collocazione della prospettiva escatologica», 125. ID., «Liturgia cosmica ed ecologia», 166. ID., *Priests of Creation*, 158. Va notato che la medesima idea è emersa anche nella nostra analisi della teologia di Bonaventura. Cfr. BONAVENTURA, *Breviloquium* 7,4, tr. Opere di san Bonaventura V/2, 313-315.

[52] Cfr. CIC, can. 1752.

[53] «L'ecologia non è preservazione, ma sviluppo» ZIZIOULAS, «Liturgia cosmica ed ecologia», 176. Cfr. ID., *Priests of Creation*, 152.

[54] Cfr. ZIZIOULAS, *Remembering the Future*, 55.

[55] Cfr. ZIZIOULAS, *Priests of Creation*, 35.

[56] Cfr. PANNENBERG, *Anthropology in theological perspective*, 27.

A partire da queste considerazioni, risulta evidente che, secondo il Metropolita di Pergamo, la riflessione teologica sulla caduta debba necessariamente coinvolgere l'intero creato, mantenendo una prospettiva autenticamente cosmica[57].

L'Autore non esita ad affermare che la crisi ecologica costituisca una conseguenza diretta della caduta e, di conseguenza, la interpreta principalmente come una questione di natura spirituale e culturale, piuttosto che come un mero problema tecnico[58].

---

[57] Ioannis Zizioulas sottolinea ripetutamente che nella riflessione teologica contemporanea il tema dell'ecologia è imprescindibile. Cfr. ZIZIOULAS, *Priests of Creation*, 22. L'Autore evidenzia come nei «manuali tradizionali di teologia non c'è quasi posto per l'ecologia e lo stesso vale per i programmi accademici delle scuole teologiche, cattoliche, ortodosse e protestanti» *Ibid*., 215.

[58] Cfr. ZIZIOULAS, «Liturgia cosmica ed ecologia», 170. Partendo dal presupposto che la crisi ecologica costituisca un problema di natura «spirituale» e «culturale», Zizioulas non affronta esplicitamente la questione dell'uso della «tecnica». Questo tema è invece sviluppato da pensatori quali Romano Guardini e Martin Heidegger. Guardini, in una delle sue *Lettere dal Lago di Como*, riflette sul mutamento radicale che la tecnica ha introdotto nel rapporto dell'essere umano con il mondo. Essa ha determinato il crollo del precedente ordine culturale, all'interno del quale l'essere umano intratteneva un rapporto immediato con la natura. Guardini riconosce che la tecnica stessa è emersa proprio grazie al cristianesimo, il quale ha presentato all'essere umano la sua posizione singolare nella creazione e gli ha offerto un senso della verità e della libertà assolute, che trascendono la creazione. Tuttavia, egli avverte che la forza della tecnica non è ancora pienamente dominata dall'essere umano: «Egli ha potere sulle cose, ma non ha, esprimiamoci con maggiore fiducia, non ha ancora potere sul proprio potere» GUARDINI, *La fine dell'epoca moderna*, 87. Tale constatazione non implica la necessità di rifiutare la tecnica né di rimpiangere il passato, bensì richiede di affrontare questa nuova realtà attraverso lo sviluppo di un nuovo tipo dell'essere umano, capace di dominare le forze della tecnica mediante una libertà interiore. In altri termini, l'essere umano è chiamato ad assumersi la responsabilità della nuova condizione e a promuovere una cultura che sia adeguata alla realtà tecnica. Cfr. GUARDINI, *Lettere dal Lago di Como*, 92-100.

Per designare l'essenza della tecnologia moderna, Heidegger impiega il termine *Gestell*, traducibile in italiano come «inquadramento» (ossia una «struttura concettuale»), per descrivere il modo in cui la tecnologia determina il nostro rapporto con il mondo. Essa impone una visione secondo cui la realtà si presenta come una «riserva disponibile» di energia (*Bestand*), ovvero come qualcosa da misurare, controllare e sfruttare – approccio per il quale Heidegger utilizza il termine *stellen*. Nella prospettiva della tecnologia moderna, ad esempio, un fiume non è più considerato semplicemente come un corso d'acqua, bensì come una risorsa energetica destinata all'alimentazione di una centrale elettrica. La tecnologia, dunque, trasforma il rapporto dell'essere umano con gli enti del mondo, comportando il rischio di una *riduzione della percezione della realtà*: l'essere umano potrebbe cessare di cogliere gli enti nella loro «essenza», riducendoli

2. **L'apporto della teologia di Zizioulas per l'attuale riflessione teologica sulla caduta**

Se nella prima parte di questo studio sono stati individuati i concetti chiave che strutturano la riflessione di Ioannis Zizioulas sulla caduta dell'essere umano, l'obiettivo della presente sezione consiste nell'evidenziare in che modo le categorie da lui ritenute fondamentali possano offrire un contributo significativo alla teologia contemporanea e futura nel suo compito di «pensare» la caduta originaria dell'essere umano.

Mantenendo il *focus* sui concetti precedentemente identificati come essenziali, si cercherà ora di analizzare come tali categorie possano risultare utili nel contesto teologico attuale: se e in che misura esse siano in grado di influenzare, arricchire, ispirare, completare o persino correggere gli schemi tradizionali della riflessione sulla caduta nell'ambito della tradizione orientale (o sul *peccato originale* nella prospettiva occidentale). Il testo che segue intende costituire una risposta dettagliata alla domanda iniziale: «se» e «perché» la teologia di Ioannis Zizioulas possa rappresentare un contributo significativo per la riflessione cristiana del presente e del futuro.

2.1 *La prospettiva «personalistica» della riflessione sulla caduta*

Prima di tutto, la nostra analisi si concentrerà sul fatto che Ioannis Zizioulas attribuisce un ruolo centrale alle *categorie personali* nella descrizione dell'essenza e delle conseguenze della caduta. Tale impostazione teologica si rivela capace di offrire un autentico «modo di pensare» che, come confermato da diversi studiosi, valorizza pienamente l'unicità dell'essere umano all'interno della creazione[59].

---

esclusivamente alla loro *utilità strumentale*. È in questa prospettiva che si colloca la critica di Heidegger, il quale sottolinea la (quasi) impossibilità di dominare la tecnologia «con la volontà mortale». Egli individua nella poesia e nell'arte – intesa come una τέχνη poetica del bello – una possibile *via di redenzione* della nostra comprensione dell'essere. Cfr. DAHLSTROM, «Technology», 205-206; BORGMANN, «Technology», 420-432. RUIN, «Ge-stell: enframing as the essence of technology», 183-194.

[59] «La "prospettiva personalistica", è piuttosto un modo di pensare, in cui la realtà umana viene considerata con speciale riguardo a quella perfezione, per cui l'uomo si distingue da tutti gli altri esseri materiali. La persona infatti, conscia e padrona di se stessa, in un orizzonte di libertà, si costruisce progressivamente, impegnandosi riguardo ai valori, ed entrando in dialogo con altre persone, sopra tutto con Dio» FLICK – ALSZEGHY, «Il peccato originale in prospettiva personalistica», 705-706. Più tardi scrivono questi studiosi che come l'aspetto personalistico si intende «quella dimensione dell'esistenza umana, per cui l'uomo si distingue da tutti gli altri esseri materiali e che gli

Il contributo distintivo di Zizioulas risiede nella stretta connessione della dottrina della caduta e la teologia della persona[60]. L'accento posto sull'aspetto *personale* rappresenta un apporto particolarmente significativo per la riflessione occidentale sul peccato originale, tradizionalmente presentato come un peccato «di natura»[61].

La terminologia classica della teologia occidentale definisce infatti il peccato originale (*peccatum originale originatum*) come uno «stato» di peccato che riguarda tutti gli esseri umani, indipendentemente dalle loro azioni personali[62]. Tuttavia, la stessa teologia occidentale moderna riconosce sempre più chiaramente che le «categorie fondamentali dell'esistenza umana si riferiscono soprattutto alla sfera personalistica»[63], confermando così la rilevanza della riflessione zizioulіana nel dibattito contemporaneo.

La teologia di Ioannis Zizioulas, con la sua *prospettiva personalistica*, può offrire un contributo significativo agli studiosi occidentali, permettendo di integrare l'aspetto «ontico» tradizionalmente associato alla dottrina del peccato originale. Sebbene tale aspetto mantenga la sua validità, esso non

---

dà il suo carattere specifico. L'uomo infatti è l'unico tra gli esseri materiali conscio e padrone di se stesso che, in un orizzonte di libertà, si costruisce progressivamente, impegnandosi riguardo ai valori, ed entrando in dialogo con altre persone, soprattutto con Dio, di cui è immagine» ID., *Il peccato originale*, 273.

[60] Infatti, secondo Zizioulas, soltanto a partire dalla rivelazione della persona nella vita trinitaria di Dio è possibile riconoscere chi «è» e chi deve «diventare» la persona umana. Soltanto così è possibile definire la perversione dell'esistenza personale causata dalla caduta. Cfr. ZIZIOULAS, *Remembering the Future*, 259.

[61] L'espressione *peccatum naturae* si trova, ad esempio, nella teologia di Tomaso d'Aquino. Cfr. THOMAS AQUINAS, *STh* I-II, q.81, a.1-2. Il Dottore Angelico fa esplicito riferimento all'espressione «eravamo per natura figli dell'ira» (ἤμεθα τέκνα φύσει ὀργῆς) presente nella Lettera agli Efesini (Ef 2,3). Alcuni commentatori del testo biblico suggeriscono di interpretare il termine φύσει come una formula che indica l'origine naturale, in contrasto con ciò che si diventa per adozione (θέσει). È significativo che la Lettera agli Efesini sottolinei più volte l'importanza della υἱοθεσία, affermando che siamo stati predestinati «a essere suoi figli adottivi per opera di Gesù Cristo» (Ef 1,5). Cfr. THIELMAN, *Ephesians*, 127, nota 30.

[62] Karl Rahner avverte, che «il peccato originale è un *peccatum* di "natura" perché si trova prima della libera decisione del soggetto individuale come elemento dello spazio all'interno del quale (la "situazione") l'uomo è chiamato per la prima volta a prendere la propria decisione "personale", e rispetto al quale deve prendere posizione comprendendo questa situazione in questo o quel modo» RAHNER, «The Theological Concept of Concupiscentia», 363, nota 2.

[63] FLICK – ALSZEGHY, *Il peccato originale*, 273.

appare, di per sé, più pienamente sufficiente né del tutto adeguato per una formulazione teologica contemporanea del peccato originale[64].

A questo punto, ci proponiamo di evidenziare nel modo più concreto possibile il contributo specifico che la riflessione di Ioannis Zizioulas può offrire per un'interpretazione della caduta in una prospettiva autenticamente «personalistica».

2.1.1 La perdita di «qualcuno» non di «qualcosa»

L'attenzione privilegiata alle *categorie personali* consente a Ioannis Zizioulas di proporre una revisione del ruolo della «persona» e della «natura» all'interno della dottrina della caduta. Come già ampiamente dimostrato, la teologia della «persona» occupa una posizione centrale nella riflessione zizioulіana. Seguendo la tradizione dei Padri Cappadoci, il nostro Autore riconosce la persona come uno specifico «modo di essere» (τρόπος ὑπάρξεως)[65].

A partire da questa impostazione, egli suggerisce che la caduta perverta la capacità *estatica* (ἔκστασις) della persona, che appartiene costitutivamente alla sua stessa definizione[66]. Zizioulas evidenzia come la dinamica della persona, caratterizzata dal movimento estatico fuori di sé verso la comunione con le altre persone, venga distorta in *apostasi* (ἀπόστασις), ovvero un movimento rivolto verso se stessi, che distrugge l'esistenza personale. A causa di questa perversione, l'incontro con l'altro, la relazione, il dialogo e, soprattutto, l'amore (ἀγάπη) non risultano più azioni spontanee della «persona».

A questo punto, è opportuno sottolineare un'osservazione cruciale del nostro Autore: la caduta non corrompe primariamente una «cosa», ma una «persona», ossia il modo *personale* di essere. Ne consegue che, nella prospettiva di Zizioulas, un approccio sostanzialista, che pone la «natura» come concetto chiave del discorso teologico, non appare adeguato a

---

[64] Le «categorie ontiche, prese dalla zona propria degli oggetti, che ricevono passivamente determinate proprietà, non bastano da sole a spiegare lo stato di peccato originale» FLICK – ALSZEGHY, *Il peccato originale*, 275. «Senza negare dunque che la condizione nativa dell'uomo sia segnata dal male anche sotto l'aspetto ontico, cioè indipendentemente dagli atti del soggetto, dobbiamo riconoscere in essa anche un aspetto personale, poiché non potrebbe essere detta in nessun modo "peccaminosa", senza riferimento alle libere prese di posizione, con cui l'uomo costruisce la propria esistenza» *Ibid*., 277.

[65] Cfr. ZIZIOULAS, *Communion and otherness*, 185-186.

[66] Cfr. ZIZIOULAS, *Communion and otherness*, 213.

descrivere l'essenza della caduta e le sue conseguenze, in quanto privo degli strumenti necessari per riflettere sul «modo» (τρόπος) in cui la persona è chiamata ad esistere[67].

A partire da queste considerazioni, Ioannis Zizioulas sviluppa l'idea che la tragedia della caduta non consista nella perdita di qualcosa, ma di qualcuno: una «persona», una «relazione» costitutiva, una «comunione» vivificante. Nella riflessione dell'Autore, il problema fondamentale della caduta non si configura primariamente come la perdita dell'«immortalità», dell'«integrità», della «santità» o della «giustizia» originaria, bensì come la perdita dell'«Altro»[68].

---

[67] Secondo Zizioulas, «l'ontologia non deve essere sostanzialista per essere una vera ontologia» ZIZIOULAS, *Communion and otherness*, 20; trad. it., ID., *Comunione e alterità*, 23. L'Autore sviluppa un'«ontologia della persona», come emerge in particolare nel secondo capitolo, intitolato «Verso un'ontologia della persona», della raccolta di articoli *Comunione e alterità*. Cfr. ZIZIOULAS, *Communion and otherness*, 99-112; trad. it., ID., *Comunione e alterità*, 114-129.

[68] I primi tentativi di descrivere le conseguenze del peccato originale nell'Occidente sono stati elaborati attraverso queste categorie. Il quindicesimo concilio di Cartagine (418) ha condannato la tesi secondo cui «il primo uomo (fu) creato mortale nel senso che, sia che peccasse sia che non peccasse, sarebbe corporalmente morto» (DH 222), ribadendo così il dono dell'immortalità. Il secondo concilio di Orange (529) ha invece evidenziato la perdita dell'«integrità» originaria in cui la «natura umana» era stata creata (DH 389). Infine, il concilio di Trento ha definito che «il primo uomo Adamo, avendo trasgredito nel paradiso il comando di Dio, ha perso all'istante la santità e la giustizia nelle quali era stato stabilito» (DH 1511).

L'approccio di Ioannis Zizioulas, fondato su una prospettiva personalistica, sposta l'enfasi dalle caratteristiche della «natura» e dai doni preternaturali alla «comunione». In questa visione, ciò che conferisce la vita alla creatura umana non è il «dono» dell'immortalità (qualcosa), ma la comunione con il Padre (qualcuno). Analogamente, invece di concepire l'integrità come un dono (qualcosa), Zizioulas sottolinea che l'essere umano realizza pienamente sé stesso (vive la sua integrità) solo nella comunione con l'Altro (qualcuno). In questa prospettiva, riprendendo la formulazione del concilio di Trento, ciò che risulta centrale non è la «santità» e la «giustizia» in sé, ma la comunione con Colui che è «Santo» e «Giusto». Le caratteristiche e i doni persi, con cui tradizionalmente si descrivono le conseguenze del peccato originale, non sono intesi da Zizioulas come proprietà individuali (sia «naturali» sia «soprannaturali»), ma come il risultato della comunione con Dio. È *questa* «comunione» delle persone ciò che è stato realmente perso, e da tale perdita essenziale derivano tutte le altre conseguenze della caduta. Come afferma lo stesso Autore, «non esiste essere vero senza comunione. Niente è individuale, intelligibile ed esistente per se stesso. La comunione è una categoria ontologica». ZIZIOULAS, *Being as Communion*, 18; trad. it. ID., *L'essere ecclesiale*, 11.

L'enfasi posta su questo aspetto implica che, secondo il Metropolita di Pergamo, la caduta debba essere definita essenzialmente come una «rottura della comunione»[69]. La teologia di Ioannis Zizioulas può offrire un contributo significativo alla riflessione occidentale, stimolandola a rivalutare l'importanza ontologica della «comunione». Quest'ultima, infatti, non è semplicemente presentata come un'opzione o un'alternativa all'individualismo, ma è riconosciuta come una categoria ontologica fondamentale, costitutiva della possibilità stessa dell'esistenza veramente *personale*[70]. In altri termini, senza la comunione, nessuno può veramente *diventare se stesso*[71].

2.1.2 L'impossibilità di diventare se stesso

La teologia di Ioannis Zizioulas può offrire un contributo significativo alla riflessione teologica contemporanea, permettendo di elaborare una formulazione della dottrina della caduta che colga la sua essenza e le sue conseguenze in un modo che risulti adeguato alla nostra visione del mondo e alla nostra sensibilità nei confronti dell'identità personale. In particolare, appare soprattutto promettente l'idea che si fonda sulla *concezione dinamica della persona*[72].

Se il concetto di «natura» designa una realtà che semplicemente *esiste* (in quanto tutti gli esseri umani condividono un'unica *natura umana*), il concetto di «persona» non si esaurisce nella dimensione *ipostatica* (ὑπόστασις), ma include anche una dimensione *estatica* (ἔκστασις). La persona non è solo ciò che «già» *esiste*, ma è anche ciò che è chiamata a diventare attraverso la relazione. Pertanto, mentre la «natura» può essere

---

[69] Cfr. ZIZIOULAS, «Les groupes informels dans l'Église», 262. In un altro luogo, la caduta è presentata come la «rottura tra l'essere e la comunione». Cfr. ID., *Being as Communion*, 103; trad. it. ID., *L'essere ecclesiale*, 121.

[70] Zizioulas sottolinea con enfasi che «la comunione non minaccia la particolarità personale» ma, al contrario, «è costitutiva di essa» ZIZIOULAS, *Communion and otherness*, 214; trad. it., ID., *Comunione e alterità*, 246.

[71] «La persona è un'identità che emerge attraverso la relazione (*schesis*, nella terminologia dei Padri greci); è un "io" che può esistere solo finché si relaziona ad un "tu" che afferma la sua esistenza e la sua alterità. Se isoliamo l'"io" dal "tu", perdiamo non solo la sua alterità, ma anche il suo stesso essere; esso non può semplicemente essere senza altro. Si tratta di ciò che distingue la persona dall'individuo» ZIZIOULAS, *Communion and otherness*, 9; trad. it. ID., *Comunione e alterità*, 11.

[72] La persona è concepita come «*ek-statica*», ossia costituita attraverso la libertà come «una realtà che va oltre e fuori i confini dell'"io"» ZIZIOULAS, *Communion and otherness*, 10; trad. it., ID., *Comunione e alterità*, 12.

considerata un *datum* (l'essere umano non può sottrarsi alla sua partecipazione all'unica natura umana), la «persona» si configura piuttosto come un invito, una chiamata, un compito da realizzare, ovvero un *mandatum* che la orienta verso un'esistenza modellata sulla comunione delle persone divine: Padre, Figlio e Spirito Santo[73].

A differenza della «natura», la «persona» è rivolta verso il futuro ed è chiamata a realizzarsi pienamente nella comunione escatologica con le persone divine. Di conseguenza, per il nostro Autore, è la «persona» e non la «natura» a costituire un concetto essenzialmente *escatologico*[74].

Queste considerazioni portano il Metropolita di Pergamo a interpretare le conseguenze della caduta in una *prospettiva personalistica*, centrata sulla persona. Infatti, Zizioulas propone di identificare il problema principale della caduta con l'impossibilità di essere una vera «persona», ossia di esistere secondo un «modo» autenticamente personale. La concezione dinamica della persona e l'attenzione dell'Autore alla dimensione del futuro permettono di cogliere un'osservazione fondamentale: lo stato decaduto dell'esistenza si manifesta soprattutto come l'*incapacità di diventare pienamente se stessi*[75].

---

[73] «L'essenza della persona risiede proprio nel fatto che essa è una rivelazione della verità dell'essere non come sostanza o natura, ma come "modalità di esistenza"» ZIZIOULAS, *Being as Communion*, 106; trad. it. ID., *L'essere ecclesiale*, 126.

[74] Cfr. GUNTON, «Persons and Particularity», 105.

[75] In questo contesto, va ricordato che la libertà (αὐτεξουσία), intesa come presupposto essenziale dell'esistenza personale, è riconosciuta dal nostro Autore principalmente come la capacità di *essere se stessi*, ossia di autodeterminare il proprio futuro. Cfr. ZIZIOULAS, *Communion and otherness*, 13. ID., *Lectures in Christian Dogmatics*, 95. Altrove, Ioannis Zizioulas afferma: «La libertà nel suo più alto significato ontologico è essere *libero di essere altro*, non essere assorbito dal comune e dal generale. Ciò può accadere solo in un rapporto kenotico in cui ogni persona permette all'altra persona di essere se stessa, di avere una propria identità, come accade nella Santa Trinità» ID., *La Santa Trinità e la Persona Umana*, 8. L'impossibilità di diventare se stessi non si riferisce primariamente alla psicologia umana, ma è riconosciuta dall'Autore soprattutto come un problema ontologico, una questione dell'essere (e, in ultima istanza, dell'essere-per-sempre). Maurizio Flick e Zoltán Alszeghy concordano sostanzialmente con la posizione di Zizioulas quando scrivono: «L'impossibilità di evitare il peccato è un'incapacità di realizzare lo sviluppo pieno della personalità umana, cioè una improporzione tra la forma costituente e il fine» ID., *Il peccato originale*, 279. Si noti, inoltre, la formulazione di Wolfhart Pannenberg: «Siamo propriamente noi stessi come coloro e come ciò a cui Dio ci ha destinati e chiamati, e il compito di costruire l'identità è quello di integrare i dati della vita in un insieme dal punto di vista della nostra vocazione individuale. Nel corso della vita possiamo farlo solo in modo più o meno frammentario e per questo sentiamo che la nostra vera identità implica sempre qualcosa di più e di diverso da ciò che abbiamo

Nella visione di Zizioulas, la persona può realizzarsi, ossia divenire se stessa, soltanto nella «comunione» con le altre persone, attraverso la sua capacità *estatica*[76]. La caduta, intesa come *apostasi* da questa capacità, implica dunque l'impossibilità di diventare ciò che la persona è chiamata ad essere[77]. In altri termini, essa segna l'impossibilità di raggiungere l'ultima verità del proprio essere, lasciando l'essere umano in una condizione che non corrisponde alla sua realtà *escatologica*.

Ioannis Zizioulas sottolinea che l'essenza della caduta consiste nella «rottura della comunione» personale e che la conseguenza principale di tale frattura è l'incapacità di attualizzare, nello stato decaduto, la verità ultima della propria esistenza[78]. Ne consegue che la caduta genera una *contraddizione* tra lo stato presente e il futuro escatologico[79]. Questo aspetto

---

realizzato nella nostra attuale storia di vita. Gli occhi dell'amore vedono in noi il potenziale del nostro destino che qui si realizza solo in modo frammentario» PANNENBERG, *Systematic theology*, vol. 3, 640.

[76] «Essere una persona, perciò, vuol dire essere in comunione. Esistendo come Trinità, Dio esiste come comunione» ZIZIOULAS, *La Santa Trinità e la Persona Umana*, 6.

[77] È significativo, in questo contesto, richiamare l'osservazione di Søren Kierkegaard. Douglas J. Davies annota che: «Per lui la tristezza più profonda della vita umana non risiede nella morte, ma nell'incapacità di molte persone di incontrare tutto ciò che toglie la vera personalità, l'incapacità di diventare veramente se stessi. Per lui c'è un destino peggiore della morte: è quello di non diventare "se stessi"» DAVIES, *A Brief History of Death*, 134. Lo stesso Kierkegaard scrive: «L'io è la sintesi cosciente d'infinito e finito, che si mette in rapporto con se stessa, il cui compito è divenire se stessa, compito che non si può risolvere se non mediante il rapporto a Dio. […] Se invece l'io non diventa se stesso, è disperato, sia che lo sappia o no. Ma un io, in ogni momento della sua esistenza, è in divenire; perché l'io κατὰ δύναμιν non esiste realmente, ma è soltanto ciò che deve sorgere. In quanto l'io non diventa se stesso, non è se stesso; ma questo non essere se stesso è precisamente disperazione» KIERKEGAARD, *La malattia mortale*, 1689. Successivamente Søren Kierkegaard aggiunge: «Il pericolo più grande, quello di perdere se stesso, può nel mondo passare così inosservato; di ogni altra perdita, della perdita di un braccio, di una gamba, di cinque talleri, della moglie ecc., uno se ne accorge certamente» *Ibid.*, 1693.

[78] L'antropologia di Ioannis Zizioulas si rivela coerente laddove afferma che l'identità della creatura umana è definita dalla «relazione», ovvero dalla «comunione» con Dio. Di conseguenza, la rottura di tale comunione comporta inevitabilmente l'impossibilità per l'essere umano di realizzare pienamente – «diventare» – se stesso.

[79] Maurizio Flick e Zoltán Alszeghy giungono a una conclusione che, nella sostanza, converge con la visione di Ioannis Zizioulas, pur senza enfatizzare esplicitamente la *dimensione escatologica*, che invece risulta costitutiva nel pensiero del nostro Autore. L'impossibilità di evitare il peccato viene presentata come un'incapacità che «può esistere solamente in una "persona", perché una "cosa" non deve mai costruirsi una forma

sarà ripreso successivamente, laddove si evidenzierà come il nostro Autore cerchi di ripensare la dottrina della caduta *a partire dalla fine*.

2.1.3 Un'interpretazione non giuridica della caduta

Un ulteriore aspetto importante che Ioannis Zizioulas deduce dalla *prospettiva personalistica* (caratterizzata dalla rivalutazione dei termini come la relazione, la comunione, il dialogo, la presenza di un altro…) è la sua proposta di evitare l'interpretazione giuridica della caduta attraverso le categorie *forensi* della colpa seguita dalla pena imposta da Dio riconosciuto in tale caso come il supremo Giudice[80]. Questa osservazione può essere

più perfetta di quella che possiede: la tensione tra l'essere e dover essere può verificarsi solamente in un soggetto, che è destinato a realizzare il suo pieno sviluppo, impegnandosi liberamente riguardo a norme, valori, ed altre persone. Il peccato originale diventa dunque comprensibile, se pensato come incapacità a qualche libera opzione, a cui l'uomo non può rinunciare, senza contradire se stesso» FLICK – ALSZEGHY, «Il peccato originale in prospettiva personalistica», 710-711. Si osservi come la stessa formulazione ricorra anche in altri contesti. Cfr. ID., *Il peccato originale*, 279.

Per Maurizio Flick e Zoltán Alszeghy, la chiave per un'interpretazione teologica della dottrina del peccato originale risiede nel concetto di «dialogo». «La chiave della spiegazione dialogale del peccato originale è il fatto che *il dialogo con Dio è necessario alla costruzione della personalità umana* perfettamente evoluta» FLICK – ALSZEGHY, «Il peccato originale in prospettiva personalistica», 718. Vale la pena riportare ancora la conclusione di questo articolo: «Il peccato originale, considerato nella prospettiva personalistica, è dunque l'incapacità dell'individuo a dialogare con Dio, inserita nel contesto del "mondo", che si chiude a questo dialogo» *Ibid*., 732. Una conclusione analoga riguardo a questa problematica si trova anche nella loro pubblicazione sul peccato originale: «La miseria innata della condizione umana, chiamata nella terminologia scolastica «*peccato originale originato*», può essere definita come *l'alienazione dialogale da Dio e dagli altri uomini, determinata dalla mancata partecipazione della vita divina, che a sua volta è prodotta da una libera iniziativa umana, precedente ogni presa di posizione dei singoli membri dell'umanità attuale*. L'elemento principale della definizione si riferisce all'*aspetto personalistico* della miseria nativa dell'uomo, cioè all'alienazione dialogale» ID., *Il peccato originale*, 370. «L'incapacità di dialogare con Dio implica anche la incapacità di uscire dal proprio egoismo (individuale o collettivo) e quindi di entrare in un vero dialogo con tutti gli altri uomini» *Ibid*.

[80] Maurizio Flick e Zoltán Alszeghy riconoscono chiaramente l'insufficienza dell'impostazione giuridica della dottrina del «peccato» , evidenziando la necessità di un'interpretazione più profonda che tenga conto della dimensione *relazionale* ed *esistenziale* dell'essere umano: «Le concettualizzazioni classiche o si rinchiudono nell'ordine giuridico, o restano esclusivamente nell'ordine ontico, senza riguardo alla perfezione caratteristica dell'uomo: in tutti e due i casi, sfugge qualcosa dalla complessa realtà del "peccato", entrato nel mondo per il primo Adamo, da cui il secondo Adamo ci

particolarmente utile per una riformulazione della dottrina del peccato originale nell'ambito della teologia occidentale, che ha ereditato dalla sua tradizione un'impostazione prevalentemente *giuridica*[81].

La scelta del linguaggio giuridico da parte dei teologi occidentali presenta sia vantaggi che rischi. Se da una parte tale linguaggio, adottato anche dalla Scrittura, offre i concetti chiari e una terminologia precisa, cioè non si può negare il suo valore positivo per la complessità della riflessione teologica attuale[82], d'altra parte non si può dimenticare che la sua applicazione alla relazione tra l'essere umano e Dio non può essere che analoga e che questo approccio è soggetto alle interpretazioni fuorvianti anzitutto dal punto di vista della cura pastorale.

---

libera» FLICK – ALSZEGHY, «Il peccato originale in prospettiva personalistica», 705. Questi autori evidenziano che: «La teologia del peccato originale, come la dottrina sulla grazia, finora è stata espressa in categorie ontologiche (in concetti cioè applicabili anche agli esseri infraumani, come sostanza, accidente, qualità, ecc.) e in categorie giuridiche (come quella di capo giuridico o rappresentante, del patto, dell'imputazione, ecc.). Adesso, sotto l'influsso della filosofia contemporanea, ma anche per un ritorno alla Bibbia, si preferiscono le categorie personalistiche (impegno, fedeltà, incontro, dialogo, presenza, alienazione, ecc.)» ID., *Il peccato originale*, 24.

[81] Cfr. DANIÉLOU, *Le origini del Cristianesimo latino*, 322. Questa prospettiva forense, radicata nella formazione giuridica e retorica dei primi teologi latini, ha influenzato profondamente la comprensione del peccato originale e della redenzione. Non solo Tertulliano e Cipriano, ma soprattutto Ambrogio e Agostino hanno utilizzato categorie giuridiche per spiegare la colpa di Adamo, la conseguente punizione e la salvezza operata da Cristo come «giustificazione». Questa impostazione trova un ulteriore sviluppo nella teoria della soddisfazione vicaria formulata da Anselmo d'Aosta.

Dal *corpus Anselmianum* è scaturita quella corrente teologica «che prese poi il nome di "teologia giuridica", secondo la quale è possibile, nel solco di Anselmo, argomentare e giustificare la morte del Redentore come soddisfazione vicaria» ZOPPI, «Tra il chiostro e il mondo: linee del pensiero "politico" anselmiano», 163. Particolarmente nei capitoli XVI-XVIII del primo libro dell'opera *Cur Deus homo* Anselmo sviluppa il concetto di *debitum* per spiegare la necessità dell'Incarnazione. Cfr., *Ibid*., 164. Anselmo cerca di chiarire «con quale modalità Dio potrà realizzare la beatitudine per l'uomo e al tempo stesso mantenere le esigenze della giustizia (*iustitia*) per le quali si invoca una *soddisfazione* (*satisfactio*) proporzionale al peccato. L'opera del Dio-uomo (*Deus-homo*) sarà la soddisfazione perfetta richiesta» NARDIN, «Una lettura monastica del *Cur deus homo*», 251. In sintesi, si dunque può affermare che l'aspetto giuridico è stato «sempre presente nelle teorie occidentali sul peccato originale» FLICK – ALSZEGHY, *Il peccato originale*, 173.

[82] Si vedano, per esempio, le osservazioni e la valutazione positiva di Antonio Nitrola riguardo all'uso di questo linguaggio nel discorso sul purgatorio. Cfr. NITROLA, *Trattato di escatologia*, vol. 2, 571.

Gli accenti proposti dall'Autore ci aiutano a non dimenticare che nel rapporto tra Dio e gli esseri umani non si tratta solo di una «giustificazione» o «soddisfazione» ma – come sottolinea veemente il metropolita di Pergamo – di una comunione d'amore. La scelta delle categorie *personali*, cioè *relazionali*, si rivela come estremamente utile per un'articolazione della teologia che sarà profondamente legata alla spiritualità[83].

La *prospettiva personalistica* adoperata da Ioannis Zizioulas risulta estremamente utile non per offrire un'alternativa alla dottrina tradizionale del peccato originale ma per completare l'analisi che si presenta in alcuni dei suoi elementi essenziali come esageratamente «ontica», «giuridica» e «pessimista». Dicendolo in sintesi, l'uso delle categorie personali, che il nostro Autore propone, promette «una spiegazione più soddisfacente di una delle nozioni fondamentali nell'antropologia teologica»[84].

2.2 *Per una dottrina della caduta condizionata «pneumatologicamente»*

La centralità della pneumatologia è un elemento distintivo della teologia ortodossa e, al tempo stesso, uno degli ambiti in cui si può cogliere in modo significativo il contributo della riflessione di Ioannis Zizioulas[85]. Il

---

[83] Cfr. BALTHASAR, «Teologia e santità», 200-229; BATTAGLIA, *Cristologia e contemplazione*, vol. 1, 14-15.

[84] FLICK – ALSZEGHY, «Il peccato originale in prospettiva personalistica», 706.

[85] L'Occidente d'altra parte, secondo il giudizio di Zizioulas, «tende a enfatizzare la cristologia a scapito della pneumatologia» ZIZIOULAS, *Lectures in Christian Dogmatics*, 148. Jean-Marie Tillard ha confermato quest'osservazione quando ha sintetizzato (nel 1982) le caratteristiche principali della teologia occidentale che riguardano la pneumatologia: «In questa prospettiva, diventa necessario rompere con la visione cristomonista che, soprattutto dal XVI secolo, ha invaso l'Occidente. Essa ha avuto ramificazioni a tutti i livelli del pensiero e della spiritualità cristiana. Mentre il Nuovo Testamento è fondamentalmente teocentrico […] l'Occidente ha concentrato il suo sguardo, la sua fede e il suo culto sulla persona di Gesù Cristo. Il teocentrismo è diventato cristocentrismo, spesso gesùcentrismo (riferito appassionatamente alla visibilità di Gesù). A sua volta, l'azione dello Spirito Santo è stata spesso relegata nel registro della spiritualità, talvolta del fervore religioso. Ciò ha avuto un forte impatto sull'ecclesiologia. Da qui, inoltre, l'enfasi sulle strutture di visibilità, soprattutto sul ministero gerarchico visto in un rapporto immediato con Cristo e sottolineato con forza come agente "in persona Christi". […] Le sfumature che la sintesi tomistica, ad esempio, ancora manteneva sono scomparse. Il rapporto con lo Spirito appare secondario. Inoltre – e questo sarà chiaro anche nell'enciclica *Mystici corporis* di Pio XII – c'è una diffidenza verso un'attenzione allo Spirito che potrebbe relativizzare il posto dell'istituzione. La Chiesa era vista quasi esclusivamente in termini di legame con l'opera di Cristo» TILLARD, «L'Esprit Saint dans la reflexion theologique contemporaine», 907.

Metropolita di Pergamo sostiene con forza che la pneumatologia non debba essere considerata un settore isolato della teologia, ma piuttosto un principio fondamentale che permea e condiziona tutte le altre discipline teologiche[86]. Per questo motivo, egli insiste sul fatto che la teologia contemporanea debba acquisire «più consapevolezza dell'importanza della pneumatologia»[87].

Non si tratta, infatti, di redigere un «trattato specifico» sulla pneumatologia o di «riscattarla dal silenzio della manualistica», bensì di riscoprire «l'irrinunciabile dimensione pneumatologica di tutto il discorso teologico»[88]. Questo principio è particolarmente rilevante nel modo in cui il nostro Autore elabora sia l'antropologia sia la dottrina della caduta dell'essere umano, integrandole profondamente con la pneumatologia.

Questa prospettiva si rivela di grande interesse anche per la teologia occidentale[89], che storicamente ha mostrato una tendenza a enfatizzare la cristologia a discapito della pneumatologia[90]. Come osserva Zizioulas, tale

---

[86] Egli stesso applica questo principio nei suoi scritti, in particolare alla cristologia e all'ecclesiologia. Quando «diciamo "Cristo", afferma Zizioulas, indichiamo una persona e non un individuo, indichiamo una realtà relazionale che esiste "per me" o "per noi". In questo contesto lo Spirito santo non è qualcuno che ci assiste colmando la distanza tra Cristo e noi, ma è la persona della Trinità che realizza attualmente nella storia colui che noi chiamiamo Cristo, l'entità assolutamente personale e relazionale del nostro Salvatore. In questo caso la nostra cristologia è condizionata essenzialmente – e non solo in modo accessorio […] – dalla pneumatologia; di fatto, essa è costitutivamente pneumatologica» ZIZIOULAS, *Being as Communion*, 110-111; trad. it. ID., *L'essere ecclesiale*, 132-133. Da qui si deduce la necessità di integrare una prospettiva pneumatologica anche nell'ecclesiologia. L'Autore afferma: «Finché la pneumatologia non diventa costitutiva della stessa cristologia, e pertanto dell'ecclesiologia, non ci sarà un vero progresso nella causa dell'unità della Chiesa» ZIZIOULAS, *The One and the Many*, 7; trad. it., ID., *L'uno e i molti*, 6-7.

[87] ZIZIOULAS, *The One and the Many*, 5; trad. it., ID., *L'uno e i molti*, 4.

[88] LAMBIASI – VITALI, *Lo Spirito Santo. Mistero e presenza*, 22.

[89] Yves Congar ha osservato (nel 1984) che nella «teologia corrente (salvo qualche eccezione, come Möhler, Newman…), la considerazione dello Spirito si divideva in un'applicazione ecclesiologica, che lo vedeva soprattutto come garanzia dell'istituzione e prioritariamente del "Magistero" e in varie applicazioni (peraltro assai ricche) alla vita interiore delle anime. Ma ciò non bastava a costituire una pneumatologia. […] Il movimento di idee che ha preparato il Vaticano II, e poi lo stesso concilio, e infine quanto si è sviluppato di conseguenza e continua a essere elaborato, ci ha portato e ci porta a una correzione degli unilateralismi del passato, se ce ne sono stati, e ci apre la strada a una vera pneumatologia» CONGAR, *La parola e il soffio*, 146 (citazione corretta).

[90] «Spesso, in passato, si è talmente accentuata la virtù e la figura di Cristo da far slittare insensibilmente il cristocentrismo sul piano inclinato del cristomonismo. Il dramma è che si finisce per distruggere l'identità dello stesso Cristo se non si coglie il

squilibrio ha portato a una valorizzazione dell'«unità» a spese della «particolarità»[91].

È un dato di fatto che la dottrina del peccato originale sia stata formulata prevalentemente in relazione alla persona di Cristo, seguendo lo schema paolino Adamo – Cristo[92]. In alcuni casi, si è persino verificata una tendenza a considerare la venuta di Cristo come condizionata *protologicamente* dal peccato di Adamo, interpretato come *felix culpa*, per richiamare ancora una volta l'espressione del preconio pasquale[93].

Seguendo l'esempio della teologia di Ioannis Zizioulas, condizionare la dottrina della caduta in chiave pneumatologica offre l'opportunità di completare la tradizionale dottrina occidentale del peccato originale e di operare una sua «rilettura radicale» capace di evitare il rischio di ogni «monismo» unilaterale[94]. Ma che cosa significa concretamente integrare la pneumatologia nel discorso sulla caduta?

Un punto di partenza essenziale è il nesso indissolubile tra pneumatologia ed escatologia nella riflessione di Zizioulas[95]. Il Metropolita di Pergamo sottolinea infatti che è lo Spirito a introdurre l'*eschaton* nella storia, poiché dove Egli soffia, gli ultimi tempi escatologici fanno «già» irruzione nella

---

suo rapporto con lo Spirito Santo: è infatti nello Spirito che Gesù è il "Cristo"» LAMBIASI – VITALI, *Lo Spirito Santo. Mistero e presenza*, 23.

[91] «Gli scolastici, per quanto fossero "logici" ad un grado assoluto, erano costretti a dare la priorità al "Dio unico" davanti al "Dio triuno" nella toro trattazione della dottrina» ZIZIOULAS, *The One and the Many*, 10; trad. it. ID., *L'uno e i molti*, 10.

[92] Cfr. LADARIA FERRER, *Antropologia teologica*, 241.

[93] Le espressioni analoghe si rintracciano negli scritti di Ambrogio e Agostino. Si consideri, a titolo di esempio, la seguente esclamazione di Ambrogio: «Felice caduta, che trova una rinascita più bella!» (*Felix ruina, quae reparatur in melius*.) AMBROSIUS MEDIOLANENSIS, *Explanatio psalmi* 39,20, ed. AmbrO 7/2, 27.

[94] Ancora una volta, è opportuno richiamare qui l'osservazione formulata da Jean-Marie Tillard: «Il superamento del cristomonismo iniziato in Occidente non si realizza qui attraverso un complemento, come se si aggiungesse una componente pneumatologica al blocco cristocentrico che caratterizza la visione del mistero della salvezza, anche se questa è ancora la tentazione di alcuni ambienti. Si tratta di *una rilettura radicale* delle implicazioni della visione cristocentrica stessa. Questo è un punto cruciale» TILLARD, «L'Esprit Saint dans la reflexion theologique contemporaine», 908 (enfasi nostra).

[95] L'escatologia, infatti, è riconosciuta dall'Autore, insieme alla «comunione», come un «aspetto» o un «ingrediente» della pneumatologia. Cfr. ZIZIOULAS, «Cristologia, pneumatologia e istituzioni ecclesiali», 125. Contemporaneamente, va osservato che, secondo Zizioulas, l'«escatologia è un elemento costitutivo dell'antropologia cristiana» ZIZIOULAS, *Remembering the Future*, 21.

realtà storica[96]. Questa prospettiva apre a un'interpretazione della caduta che non si limita a una visione *retro*-spettiva – centrata esclusivamente sulla perdita di uno stato originario *protologico* – ma che viene letta alla luce del futuro *escatologico* in una *pro*-spettiva della vocazione ultima, cioè «divina», dell'essere umano[97].

Dunque, questa riflessione porta ad ammettere che la pneumatologia orienta la dottrina della caduta *escatologicamente* verso il *futuro*. Secondo il Metropolita di Pergamo, Adamo non ha perso principalmente il suo passato (cioè il suo stato originario), ma, al contrario, ha perso il suo futuro[98]. Questo aspetto è così centrale che gli dedicheremo la prossima sezione della nostra analisi.

Affrontando l'importanza della pneumatologia per la dottrina della caduta, bisogna sottolineare che essa specifica la qualità di questo «futuro». Non si tratta semplicemente di un tempo «posteriore» rispetto al momento presente nella linearità storica. Lo Spirito, infatti, porta nella storia l'*eschaton*, che non è un semplice avvenire, ma il futuro *ultimo* e *definitivo*, il futuro *di Dio* e *da Dio*[99]. Il nostro Autore suggerisce che la dottrina della

---

[96] «Nella prospettiva escatologica […] lo Spirito è colui che introduce gli *éschata* nella storia (cf. At 2,17). Il processo della storia viene messo a confronto con la sua consumazione finale, la sua trasformazione e la sua trasfigurazione. Introducendo gli *éschata* nella storia, lo Spirito cambia la storicità lineare in una presenza. Non si può più comprendere la storia semplicemente come passato, applicandole cioè la nozione psicologica ed esperienziale di *anàmnesìs*, nel senso di facoltà retrospettiva dell'anima umana. Quando l'*éschaton* ci visita, l'*anàmnesìs* della chiesa acquisisce il paradosso eucaristico, che nessuna coscienza storica potrà mai comprendere, cioè la memoria del futuro» ZIZIOULAS, *Being as Communion*, 180; trad. it. ID., *L'essere ecclesiale*, 198-199.

[97] Entrambe le tradizioni teologiche concordano sul fatto che «la vocazione ultima dell'uomo è effettivamente una sola, quella divina» (*GS* 22).

[98] «L'essere umano è caduto non dal suo passato, ma dal suo futuro; ha rifiutato di muoversi verso il fine a cui era chiamato, o per cui era stato creato» ZIZIOULAS, *Remembering the Future*, 20.

[99] «A mio avviso, scrive Ioannis Zizioulas, il futuro dell'eschata non è un prolungamento del futuro storico nell'eternità; è piuttosto un futuro che *visita* la storia dall'esterno o al di là della storia. […] Il futuro storico ci fornisce uno strumento *epistemologico* con cui comprendere il passato (l'idea di destino, di finalità, ecc.), ma non può fornire la base per un'*ontologia*, può dare un *senso* ma non l'*essere* al passato. Il futuro storico è esso stesso soggetto a diventare "passato" e ad avere bisogno della redenzione da parte del futuro finale. Questo non può avvenire se il futuro escatologico non è di ordine metastorico, cioè libero dal predicato teleologico del passato che è la *morte*» ZIZIOULAS, *Remembering the Future*, 24. «L'escatologia, quindi, riguarda un futuro che *viene alla* storia e non *viene dalla* storia» *Ibid*., 25. Queste affermazioni del

caduta dovrebbe concentrarsi proprio su questo «futuro» *escatologico*, condizionato dalla presenza dello Spirito Santo. Questa prospettiva sembra particolarmente feconda per un ulteriore sviluppo della dottrina della caduta in una chiave *pneumatologica*.

Infatti, secondo Ioannis Zizioulas, il momento decisivo che condiziona l'intera economia della salvezza non è da ricercare nell'«origine» (in tal caso, l'economia della salvezza risulterebbe condizionata dalla caduta), ma nel «futuro» escatologico (dove l'economia è orientata verso ciò che sarà, l'*eschaton*). Il futuro irrompe nella storia nei momenti *epicletici* della discesa dello Spirito, che introduce nella realtà storica una dimensione «nuova»[100], caratterizzata dalla *libertà*. Il passato, invece, appare come soggetto alla necessità, la quale si contrappone alla libertà del futuro escatologico promesso e progressivamente realizzato dallo Spirito[101].

Cerchiamo di valorizzare ulteriormente il ruolo della pneumatologia nella riflessione sulla caduta aggiungendo un'osservazione che emerge dalla teologia del nostro Autore. Nella nostra tesi abbiamo già evidenziato che la caduta può essere considerata come un peccato contro Cristo, in quanto rappresenta un tentativo di «de-creare» ciò che è stato creato dal nulla «per

---

nostro Autore trovano un'eco negli studiosi occidentali che hanno contribuito al rinnovamento dell'escatologia nel XX secolo. Per esempio, si noti come Antonio Nitrola presenti l'apporto di Karl Barth: «Per Barth è decisivo capire che l'eschaton non ha niente a che vedere con la nostra comune concezione del tempo, non è un tempo senza fine, né il tempo che si colloca alla fine, gli eventi finali; piuttosto è l'espressione dell'alterità di Dio» NITROLA, *Trattato di escatologia*, vol. 1, 62. «Per usare un linguaggio a noi familiare, potremmo anche dire che l'eschaton è il "senso" dei giorni, cioè degli uomini e della loro storia» *Ibid*. Lo stesso si può riscontrare anche nel caso di Rudolf Bultmann. Come osserva Nitrola: Barth e Bultmann «hanno introdotto nella riflessione teologica del Novecento la sottolineatura dell'eschaton come la "verità", il "senso" della storia e dell'esistenza» *Ibid*., 66. L'eschaton non è dunque una categoria *quantitativa*, ma *qualitativa*; infatti, non si tratta di una categoria «temporale», bensì di una categoria *di Dio*. Cfr. SCHWÖBEL, «Last Things First?», 240.

[100] L'Autore afferma, correggendo la proposta di Oscar Cullmann, che «lo Spirito non si limita ad assistere il processo verso il compimento escatologico della storia; lo Spirito porta anche l'eschaton nella storia» ZIZIOULAS, *Remembering the Future*, 74.

[101] La riflessione sulla dottrina della caduta, condizionata pneumatologicamente, può valutare pienamente l'importanza dell'escatologia e, di conseguenza, offrire una presentazione più dinamica e meno deterministica. Nella visione zizioulana, il movimento (λόγος) della creazione, intesa come una realtà *dinamica*, non è determinato dal passato (ossia da ciò che è stato perso con la caduta), ma è orientato verso il futuro, che viene donato dal Padre attraverso la missione di Cristo e dello Spirito nella Chiesa.

mezzo di lui» (Col 1,16)[102]. Questo aspetto cristologico può essere completato dall'affermazione che lo stesso peccato è, contemporaneamente, anche un'offesa contro lo Spirito Santo.

Infatti, come abbiamo già mostrato nella nostra analisi, la caduta attualizza i limiti naturali della creazione. Tuttavia, questi limiti sono destinati al superamento attraverso la «comunione» con Dio, la quale introduce la perfezione escatologica futura e si configura come l'«opera principale» della missione dello Spirito Santo[103].

Dunque, se considerata in una prospettiva pneumatologica, la caduta può essere riconosciuta come un peccato contro lo Spirito Santo, sia in quanto rottura della comunione, sia come rifiuto della sua opera santificante, che si realizza attraverso *questa* comunione[104]. L'essenza della caduta della creatura umana può così essere interpretata come una scelta che privilegia ciò che già «è» rispetto a ciò che si può «aspettare» nel futuro di Dio, ossia l'*eschaton*[105].

---

[102] Cfr. BEGASSE DE DHAEM, *Mysterium Christi*, 65.

[103] «Lo Spirito è lo Spirito della "comunione", e la sua opera principale consiste nell'aprire la realtà perché diventi relazionale» ZIZIOULAS, *The One and the Many*, 141-142; trad. it. ID., *L'uno e i molti*, 156.

[104] Va sottolineato che il movimento al di fuori della comunione inaugurata dallo Spirito equivale all'attualizzazione dei limiti naturali della creazione. Il più serio di questi limiti è la mortalità naturale della creazione, la quale proviene *dal nulla*. La comunione operata dallo Spirito non è dunque una condizione di mero benessere (*well-being*), ma di essere-per-sempre (*ever-being*). Lo Spirito rende possibile che ciò che è stato creato «per mezzo» di Cristo, ma a partire *dal nulla*, possa diventare una realtà relazionale e, in tal modo, superare i limiti intrinseci della sua creaturalità.

Queste considerazioni, desumibili dalla teologia di Ioannis Zizioulas, permettono inoltre di evidenziare che la nozione di «peccato» è essenzialmente un concetto *relazionale*. In questa prospettiva, ogni peccato si configura primariamente non come un'azione contro una giustizia o un ordine stabilito, ma come un'azione contro una persona o contro la comunione delle persone.

[105] Questa riflessione sembra accordarsi bene con i brani evangelici che trattano del peccato contro lo Spirito Santo (Mc 3,29). Nel contesto originario, esso consiste nel rifiutare l'operare di Dio nell'azione di Gesù e, in maniera perversa, nell'attribuirlo al diavolo. Nel contesto della nostra riflessione, invece, si configura come il rifiuto dell'operare di Dio attraverso lo Spirito Santo, ossia la scelta di vivere secondo ciò che già esiste piuttosto che secondo ciò che sarà nel futuro escatologico. La caduta si rivela, dunque, come un peccato contro la storia, predestinata da Dio a divenire una storia *della salvezza* aperta al futuro escatologico (e perfino costituita da esso). Si noti, infine, la convergenza della nostra esposizione con il seguente passo di Piet Schoonenberg: Il «peccato è contro il significato della storia considerata come uno sviluppo della libertà e più che mai contro la storia della salvezza. Benché posto nella storia per via della sua

In tal modo, l'intera riflessione teologica risulta essenzialmente orientata verso il «futuro», che si configura come una categoria fondamentale a partire dalla quale, secondo la proposta di Ioannis Zizioulas, è necessario ripensare l'intera dogmatica cristiana.

2.3 *Per una dottrina della caduta ripensata dal «futuro»*

Sembra che proprio nella proposta di iniziare *dalla fine*, ossia di ripensare la dogmatica cristiana a partire dal «futuro» – nell'orizzonte *pneumatologico-escatologico* – si trovi il contributo più significativo della teologia di Ioannis Zizioulas per una nuova riflessione sulla caduta originaria della creatura umana[106].

Lo stesso Autore osserva che la «presentazione tradizionale della dottrina della caduta è marcatamente protologica»[107]. Ciò significa che viene presupposta la perfezione dello stato *originario*, «da cui l'essere umano ha deviato, "cadendo" in un'esistenza inferiore dominata dal male morale e

---

origine dalla libertà, il peccato è anti-storico. Possibile di fatto solo entro la storia della salvezza, il peccato è una opposizione contro di essa. Bultmann non esprime soltanto una concezione moderna esistenzialistica, ma anche una concezione biblico-cristiana quando designa *la peccaminosità con un esser ricaduti nel passato e la redenzione come esser aperti al futuro*. Per questo aspetto il peccato è "un opporre resistenza allo Spirito santo" che per mezzo dei profeti e in Cristo porta a compimento la storia della salvezza (At 7,51s)» SCHOONENBERG, «L'uomo nel peccato», 597-598 (enfasi nostra).

[106] È stata riconosciuta l'importanza dell'influsso di Georgij Florovskij su Zizioulas, in particolare per quanto riguarda l'interesse per la «storia della teologia» (e la «teologia della storia») e per la patristica greca, nel senso che l'«ellenismo» non è considerato solo una fase storica della Chiesa, ma è riconosciuto come un elemento essenziale. Cfr. SPITERIS, *La teologia ortodossa neo-greca*, 369, nota 2. La differenza principale tra questi due autori sembra risiedere nel fatto che Zizioulas, nel culmine della sua opera, si orienta dalla storia all'escatologia, considerandola non solo come il compimento, ma soprattutto come il fondamento della storia stessa.

[107] ZIZIOULAS, *Remembering the Future*, 171. Sembra che siano stati compiuti solo pochi tentativi di ripensare la dottrina della caduta originaria in una prospettiva *pneumatologico-escatologica*. Contributi significativi su questo tema sono offerti in particolare da due articoli: uno di Christian Duquoc (1977) e l'altro di Henry L. Novello (2009). Cfr. DUQUOC, «New Approaches to Original Sin», 189-200. NOVELLO, «Lack of Personal, Social and Cosmic Integration», 171-197. È vero che nel 2004 Christophe Boureux, nel suo articolo, sottolinea la necessità di un «equilibrio tra protologia ed escatologia attraverso l'opposizione tra Adamo e Cristo», ma questa idea non viene da lui ulteriormente sviluppata. Cfr. BOUREUX, «Original Sin. Anthropological Consequences and Political Effects», 84.

naturale, come il peccato, la sofferenza, la decadenza e la morte»[108]. Il concetto di «caduta» viene dunque tradizionalmente inteso come un passaggio dalla perfezione originaria a uno stato di miseria e di morte, compreso naturalmente come una pena conseguente al peccato commesso.

Ioannis Zizioulas, tuttavia, evidenzia che, sebbene la «Bibbia sembra, a prima vista, offrire un sostegno a questa visione»[109], tale impostazione è in realtà fortemente influenzata dall'antica filosofia greca[110]. Il Metropolita di Pergamo insiste sul fatto che, mentre il pensiero greco antico riconosceva l'inizio come il principio costitutivo della realtà[111], la visione cristiana si distingue radicalmente ponendo il principio costitutivo nel futuro escatologico[112].

Queste osservazioni hanno portato il nostro Autore a stabilire un principio fondamentale della sua riflessione sulla caduta della creatura umana: la

---

[108] ZIZIOULAS, *Remembering the Future*, 171. Henry L. Novello osserva che: «Il quadro tradizionale della dottrina consisteva in una visione statica del mondo in cui la storia umana è orientata verso il suo inizio in una singola coppia umana (Adamo ed Eva). Questo inizio è visto come segnato da una "caduta" originale che porta conseguenze dannose non solo per la prima coppia umana, ma anche per tutti gli esseri umani successivi, in quanto discendenti biologici della prima coppia umana» NOVELLO, «Lack of Personal, Social and Cosmic Integration», 172.

[109] ZIZIOULAS, *Remembering the Future*, 171.

[110] Gli antichi Greci ritenevano di non poter sfuggire al destino già stabilito dalle divinità, un tema che costituisce il nucleo centrale delle tragedie greche. La nozione greca del destino «è oggetto specifico di riflessione nei poeti tragici, perché l'eroe sulla scena spesso combatte contro il destino, pur sapendo che non ha possibilità di successo. In filosofia il tema percorre un po' tutto il pensiero dell'età arcaica e classica, in parallelo alla riflessione poetica, e diviene oggetto di un dibattito tecnicamente molto complesso presso le scuole ellenistiche, perché l'Epicureismo lo nega esplicitamente, mentre lo Stoicismo lo afferma altrettanto esplicitamente» TROMBINO, «Destino», 117.

[111] «La questione dell'*essere* preoccupa la mente greca almeno dai tempi di Parmenide e la sua applicazione alla cosmologia aveva già assunto la forma che abbiamo appena delineato. Ogni cosa nell'universo ha la sua "causa" nel passato, radicata in ultima analisi in "principi" eterni che risiedono o nella natura stessa dell'universo o in idee eternamente preesistenti e immutabili, che ne dettano la direzione nel corso del tempo in modo tale da escludere qualsiasi inizio radicalmente nuovo, qualsiasi *futuro* che non sia infine determinato dal *passato*» ZIZIOULAS, *Remembering the Future*, 90.

[112] Il tentativo di ripensare la teologia *a partire dalla fine* è definito da Zizioulas come «ontologia escatologica», ovvero un'ontologia condizionata dal «futuro». A questo progetto egli ha dedicato il suo ultimo libro, *Remembering the Future*, con il significativo sottotitolo: *Toward an Eschatological Ontology*. Walter Kasper ha riconosciuto questo volume postumo come la pubblicazione teologica più importante degli ultimi trent'anni. Questa osservazione è attribuita a Nikos Tzoitis, segretario di Ioannis Zizioulas.

caduta è essenzialmente una «caduta *da*» e non una «caduta *in*». In termini concreti, ciò significa che l'essere umano è caduto *dalla* perfezione escatologica futura, dalla possibilità di realizzare ciò che non è ancora *dato* ma che è stato *promesso* da Dio. Con la sua caduta, dunque, l'essere umano non ha perso il suo «passato», ovvero la perfezione paradisiaca originaria, intesa come una realtà già compiuta e definitiva, bensì *la possibilità di diventare ciò che è chiamato a essere*; in una parola, la creatura umana ha perso il suo «futuro»[113].

La proposta di Ioannis Zizioulas di ripensare la teologia dogmatica, e in particolare la dottrina della caduta originaria della creatura umana, *a partire dalla fine escatologica*, porta con sé conseguenze di grande rilievo, che in questa sede cercheremo di approfondire e analizzare nel dettaglio.

2.3.1 Pensare in una perspettiva rovesciata

L'invito di Zizioulas a ripensare la dottrina della caduta *a partire dalla fine escatologica* implica, innanzitutto, un capovolgimento dell'ordine tradizionale[114]. Secondo il nostro Autore, l'evento di Cristo non segue la caduta in modo tale da esserne condizionato, ma è piuttosto il punto di

---

[113] Questo approccio sembra promettente anche dal punto di vista catechetico-pastorale. L'accento posto sul «futuro» conduce alla riflessione sul senso ultimo escatologico dell'essere umano, contribuendo a correggere le tendenze mitologizzanti.

[114] L'escatologia cristiana, sottolinea Zizioulas, è «diversa da tutte le teleologie conosciute dal pensiero filosofico e teologico. Essa, infatti, è contraria alla logica e all'esperienza del senso comune che richiedono che il futuro segua il passato, che l'Alfa preceda l'Omega, che l'inizio di un movimento preceda la sua fine» ZIZIOULAS, *Remembering the Future*, 90. Significativa è pure la formulazione di Henry L. Novello: «La chiave per mettere in prospettiva il passato e il presente è il futuro regno della grazia di Dio. La storia può essere vista per quello che è solo dal punto di vista del fine ultimo che si realizza proletticamente in Gesù Cristo risorto. La dinamica dell'Ultimo porta a *un'inversione dell'ordine* di presentazione che tradizionalmente ha dominato la dottrina del peccato originale, perché la cristologia piuttosto che il peccato originale diventa l'asse fondamentale per la dottrina della soteriologia» NOVELLO, «Lack of Personal, Social and Cosmic Integration», 185 (enfasi nostra). Se Karl Rahner suggerisce che, nella riflessione sul peccato originale, «dobbiamo proiettare la protologia nell'escatologia», Zizioulas propone di rovesciare l'ordine tradizionale, invitando invece a proiettare l'escatologia nella protologia, ovvero a ripensare l'inizio a partire dalla fine. Cfr. RAHNER, «Il peccato di Adamo», 343. In sintesi, «[d]obbiamo quindi pensare alla storia come a un doppio movimento, *verso il fine* per cui il mondo è stato creato e *a partire da questo fine*» KNIGHT, «John Zizioulas on the Eschatology of the Person», 192.

partenza per comprendere chi sia realmente Adamo[115]. L'incarnazione, infatti, è per Zizioulas un evento *escatologico* operato dallo Spirito, e solo a partire da essa si può comprendere il significato della creazione e della caduta stessa. Lo stesso principio vale anche per qualsiasi tentativo di definire l'essenza del peccato[116].

Questa impostazione ha una conseguenza decisiva: la nostra identità ultima non è determinata dalla caduta originaria, ma da Cristo, colui che è l'«Ultimo» (ὁ ἔσχατος)[117]. Questo approccio trova una significativa

---

[115] Come osserva Luis Ladaria, in Cristo «l'Adamo celeste, si dà la rivelazione definitiva del disegno di Dio sull'uomo. Non c'è altra misura per il cristiano che non sia Cristo stesso; bisogna partire da questa base» LADARIA FERRER, *Antropologia teologica*, 48. Infatti, «sin dalla creazione il primo Adamo è orientato verso il secondo» *Ibid*., 77.

[116] «È partendo dall'"Ultimo" rivelato in Gesù Cristo che si può designare il peccato, non partendo da un passato che avrebbe definitivamente posto la nostra storia su un cammino di distruzione. La trasgressione dei divieti si radica nel desiderio insopprimibile suscitato dalla realizzazione ultima. È dunque l'alta vocazione dell'uomo a rendere la nostra storia così contraddittoria e peccaminosa» DUQUOC, «New Approaches to Original Sin», 197. Christian Duquoc sottolinea che è «la grandezza del "secondo Adamo" che spiega la "trasgressione" del primo, che è il simbolo dell'umanità» *Ibid*. Dunque soltanto a partire dal «secondo» o forse meglio l'«ultimo» Adamo («ὁ ἔσχατος Ἀδὰμ» 1Cor 15, 45) si apre la possibilità di conoscere l'identità del primo. Henry L. Novello fondamentalmente concorda con questo principio ermeneutico quando scrive: «La dottrina del peccato originale deve quindi essere ripensata nei termini della dinamica dell'Ultimo, cioè della dinamica del Risorto che è il "Vero" (Bonhoeffer)» NOVELLO, «Lack of Personal, Social and Cosmic Integration», 173. Novello si concentra sul fatto che il mondo è una realtà *dinamica*, in costante movimento verso il suo compimento ultimo. «Il fatto che sia proprio la natura in evoluzione a rendere possibile l'umano implica che la natura umana, che la dottrina del peccato originale vuole esporre, abbia un orientamento marcatamente escatologico. Ciò è chiaramente affermato dall'evento fondante della fede cristiana, ossia la glorificazione del corpo del Crocifisso che è il nuovo "insieme emergente" nella storia evolutiva (*who is the new "emergent whole" in evolutionary history*), la rivelazione definitiva della natura superiore verso la quale il processo evolutivo della natura è stato in definitiva destinato da Dio» *Ibid*. Così, Novello afferma ancora una volta che è «partendo dall'Ultimo, non dal passato, che si può designare la realtà del peccato» *Ibid*., 185. «Invece di dedurre il significato di Gesù Cristo dalla dottrina del peccato originale, la teologia oggi tende a procedere dal bisogno universale della grazia di Dio nella sua persona come centro e misura dell'umano, a una dottrina derivata del peccato originale» *Ibid*.

[117] «La forza dell'approccio escatologico, sostengo, è che chiarisce in modo inequivocabile che la realtà del peccato non costituisce il nostro primo status ontologico; piuttosto, ciò che è originario è il nostro essere destinati a partecipare all'identità divina di Cristo (*filii in Filio*) e a godere della beatitudine dell'unione gloriosa con Dio in un "nuovo cielo e nuova terra" (Apocalisse 21). Il paradiso non è tanto nel passato quanto

consonanza con l'insegnamento del Concilio Vaticano II, che afferma: «In realtà solamente nel mistero del Verbo incarnato trova vera luce il mistero dell'uomo» (*GS* 22).

Così, in sintonia con la teologia di Ioannis Zizioulas, l'incarnazione deve essere percepita essenzialmente come un evento ontologico che rivela il fatto che l'identità dell'essere umano non è definita dalla caduta originaria (avvenuta nel «passato»), ma dal Cristo risorto, che ci fa conoscere l'ultima verità della creazione, che ci «visita»[118] dal «futuro» *escatologico*[119].

Rovesciare la prospettiva tradizionale e cercare di pensare a partire dal futuro significa spostare l'attenzione dalle «cose» alle «persone». Il futuro della creazione, a partire dal quale si deve avviare la riflessione teologica, non è semplicemente l'*eschaton* (inteso come una «cosa» o uno «stato» finale delle «cose»), ma è principalmente l'*Eschatos*, ossia una «persona» nella quale «gli ultimi giorni vengono portati nella storia»[120]. Nella persona di Cristo, la comunione escatologica tra *creato* e *increato* – relazione che, nella teologia di Zizioulas, è assolutamente cruciale – si è «già» realizzata

---

nel futuro (cfr. Ireneo di Lione), quando Dio diventerà "tutto in tutti" (1Cor 15,28). Partecipare alla vita stessa di Dio è il destino soprannaturale della creazione in evoluzione» NOVELLO, «Lack of Personal, Social and Cosmic Integration», 173.

[118] Cfr. ZIZIOULAS, *Being as Communion*, 180; trad. it. ID., *L'essere ecclesiale*, 198-199; ID., *Remembering the Future*, 24.

[119] «L'incarnazione del Verbo eterno deve quindi essere considerata ontologicamente, e non solo moralmente, come la meta del movimento evolutivo della natura nel suo complesso. La misura dell'umano non è il peccato, ma Gesù Cristo risorto, nel quale il processo del divenire ha raggiunto la meta finale della "divinizzazione" o partecipazione alla natura divina» NOVELLO, «Lack of Personal, Social and Cosmic Integration», 187. Novello conferma in maniera veemente, ancora una volta, che «peccato non costituisce il nostro primo status ontologico, non è la nostra realtà originaria, perché la situazione più profonda in cui nasciamo è quella di essere creati a immagine di Dio (*imago Dei*) e di essere quindi destinati a partecipare alla natura divina e a godere della beatitudine della vita eterna» *Ibid*., 192.

[120] Cfr. ZIZIOULAS, *Remembering the Future*, 77. «In Gesù Cristo l'èschaton è diventato èschatos» SCHÜTZ, «Fondazione generale dell'escatologia», 140. Cristo è «l'*èschaton* in persona, l'*eschaton* personale» *Ibid*., 142. Nella storia della teologia occidentale, è stato particolarmente merito di Pierre Teilhard de Chardin, Yves Congar e Jean Daniélou sottolineare l'aspetto *cristologico* dell'escatologia, contribuendo a un passaggio dall'«avvenimento» ultimo (una «cosa») alla «persona» di Cristo. In questo modo, si è verificato un importante passaggio ermeneutico dall'ἔσχατον all'ἔσχατος. Cfr. NITROLA, *Trattato di escatologia*, vol. 1, 67-72.

nella storia ed «ancora» troverà il suo pieno compimento nel suo corpo risorto[121].

La riflessione sulla caduta «originaria» deve dunque partire primariamente da colui che è l'«Ultimo» (Ap 1,17; 2,8; 22,13). Solo adottando questa *prospettiva escatologica*, la teologia può offrire una comprensione piena e definitiva sia della verità ultima della creatura umana, sia dell'essenza della caduta e delle sue conseguenze[122]. L'apporto di Ioannis Zizioulas si manifesta, quindi, come una proposta ermeneutica che invita a rovesciare l'ordine tradizionale e a iniziare (paradossalmente) *dalla fine*[123].

2.3.2 L'imperfezione protologica della creazione

Uno dei punti fondamentali che emerge dalla prospettiva *rovesciata* della riflessione sulla caduta proposta da Ioannis Zizioulas riguarda l'enfasi posta sull'*imperfezione protologica della creazione*[124]. Questa osservazione, già affrontata nel corso della nostra ricerca, merita di essere ripresa e approfondita ulteriormente.

La creazione è essenzialmente «buona», come testimoniato dal testo biblico della Genesi, ma tale bontà originaria non implica l'assenza di limiti naturali[125]. Ioannis Zizioulas sostiene con decisione che la perfezione sia una

---

[121] «Nell'atto della creazione, Dio *parlò* e l'essere è avvenuto. Nel suo atto escatologico, dopo aver assunto il nostro essere creato nella persona di suo Figlio, Dio ci rivela il vero significato dell'essere, che è *il suo modo di essere* come comunione trinitaria e *amore*, e ci invita a parteciparvi attraverso l'incorporazione a Cristo, con tutto ciò che questo comporta per la nostra esistenza» ZIZIOULAS, *Remembering the Future*, 85.

[122] Come osserva Douglas Knight: «Non si può parlare di peccato a prescindere dall'escatologia, perché non può esistere un concetto di peccato a prescindere dal concetto di libertà come fine verso cui tutto è orientato, perché il peccato non è deviazione da uno stato originario ma da ciò che sarà» KNIGHT, «John Zizioulas on the Eschatology of the Person», 192.

[123] Secondo Henry L. Novello «è il primato da accordare alla causalità finale, da cui consegue che la dinamica dell'Ultimo offre il quadro più promettente per un ripensamento della dottrina del peccato originale» NOVELLO, «Lack of Personal, Social and Cosmic Integration», 188.

[124] Zizioulas sostiene che «non dobbiamo temere di parlare di una creazione «imperfetta» all'inizio» ZIZIOULAS, *Remembering the Future*, 213.

[125] Significativo è il commentario di Claus Westermann al testo della Genesi citato da Zizioulas. Cfr. ZIZIOULAS, *Remembering the Future*, 174. Vale la pena riportare qui una citazione più estesa di questo commentario: «Un'opera che un operaio o un maestro artigiano prepara è, fin dall'inizio, sempre in un certo contesto; è preparata in modo che sia *buona per qualche scopo* o per qualche persona. "Buono" in questo contesto non significa una sorta di giudizio oggettivo, un giudizio dato secondo standard già fissati e

categoria esclusivamente *escatologica*, il che significa che essa appartiene essenzialmente al «futuro» e non può essere attribuita allo stato *protologico* della creazione[126].

Il movimento della creazione, dunque, non è orientato verso il suo inizio, ossia uno stato originale del creato (inteso come un «paradiso» terrestre), ma verso la «persona» del Cristo risorto. La creazione, in quanto tale, è naturalmente imperfetta, poiché solo attraverso la libertà della creatura umana (αὐτεξουσία) può entrare in comunione con l'increato e ricevere la propria perfezione futura[127]. Questo processo è ciò che Zizioulas definisce come la «missione sacerdotale» dell'essere umano.

---

oggettivi. Si tratta piuttosto di questo: *è buono o adatto allo scopo per cui viene preparato*; corrisponde al suo obiettivo» WESTERMANN, *Creation*, 61 (enfasi nostra). La «creazione è buona per ciò per cui Dio la intende. Che cosa sia non è ancora stato detto. Il racconto della Creazione, con la sua meta come il riposo del settimo giorno, mostra che la Creazione introduce una storia autonoma – storia nel senso più ampio che si possa dare alla parola – una storia del cosmo e, in mezzo ad essa, una storia della razza umana che, essendo cresciuta dalla Creazione di Dio, avrà anch'essa una meta, che è stata fissata per essa da Dio» *Ibid*. Wolfhart Pannenberg completa queste osservazioni affermando: «Solo la consumazione escatologica, in cui Dio asciugherà ogni lacrima (Is 25,8; Ap 21,4), può eliminare ogni dubbio sulla rivelazione dell'amore di Dio nella creazione e nella storia della salvezza, anche se l'amore di Dio è stato all'opera già in ogni fase della storia della creazione. Solo alla luce della consumazione escatologica è giustificato il verdetto che nel primo racconto della creazione il Creatore pronunciò alla fine del sesto giorno, quando aveva creato la prima coppia umana: "E Dio vide tutto ciò che aveva fatto, ed ecco, era molto buono" (Gn 1,31). Solo alla luce della consumazione escatologica si può dire questo del nostro mondo così com'è, in tutta la sua confusione e il suo dolore. Ma coloro che possono dirlo nonostante la sofferenza del mondo onorano e lodano Dio come loro Creatore. Il giudizio "molto buono" non si applica semplicemente al mondo della creazione nel suo stato in un determinato momento. Vale, piuttosto, per l'intero corso della storia in cui Dio è presente con le sue creature in incursioni d'amore che le condurranno infine, attraverso i rischi e le sofferenze della finitudine, alla partecipazione alla sua gloria» PANNENBERG, *Systematic theology*, vol. 3, 645. La «stessa realtà creaturale è un processo orientato a una consumazione futura. […] In tutto il percorso dall'inizio della creazione, attraverso la riconciliazione, fino al futuro escatologico della salvezza, la marcia dell'economia divina della salvezza è un'espressione dell'incursione del futuro eterno di Dio nella salvezza delle creature e quindi una manifestazione dell'amore divino» *Ibid*., 646.

[126] Henry L. Novello «riconosce la qualificazione direzionale della realtà attuale, vale a dire che non può esistere una perfezione originaria all'inizio della creazione; piuttosto, il primo uomo è intrinsecamente finito, limitato e fallibile» NOVELLO, «Lack of Personal, Social and Cosmic Integration», 192.

[127] Vale la pena, ancora una volta, riprendere il complesso tema del fenomeno della morte. Nella presente ricerca, esso è stato già affrontato in due occasioni: nel secondo

Alla luce di tali considerazioni, il creato deve essere inteso come una realtà intrinsecamente *dinamica* ed *evolutiva*[128], il cui compimento e perfezione non si trovano nel passato, ma nel futuro escatologico, cioè nella comunione con Dio.

2.3.3 Il peccato come la contradizione tra «presente» e «futuro»

Il tentativo di Ioannis Zizioulas di ripensare la dottrina della caduta a partire dal futuro *escatologico* offre una prospettiva innovativa, che consente una comprensione più articolata del concetto di «peccato». Quest'ultimo si rivela, infatti, come una *contraddizione* tra ciò che si è nel presente e ciò che

---

capitolo, come evento naturale, e nel quarto capitolo, come evento innaturale derivante dalla caduta. Il contributo del nostro Autore alla riflessione sulla morte non consiste nel tentativo di proporre una «soluzione» al carattere ambiguo di tale fenomeno, bensì si identifica, in primo luogo, nell'insistenza di Zizioulas sui limiti naturali dello stato protologico della creazione. Tale prospettiva non esclude che la «morte», nella sua forma attuale (accompagnata dalla paura di morire), sia *anche* una conseguenza del peccato, ma consente di evitare una rappresentazione mitologica dello stato originario dei primi esseri umani, che risulterebbe in contrasto con le acquisizioni della scienza moderna. Come osservato da altri studiosi: «La biologia ci presenta la vita corporale, come un processo, che tende connaturalmente verso il consumo dell'organismo attraverso l'invecchiamento, che non è un male accidentalmente introdotto dall'esterno, ma è una tappa inevitabile dello sviluppo del vivente, e che termina fatalmente con la morte. Perciò, è impensabile l'esistenza di un'umanità che resta in piena vigoria finché non è trasportata nella gloria» FLICK – ALSZEGHY, *Il peccato originale*, 359. La riflessione teologica contemporanea può trarre ispirazione da Ioannis Zizioulas proprio nel riconoscimento dei limiti creaturali dello stato originario e nell'attribuzione della perfezione – cui la vita senza la morte appartiene – alla realtà *escatologica* futura. In ogni caso, va esclusa qualsiasi interpretazione del fenomeno della morte come una realtà nuova all'interno della creazione o come una pena imposta da Dio in conseguenza della trasgressione della creatura umana.

[128] In questo senso, si può riconoscere l'intuizione dell'evoluzione di Charles Darwin – frequentemente richiamato dal nostro Autore – come fondamentalmente compatibile con una prospettiva cristiana. È noto, inoltre, che all'idea di una creazione *dinamica* ha dedicato particolare attenzione Pierre Teilhard de Chardin, il quale ha suggerito che l'«evoluzione cosmica» trovi il suo compimento nel «Cristo cosmico». Ioannis Zizioulas si confronta con tale visione teologica, criticandone il presupposto secondo cui «il cosmo intero, quasi grazie ad un dinamismo intrinseco (*by virtue of an inherent dynamism*), si trasformi per così dire, nella realtà di Cristo» ZIZIOULAS, *The One and the Many*, 145; trad. it., ID., *L'uno e i molti*, 160. Lo stesso studioso è oggetto di critica anche in altri contesti. Cfr. ID., *Remembering the Future*, 106.

si potrebbe o addirittura si dovrebbe essere nel futuro escatologico[129]. Il peccato può dunque essere interpretato come una frattura che separa l'esistenza umana attuale dal suo destino ultimo[130]. In questa prospettiva, lo stato decaduto della creazione, ossia il *peccatum originale originatum*, si configura come una *tensione* tra l'orientamento originario dell'essere umano verso Cristo e la condizione attuale segnata dal peccato[131].

La tragedia del peccato non risiede nella mera trasgressione di una legge imposta da Dio[132] – un'interpretazione di stampo *morale* o *giuridico* – bensì in un movimento che devia dal fine ultimo della creazione[133], ossia l'«essere-per-sempre» (*ever-being*). Tale prospettiva è dunque di natura *ontologica*, o

---

[129] Christian Duquoc avvalora questa tesi, affermando: «Il peccato rappresenta la contraddizione tra il corso concreto della nostra storia e la vocazione ultima degli uomini manifestata in Gesù Cristo» DUQUOC, «New Approaches to Original Sin», 197. In modo analogo, osserva anche Henry L. Novello: «In questa prospettiva escatologica, il peccato originale è pensato come una contraddizione o una discrepanza tra ciò che noi uomini siamo attualmente e ciò che siamo destinati a diventare nella persona di Gesù Cristo risorto» NOVELLO, «Lack of Personal, Social and Cosmic Integration», 185.

[130] Wolfhart Pannenberg scrive: «La coscienza della colpa dà quindi espressione al fatto che gli esseri umani *non sono identici all'idea del loro destino* e il concetto di peccato descrive questa condizione sotto forma di riflessione antropologica. […] Di conseguenza, l'esperienza della liberazione religiosa e l'elevazione degli esseri umani al di sopra di ciò che già sono verso una visione più elevata della loro esistenza sono necessariamente accompagnate dalla *consapevolezza della distanza che ancora li separa nativamente da questo destino divino*. Allo stesso tempo, la consapevolezza che questo destino è davvero loro giustifica l'accettazione della responsabilità per il fatto che la loro esistenza e il loro comportamento sono ancora lontani da questa meta; giustifica, in altre parole, la coscienza dell'obbligo rispetto a ciò che dovrebbe essere» PANNENBERG, *Anthropology in theological perspective*, 152 (enfasi nostra).

[131] In questo contesto, è opportuno richiamare anche l'osservazione di Walter Kasper: «Il peccato originale significa che la situazione universale che determina tutti interiormente si oppone di fatto alla volontà salvifica originaria di Dio, che ha creato tutto in vista di Cristo e vuole realizzare tutto in lui. Significa che la salvezza che Dio aveva previsto per l'uomo in quanto uomo non è in realtà mediata attraverso la sua origine, per cui esiste di fatto *un'opposizione tra il suo orientamento a Cristo e la sua determinazione attraverso l'universale peccaminosità condivisa*. Qui sta la ragione più profonda del dissesto dell'uomo e del mondo. L'alienazione da Dio e dalla volontà salvifica che egli ha formato in Cristo porta all'alienazione dell'uomo da se stesso: al conflitto interiore tra mente e corpo, sapere e volere, alla crisi di identità dell'uomo che si ripercuote anche nella sfera somatica nella sofferenza, nella malattia e nella responsabilità verso la morte» KASPER, *Jesus the Christ*, 191-192 (enfasi nostra).

[132] Cfr. ZIZIOULAS, «Les groupes informels dans l'Église», 261-262.

[133] Cfr. SCHOONENBERG, «L'uomo nel peccato», 599.

più precisamente *escatologico-ontologica*, in quanto ogni peccato rappresenta un allontanamento dal «futuro» *di Dio* e dall'unità di tutto in Lui (1Cor 15,28).

Si conferma così, ancora una volta, quanto già rilevato in precedenza: nella teologia di Ioannis Zizioulas, la condizione decaduta dell'essere umano è riconosciuta primariamente come l'*impossibilità di essere se stesso*[134]. Poiché l'Autore concepisce la creazione in una prospettiva *dinamica*, lo stato decaduto può essere definito come l'*impossibilità di divenire se stesso*, ossia di raggiungere la verità ultima ed escatologica del proprio essere[135].

2.3.4 La creazione è riconosciuta come dinamica

Un altro contributo significativo che l'Autore apporta alla riflessione sulla caduta, a partire dalla prospettiva *escatologica*, è la concezione *dinamica* della creazione[136]. Ioannis Zizioulas non considera né il mondo né la natura umana come realtà fisse e immutabili. Sia la «persona», sia la «relazione» e la «comunione» sono definite come realtà dinamiche[137]. È inoltre necessario ribadire che l'Autore impiega questi termini chiave nel loro significato patristico, differenziandoli dall'accezione scolastico-medievale[138].

---

[134] Si può osservare come, attraverso questa formulazione, dedotta dalla teologia del nostro Autore, emergano i temi chiave del pensiero di Ioannis Zizioulas. Ad esempio, è stato evidenziato che la caduta e lo stato decaduto sono essenzialmente legati alla «paura» dell'«altro» e, in ultima analisi, alla paura dell'«alterità» in senso generale. Secondo Zizioulas, è proprio l'«alterità», ostacolata dalla caduta, a costituire una «parte di ciò che significa essere se stessi» ZIZIOULAS, *Communion and otherness*, 13; trad. it. ID., *Comunione e alterità*, 15.

[135] Zizioulas riconosce che questa osservazione affonda le sue radici nel pensiero di Massimo il Confessore. «Secondo Massimo, l'essere umano ha ricevuto da Dio nella sua stessa natura il desiderio di comunione con il suo Creatore e la libertà (l'αὐτεξούσιον) di raggiungere questo obiettivo per cui è stato creato» ZIZIOULAS, *Remembering the Future*, 50. Il peccato si configura come il «movimento» opposto al compimento di questo fine.

[136] Henry L. Novello, a questo proposito, scrive: «La comprensione che la redenzione divina nella persona di Gesù Cristo è rivolta alla natura in evoluzione implica che la redenzione deve essere concepita come un movimento verso l'alto, verso una natura superiore» NOVELLO, «Lack of Personal, Social and Cosmic Integration», 185.

[137] Si noti che, secondo Zizioulas, la dimensione dell'ἔκστασις della persona è tanto costitutiva quanto quella dell'ὑπόστασις. Inoltre, ispirandosi agli scritti di Massimo il Confessore, l'Autore riconosce la natura umana come «dinamica» e «associata al movimento». Cfr. ZIZIOULAS, «Person and Nature in the Theology of St Maximus the Confessor», 109.

[138] Cfr. ZIZIOULAS, «Person and Nature in the Theology of St Maximus the Confessor», 111, nota 68.

Da questa impostazione emerge che sia l'essere umano sia il mondo partecipano a *un processo evolutivo di divenire* (sono in *statu viae*). La loro esistenza non si esaurisce in ciò che essi sono attualmente, ma trova il suo significato ultimo in ciò che sono chiamati a diventare, in relazione alla loro verità definitiva, che si trova nel futuro *escatologico* e da esso dipende.

In altri termini, la distanza tra l'alfa e l'omega, tra l'imperfezione protologica originaria e la perfezione ontologica futura, tra ciò che è già stato dato (*datum*) e ciò che è ancora da compiere (*mandatum*), costituisce lo «spazio» all'interno del quale si realizza il cammino verso l'eschaton.

È proprio in questo spazio che si realizzano le missioni di Cristo, dello Spirito e della Chiesa. La creatura umana è immersa in questa dinamica attraverso la sua libertà, che il nostro Autore concepisce primariamente come αὐτεξουσία, ovvero la potenza di *diventare se stesso*[139]. Questa libertà, che non si riduce alla mera capacità di scelta tra possibilità già date, è dunque intrinsecamente legata all'*eschaton* e assume un ruolo centrale nella riflessione di Zizioulas[140].

Uno degli apporti più significativi dell'Autore consiste nel fatto che questa impostazione dei concetti fondamentali della teologia si rivela compatibile con l'immagine del mondo delineata dalla scienza moderna[141]. Pur non determinando i contenuti e i risultati della teologia dogmatica, la scienza può tuttavia offrire una conferma indiretta della sua legittimità epistemologica, attestando che essa non ha oltrepassato il proprio ambito di competenza[142].

---

[139] Cfr. ZIZIOULAS, *Communion and otherness*, 121-122; trad. it. ID., *Comunione e alterità*, 140.

[140] «In Cristo è stato dimostrato che la libertà non è libertà *da* (la natura e l'Altro), ma libertà *per*. È identica all'*amore*» ZIZIOULAS, «Person and Nature in the Theology of St Maximus the Confessor», 105.

[141] La teologia del nostro Autore sembra sollevare interrogativi sulla corretta definizione, nella teologia occidentale contemporanea, di concetti quali «persona», «natura» e «relazione». Qualora questi termini risultassero a-storici o eccessivamente scolastici, essa potrebbe offrire una rivalutazione fruttuosa.

[142] Va riconosciuto che Ioannis Zizioulas attribuisce grande importanza al principio secondo cui gli enunciati teologici non possono contraddire quelli scientifici. Cfr. ZIZIOULAS, «The Meaning of being Human», 294. Come osserva Pierre Grelot, la riflessione teologica si deve impegnare «per inserire organicamente in un'antropologia realistica i dati delle scienze moderne, senza perdere nulla degli elementi positivi offerti dalla Scrittura e già adoperati dai teologi del passato» GRELOT, *Riflessioni sul problema del peccato originale*, 107. Ne consegue che il «lavoro del teologo moderno è divenuto molto più complesso di quanto non fosse quello dei predecessori del Medioevo e del Rinascimento» *Ibid*.

2.4 *Per una dottrina della caduta ripensata nella dimensione cosmica*

L'accento posto sulla «dimensione cosmica» costituisce una caratteristica distintiva della tradizione teologica orientale[143]. Ioannis Zizioulas sottolinea come la riflessione teologica sulla dottrina della caduta debba considerare il destino dell'intera creazione e non possa limitarsi esclusivamente alla sorte degli esseri umani[144]. In particolare, per la teologia occidentale risulta significativo il rilievo attribuito dall'Autore a questa prospettiva, che ogni riflessione sulla caduta è chiamata a prendere in seria considerazione[145].

Il Metropolita di Pergamo propone, infatti, un ripensamento del concetto di «peccato», estendendolo fino a includere anche il peccato contro la creazione. Egli non esita, infatti, a parlare di «peccato ecologico»[146]. In questa prospettiva, il nostro Autore sostiene la necessità di integrare la

---

[143] Si consideri, a titolo di esempio, la dettagliata descrizione della caduta di Adamo offerta da Simeone il Nuovo Teologo: «Di conseguenza, quando lasciò il paradiso, l'intera creazione, tratta da Dio dal nulla, rifiutò di sottomettersi al trasgressore: il sole non brillò, la luna non sopportò di apparire, le stelle esitarono a farsi vedere da lui, le sorgenti non sgorgarono più, i fiumi si rifiutarono di scorrere, l'aria meditò di ritirarsi in se stessa e di non dare respiro al ribelle; le bestie selvatiche e tutti gli animali della terra, vedendolo spogliato della sua precedente gloria, lo disprezzavano e gli rivolgevano contro la loro ferocia; il cielo già si muoveva per abbattersi su di lui con giustizia e la terra era impaziente di portarlo sul suo dorso» SYMEON NOVUS THEOLOGUS, *Ethica* 1,2, ed. SC 122, 193.

[144] Come osserva giustamente Henry L. Novello: «La questione della salvezza escatologica nel Risorto non riguarda in primo luogo il modo in cui l'individuo si salverà dalla perdizione eterna nell'inferno, ma il modo in cui l'intero movimento della natura in evoluzione arriverà alla sua perfezione ontologica, come previsto e voluto da Dio da tutta l'eternità. L'incarnazione del Figlio eterno che culmina nel suo mistero pasquale ha a che fare con la "divinizzazione" della realtà creata, cioè con una "nuova creazione"» NOVELLO, «Lack of Personal, Social and Cosmic Integration», 193-194.

[145] Va rilevato che, anche al di là del tema principale della nostra tesi, la dimensione «cosmica» si rivela feconda per la riflessione teologica occidentale. Si pensi, ad esempio, alla dimensione «cosmica» della celebrazione eucaristica. Come osserva Gaëtan Baillargeon: «La nostra tradizione occidentale dovrebbe accogliere anche alcune domande che emergono dal pensiero di Jean Zizioulas. Il suo approccio all'Eucaristia e il ruolo decisivo che egli attribuisce alla comunità eucaristica mettono in discussione alcune pratiche cattoliche riguardo alla celebrazione eucaristica, specialmente per quanto riguarda la Messa celebrata in assenza del popolo, la moltiplicazione delle celebrazioni senza una reale necessità pastorale e la riduzione della dimensione escatologica della liturgia a favore di una sensibilità molto sviluppata per il "qui e ora"» BAILLARGEON, «Jean Zizioulas, porte-parole de l'Orthodoxie contemporaine», 192.

[146] Cfr. ZIZIOULAS, «Liturgia cosmica ed ecologia», 170.

questione ecologica nella riflessione teologica contemporanea. Nell'ambito dell'antropologia teologica, non può essere trascurata l'importanza dell'ambiente vitale dell'essere umano. L'approccio di Zizioulas offre così una prospettiva olistica, in cui l'essere umano è concepito sia nella sua relazione/comunione con Dio sia nella sua relazione/comunione con il creato.

La «rottura della comunione», riconosciuta come l'essenza della caduta, si manifesta come una tragedia in entrambi i sensi. Senza la comunione con Dio, la creatura umana non solo non può essere veramente se stessa, ma non può neppure realizzare il suo essere-per-sempre (*ever-being*). La rottura della comunione armonica con la natura, secondo Ioannis Zizioulas, si configura come una questione ontologica (*being*), dal momento che l'attuale crisi ecologica è considerata una minaccia reale per l'esistenza stessa dell'umanità[147]. Di conseguenza, sia la comunione con Dio increato sia la comunione con la natura creata risultano assolutamente cruciali per una corretta riflessione sulla caduta[148].

È noto che la teologia occidentale si è tradizionalmente concentrata sulla creatura umana e sulla salvezza delle anime. Pur riconoscendo che il legame tra l'essere umano e il «mondo» non è stato del tutto trascurato nella riflessione occidentale – come attestano, ad esempio, la teologia di Bonaventura e altri pensatori contemporanei[149] – occorre tuttavia ribadire che, nello stile di pensare occidentale, è essenziale affermare il principio per cui la salvezza dell'essere umano è impensabile senza la salvezza del mondo

---

[147] Cfr. ZIZIOULAS, *Priests of Creation*, 93.

[148] «È di fatto difficile trovare un qualsiasi aspetto di quel che chiamiamo "male" o "peccato" che porti con sé un simile potere devastante e riguardante ogni cosa come il male ecologico» ZIZIOULAS, *Priests of Creation*, 93; trad. it. ID *Il creato come eucaristia*, 5.

[149] Ad esempio, Scott W. Sunquist, studioso americano appartenente alla chiesa episcopale, scrive: «Così, quando gli uomini hanno peccato e sono stati cacciati dal giardino, non è solo l'umanità a soffrire. "Tutta la creazione geme" (Rm 8,22), in attesa che "i figli di Dio siano rivelati" (v. 19). Quando "tutte le cose saranno fatte nuove", l'umanità sarà di nuovo restituita al ruolo di sacerdote della creazione: un microcosmo che tiene insieme il cosmo, anche se su scala ridotta. Esiste un legame diretto tra il peccato umano e la caduta della creazione. C'è anche una connessione diretta tra la restaurazione umana e la restaurazione dell'universo» SUNQUIST, *Understanding Christian Mission*, 187.

materiale, ossia del cosmo intero[150]. La teologia di Ioannis Zizioulas rappresenta pertanto un'importante fonte di ispirazione per una teologia olistica capace di cogliere il mistero della creazione nella sua interezza e complementarietà[151].

Ne consegue che la teologia della caduta, o la teologia del *peccato originale*, nel presente e nel futuro dovrà necessariamente considerare la natura e l'influsso dell'essere umano «decaduto» su di essa. Sebbene l'argomentazione di Ioannis Zizioulas, che collega la caduta originaria alla crisi ecologica attuale, richieda ulteriori approfondimenti e precisazioni, non si può negare che la questione ecologica rappresenti un tema imprescindibile nella riflessione teologica, soprattutto quando si tratta della caduta originaria della creatura umana[152]. Una nuova teologia della caduta dovrà dunque

[150] Benché oggi esista un'ampia letteratura dedicata al tema dell'ecologia, sembra che essa non sia ancora penetrata in modo soddisfacente nei manuali di antropologia teologica.

[151] L'articolo «Tesi sul peccato originale» di Giuseppe Colombo offre un contributo significativo alla riflessione sul nostro argomento. Nel tentativo di individuare il nucleo più intimo della dottrina cattolica del peccato originale, lo studioso osserva: «ci si può chiedere se la tesi cattolica del peccato originale non "si riduca" ultimamente alla "rivelazione/insegnamento" della solidarietà degli uomini "in Adamo", in quanto contrapposta alla solidarietà degli uomini "in Cristo"» COLOMBO, «Tesi sul peccato originale», 275. A partire dalla teologia di Ioannis Zizioulas, ci si può domandare se la tesi del peccato originale non rappresenti, in realtà, una conferma dogmatica dell'unità («solidarietà») non solo di tutti gli esseri umani, ma dell'intera creazione «in Cristo». In altri termini, si può chiedere se il senso positivo del dogma del peccato originale non consista nell'affermazione dell'unità di tutto ciò che è creato *in Cristo*. La salvezza della creazione si è già realizzata nel corpo umano di Cristo e deve compiersi, nella sua dimensione del «non ancora», attraverso l'incorporazione nel corpo risorto di Cristo. «Tutte le cose sono state create per mezzo di lui e in vista di lui» (Col 1,16); il disegno del Padre è infatti quello di «ricapitolare in Cristo tutte le cose» (Ef 1,10). Poiché la salvezza escatologica finale abbraccia l'*intera creazione*, la riflessione sulla caduta dell'essere umano rispetto a tale fine deve necessariamente dedurre le sue implicazioni «cosmiche». La teologia, dunque, non può cogliere pienamente il vero significato – ossia *escatologico* – della creatura umana senza includere nella propria riflessione la dimensione *cosmica*.

[152] Cfr. ZIZIOULAS, «Liturgia cosmica ed ecologia», 170. Va rilevato che, per il nostro Autore, le radici della crisi ecologica affondano in dinamiche profondamente connesse alla caduta, in particolare nella rottura della comunione con gli altri e nell'individualismo, inteso come *apostasis* dall'esistenza personale. La visione di Tomáš Halík converge con quella del nostro Autore quando scrive: «L'ideale della realizzazione di sé dell'individuo e di uno stile di vita edonistico senza alcun vincolo è stato conquistato dal mercato privo

riconoscere in modo chiaro il legame tra l'essere umano e il suo ambiente vitale, ossia l'*unità inscindibile di tutta la creazione*[153].

3. **Alcune osservazioni critiche**

Riconoscendo il contributo della teologia di Ioannis Zizioulas per una riflessione attuale e futura sulla dottrina della caduta, è tuttavia necessario evidenziare alcuni punti critici. Un'analisi approfondita del suo approccio richiede infatti di considerare non solo le sue intuizioni teologiche di valore, ma anche le possibili difficoltà e i limiti della sua interpretazione. Di seguito, alcune osservazioni critiche che riguardano il nostro tema e meritano perciò di essere sviluppate.

3.1 *Il concetto di «persona»*

Si è già rilevato in più occasioni che il concetto di persona assume un'importanza cruciale nella teologia di Ioannis Zizioulas[154]. L'Autore dedica particolare attenzione alla storia e allo sviluppo di questo termine, enfatizzando il ruolo dei Padri Cappadoci[155]. Tuttavia, nella sua

---

di limiti del capitalismo globale. Tale sistema economico ha però condotto l'umanità sull'orlo della catastrofe ecologica» HALÍK, *Pomeriggio del cristianesimo*, 153.

[153] È significativa l'osservazione fatta da Tomáš Halík: «Un uomo che si considera un dio e che gioca a esserlo è diventato un pericolo per se stesso e per il suo ambiente!» HALÍK, *Dopisy papeži*, 42.

[154] «Nessun altro aspetto del pensiero di Zizioulas è più onnipresente nei suoi scritti come il concetto di "persona"» SPITERIS, *La teologia ortodossa neo-greca*, 382.

[155] André de Halleux osserva che Zizioulas presenta, di fatto, i Padri Cappadoci come i «soli "dottori ecumenici" […] ignorando, tra gli altri, Atanasio, Didimo, Cirillo e rimportante scuola d'Alessandria» HALLEUX, «Personnalisme ou essentialisme trinitaire chez les Pères cappadociens?», 141. Lo stesso studioso accusa Zizioulas di voler inaugurare un conflitto tra il Concilio di Nicea (325), che utilizza la terminologia della natura per esprimere la dottrina trinitaria (ὁμοούσιος), e quello di Costantinopoli (381), che evita l'applicazione di questa formulazione allo Spirito senza tuttavia negarne la piena divinità. Secondo André de Halleux, l'esame dei testi conciliari non permette di «opporre il "personalismo" dell'ipostasi alla consustanzialità del niceno, sostenendo che i Padri cappadoci avrebbero ripudiato il linguaggio dell'essenza per adottare un linguaggio comunionale» *Ibid*., 142. Andrea Milano osserva che Basilio ha promosso una soluzione in Oriente che ha preso piede e ha superato la crisi ariana, utilizzando come base il Credo niceno. Cfr. MILANO, *Persona in teologia*, 117. Le lettere di Basilio confermano, senza alcun dubbio, la sua accettazione del Concilio di Nicea. Si consideri, ad esempio, la seguente formulazione: «Noi […] poniamo la confessione di fede dei Padri radunati a Nicea dinanzi a tutte quelle escogitate successivamente. In questa confessione si afferma che il Figlio è consustanziale al Padre, e della stessa natura di colui che lo ha generato.

presentazione, egli tende a contrapporre in modo artificiale il «personalismo» dei Cappadoci, in particolare di Basilio, all'«essenzialismo», trascurando il fatto che il termine κοινωνία in Basilio si riferisce propriamente alla «natura» divina[156]. L'elemento che merita un'attenzione critica non riguarda solo l'interpretazione di questo caso specifico, ma piuttosto la metodologia più generale adottata dall'Autore, la quale, come si avrà modo di osservare successivamente, risulta talvolta influenzata da una lettura parziale e orientata *a priori* dai suoi interessi teologici[157].

Oltre a questo aspetto, è opportuno notare che, in diversi suoi scritti, Zizioulas richiama frequentemente la definizione di persona formulata da Boezio, estrapolandola dal suo contesto e ponendola in relazione con la teologia di Agostino[158]. Entrambi questi autori vengono criticati dal Metropolita di Pergamo per aver introdotto, nella riflessione occidentale, un'impostazione individualistica che avrebbe oscurato la dimensione

---

Infatti, egli è luce da luce, e Dio da Dio, e bene da bene: tutto questo fu convenuto da quei santi Padri ed è testificato ora da noi, che ci auguriamo di camminare sulle loro orme» BASILIUS CAESARIENSIS, *Epistula* 159,1, ed. RACCONE, *Epistolario*, 436-437 (enfasi nostra). Va inoltre rilevato che, secondo altri studiosi, come J. Panagopoulos, l'identificazione dell'ipostasi con la persona, operata dai Padri Cappadoci, non rappresentava affatto una rivoluzione copernicana, nonostante sia presentata come tale da Zizioulas. Cfr. SPITERIS, *La teologia ortodossa neo-greca*, 409-410.

[156] Cfr. HALLEUX, «Personnalisme ou essentialisme trinitaire chez les Pères cappadociens?», 144. «Un esame del termine *ousia* nello stesso trattato sullo Spirito Santo conferma che Basilio non è affatto ostile a un sano essenzialismo trinitario» *Ibid*.

[157] André de Halleux suggerisce che «Zizioulas abbia interpretato in maniera unilaterale e selettiva il pensiero dei Padri cappadoci nella direzione esclusivamente personalistica» SPITERIS, *La teologia ortodossa neo-greca*, 408.

[158] In realtà, sembra che la definizione di Boezio sia, per alcuni aspetti, riconciliabile con la visione di Zizioulas. Quando Boezio parla di *individua substantia*, intende esprimere lo stesso concetto che Zizioulas veicola attraverso il termine greco ὑπόστασις, ovvero la *singolarità* della persona. «Boezio si preoccupa soprattutto di dimostrare che una persona presuppone sempre una natura *individuale*, perché un homo generalis, un "uomo generale", non è una persona. Nel menzionare questa singolarità, Boezio non fa alcuna distinzione tra questa persona Cicerone e questa pietra o questo legno: si preoccupa soprattutto di sottolineare che la persona si trova solo tra le substantiae particulares. Per questo il tono della definizione di Boezio è incentrato sulle parole: individua substantia» MÜHLEN, *Der Heilige Geist als Person*, 35. È fondamentale riconoscere il fondamento cristologico della definizione di Boezio. Cfr. MARENBON, *Boethius*, 73-74; NASH-MARSHALL, «Boethius's Influence on Theology and Metaphysics to c.1500», 177. Oltre a ciò, è necessario riconoscere anche il ruolo della logica. Cfr. ERISMANN, «The medieval fortunes of the Opuscula sacra», 165.

relazionale della persona[159]. Tuttavia, nonostante l'indubbia erudizione teologica di Zizioulas, la sua analisi trascura due aspetti fondamentali: da un lato, la definizione boeziana non esaurisce l'intera visione antropologica e trinitaria di Agostino; dall'altro, il concetto di persona in Occidente si è sviluppato successivamente, evidenziando con crescente insistenza l'importanza della relazione per l'esistenza personale[160].

3.2 *L'interpretazione di Agostino*

Come già evidenziato, Ioannis Zizioulas, nella sua interpretazione di Agostino, si basa sulla tesi di Théodore de Régnon, il quale, semplificando in modo eccessivo le differenze tra le tradizioni teologiche dell'Occidente e dell'Oriente, ha contrapposto artificialmente il pensiero agostiniano a quello dei Padri Cappadoci[161]. La critica che Zizioulas rivolge ad Agostino rivela, in questo senso, una conoscenza limitata e parziale della sua teologia. Infatti,

---

[159] La teologia che ha permesso di intendere la persona come un individuo «ha portato alla nascita dell'individualismo nella cultura occidentale con le nefaste conseguenze che tutti conosciamo» ZIZIOULAS, *La Santa Trinità e la Persona Umana*, 6. Tale affermazione appare eccessivamente generica. Le radici dell'individualismo nella cultura occidentale non si esauriscono né nella definizione di Boezio né nella teologia di Agostino. Il vescovo d'Ippona, soprattutto nella sua ecclesiologia, riconosce pienamente l'importanza della *caritas*. «La spiritualità agostiniana è caratterizzata dalla centralità dell'amore» CLARK, *Augustinian Personalism*, 21. «La spiritualità agostiniana era anti-individuale piuttosto che anti-materiale o anti-temporale» *Ibid.*, 23.

[160] La definizione di persona elaborata da Boezio è stata rivista sia da Pietro Abelardo, nella sua *Theologia Christiana*, sia, in modo più significativo, da Riccardo di San Vittore, nella sua opera *De Trinitate*, successivamente accolta da Bonaventura. Riccardo considera la definizione boeziana inapplicabile alla Trinità e ne riformula i termini, eliminando il concetto di *substantia* in quanto riferito a una realtà (*quid*), mentre la persona, a suo avviso, risponde alla domanda «Chi è?» (*quis*). Per Riccardo di San Vittore, la persona è innanzitutto un'esistenza singolare e incomunicabile (*incommunicabilis exsistentia*), un aspetto che sarà ulteriormente sviluppato da Duns Scoto. A questo proposito, risulta particolarmente significativa l'osservazione di Hans Urs von Balthasar, secondo cui Riccardo, «nel suo trattato sulla Trinità crea un concetto che definisce la persona (divina ma anche umana) come *exsistentia*: come un soggetto spirituale che solo con l'andare al di là (*ex*) di se stesso» BALTHASAR, «Sul concetto di persona», 91. Così è attestato nella tradizione occidentale anche l'ἔκστασις, cioè il secondo aspetto della persona riconosciuta da Ioannis Zizioulas come essenziale.

[161] Cfr. COHEN, «Augustine and John Zizioulas», 223-239; MILANO, *Persona in teologia*, 268.

solo attraverso una semplificazione estrema della vasta opera agostiniana è possibile formulare i giudizi che l'Autore esprime nei suoi confronti[162].

In realtà, Agostino e Zizioulas condividono più elementi di quanto quest'ultimo sembri riconoscere. Il vescovo d'Ippona elabora infatti una vera e propria teologia della deificazione, formulando affermazioni che si collocano in continuità con il pensiero di Ireneo di Lione e Atanasio d'Alessandria[163]. Così come per Zizioulas, anche per Agostino l'umanità di Cristo riveste un ruolo cruciale nel processo di deificazione[164]; inoltre, in

---

[162] Si noti, ad esempio, che la teologia di Agostino non è meramente protologica, ma possiede anche un'essenziale dimensione escatologica. Gerard Bonner fa notare che «Cristo scende per guarire l'uomo decaduto; ma la guarigione non è semplicemente un ritorno allo stato primordiale di Adamo […] ma un'elevazione […]! L'immagine di Dio nell'uomo decaduto si rinnova *in melius*, in una condizione migliore di quella in cui Adamo fu creato» BONNER, «Augustine's Conception of Deification», 380. Inoltre, il vescovo d'Ippona non può essere accusato né di riservare la vita eterna esclusivamente alle anime né di sviluppare una teologia trinitaria di carattere «sostanzialista», che cogliesse il *principium* della vita trinitaria nella *natura* divina. Secondo Will Cohen, nei testi di Agostino «appaiono forti prove che contraddicono direttamente l'affermazione secondo cui Agostino fa precedere la sostanza dalle persone» COHEN, «Augustine and John Zizioulas», 227. «Agostino rifiuta inequivocabilmente la nozione di essere come qualsiasi tipo di sostanza precedente alle persone di Padre, Figlio e Spirito Santo» *Ibid*. Edward Siecienski riporta questa frase dell'Ipponense: «il Padre è il Principio di tutta la Divinità, o, con espressione più esatta, di tutta la deità» Cfr. SIECIENSKI, *The Filioque*, 61. Il riferimento è fatto a AUGUSTINUS HIPPONENSIS, *De Trinitate* 4,20,29, tr. NBAg 4, 225. Secondo l'osservazione di Mary T. Clark, la «riflessione sulla vita trinitaria ha convinto Agostino che la persona è una realtà ultima» CLARK, *Augustinian Personalism*, 2.

[163] «Il Figlio di Dio si è fatto uomo per rendere figli di Dio i figli dell'uomo. […] È diventato uomo il Creatore dell'uomo affinché l'uomo diventasse partecipe di Dio» AUGUSTINUS HIPPONENSIS, *Sermo* 23/B, tr. NBAg 35/1, 127-129. «Colui che avrebbe fatto partecipare della natura divina quelli che erano uomini, divenne uomo pur essendo Dio» (*Deos facturus qui homines erant, homo factus est qui Deus erat*) AUGUSTINUS HIPPONENSIS, *Sermones* 192,1, NBAg 32/1, 51. Come osserva Gerard Bonner: «Cristo è il Mediatore tra Dio e l'uomo. Incorporandoci al suo corpo attraverso il battesimo, la nostra umanità è unita alla sua divinità attraverso la sua umanità» BONNER, «Augustine's Conception of Deification», 377.

[164] Secondo «Agostino, come per i Padri greci, la deificazione non è niente di più, ma anche niente di meno, di ciò che è implicito nella dottrina neotestamentaria dell'*uiothesia*, la figliolanza per adozione e non per natura, attraverso l'incarnazione» BONNER, «Augustine's Conception of Deification», 378. «L'essenza della dottrina agostiniana della divinizzazione […] può essere descritta come la partecipazione dell'uomo a Dio attraverso l'umanità di Cristo, dopo la fine di questa vita terrena e senza alcuna alterazione dello status creaturale dell'uomo» *Ibid*., 381. La «giustificazione» non è per

entrambi i casi, la relazione con gli altri è costitutiva per l'identità personale[165], il male è privo di una reale potenza creatrice[166] e l'essenza della caduta consiste nel «rendersi fine a se stesso»[167]. In questa prospettiva, Agostino non ignora l'importanza dell'*ontologia*, poiché afferma che l'essere umano, allontanandosi da Dio, si avvicina al *non-essere*[168].

Agostino nient'altro che «deificazione». Cfr. *Ibid*., 384. Gerard Bonner, tuttavia, riconosce che l'impostazione della teologia agostiniana conserva un carattere pessimistico, poiché la deificazione è riservata a pochi eletti. Cfr. *Ibid*., 385.

[165] «L'isolamento del peccato si contrappone nettamente al telos dell'umanità nella visione beatifica. La descrizione che Agostino fa di questa visione alla fine della Città di Dio è profondamente *comunitaria*, tanto che godiamo di Dio *insieme*, e godiamo gli uni degli altri solo in quanto godiamo gli uni degli altri in Dio. In tutto questo, Agostino implica che, allontanandoci da Dio, ci siamo allontanati dall'unica fonte di vera comunione con gli altri. La comunità, quindi, è possibile solo in una relazione di partecipazione a Dio. Il rovescio della medaglia è che *la relazione con Dio è allo stesso tempo relazione con le altre persone*. Non possiamo avere l'una senza l'altra» JENSON, *The Gravity of Sin*, 23-24 (enfasi nostra).

[166] «Non si cerchi dunque la causa efficiente della volontà cattiva. Essa non è causa che produce ma distrugge, perché anche essa non è un fare ma un disfare. Avviarsi al disfacimento dalla condizione più elevata del proprio essere a quella meno perfetta, questo è cominciare ad avere la cattiva volontà. Voler trovare dunque le cause di questi processi di disfacimento, giacché, come ho detto, non fanno ma disfanno, è come se si volesse vedere le tenebre o ascoltare il silenzio» AUGUSTINUS HIPPONENSIS, *De civitate Dei* 12,7, tr. NBAg 5/2, 163.

[167] «Il diavolo non avrebbe reso prigioniero l'uomo a causa del peccato compiuto in piena luce, appena avvenne ciò che Dio aveva proibito, se egli non avesse cominciato a rendersi fine a se stesso. Per questo motivo lo allettavano le parole: Sarete come dèi 122. Avrebbero potuto esserlo veramente unendosi mediante l'obbedienza al vero e sommo principio e non presentandosi con la superbia come principio a se stessi» AUGUSTINUS HIPPONENSIS, *De civitate Dei* 14,13,2, tr. NBAg 5/2, 331.

[168] «Essere in se stesso dopo avere abbandonato Dio, cioè essere fine a se stessi, non è certamente essere un nulla ma accostarsi al nulla» AUGUSTINUS HIPPONENSIS, *De civitate Dei* 14,13,1, tr. NBAg 5/2, 329. Matt Jenson offre questo commento: «Dio esiste "in sommo grado", osserva Agostino […], e noi siamo più reali quando aderiamo a lui. Naturalmente non siamo mai reali quanto lui, poiché non esistiamo in noi stessi ma solo in virtù di lui. L'inclinazione verso l'io è un movimento ontologicamente discendente, un vero e proprio declino del livello d'essere offerto in relazione a Dio a favore di un livello d'essere inferiore. Voltando le spalle alla verità e vivendo nella menzogna, in realtà divento meno creatura. Sebbene questo non significhi perdere immediatamente tutto l'essere (e si potrebbero fare molte considerazioni sulle implicazioni dell'uso che Agostino fa qui del termine "immediatamente"), è un avventurarsi verso la non-esistenza, verso il letterale annullamento della creazione. Dio ha creato dal nulla (*creatio ex nihilo*)

Risulta dunque paradossale che Ioannis Zizioulas, pur essendo profondamente legato alla teologia patristica e impegnato nel dialogo ecumenico, non abbia saputo evidenziare con maggiore chiarezza le convergenze essenziali tra le due tradizioni teologiche[169].

3.3 *L'interpretazione dei Padri*

Non vi è dubbio che Ioannis Zizioulas insista nel presentare la propria teologia come una riflessione profondamente radicata nel pensiero patristico, una sintesi (neo)patristica che non si limita a «ripetere», ma mira a «ripensare» in modo creativo le idee della tradizione dei Padri[170]. Indubbiamente, il nostro Autore dimostra una conoscenza approfondita e affascinante delle opere di figure quali Ireneo di Lione, i Padri Cappadoci e, in particolare, Massimo il Confessore.

D'altra parte, come hanno messo in evidenza diversi critici, Zizioulas non distingue sempre in maniera adeguata tra ciò che le fonti patristiche affermano nel contesto del loro ambiente storico e ciò che egli stesso intende proporre come fondamento patristico della propria riflessione[171]. Un'analisi attenta, basata sul confronto diretto con i testi originali dei Padri nel loro contesto più ampio, sembra rivelare una certa selettività da parte dell'Autore[172]. Egli, infatti, tende a raccogliere e valorizzare quei passaggi che confermano le sue tesi, tralasciando invece altri testi che potrebbero contraddirle o comunque offrire una prospettiva più articolata[173].

---

e noi rischiamo di scivolare di nuovo nel nulla abbandonandolo» JENSON, *The Gravity of Sin*, 23-24.

[169] Il pensiero di Agostino, infatti, non sembra essere, in realtà, troppo distante da quello dei Padri greci. Cfr. MILANO, *Persona in teologia*, 268.

[170] Cfr. ZIZIOULAS, *Remembering the Future*, 218.

[171] «Egli parte, quasi sempre, da categorie filosofiche, o almeno le presuppone e poi arriva a delle conclusioni teologiche, facendo una rilettura dei Padri, che, tuttavia, non sempre trova d'accordo tutti gli studiosi sia in campo ortodosso che cattolico» SPITERIS, *La teologia ortodossa neo-greca*, 368. Ad esempio Savvas Agouridis «accusa il nostro teologo di voler dare una base patristica inesistente alla sua costruzione teologica» *Ibid*., 410.

[172] La «lettura zizioulana dei Padri, proprio in quanto ermeneutica – sia in senso storico che teologico – opera delle scelte, relativizza, dà maggior valore all'insegnamento di alcuni di loro, piuttosto che a quello di altri» CHIAPETTI, *«La libertà di Dio è la libertà del Padre»*, 42.

[173] Ad esempio, sarebbe impossibile dimostrare che alcuni Padri non percepissero la «mortalità» in relazione al peccato di Adamo, riconoscendola esclusivamente come una condizione naturale. Occorre infatti ammettere che solo in tempi recenti la teologia ha

In effetti, la teologia patristica non si presenta mai in termini netti e univoci, rendendo problematico ogni tentativo di semplificazione che non tenga conto della pluralità delle loro posizioni[174]. Un esempio di questa metodologia è già emerso nella critica all'interpretazione zizioulianа di Agostino. Più in generale, si può osservare che i Padri non erano così sistematici e uniformi come talvolta vengono presentati dall'Autore[175]. In particolare, nell'ambito della presente ricerca, è legittimo interrogarsi sulla correttezza dell'interpretazione di Massimo il Confessore proposta da Zizioulas[176].

3.4 *Ioannis Zizioulas, un autore non sistematico*

Uno degli elementi che rendono particolarmente complesso lo studio della teologia di Ioannis Zizioulas è la natura non sistematica del suo stile. Egli,

---

riconosciuto il carattere mitologico dei primi capitoli della Genesi e che la revisione di alcune tesi teologiche è stata influenzata dallo sviluppo delle scienze naturali e dal riconoscimento della natura evolutiva della creazione. A questo proposito, è lecito domandarsi se Zizioulas sia effettivamente riuscito a interpretare i Padri evitando del tutto il rischio dell'anacronismo. Per un approfondimento su questa tematica, si veda anzitutto il contributo di Dario Chiapetti. Cfr. CHIAPETTI, *«La libertà di Dio è la libertà del Padre»*, 40-46.

[174] Ad esempio, Philip Sherrard, recensendo i testi successivamente raccolti nel volume *Il creato come eucaristia*, critica Zizioulas per il fatto che, nel riferirsi ai Padri, «non specifica quali Padri abbia in mente, ma lascia intendere che tutti parlino all'unisono su questo tema, il che ovviamente è del tutto falso» SHERRARD, «Theology of Creation and the Abuse of the Natural World», 73. Particolarmente significativo è, a questo proposito, un passaggio di Dario Chiapetti, in cui richiama le osservazioni di John Wilks e Nikolaos Asproulis. Questi ultimi, infatti, «obiettano che Zizioulas abbia ridotto a una sola le varie prospettive teologiche dei Cappadoci. In effetti egli fa dei Cappadoci un blocco molto compatto, come una "terza via" tra Alessandria e Antiochia. A ciò si aggiunge, come prosegue Asproulis, il fatto che Zizioulas si basa su una lettura dei Cappadoci limitata ad alcuni soli testi» CHIAPETTI, *«La libertà di Dio è la libertà del Padre»*, 43.

[175] Oltre ai testi di Agostino sopra citati, si consideri, ad esempio, quanto afferma Massimo il Confessore sull'anima, identificandola con l'immagine di Dio. Cfr. MAXIMUS CONFESSOR, *Epistula* 23, tr. PONSOYE, *Lettres*, 208.

[176] Per la nostra ricerca risulta particolarmente significativo il fatto che, mentre altri commentatori di Massimo il Confessore – come Jean-Claude Larchet e Christos Yannaras – presentano la «natura» come intrinsecamente dinamica in virtù del suo λόγος e dunque orientata verso il suo Creatore, Zizioulas, al contrario, la descrive come priva di movimento in sé («non è αὐτοκίνητος»), sostenendo che essa sia mossa esclusivamente dalla persona del Verbo. Cfr. ZIZIOULAS, «Person and Nature in the Theology of St Maximus the Confessor», 109-110.

infatti, tende a riproporre più volte le sue idee fondamentali, procedendo per «cerchi concentrici» prima di arrivare alla conclusione dei suoi argomenti[177].

Nel corso della nostra analisi è emerso in più occasioni che alcune tesi di Zizioulas risultano contraddittorie. La sua teologia – e si potrebbe dire lo stesso anche per quella di Georgij Florovskij[178] – non aspira a fornire un'esposizione rigorosamente sistematica. La maggior parte degli scritti pubblicati dall'Autore consiste in articoli o interventi presentati in diversi convegni, successivamente raccolti in volumi[179]. Di conseguenza, alcuni temi vengono affrontati da prospettive differenti, senza che sia sempre garantita un'armonia complessiva tra le varie affermazioni.

Un esempio significativo di questa problematicità si riscontra nel trattamento del tema della morte. Da un lato, Zizioulas insiste sul fatto che essa sia una condizione *naturale*, conseguente al fatto che la creazione proviene *dal nulla*. Dall'altro, egli non esita ad affermare che la realtà della morte costituisce una delle conseguenze più tragiche della caduta. Analogamente, si può osservare una tensione tra l'affermazione secondo cui la persona e la natura sono in conflitto per via delle condizioni imposte dai limiti della creazione e, altrove, la presentazione di tale conflitto come una conseguenza diretta della caduta. Tuttavia, l'Autore non sembra affrontare in modo esplicito questa ambiguità, né si preoccupa di elaborare una trattazione più sistematica o di adottare una terminologia più precisa per chiarire tali questioni.

Un altro aspetto significativo da evidenziare riguarda il fatto che, nella sua teologia, Ioannis Zizioulas non affronta tutti gli elementi essenziali della dottrina della caduta. In particolare, uno dei punti più problematici, ovvero

---

[177] Yannis Spiteris osserva a proposito di Zizioulas che «chi si accinge a presentare la sua teologia in maniera sistematica s'imbatte in una difficoltà fondamentale: Zizioulas procede per cerchi concentrici, cominciando da alcuni pensieri base, che si ripetono costantemente nel suo ragionamento, per poi arrivare alle sue conclusioni» SPITERIS, *La teologia ortodossa neo-greca*, 368-369.

[178] Cfr. ZIZIOULAS, «π. Γεώργιος Φλωρόφσκυ: ὁ οικουμενικός διδάσκαλος», 25.

[179] Tuttavia, queste raccolte sembrano presentare i singoli contributi come capitoli di un'unica opera. Ne deriva il rischio che un lettore non adeguatamente informato possa perdere consapevolezza del fatto che ciascun testo del nostro Autore appartiene a un contesto temporale e situazionale specifico (ad esempio, alcuni articoli furono scritti in risposta a critiche). Inoltre, rimane tuttora valida l'osservazione di Demetrios Bathrellos: «È un peccato che la maggior parte degli articoli di Zizioulas sia pubblicata in varie riviste, raccolte di documenti e lingue, il che li rende a volte estremamente difficili da consultare, con il risultato che la maggior parte di noi ha una conoscenza solo parziale del corpus dei suoi lavori» BATHRELLOS, «Church, Eucharist, Bishop», 138, nota 8.

la questione della «trasmissione» o dell'«estensione» del peccato originale a tutti gli esseri umani, non viene mai tematizzato dall'Autore. Egli non si sofferma nemmeno sulla prassi ecclesiale del battesimo dei neonati per la «remissione dei peccati», elemento che ha avuto un ruolo determinante nell'elaborazione della teologia agostiniana della caduta[180].

Nella valutazione complessiva dell'apporto e dei limiti della riflessione di Zizioulas, occorre dunque riconoscere che essa offre nuove prospettive e accenti meritevoli di ulteriore approfondimento e rivalutazione. Tuttavia, sarebbe improprio interpretare il suo pensiero come il tentativo di proporre un nuovo «sistema» dogmatico. L'obiettivo della sua teologia non è infatti quello di fornire un'esposizione sistematica della dottrina, ma piuttosto di riconsiderare la teologia dogmatica a partire dall'«ontologia escatologica». In questa prospettiva, il contributo di Zizioulas si configura più come un nuovo orientamento ermeneutico, un'indicazione per la riflessione teologica futura, piuttosto che come un risultato teologico già pienamente compiuto.

3.5 *La responsabilità del cristianesimo per la crisi ecologica*

L'enfasi posta da Ioannis Zizioulas sulla responsabilità del cristianesimo e della teologia per l'attuale crisi ecologica richiede alcune osservazioni critiche. Le affermazioni del nostro Autore riprendono, di fatto, la posizione espressa da Lynn White Jr. Questi, il 26 dicembre 1966, tenne un discorso intitolato *The Historical Roots of Our Ecologic Crisis* per l'*American Association for the Advancement of Science*. Il testo, successivamente pubblicato come articolo, suscitò un'ampia discussione, che accompagnò sia la ricezione sia la critica delle sue tesi[181].

Sinteticamente, l'idea principale di questo articolo può essere riassunta nei seguenti punti:

– Il rapporto dell'essere umano con il resto della creazione è plasmato dalla religione[182].

---

[180] Cfr. SEARLE, «Infant Baptism Reconsidered», 23.

[181] Cfr. WHITE, «The Historical Roots of our Ecological Crisis», 1203-1207.

[182] «Ciò che le persone fanno per la loro ecologia dipende da ciò che pensano di loro stessi in relazione alle cose che li circondano. L'ecologia umana è profondamente condizionata dalle credenze sulla nostra natura e sul nostro destino, cioè dalla religione» WHITE, «The Historical Roots of our Ecological Crisis», 1205. «Ciò che facciamo per l'ecologia dipende dalle nostre idee sul rapporto uomo-natura» *Ibid*., 1206.

– La tradizione giudeo-cristiana, basandosi sulla Bibbia, affermò la posizione centrale e privilegiata della creatura umana, mentre la natura fu considerata una serva[183].
– Nel Medioevo occidentale nasce la scienza moderna che, più tardi, durante il periodo dell'industrialismo, concede all'essere umano gli strumenti per la dominazione sulla terra[184].
– Il problema della crisi ecologica non è tecnico ma religioso[185].
– Il «cristianesimo porta con sé un enorme peso di colpa»[186].
– Non sarà possibile uscire «dall'attuale crisi ecologica finché non troveremo una nuova religione o non ripenseremo quella vecchia»[187].

Lewis W. Moncrief, nel 1970, espresse un giudizio critico sull'articolo di White, affermando: «Mi permetto di suggerire che l'ampia accettazione di una spiegazione così semplicistica è a questo punto basata più sulla moda che sui fatti (*based more on fad than on fact*)»[188]. Moncrief sostiene che il rapporto dell'essere umano con l'ambiente sia stato modellato da una pluralità di fenomeni culturali e storici che precedono la presenza del

[183] Malgrado Copernico e Darwin siamo sempre persuasi che siamo «superiori alla natura, la disprezziamo, siamo disposti a usarla per i nostri minimi capricci» WHITE, «The Historical Roots of our Ecological Crisis», 1206. «[C]ontinueremo ad avere una crisi ecologica sempre più grave finché non rifiuteremo l'assioma cristiano secondo cui la natura non ha alcuna ragione di esistere se non quella di servire l'uomo» *Ibid*.

[184] «[L]'attuale crescente distruzione dell'ambiente globale è il prodotto di una tecnologia e di una scienza dinamiche che hanno avuto origine nel mondo occidentale medievale contro cui San Francesco si ribellava in modo così originale» WHITE, «The Historical Roots of our Ecological Crisis», 1206. «Forse dovremmo riflettere sul più grande radicale della storia cristiana dopo Cristo: San Francesco d'Assisi» *Ibid*.

[185] «Personalmente dubito che si possa evitare un disastroso contraccolpo ecologico semplicemente applicando ai nostri problemi più scienza e più tecnologia. […] Più scienza e più tecnologia non ci faranno uscire dall'attuale crisi ecologica» WHITE, «The Historical Roots of our Ecological Crisis», 1206.

[186] WHITE, «The Historical Roots of our Ecological Crisis», 1206. «Sia la nostra scienza che la nostra tecnologia attuali sono così tinte di arroganza cristiana ortodossa nei confronti della natura che non ci si può aspettare una soluzione per la nostra crisi ecologica solo da loro. Poiché le radici del nostro problema sono in gran parte religiose, anche il rimedio deve essere essenzialmente religioso, che lo si chiami così o meno» *Ibid*. Come giustamente annota Robin Attfield «il suo bersaglio centrale è il cristianesimo dell'Occidente, sia medievale che moderno» ATTFIELD, «Some Ancient Philosophical and Religious Roots of Modern Environmentalism», 82.

[187] WHITE, «The Historical Roots of our Ecological Crisis», 1206.

[188] MONCRIEF, «The Cultural Basis for Our Environmental Crisis», 509.

pensiero giudeo-cristiano[189]. Pertanto, il risultato che osserviamo oggi non può essere ridotto in modo semplicistico all'influenza esercitata dalla tradizione giudeo-cristiana[190].

Inoltre, va osservato che lo stesso testo biblico presenta l'essere umano come «amministratore» piuttosto che «padrone» della creazione[191].

Non è qui nostro compito approfondire l'influenza esercitata da Lynn White sul pensiero teologico né valutarne gli aspetti positivi o negativi[192]. Tuttavia, poiché la nostra analisi si concentra sulla teologia di Ioannis Zizioulas, è indispensabile rilevare che quest'ultimo sembra riprendere la tesi fondamentale di White senza considerare la critica sostanziale che essa ha suscitato[193].

---

[189] «Per esempio, lo stesso White nota all'inizio del suo articolo che ci sono prove a favore dell'idea che *l'uomo abbia alterato drammaticamente l'ambiente fin dall'antichità*. Se questo è vero, e ci sono prove che lo sono, allora questo media contro l'idea che la religione giudaico-cristiana predisponga in modo unico le culture all'interno delle quali prospera a sfruttare le loro risorse naturali con indiscrezione. *Gli stessi esempi di White indeboliscono notevolmente la sua argomentazione*. Egli sottolinea che l'intervento umano nelle inondazioni periodiche del bacino del fiume Nilo e il metodo di caccia con il fuoco da parte dell'uomo preistorico hanno entrambi probabilmente apportato significativi cambiamenti "innaturali" nell'ambiente dell'uomo. L'assenza di influenza giudaico-cristiana in questi casi è evidente» MONCRIEF, «The Cultural Basis for Our Environmental Crisis», 509 (enfasi nostra).

[190] Moncrief suggerisce che «nella migliore delle ipotesi, l'insegnamento giudaico-cristiano ha avuto solo un effetto indiretto sul trattamento dell'ambiente» MONCRIEF, «The Cultural Basis for Our Environmental Crisis», 511. Gli influssi più rilevanti secondo la sua opinione sono: le «forze della democrazia, della tecnologia, dell'urbanizzazione, della crescente ricchezza individuale e di un atteggiamento aggressivo nei confronti della natura» *Ibid*. L'«attribuzione della colpa della crisi ecologica al trionfo della visione cristiana del mondo non è solo semplicistica e riduzionista, ma anche non adeguata (o corretta)» KHALIL, «The Ecological Crisis», 197.

[191] «Nell'esistenza dell'uomo è essenziale il suo rapporto con la terra coltivabile. Dalla terra, infatti, egli è stato tratto (Gn 2,7) ed essa è quindi coi suoi doni il fondamento materno di tutta la sua vita» RAD, *Teologia dell'Antico Testamento* Vol. 1 *Teologia delle tradizioni storiche d'Israele*, 189 (citazione modificata).

[192] Qui non possiamo fare altro che un richiamo ai contributi di altri studiosi. Per un'ampia raccolta di articoli su questo tema si veda: SAYEM, «Lynn White, Jr.'s Critical Analysis of Environmental Degradation in Relation to Faith Traditions», 5-7. Per una valutazione della sua eredità intellettuale si veda in particolare: JENKINS, «After Lynn White», 283-309.

[193] I testi che seguono dimostrano la nostra osservazione: «Poiché ci sono scarsi dubbi che il problema dell'ecologia, di fronte al quale l'umanità si trova alla fine di questo secolo, affondi le radici nella tradizione cristiana occidentale, il contributo della visione

Questa riflessione non intende negare un legame tra la caduta e la crisi ecologica. È, infatti, ragionevole affermare che la caduta della creatura umana abbia ferito l'intera creazione, qualora si attribuisca all'essere umano un ruolo centrale nel creato. Tuttavia, è necessario sottolineare che, in merito alle radici della crisi ecologica, non è possibile accettare in modo acritico l'interpretazione proposta da Lynn White nel suo articolo del 1967, come Ioannis Zizioulas sembra fare ripetutamente nei suoi scritti su questo tema[194].

3.6 *La sottovalutazione dell'importanza del «presente»*

L'ultimo aspetto critico che accompagna l'analisi della teologia di Ioannis Zizioulas riguarda un interrogativo connesso proprio a quello che abbiamo

---

ortodossa del cosmo e del posto dell'uomo in esso diventa significativo per il nostro tempo» ZIZIOULAS, «Ortodossia», 17. Cfr. ID., *Communion and otherness*, 94, nota 225; trad. it. ID., *Comunione e alterità*, 108. E particolarmente ancora questo brano dove Zizioulas completa le tesi di Lynn White con le osservazioni di Max Weber. White «ha dimostrato, scrive Zizioulas, che la responsabilità storica dell'attuale crisi ecologica è da attribuire alla teologia giudeo-cristiana, così come è stata sviluppata e interpretata principalmente all'interno della Chiesa occidentale fino ai tempi moderni, quando, soprattutto in ambito protestante, la benedizione di Dio ai primi esseri umani, affinché "siano fecondi e si moltiplichino, riempiano la terra e la sottomettano" (Gn 1,28), è stata interpretata come una prerogativa concessa all'uomo per affermarsi come padrone della terra. La combinazione di questa interpretazione con quello che Max Weber chiama l'ethos calvinista del capitalismo, ha portato direttamente alla concezione contemporanea secondo cui il mondo fisico è semplicemente materia prima per l'uomo per produrre beni, ottenere profitti e raggiungere la crescita economica» ID., *Priests of Creation*, 62. Cfr. *Ibid*., 77; 145; 201. L'Autore richiama White una volta anche nel suo *Remembering the Future*. Questo brano è però problematico. Zizioulas scrive: «L'escatologia è stata spesso presentata in termini di vita eterna delle anime umane, una visione condivisa anche da Sant'Agostino e da gran parte della successiva tradizione cattolica e protestante. Questo, come è stato dimostrato da Lynn White Jr., è stato uno dei fattori che ha contribuito alla comparsa della crisi ecologica in epoca moderna» ZIZIOULAS, *Remembering the Future*, 55. Non solo l'interpretazione di Agostino risulta inesatta, ma White non lo cita nemmeno. Contrariamente a quanto affermato, l'articolo di White non dimostra né la dottrina agostiniana, né il suo influsso alla crisi ecologica attuale. Jaroslav Z. Skira valuta la posizione di Zizioulas scrivendo: «Zizioulas concorda in parte con White nell'attribuire la colpa alla tradizione intellettuale occidentale (che, per Zizioulas, comprende anche le chiese ortodosse orientali), una tradizione in cui la Chiesa e la teologia hanno avuto un ruolo formativo, anche se non si spinge a condannare l'intera storia intellettuale occidentale» SKIRA, «The Ecological Bishop», 200.

[194] Ringrazio al professore Tibor Bartók di aver tirato la mia attenzione a questo argomento.

riconosciuto come l'elemento più originale e affascinante della sua riflessione: l'enfasi sul «futuro» *escatologico*.

Questa osservazione critica non intende mettere in discussione l'impostazione escatologica del discorso teologico, che costituisce senza dubbio una prospettiva imprescindibile per qualsiasi teologia aggiornata. Tuttavia, si deve rilevare come l'accento posto da Zizioulas sull'escatologia tenda a ridimensionare l'importanza e il valore del presente[195]. Questo limite si manifesta in modo concreto, ad esempio, nella definizione della Chiesa come realtà *escatologica*, senza che venga adeguatamente riconosciuta la sua dimensione temporale e storica[196].

Per quanto concerne, infine, la dottrina della caduta, essa non può essere compresa esclusivamente nell'orizzonte escatologico, ovvero *solo* a partire

---

[195] Qui sembra opportuno sottolineare anche l'importanza della protologia, che non può essere eccessivamente svalutata a vantaggio dell'escatologia. A questo proposito, risulta particolarmente interessante la formulazione di Christoph Schwöbel: «La speranza escatologica cristiana si basa sulla fedeltà di Dio alla sua creazione. In un certo senso *non c'è nulla di nuovo nell'escatologia*, poiché nella fede cristiana essa deve essere intesa come il compimento della volontà originaria e primordiale di Dio di essere in comunione con la sua creazione. In un altro senso, *tutto è nuovo nell'escatologia*, poiché il compimento della volontà di Dio non è determinato dal vecchio ordine del mondo, visto a prescindere da Dio, e quindi non può essere previsto sulla base di un determinato stato del mondo» SCHWÖBEL, «Last Things First?», 238 (enfasi nostra).

[196] È significativo il commento di Gaëtan Baillargeon: «La visione della Chiesa elaborata da Jean Zizioulas solleva anche alcuni interrogativi sul suo equilibrio generale. La prima di esse riguarda la prospettiva eucaristica: non c'è, nel Ioannis Zizioulas, una sopravvalutazione dell'eucaristia a scapito del battesimo? Il tema battesimale rimane molto poco sviluppato, anche se potrebbe senza dubbio avere un ruolo maggiore nella riflessione antropologica proposta dall'autore. La nostra sensibilità occidentale rimane esitante di fronte all'identità quasi assoluta tra la Chiesa e Cristo, come propone Ioannis Zizioulas; per lui non c'è distanza tra Cristo e la Chiesa. La realtà storica della Chiesa di via vi trova a malapena posto; questo aspetto di una Chiesa che raduna un popolo di peccatori, di una Chiesa chiamata alla conversione, è quasi assente o oscurato da un forte accento escatologico. In relazione all'attuale pratica della teologia in Occidente, a queste questioni si devono aggiungere anche quelle del poco spazio dato alla Scrittura nell'elaborazione del discorso, alla prospettiva missionaria, ai rapporti con le culture e con il mondo» BAILLARGEON, «Jean Zizioulas, porte-parole de l'Orthodoxie contemporaine», 191-192. Tuttavia, va riconosciuto che lo stesso Zizioulas era consapevole sia delle differenze tra le due tradizioni teologiche, sia della necessità di un loro dialogo reciproco, così come dell'importanza della teologia occidentale per l'ortodossia stessa. Egli infatti afferma: «l'Occidente offre alla teologia ortodossa moderna una casa, ma anche un terreno reso fertile dai propri sinceri tentativi di elaborare una teologia significativa per la Chiesa e il mondo di oggi» ZIZIOULAS, «Ortodossia», 10.

dalla fine, ma deve essere riconosciuta anche come una questione concreta e problematica nell'esperienza quotidiana dell'essere umano. La storia, con tutto il suo divenire e la sua provvisorietà, non può essere sottovalutata a scapito dell'*eschaton*[197].

4. **Le domande aperte**

L'obiettivo della presente tesi è di rispondere all'interrogativo iniziale riguardante «se» e «come» la riflessione di Ioannis Zizioulas possa contribuire alla ricerca teologica sulla caduta originaria della creatura umana nel contesto attuale e futuro.

La seconda parte di questo capitolo, dedicata a un'analisi dettagliata dell'apporto teologico di Zizioulas, consente di formulare una risposta affermativa alla prima delle due questioni poste. La teologia del Metropolita di Pergamo, così come esposta nei numerosi articoli e in particolare nella sua opera postuma *Remembering the Future*, offre infatti spunti significativi per un ripensamento della tradizione patristica e per una rinnovata proclamazione della bellezza della fede cristiana nel mondo contemporaneo e futuro[198].

Alla seconda delle nostre domande, ossia «come» la visione di Ioannis Zizioulas possa essere utile alla teologia contemporanea, è dedicata, di fatto, l'intera trattazione della tesi. L'introduzione alla teologia della creazione *dal nulla* nel primo capitolo e l'analisi dei temi chiave dell'antropologia teologica di Zizioulas nel secondo capitolo, offrono elementi fondamentali per offrire una risposta a questa domanda chiave. Il terzo capitolo approfondisce l'essenza della caduta, mentre il capitolo successivo ne esamina le conseguenze, mostrando come, nella teologia di Zizioulas, essa perverta il modo di essere della creatura umana. Inoltre, tale analisi evidenzia le conseguenze della caduta in una prospettiva che abbraccia l'intera realtà

---

[197] Sembra opportuno riprendere qui l'osservazione di Karl Rahner, il quale sottolinea simultaneamente l'importanza della protologia e dell'escatologia: «L'uomo è un essere storico e come tale riflette necessariamente su se stesso. Perciò la protologia e l'escatologia, la dottrina sull'origine e sul fine ultimo, rientrano altrettanto necessariamente nell'orizzonte di comprensione, all'interno del quale egli si intende come esistente ora e con compiti legati al suo presente» RAHNER, «Il peccato di Adamo», 343.

[198] Gli spunti offerti dalla riflessione di Ioannis Zizioulas sembrano contribuire allo sviluppo di una teologia che – per riprendere il criterio proposto da Antonio Nitrola – possa risultare «utile all'annuncio del vangelo». Cfr. NITROLA, *Trattato di escatologia*, vol. 1, 97.

creata e la considera alla luce del suo compimento escatologico. Tutti questi elementi concorrono a fornire una risposta al secondo interrogativo fondamentale.

Nonostante le osservazioni critiche necessarie per un'analisi scientifica rigorosa e oggettiva, Ioannis Zizioulas emerge come uno degli autori che contribuiscono a delineare il futuro della riflessione teologica. Questo riconoscimento, tuttavia, non implica un'accettazione acritica della sua opera, ma piuttosto il valore di un percorso teologico che merita di essere seguito, studiato e, quando necessario, sottoposto a revisione critica[199]. L'analisi condotta ha dimostrato in modo convincente che, pur con alcune fragilità, la teologia di Zizioulas, nella sua interezza, offre categorie concettuali che devono essere prese sul serio e integrate nella riflessione attuale sulla caduta originaria della creatura umana, sia all'interno della tradizione ortodossa, sia nel dibattito occidentale sul dogma del *peccato originale*.

Il contributo che si attribuisce a Ioannis Zizioulas nella riflessione sulla caduta originaria della creatura umana non implica la negazione del fatto che, nell'ambito della ricerca teologica, permangano interrogativi aperti, talvolta ignorati o forse volutamente tralasciati dall'Autore[200].

Dal punto di vista della teologia occidentale, resta aperta una questione di carattere *terminologico*. Il concetto di *peccatum originale*, così come coniato da Agostino[201], è oggetto di una critica costante che non può essere elusa semplicemente affermando che si tratta di un peccato solo in senso «analogo»[202]. Un ulteriore problema, apparentemente estraneo all'interesse

---

[199] Ioannis Zizioulas, naturalmente, non pretende né intende offrire una visione onnicomprensiva o una soluzione definitiva alle questioni più complesse della teologia contemporanea. Tuttavia, la sua riflessione, considerata nel suo insieme, nel suo contesto, nei suoi limiti e nella sua provvisorietà, rappresenta un contributo di valore per quanti intendano proseguire, riformulare e approfondire il percorso da lui tracciato.

[200] Si osservi che proprio in questa prospettiva abbiamo interpretato, nella nostra tesi, l'omissione della descrizione dello stato decaduto del corpo umano nel quarto capitolo, dedicato alle conseguenze della caduta.

[201] Il termine «peccato originale» apparve per la prima volta nell'opera *Ad Simplicianum* (del 396), ma soltanto casualmente per poter meglio distinguere che «l'una è la pena del peccato originale, l'altra la punizione del peccato ripetuto» AUGUSTINUS HIPPONENSIS, *De diversis quaestionibus ad Simplicianum* 1,1,10, tr. NBAg 6/2, 289. Cfr. RIGBY, «Original sin», 608.

[202] Come osserva Karl Rahner, «la teologia cattolica tradizionale […] insegna chiaramente che termini come "peccato" e "peccaminosità" sono concetti *analogici*, là

di Zizioulas, riguarda la modalità con cui il *peccatum originale* coinvolge ogni essere umano come uno stato di peccato. L'ipotesi della propagazione biologica avanzata da Agostino e successivamente accolta dalla tradizione ecclesiale rimane una questione che merita un'indagine e un'interpretazione teologica più approfondite.

Infine, un ulteriore interrogativo al quale Zizioulas non offre una risposta esplicita concerne il significato pratico dell'affermazione secondo cui, con la caduta, l'essere umano ha perso il proprio «futuro». Il Metropolita di Pergamo è fermamente convinto che l'«ortodossia» conduca necessariamente all'«ortoprassi»[203]. Tuttavia, rimane aperta, a nostro giudizio, la questione di come la rilettura della caduta in una prospettiva pneumatologico-escatologica possa incidere concretamente sulla *praxis* quotidiana dei fedeli cristiani[204].

dove sono riferiti alla situazione dell'uomo in rapporto ad Adamo e in rapporto alla sua decisione personale di fronte a Dio» RAHNER, «Il peccato di Adamo», 341.

[203] Cfr. SPITERIS, *La teologia ortodossa neo-greca*, 371. Sarebbe di grande valore sviluppare un'esposizione sistematica della spiritualità che si possa dedurre dalla teologia di Ioannis Zizioulas. Oltre alle dimensioni già accennate in varie occasioni – come l'aspetto trinitario, communionale, ecclesiologico, eucaristico, cosmico ed ecologico della spiritualità – sarebbe opportuno approfondire elementi ancora non pienamente sviluppati, quali la dimensione battesimale, il radicamento nella storia e la prospettiva psicologica. Quest'ultima, in particolare, potrebbe offrire una rivalutazione di temi come l'identità personale *dinamica* in stato di divenire e l'accettazione della propria storia *personale*, la quale non sarà annullata dagli ultimi giorni, ma al contrario troverà il suo senso ultimo. Cfr. ZIZIOULAS, *Remembering the Future*, 115.

[204] L'incidenza della teologia, e in particolare del dogma, sulla vita quotidiana rappresenta senza dubbio una delle preoccupazioni centrali dell'orientamento «esistenzialista» di Zizioulas. Secondo la sua visione ogni dogma «rivela una verità da cui dipende la nostra esistenza» ZIZIOULAS, *The One and the Many*, 18; trad. it. ID., *L'uno e i molti*, 19. Yannis Spiteris rileva che la teologia di Ioannis Zizioulas è «tutta indirizzata per un impegno nel mondo, perché è essenzialmente esistenziale, pratica, fatta per la "comunione" concreta tra le persone, fatta per essere tradotta in atti concreti di amore» SPITERIS, *La teologia ortodossa neo-greca*, 416.

CONCLUSIONE

1. **Sintesi dei risultati principali della ricerca**

Concludendo la nostra tesi sulla caduta originaria della creatura umana e le sue conseguenze nella teologia di Ioannis Zizioulas, torniamo alle due domande iniziali: «Se?» e «Come?» la teologia del Metropolita di Pergamo possa offrire un contributo significativo alla riflessione contemporanea e futura sulla caduta dell'essere umano.

La risposta alla prima domanda è affermativa. L'analisi svolta nella nostra ricerca conferma che l'opera del Metropolita di Pergamo offre un contributo decisivo per la riflessione attuale sulla caduta della creatura umana e sull'interpretazione del dogma del peccato originale. Tuttavia, questa risposta esige un approfondimento ulteriore della seconda domanda: «Come?» la teologia del nostro Autore può contribuire a una riflessione attuale e fruttuosa sulla caduta della creatura umana, ossia a un'interpretazione rinnovata del dogma del *peccato originale*?

Nel primo capitolo si è messa in evidenza l'importanza della creazione *ex nihilo* e la sua naturale imperfezione nello stato *protologico*. Inoltre, si è sottolineato che l'essere umano non è il primo peccatore, bensì la prima vittima del peccato, essendo stato sedotto dal diavolo. Questi aspetti indicano la necessità di situare il discorso sulla caduta a livello *ontologico*: non si tratta di una semplice perdita psicologica che impedisce il benessere (*well-being*), ma di una questione che coinvolge l'essere stesso (*being*). Ciò che conferisce alla creazione non solo l'esistenza (*being*), ma anche la sua permanenza (*ever-being*), è la «comunione» con l'increato. La «comunione», dunque, è presentata dal nostro Autore come una categoria *ontologica* fondamentale per ogni discorso sulla caduta. Inoltre, l'essere umano, non essendo l'origine del peccato e del male, permette di ripensare il tema della caduta in una *prospettiva filantropica*.

Nel secondo capitolo si è analizzata la condizione della creatura umana prima della caduta, sottolineando il concetto di «persona» come un *modo specifico di esistere* che riflette quello delle Persone divine. Questo capitolo ha preparato il terreno per comprendere come la caduta non corrompa solo le qualità della «natura» umana, ma soprattutto la «persona», cioè il *modo personale* di esistere. Ne consegue che il discorso sulla caduta deve assumere una prospettiva *personalista*. La «persona» occupa un ruolo centrale nella teologia di Ioannis Zizioulas, permettendo di cogliere l'essenza e le conseguenze della caduta. Solo questa prospettiva può cogliere la profondità e la tragicità della caduta originaria.

Il terzo capitolo, cuore della nostra ricerca, ha cercato di delimitare con precisione l'essenza della caduta. Due concetti emergono come essenziali: la «perversione» e la caduta come perdita della *theosis* escatologica futura promessa da Dio. La «perversione» indica che ciò che è stato donato dal Creatore per la comunione escatologica può essere distorto: l'amore si trasforma in *amore di sé* (φιλαυτία), la libertà permette un tentativo di *auto-deificazione* (αὐτοθέωσις), e la vocazione all'esistenza personale viene pervertita in *apostasia* (ἀπόστασις). Tutti questi aspetti sono accomunati dalla perdita del «futuro». La caduta, quindi, è descritta come *impazienza*, come scelta del dato presente anziché di ciò che è promesso nel futuro escatologico. Emergono così i concetti fondamentali del «futuro» e del «Regno di Dio», essenziali nella riflessione zizioulana.

Il quarto capitolo ha evidenziato come la caduta non generi un nuovo stato dell'essere, poiché il male non ha potere creatore. Qui emerge la categoria dell'«ecologia»: Zizioulas collega direttamente la caduta al rapporto dell'essere umano con l'ambiente, introducendo il concetto di «peccato ecologico». La missione umana è di natura *cosmica*, e la salvezza dell'essere umano è inscindibile da quella dell'intera creazione. La categoria dell'«ecologia» costituisce quindi un ulteriore contributo della teologia di Zizioulas alla dottrina della caduta.

Nel quinto capitolo è stata elaborata la risposta del Padre alla caduta, attraverso la missione di Cristo, dello Spirito Santo e della Chiesa. Qui si ribadisce il primato della «persona» e della «comunione»: solo in Cristo l'essere umano trova la sua identità e il senso del creato. Lo Spirito Santo introduce nella storia il «futuro» *escatologico*, rendendo presente il «Regno di Dio». La Chiesa, attraverso la celebrazione eucaristica realizza la sua missione *cosmica* e promuove una *cultura ecclesiale* in cui l'*ascesi* rispetta l'ambiente e l'«ecologia» viene vista in funzione della divinizzazione futura della creazione.

Infine, il sesto capitolo ha sintetizzato le cinque categorie chiave emerse dalla ricerca: «persona», «comunione», «Regno di Dio», «futuro» ed «ecologia», mostrando il loro contributo alla riflessione sulla caduta. La seconda parte del capitolo ha articolato in modo dettagliato l'apporto concreto di queste categorie alla rilettura della dottrina della caduta (o del *peccato originale* nella tradizione teologica occidentale). L'ultima sezione ha presentato alcune osservazioni critiche, dimostrando un approccio scientifico e critico all'opera di Zizioulas.

Con questa ricerca, abbiamo quindi evidenziato non solo la pertinenza della teologia di Ioannis Zizioulas nel dibattito contemporaneo sulla caduta dell'essere umano, ma anche il suo potenziale per una futura rielaborazione della dottrina del peccato originale, alla luce delle categorie emerse dalla nostra analisi.

2. **Contributi del lavoro svolto**

In questa sede non vogliamo ripetere i risultati trattati nel capitolo sesto, bensì intendiamo sintetizzare l'importanza del nostro lavoro e i contributi che esso può offrire alla riflessione teologica sulla caduta dell'essere umano nella tradizione ortodossa, nonché alla discussione sul *peccato originale* nella teologia occidentale contemporanea. A tale scopo, presentiamo dieci osservazioni che riteniamo tra i frutti più significativi della nostra ricerca.

1) Il primo contributo della nostra ricerca consiste nell'aver analizzato in modo dettagliato un tema significativo della teologia di Ioannis Zizioulas, finora non esaminato sistematicamente nel complesso della sua opera. La nostra tesi offre una visione articolata della sua teologia a partire dalla prospettiva della caduta e delle sue conseguenze. Pur non esaurendo la ricchezza del pensiero zizioulano, il nostro lavoro individua i principi fondamentali che attraversano tutta la sua riflessione. Non si tratta semplicemente di un'analisi testuale, ma di un esercizio di pensiero teologico che si configura come un esempio di ermeneutica contemporanea fondata su ciò che l'Autore chiama *ontologia escatologica*.
2) Abbiamo individuato cinque temi chiave che costituiscono le pietre angolari della riflessione zizioulana sulla caduta: «persona», «comunione», «Regno di Dio», «futuro» ed «ecologia». Questi concetti non sono semplici categorie nominali, ma rappresentano un'autentica ermeneutica della caduta (e del *peccato originale*). Per Zizioulas, la caduta non riguarda primariamente la «natura» ma la «persona», non si tratta

della perdita di una «cosa», bensì di «qualcuno», ossia della «comunione» con Dio. Inoltre, la caduta non segna la perdita di una perfezione *protologica*, ma di una perfezione *escatologica*. Infine, il discorso sulla caduta deve essere condotto in una prospettiva *escatologica* e *pneumatologica*.

3) Un altro contributo significativo della nostra ricerca è l'analisi delle prospettive innovative che la teologia di Zizioulas introduce nella riflessione sulla caduta. In particolare, egli propone di rileggere questa dottrina a *partire dalla fine*, ossia in una prospettiva *escatologica* e *pneumatologica*. La caduta, dunque, non rappresenta soltanto una perdita del passato, ma soprattutto del futuro.
4) Questo approccio, che riprende intuizioni di Padri come Ireneo di Lione e Massimo il Confessore, consente una riformulazione della dottrina tradizionale in modo che essa risulti coerente con la visione scientifica contemporanea della realtà, caratterizzata da *dinamicità* ed *evoluzione*. In tale contesto, il racconto della Genesi può essere interpretato in senso *spirituale* piuttosto che *letterale*, evitando le interpretazioni mitologizzanti dei dogmi della fede. Zizioulas sottolinea che la teologia non può essere in contraddizione con le acquisizioni della scienza moderna.
5) Ripensare la caduta a partire dalla fine, cioè nell'orizzonte *escatologico*, permette anche di trovare formulazioni «nuove» per interpretare il dogma del *peccato originale*, con particolare rilevanza per la teologia occidentale. Ad esempio, lo stato decaduto dell'essere umano non va inteso primariamente come una pena per il peccato commesso, bensì come *l'impossibilità di essere* o *diventare pienamente se stessi*. Il discorso sulla caduta deve quindi essere orientato principalmente non verso la tragedia del passato, ma verso il «futuro» *escatologico*, dove si trova la verità ultima di tutto.
6) La teologia di Zizioulas offre inoltre una rivalutazione positiva della *corporeità*. Egli mostra che il corpo è parte integrante dell'identità personale e strumento imprescindibile per la comunione con gli altri e con il creato. La corporeità trova il suo significato ultimo nel corpo risorto di Cristo, e la salvezza è concepita come un'incorporazione nel suo corpo glorificato. L'incarnazione non è soltanto la venuta del Figlio *nel creato*, ma anche l'ingresso del creato *in Dio*.
7) Un ulteriore contributo significativo è la visione olistica della creazione proposta da Zizioulas. L'essere umano non è separato dal resto del creato, e il peccato non riguarda solo gli uomini, ma anche il rapporto con la

natura, aprendo così alla categoria del «peccato ecologico». Il legame tra la *crisi ecologica* e la caduta dell'essere umano è un elemento di grande attualità e rilevanza teologica.

8) La teologia di Zizioulas offre inoltre un metodo integrato di trattazione delle verità della fede (*nexus mysteriorum*), evitando una frammentazione scolastica. Egli mostra la necessità di un nesso tra i vari trattati, proponendo una visione unitaria della riflessione teologica. In questo contesto, si noti ad esempio che l'incarnazione non è un evento isolato, ma la chiave per comprendere il significato ultimo della creazione e della salvezza. La cristologia, da sola, non è sufficiente, ma deve essere necessariamente condizionata pneumatologicamente. Analogamente, l'eucaristia non può essere considerata semplicemente come uno dei sette sacramenti, bensì come la chiave ermeneutica della teologia della creazione. Inoltre, l'escatologia non rappresenta soltanto un capitolo conclusivo dell'esposizione dogmatica della fede cristiana, ma costituisce il principio che illumina e condiziona ogni affermazione dogmatica.
9) Nella teologia di Ioannis Zizioulas, la dimensione comunionale-ecclesiale è fondamentale e impedisce qualsiasi interpretazione individualistica della vita cristiana, del destino umano e della dottrina della caduta. L'umanità non è costituita da «individui» isolati, ma da «persone» che esistono nella *comunione*. L'«uno» non può realizzarsi pienamente senza i «molti». In questa prospettiva, il dogma del *peccato originale* può essere inteso come espressione dell'*unità* (essenzialmente positiva!) *di tutti gli esseri umani* (e, in un certo senso, dell'intera creazione) *in Cristo*.
10) Un ulteriore aspetto rilevante della nostra ricerca riguarda le possibili *implicazioni pastorali*. L'esperienza della caduta non dovrebbe essere concepita semplicemente come una condizione *statica* del mondo decaduto, ma piuttosto come una *tensione dinamica* che stimola il progresso nella vita spirituale e pratica. Questo approccio consente di superare il fatalismo legato alla schiavitù della propria storia peccaminosa e di orientare lo sguardo verso la realizzazione della vocazione autentica dell'essere umano, che trova il suo compimento nel «futuro» escatologico di Dio.

Le riflessioni qui presentate si dimostrano feconde per uno sviluppo ulteriore, sia nella ricerca teologica accademica sia nella vita della Chiesa. Le conclusioni del nostro lavoro ci riportano al punto di partenza: la *praxis* della Chiesa, che non solo costituisce la sorgente della riflessione teologica,

ma ne rappresenta anche il criterio di verifica[1]. Le indicazioni rappresentate in questa sintesi possono aiutare a rielaborare una teologia contemporanea di oggi e di domani che sarà intesa principalmente «come servizio alla Chiesa»[2].

3. **Limiti del presente lavoro e prospettive di sviluppo futuro**

L'apporto della nostra ricerca, che consiste nello studio di un tema specifico mai affrontato in modo sistematico, rappresenta al contempo anche un limite. Il fatto che molti degli aspetti esaminati non siano stati precedentemente trattati altrove ha reso impossibile un confronto diretto dei nostri risultati e della nostra interpretazione dei testi zizioulianiani con quelli di altri studiosi.

L'obiettivo della tesi ci ha portato a concentrarci su un unico tema. Sebbene altri aspetti siano strettamente connessi all'argomento centrale della nostra ricerca, non è stato possibile svilupparli con la stessa profondità. Un'ulteriore indagine potrebbe approfondire, ad esempio, il vasto tema dell'*ontologia escatologica*, che nel nostro studio è stato ripreso e utilizzato solo nella misura necessaria alla comprensione del discorso principale, senza un'elaborazione sistematica.

Sarebbe inoltre fruttuoso avviare un dialogo tra Zizioulas e altri pensatori, come Wolfhart Pannenberg, la cui teologia presenta significative convergenze con quella del nostro Autore. Tuttavia, anche questo confronto rimane, per ora, una prospettiva aperta e un invito a ulteriori ricerche future.

Alcune questioni complesse richiederebbero un'esposizione più ampia e una sintesi che chiarisca con maggiore precisione sia i limiti che le proposte fondamentali della riflessione zizioulianiana. Si pensi, ad esempio, alla problematica relazione tra «natura» e «persona», spesso presentata in termini di tensione, al complesso tema della «morte» o ad altri aspetti che nel corso del nostro studio sono emersi come ambigui o problematici. La nostra ricerca non aveva come scopo quello di armonizzare il pensiero di Zizioulas, e tali aree di incertezza restano dunque aperte a futuri sviluppi e approfondimenti.

---

[1] In questo contesto, è utile richiamare un esempio significativo della storia della teologia, quando Agostino, consapevole delle difficoltà interpretative, suggerì di non diffondere tra i fedeli la sua dottrina della predestinazione. Cfr. AUGUSTINUS HIPPONENSIS, *De dono perseverantiae* 15,38-16,40, tr. NBAg 20, 359-363.

[2] Ioannis Zizioulas ammette di aver sempre partito dalla sua «esperienza personale di teologo ortodosso che ha dedicato la sua vita alla teologia, non nel senso di un esercizio astratto e speculativo, ma piuttosto come servizio alla Chiesa» ZIZIOULAS, «Engagement œcuménique et recherche théologique», 21.

Un altro limite significativo è rappresentato dall'assenza di un'edizione critica completa degli scritti di Ioannis Zizioulas. Alcuni suoi testi, così come degli appunti che potrebbero rivelarsi di grande importanza, non sono mai stati pubblicati e, in alcuni casi, potrebbero non esserlo mai[3]. Inoltre, diversi scritti rimangono disponibili solo in greco, e la difficoltà di accedere alle loro versioni integrali rende arduo formulare giudizi basati sull'*interezza* dell'opera di Zizioulas. Ci auguriamo che in futuro venga resa accessibile una raccolta più completa dei suoi testi.

Ciononostante, auspichiamo che tali limitazioni non pregiudichino il valore della ricerca, ma che essa possa risultare fruttuosa tanto per la vita pratica della Chiesa quanto per lo sviluppo della riflessione sul dogma del peccato originale e per la proclamazione del Vangelo nel mondo di oggi e di domani[4].

[3] È noto che Ioannis Zizioulas, nel suo testamento, abbia ordinato ai suoi segretari di bruciare tutti i suoi appunti e manoscritti dopo la sua morte.

[4] La consapevolezza dei limiti della presente tesi richiama alla mente un racconto chassidico riportato da Martin Buber: «Un chassid chiese al Magghid [predicatore] di Zloczow: "È detto: 'Ognuno in Israele ha l'obbligo di dire: Quando la mia opera raggiungerà le opere dei miei padri Abramo, Isacco e Giacobbe?'. Come si deve intendere? Come possiamo ardire di pensare che potremmo eguagliare i padri?". Il Magghid spiegò: "Come i padri hanno istituito un nuovo servizio – ciascuno un nuovo servizio secondo la propria natura […] – così noi, ciascuno secondo la propria modalità, dobbiamo istituire del nuovo alla luce dell'insegnamento e del servizio di Dio; e non fare il già fatto, bensì quello ancora da fare"» BUBER, *Il cammino dell'uomo*, 26. Ci auguriamo che anche il nostro modesto contributo possa, in qualche misura, riflettersi in queste parole che accompagnano ogni autentica ricerca. Speriamo, dunque, di aver tentato, anche noi, non di «fare il già fatto, bensì quello ancora da fare».

SIGLE E ABBREVIAZIONI

1Cor	Prima lettera ai Corinzi
1Gv	Prima lettera di Giovanni
2Cor	Seconda lettera ai Corinzi
2Pt	Seconda lettera di Pietro
AAS	*Acta Apostolicae Sedis*
AL	Alessandria
AmbrO	Sancti Ambrosii episcopi mediolanensis opera
Ap	Apocalisse
At	Atti degli Apostoli
BI	Biella
BomPeOc	Bompiani. Il pensiero occidentale
c.	*corpus articuli*
CA	California
cap.	capitolo
cfr.	confronta
CIC	*Codex iuris canonici*, promulgato da papa Giovanni Paolo II, 1983
Col	Lettera ai Colossesi
CPS	Corona Patrum Salesiana
CTePa	Collana di testi patristici
DH	DENZINGER, H. – HÜNERMANN, H., ed., *Enchiridion symbolorum definitionum et declarationum de rebus fidei et morum*, EDB, Bologna 1996[2].
Eb	Lettera agli Ebrei
ecc.	*et caetera*
ed.	edidit / ediderunt / editio
EDB	Edizioni Dehoniane Bologna
Ef	Lettera agli Efesini
EnchVat	*Enchiridion Vaticanum*
es.	esempio
Gal	Lettera ai Galati
GLNT	*Grande lessico del Nuovo Testamento*
Gn	Genesi

GS	CONCILIO VATICANO II, Costituzione pastorale sulla Chiesa nel mondo contemporaneo *Gaudium et spes* (7 dicembre 1965)
Gv	Vangelo secondo Giovanni
ibid.	*ibidem*
ID.	*idem*
IL	Illinois
Jr.	Junior
Lc	Vangelo secondo Luca
LCPM	Letture cristiane del primo millennio
MA	Massachusetts
Mc	Vangelo secondo Marco
MI	Milano
MICH	Michigan
Mt	Vangelo secondo Matteo
MysSal(I)	FEINER, J. – LÖHRER, M., ed., *Mysterium Salutis. Nuovo corso di dogmatica come teologia della storia di salvezza*, Queriniana, Brescia 1967-1978
NBAg	Nuova Biblioteca Agostiniana
NC	North Carolina
NY	New York
OO	Opere di Origene
OR	Oregon
PG	Patrologia Graeca, Paris 1857-1866
q.	*questio*
Rm	Lettera ai Romani
SAC	Scriptores Africae christiani
Sal	Salmo
SC (ed. ital.)	Sources chrétiennes. Edizione italiana
SC	Sources chrétiennes
SM(I)	RAHNER, K., ed., *Enciclopedia teologica Sacramentum Mundi*, 8 vol., Morcelliana, Brescia 1974-1977
SPCK	Society for Promoting Christian Knowledge
STh	*Summa Theologiae*
tr.	traduxit / traduxerunt
trad. it.	traduzione italiana
UK	United Kingdom
VC	Vercelli
vol.	volume/i
VS	Verba seniorum
VT	Vermont

BIBLIOGRAFIA

Fonti

ZIZIOULAS, I., *Being as Communion. Studies in Personhood and the Church*, St. Vladimir's Seminary Press, Crestwood (NY) 1997[3].

————, *Communion and otherness. Further studies in personhood and the Church*, T & T Clark, T & T Clark, London – New York 2006; trad. it. ID., *Comunione e alterità*, Lipa, Roma 2016.

————, «Cristologia, pneumatologia e istituzioni ecclesiali. Un punto di vista ortodosso», in *Cristianesimo nella storia* 2 (1981) 111-127.

————, «Die Eucharistie in der neuzeitlichen orthodoxen Theologie», in *Die Arunfung des Heiligen Geistes im Abendmahl, Beiheft zur Ökumenischen Rundschau*, Verlag Otto Lembeck, Franfurkt am Main 1977, 163-179.

————, «Eschatologie et société», in *Irénikon* 73 (2000) 278-297.

————, *Eucaristia e Regno di Dio*, Edizioni Qiqajon, Magnano (BI) 1996.

————, *Eucharist, Bishop, Church. The Unity of the Church in the Divine Eucharist and the Bishop During the First Three Centuries*, Holy Cross Othodox Press, Brookline (MA) 2001.

————, *Il creato come eucaristia*, Edizioni Qiqajon, Magnano (VC) 1994.

————, «Il mutamento di collocazione della prospettiva escatologica», *in Cristianesimo nella storia* 5 (1984) 119-130.

————, «Implications ecclésiologiques de deux types de pneumatologie», in BOBRINSKOY, B., – *al*., ed., *Communio Sanctorum. Mélanges offerts à Jean-Jacques von Allmen*, Labor et fides, Genève 1982, 141-154.

————, *La Santa Trinità e la Persona Umana* (Lectio Magistralis tenuta a Milano il 24. 01. 2015), 2015.

————, «La vision eucharistique du monde et l'homme contemporain», in *Contacts* 19 (1967) 83-97.

ZIZIOULAS, I., *Lectures in Christian Dogmatics*, T&T Clark, London – New York 2008.

————, «Les groupes informels dans l'Église. Un point de vue orthodoxe», in R. METZ, R. – SCHLICK, J., ed., *Les groupes informels dans l'Église. Deuxième colloque du Cerdic*, Cerdic, Strasbourg 1971, 251-272.

————, *L'essere ecclesiale*, Edizioni Qiqajon, Magnano (BI) 2007.

————, «Liturgia cosmica ed ecologia», in *La Civiltà Cattolica* 3 (2015) 164-176.

————, «L'ordine è un sacramento? Una risposta ortodossa», in *Concilium* 4 (1972) 63-71.

————, «Ortodossia», in *Enciclopedia del Novecento* Vol. 5, Istituto della Enciclopedia Italiana, Roma 1980, 1-18.

————, «Person and Nature in the Theology of St Maximus the Confessor», in VASILJEVIĆ, M., ed., *Knowing the purpose of creation through the resurrection. Proceedings of the Symposium on St Maximus the Confessor*, Sebastian Press, Alhambra (CA) 2013, 85-113.

————, *Priests of Creation*, T&T Clark, London – New York 2021.

————, *Remembering the Future. Toward an Eschatological Ontology*, Sebastian Press, Alhambra (CA) 2023.

————, *The Eucharistic Communion and the World*, T&T Clark, London – New York 2011.

————, «The Eucharistic Prayer and Life», in *Emmanuel* 81 (1975) 462-470.

————, «The Meaning of being Human», in CHRISTOPHOROU, L.G., – DRAKATOS, C., ed., *Science, Technology And Human Values International Symposium Proceedings*, The Academy of Athens, Athens 2007, 291-306.

————, *The One and the Many*. *Studies on God, Man, the Church, and the World Today*, Sebastian Press, Alhambra (CA) 2010; trad. it. ID., *L'uno e i molti. Saggi su Dio, la Chiesa e il mondo di oggi*, Lipa, Roma 2018.

————, «The Teaching of the Second Ecumenical Council on the Holy Spirit in Historical and Ecumenical Perspective», in MARTINS, J.S., ed., *Credo in Spiritum Sanctum. Atti del Congresso Teologico Internazionale di Pneumatologia in occasione del 1600° anniversario del I Concilio di Costantinopoli e del 1550° anniversario del Concilio di Efeso*. 1. Vol., Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 1983, 29-54.

————, «Un moment critique dans l'histoire du mouvement œcuménique», in *La Documentation Catholique* 1975 (1989) 24-27.

ZIZIOULAS, I., «π. Γεώργιος Φλωρόφσκυ: ό οικουμενικός διδάσκαλος», in *Synaxi* 64 (1997) 13-26.

Fonti patristici

AMBROSIUS MEDIOLANENSIS, *De excessu fratris*, ed. BANTERLE, G., AmbrO 18, Biblioteca ambrosiana – Città Nuova, Milano – Roma, 1985, 24-159.

————, *De Spiritu Sancto*, ed. MORESCHINI, C., AmbrO 16, Biblioteca ambrosiana – Città Nuova, Milano – Roma, 1979.

————, *Explanatio psalmorum XII*, *Explanatio psalmi* 38, in PIZZOLATO, L.F., ed., AmbrO 7/1, Biblioteca ambrosiana – Città Nuova, Milano – Roma, 1980, 328-377.

————, *Explanatio psalmorum XII*, *Explanatio psalmi* 39, in PIZZOLATO, L.F., ed., AmbrO 7/2, Biblioteca ambrosiana – Città Nuova, Milano – Roma, 1980, 11-35.

————, *De officiis libri tres*, ed. AmbrO 13, Biblioteca ambrosiana – Città Nuova, Milano – Roma, 1977.

Apocalisse siriaca di Baruch, ed. SACCHI, P., *Apocrifi dell'Antico Testamento.* Vol. 2, UTET, Milano 2006.

ATHANASIUS ALEXANDRINUS, *De Incarnatione*, tr. BELLINI, E., CTePa, Città Nuova, Roma 1976.

————, *Epistulae ad Serapionem*, ed. CATTANEO, E., CTePa 55, Città Nuova, Roma 1986.

ATHENAGORAS ATHENIENSIS, *De resurrectione mortuorum*, ed. PELLEGRINO, M. – UBALDI, P., CPS 15, Società Editrice Internazionale, Torino 1947.

AUGUSTINUS HIPPONENSIS, *Contra duas Epistolas Pelagianorum libri quatuor*, tr. CIPRIANI, N. – CRISTINI, E. – VOLPI, I., NBAg 18, Città Nuova, Roma 1985, 185-397.

————, *De civitate Dei*, tr. GENTILI, D., NBAg 5/2, Città Nuova, Roma 1988.

————, *De diversis quaestionibus ad Simplicianum*, tr. CERIOTTI, G. – ALICI, L. – PIERETTI, A., NBAg 6/2, Città Nuova, Roma 1995, 279-389.

————, *De dono perseverantiae*, tr. PALMIERI, M., NBAg 20, Città Nuova, Roma 1987, 303-401.

————, *De genesi ad litteram*, ed. CAROZZI, L., NBAg 9/2, Città Nuova, Roma 1989.

————, *De spiritu et littera*, tr. Volpi, I., NBAg 17/1, Città Nuova, Roma 1981, 255-363.

AUGUSTINUS HIPPONENSIS, *De Trinitate*, tr. BESCHIN, G., NBAg 4, Città Nuova, Roma 1987.

————, *Enarratio in Psalmum* 30, tr. MINUTI, R., NBAg 25, Città Nuova, Roma 1967, 487-505.

————, *Sermo* 23/B, tr. TARULLI, V., NBAg 35/1, Città Nuova, Roma 2001, 127-149.

————, *Sermo* 192, tr. BELLINI, P. – CRUCIANI, F. – TARULLI, V., NBAg 32/1, Città Nuova, Roma 1984, 51-55.

————, *Retractationes*, ed. PIZZANI, U., NBAg 2, Città Nuova, Roma 1994.

BASILIUS CAESARIENSIS, *De Spiritu Sancto*, ed. BERNARDELLI, G.A., CTePa 106, Città Nuova, Roma 1993.

————, *Epistula* 105 (1), ed. RACCONE, A.R., *Epistolario*, Edizioni Paoline, Cinisello Balsamo 1966, 324-325.

————, *Epistula* 139 (1), ed. RACCONE, A.R., *Epistolario*, Edizioni Paoline, Cinisello Balsamo 1966, 396-398.

————, *Epistula* 159, ed. RACCONE, A.R., *Epistolario*, Edizioni Paoline, Cinisello Balsamo 1966, 436-437.

————, *Epistula* 301, ed. RACCONE, A.R., *Epistolario*, Edizioni Paoline, Cinisello Balsamo 1966, 831-833.

CLEMENS ALEXANDRINUS, *Protrepticus*, ed. MIGLIORE, F., CTePa 179, Città Nuova, Roma 2004.

CYRILLUS ALEXANDRINUS, *De incarnatione Domini*, ed. PG 75, 1420-1477.

DEMOCRITUS ABDERITA, tr. FUSARO, D., BomPeOc, Bompiani, Milano 2007.

DIONYSIUS AREOPAGITA, *De coelesti hierarchia*, tr. SCAZZOSO, P., BomPeOc, Bompiani, Milano 2009, 83-173.

————, *De divinis nominibus*, tr. SCAZZOSO, P., BomPeOc, Bompiani, Milano 2009, 361-529.

EVAGRIUS PONTICUS, *De oratione tractatus*, in MESSANA, V., ed., CTePa 117, Città Nuova, Roma 1994.

GREGORIUS NYSSENUS, *De anima et resurrectione*, ed. MORESCHINI, C., BomPeOc, Bompiani, Milano 2014, 343-487.

————, *De hominis opificio*, ed. SALMONA, B., CTePa 32, Città Nuova, Roma 1982.

————, *De Oratione dominica*, ed. COCO, L., CTePa 244, Città Nuova, Roma 2016.

————, *Oratio catechetica magna*, tr. NALDINI, M., CTePa 34, Città Nuova, Roma 1982.

IGNATIUS ANTIOCHENSIS, *Epistola ad Ephesios*, ed. QUACQUARELLI, A., CTePa, Città Nuova, Roma 1991[7].

IOHANNES DAMASCENUS, *De fide orthodoxa*, ed. FAZZO, V., CTePa 142, Città Nuova, Roma 1998.

IOHANNES CHRYSOSTOMUS, *De Lazaro conciones*, ed. SIGNIFREDI, M., CTePa 205, Città Nuova, Roma 2009.

IRENAEUS LUGDUNENSIS, *Adversus haereses*, ed. BELLINI, E., – MASCHIO, G., *Contro le eresie e gli altri scritti*, Già e non ancora 320, Jaca Book, Milano 1997[2], 49-483.

IRENAEUS LUGDUNENSIS, *Epideixis*, ed. BELLINI, E., – MASCHIO, G., *Contro le eresie e gli altri scritti*, Già e non ancora 320, Jaca Book, Milano 1997[2], 487-528.

IUSTINUS MARTYR, *Dialogus cum Tryphone*, ed. VISONÀ, G., LCPM 5, Paoline, Milano 2009[2].

MAXIMUS CONFESSOR, *Ambigua ad Iohannem*, tr. MORESCHINI, C., BomPeOc, Bompiani, Milano 2003.

————, *Capita de caritate*, tr. CERESA-GASTALDO, A., VS 3, Studium, Roma 1963.

————, *Epistula* 2, tr. PONSOYE, E., *Lettres*, Sagesses chrétiennes, Éditions du Cerf, Paris 1998, 81-90.

————, *Epistula* 23, tr. PONSOYE, E., *Lettres*, Sagesses chrétiennes, Éditions du Cerf, Paris 1998, 208.

————, *Expositio orationis dominicae*, ed. PG 90, 872-909.

————, *Mistagogia*, ed. PARRINELLO, R.M., LCPM 55, Paoline, Milano 2016.

————, *Quaestiones ad Thalassium*, tr. VINEL, F., SC 529, Éditions du Cerf, Paris 2010.

————, *Quaestiones ad Thalassium*, tr. VINEL, F., SC 554, Éditions du Cerf, Paris 2012.

————, *Quaestiones ad Thalassium*, tr. VINEL, F., SC 569, Éditions du Cerf, Paris 2015.

————, *Scholia in librum de ecclesiastica hierarchia*, PG 4, 115-184.

METHODIUS OLYMPIUS, *Convivium De Virginitate*, tr. DEBIDOUR, V.H., SC 95, Éditions du Cerf, Paris 1963.

ORIGENES, *Commentarii in Iohannem*, ed. LIMONE, V., BomPeOc, Bompiani, Milano 2012.

————, *De oratione*, ed. NORMANDO, A., CTePa 138, Città Nuova, Roma 1997.

————, *De Principis*, ed. FERNÁNDEZ, S., OO 18, Città Nuova, Roma 2019.

ORIGENES, *Homiliae in Ezechielem*, ed. BUCCHI, F. – GRAPPONE, A., OO 8, Città Nuova, Roma 2016.

————, *Homiliae in Genesim*, ed. SIMONETTI, M., OO 1, Città Nuova, Roma 2002.

————, *Homiliae in Ieremiam*, ed. MORTARI, L., CTePa 123, Città Nuova, Roma 1995.

————, *In epistulam Pauli ad Romanos explanationum*, ed. COCCHINI, F., OO 14/2, Città Nuova, Roma 2016.

PROCLUS LYCIUS DIADOCHUS, *Procli Diadochi in Platonis Cratylum commentaria*, ed. ABBATE, M., BomPeOc, Bompiani, Milano 2017.

QUINTUS SEPTIMIUS FLORENS TERTULLIANUS, *Adversus Marcionem*, ed. MORESCHINI, C., SAC 3/1.a, Città Nuova, Roma 2014.

————, *Apologeticum*, ed. MORESCHINI, C. – PODOLAK, P., SAC 1, Città Nuova, Roma 2006, 178-337.

————, *De Idololatria*, ed. BERNARDELLI, G.A. – *al*., SAC 4/1, Città Nuova, Roma 2011, 338-403.

————, *De patientia*, ed. ISETTA, S. – *al*., SAC 2, Città Nuova, Roma 2008, 202-237.

SYMEON NOVUS THEOLOGUS, *Ethica*, ed. DARROUZÈS, J., SC 122, Éditions du Cerf, Paris 1966, 170-441.

THASCIUS CAECILIUS CYPRIANUS, *De bono patientiae*, ed. CARPIN, A., SC (ed. ital.) 2, Edizioni San Clemente – Edizioni Studio Domenicano, Roma – Bologna 2007, 186-253.

————, *De ecclesiae catholicae unitate*, tr. CARPIN, A., SC (ed. ital.) 1, Edizioni San Clemente – Edizioni Studio Domenicano, Roma – Bologna 2006.

————, *De zelo et livore*, ed. CERRETINI, A. – *al*., SAC 6/2, Città Nuova, Roma 2009, 280-301.

————, *Epistula* 43, tr. VINCELLI, M., SAC 5/1, Città Nuova, Roma 2006, 290-299.

THEOPHILUS ANTIOCHENUS, *Ad Autolycum*, ed. BURINI, C., CTePa 59, Città Nuova, Roma 1986, 363-462.

Studi

ABBAGNANO, N., *Storia della filosofia* Vol. 3 *Il pensiero moderno: da Cartesio a Kant*, Gruppo Editoriale L'Espresso, Roma 2005.

AGORAS, C., «Hellenisme et christianisme. La question de l'histoire, de la personne et de sa liberté selon Jean Zizioulas», in *Contacts* 44 (1992) 244-269.

ANCONA, G., *Disceso agli inferi. Storia e interpretazione di un articolo di fede*, Città Nuova, Roma 1999.

ANGELIS, B. de, *Natura, persona, libertà. L'antropologia di Massimo il Confessore*, Armando Editore, Roma 2002.

ARCHIMANDRITE SOPHRONY, *His Life is Mine*, St. Vladimir's Seminary Press, Crestwood (NY) 1977.

ARENDT, H., *The Life of the Mind* Vol. 2 *Willing*, Harcourt, San Diego – New York – London 1978.

ATTFIELD, R., «Some Ancient Philosophical and Religious Roots of Modern Environmentalism», in HUNT, A. – MARLOW, H., ed., *Ecology and Theology in the Ancient World. Cross-Disciplinary Perspectives*, Bloomsbury, London – New York 2019, 75-89.

BABINI, E., «L'apporto di von Balthasar al concetto di persona», in FISICHELLA, R., ed., *Solo l'amore è credibile. Una rilettura dell'opera di Hans Urs von Balthasar*, Lateran University Press, Roma 2007, 247-252.

BAILLARGEON, G., «Jean Zizioulas, porte-parole de l'Orthodoxie contemporaine», in *Nouvelle Revue Théologique* 111 (1989) 176-193.

BALTHASAR, H.U. von, *Gli stati di vita del cristiano*, Jaca Book, Milano 1985.

————, *Gloria. Una estetica teologica*. Vol. 1 *La percezione della forma*, Jaca Book, Milano 1975.

————, *Gloria. Una estetica teologica*. Vol. 2 *Stili ecclesiastici*, Jaca Book, Milano 1978.

————, *I novissimi nella teologia contemporanea*, Queriniana, Brescia 1967.

————, *Il cuore del mondo*, Jaca Book, Milano 2006.

————, *Massimo il Confessore. Liturgia cosmica*, Jaca Book, Milano 2001.

————, «Sul concetto di persona», in ID., ed., *Homo creatus est*, Jaca Book, Milano 2010, 87-96.

————, *Teodrammatica* Vol. 2 *Le persone del dramma: l'uomo in Dio*, Jaca Book, Milano 1982.

————, «Teologia e santità», in ID., *Verbum Caro. Saggi teologici* 1 Vol., Morcelliana, Brescia 1985, 200-229.

————, *Teologia della storia. Abbozzo*, Morcelliana, Brescia 1964.

————, *Teologica* Vol. 3 *Lo Spirito della verità*, Jaca Book, Milano 1992.

BARTH, K., *The epistle to the Romans*, Oxford University Press, London 1968[6].

BASILIO DI IVIRON, *La bellezza salverà il mondo*, Qiqajon, Magnano (BI) 2017.

BATHRELLOS, D., «Church, Eucharist, Bishop», in KNIGHT., D.H., ed., *The Theology of John Zizioulas. Personhood and the Church*, Ashgate, Hampshire – Burlington (VT) 2007, 133-145.

BATTAGLIA, V., *Cristologia e contemplazione* 1 Vol., EDB, Bologna 1998.

BAUCKHAM, R., «Joining Creation's Praise of God», in *Ecotheology* 7 (2002) 45-59.

————, *La Bibbia e l'ecologia. Riscoprire la comunità della creazione*, Borla, Roma 2011.

BEGASSE DE DHAEM, A., *Mysterium Christi. Cristologia e soteriologia trinitaria*, Cittadella Editrice, Assisi 2022[2].

BENEDETTI, P. de, «In Margine a Ricoeur. Sul male dopo Auschwitz», in RICOEUR, P., *Il male. Una sfida alla filosofia e alla teologia*, Morcelliana, Brescia 1993.

BENSON, J., «The Christology of the Breviloquium», in HELLMANN, J.A.W. – GOFF, J. – HAMMOND, J.M., ed., *A companion to Bonaventure*, Brill, Leiden – Boston 2014, 247-287.

BODEA, R.-O., «Existential Theology as a Challenge to a Patristic-Based Methodology in Orthodox Christianity. From Georges Florovsky and Vladimir Lossky to John Zizioulas», in *Louvain Studies* 43 (2020) 335-351.

BONAVENTURA, *Breviloquium*, tr. APREA, M., Opere di san Bonaventura V/2, Città Nuova, Roma 1996.

BONFRATE, G., «Prefazione», in BONFRATE, G. – YÁÑEZ, H.M., ed., *Il «poliedro» della pastorale familiare*, Studium Edizioni, Roma 2022, 7.

BONNER, G., «Augustine's Conception of Deification», in *Journal of Theological Studies* 37 (1986) 369-386.

BORGMANN, A., «Technology», in DREYFUS, H. L. – WRATHALL, M.A., ed., *A Companion to Heidegger*, Blackwell, Malden 2005, 420-432.

BOUREUX, C., «Original Sin. Anthropological Consequences and Political Effects», in *Concilium* 1 (2004) 79-89.

BOUREUX, C. – THEOBALD, C., «Introduction», in *Concilium* 1 (2004) 7-8.

BOUYER, L., *Cosmos. Le monde et la gloire de Dieu*, Cerf, Paris 1982.

————, *Eucharist. Theology and spirituality of the eucharistic prayer*, University of Notre Dame, London 1968.

BRECK, J., *The Sacred Gift of Life. Orthodox Christianity and Bioethics*, St Vladimir's Seminary Press, Crestwood (NY) 1998.

BROOKINS, T.A., «"I rather appeal to *Auctoritas*". Roman conceptualizations of power and Paul's appeal to Philemon», in *The Catholic Biblical Quarterly* 77 (2015) 302-321.

BROWN, A., «On the Criticism of Being as Communion in Anglophone Orthodox Theology», in KNIGHT., D.H., ed., *The Theology of John Zizioulas. Personhood and the Church*, Ashgate, Hampshire – Burlington (VT) 2007, 35-78.

BUBER, M., *Il cammino dell'uomo. Secondo l'insegnamento chassidico*, Qiqajon, Magnano (BI) 1990.

BULGAKOV, S.N., *Il Paraclito*, Edizioni Dehoniane, Bologna 1972.

————, *L'Agnello di Dio. Il mistero del Verbo Incarnato*, Città Nuova, Roma 1990.

BULTMANN, R. «Neues Testament und Mythologie», in BARTSCH, H.W., ed., *Kerygma und Mythos. Ein theologisches Gespräch* 1 Vol., Herbert Reich, Hamburg 1954, 15-48.

————, «θάνατος», in *GLNT*, vol. 4, Paideia, Brescia 1968, 159-196.

————, «θνητός», in *GLNT*, vol. 4, Paideia, Brescia 1968, 198-200.

CANN, D.L., «The Eucharist as a "cosmic liturgy" with the world», in *International Journal for the Study of the Christian Church* 21 (2021) 148-160.

ČEP, J., *Poutník na zemi*, Křesťanská akademie v Římě, Roma 1965.

CHESTERTON, G.K., *L'ortodossia*, Morcelliana, Brescia 1945[4].

CHIAPETTI, D., *«La libertà di Dio è la libertà del Padre». Uno studio sull'ontologia personalista trinitaria di Ioannis Zizioulas*, Biblioteca Francescana, Milano 2021.

CHRYSSAVGIS, J., «Introduction. Part A: An Ecological Legacy», in ZIZIOULAS, I., *Priests of Creation*, T&T Clark, London – New York 2021.

CLARK, M.T., *Augustinian Personalism. The Saint Augustine lecture series*, Villanova University Press, Villanova 1970.

CLÉMENT, O., «Vladimir Lossky, un théologien de la personne et du Saint-Esprit», in *Messager de l'Exarchat du Vatriarche russe en Europe* 8 (1959) 137-206.

Codex Iuris Canonici auctoritate Ioanni Pauli PP. II promulgatus, in *AAS* 75/II (1983) I-XXX; 1-324.

COHEN, W., «Augustine and John Zizioulas», in PECKNOLD, C.C. – TOOM, T., ed., *T&T Clark Companion to Augustine and Modern Theology*, T&T Clark, London 2016, 223-239.

COLOMBO, G., «Tesi sul peccato originale», in *Teologia* 15 (1990) 264-276.

CONCILIO VATICANO II, Costituzione pastorale sulla Chiesa nel mondo contemporaneo *Gaudium et spes* (7 dicembre 1965), in *EnchVat* 1, 1319-1644.

CONGAR, Y., «Bulletin d'ecclésiologie», in *Revue des sciences philosophiques et théologiques* 66 (1982), 87-119.

————, *La parola e il soffio*, Borla, Roma 1985.

CROCE, V., *Tradizione e ricerca. Il metodo teologico di san Massimo il Confessore*, Vita e pensiero, Milano 1974.

CROUZEL, H., *Origene*, Cultura cristiana antica. Studi, Borla, Roma 1985.

DAHLSTROM, D.O., «Technology», in DAHLSTROM, D.O., *The Heidegger Dictionary*, Bloomsbury, London – New York, 205-206.

DALE, E., «Ecological Asceticism. Saint Basil the Great in Conversation with John Zizioulas», in *Tjurunga* 84 (2014) 42-53.

DANIÉLOU, J., *Le origini del Cristianesimo latino. Storia delle dottrine cristiane prima di Nicea*, EDB, Bologna 2010.

DARWIN, C., *Lettere sulla religione*, Einaudi, Torino 2013.

DAVIES, D.J., *A Brief History of Death*, Blackwell, Malden (MA) – Oxford – Carlton 2005.

DENZINGER, H. – HÜNERMANN, H., ed., *Enchiridion symbolorum definitionum et declarationum de rebus fidei et morum*, EDB, Bologna 1996[2].

DEROO, N. – MANOUSSAKIS, J.P., «Introduction», in DEROO, N. – MANOUSSAKIS, J.P., ed., *Phenomenology and Eschatology*, Ashgate, Farnham – Burlington 2009, 1-12.

DESCARTES, R., *Discorso sul metodo*, San Paolo, Cinisello Balsamo (MI) 2003.

DOSTOEVSKIJ, F., *I fratelli Karamazov. Romanzo in quattro parti con epilogo*, Slavia, Torino 1933[3].

DUQUOC, C., «New Approaches to Original Sin», in *Cross Currents* 28 (1978) 189-200.

DURHEIM, B., «The Possibility of Eucharistic Sharing. An Application of John Zizioulas's Theology», in *Worship* 85 (2011) 290-305.

ERISMANN, C., «The medieval fortunes of the Opuscula sacra», in MARENBON, J., ed., *The Cambridge Companion to Boethius*, Cambridge University Press, Cambridge 2009, 155-177.

EVDOKIMOV, P.N., *Lo Spirito Santo nella tradizione ortodossa*, Edizioni Paoline, Roma 1971.

FARROW, D., «Person and Nature. A Critique of the Necessity-Freedom Dialectic in John Zizioulas», in RAE, M. – HOLMES, S., ed., *The Person of Christ*, T&T Clark, London – New York 2005, 87-104.

FARROW, D., «Person and Nature. The Necessity–Freedom Dialectic in John Zizioulas», in KNIGHT, D.H., ed., The *Theology of John Zizioulas. Personhood and the Church*, Ashgate, Hampshire – Burlington (VT) 2007, 109-123.

FEINER, J., «L'origine dell'uomo», in *MysSal(I)*, vol. 4 *La storia della salvezza prima di Cristo*, Queriniana, Brescia 1970, 215-242.

FINSTUEN, A.S., *Original Sin and Everyday Protestants. The Theology of Reinhold Niebuhr, Billy Graham, and Paul Tillich in an Age of Anxiety*, University of North Carolina Press, Chapel Hill (NC) 2009.

FIORENZA, F.P. – METZ, J.B., «L'uomo come unità di corpo e di anima», in *MysSal(I)*, vol. 4 *La storia della salvezza prima di Cristo*, Queriniana, Brescia 1970, 243-307.

FISICHELLA, R., «Rileggendo Hans Urs von Balthasar», in *Gregorianum* 71 (1990) 511-546.

FLETT, E.G., «Priests of creation, mediators of order. The human person as a cultural being in Thomas F. Torrance's theological anthropology», in *Scottish Journal of Theology* 58 (2005) 161-183.

FLICK, M. – ALSZEGHY, Z., *Il peccato originale*, Queriniana, Brescia 1972.

————, «Il peccato originale in prospettiva personalistica», in *Gregorianum* 46 (1965) 705-732.

FLORENSKIJ, P.A., *Le porte regali. Saggio sull'icona*, Adelphi, Milano 1977[8].

FLOROVSKIJ, G., *Collected works of Georges Florovsky* Vol. 2 *Christianity and Culture*, Nordland, Belmont (MA) 1974.

————, *Collected works of Georges Florovsky* Vol. 3 *Creation and Redemption*, Nordland, Belmont (MA) 1976.

————, *Collected works of Georges Florovsky* Vol. 4 *Aspects of Church History*, Nordland, Belmont (MA) 1975.

————, «The Legacy and Task of Orthodox Theology», in *Anglican Theological Review* 31 (1949) 65-71.

FOERSTER, W., «κτίζω», in *GLNT*, vol. 5, Paideia, Brescia 1969, 1235-1330.

GATTI, M.L., *Etimologia e filosofia. Strategie comunicative del filosofo nel «Cratilo» di Platone*, Vita e pensiero, Milano 2006.

GHISLAIN, L., *Eucaristia. Il pasto e la parola. Grandezza e forza dei simboli*, Elledici, Torino 2002.

GONZÁLEZ DE CARDEDAL, O., «Unus christianus, nullus christianus = Un cristiano, ningún cristiano», in *Helmantica* 65 (2014) 167-179.

GRELOT, P., *Riflessioni sul problema del peccato originale*, Paideia, Brescia 1994[2].

GRILLO, A., *La forma rituale della fede cristiana. Teologia della liturgia e dei sacramenti agli inizi del XXI secolo*, Il Pozzo di Giacobbe, Trapani 2011.

GROPPE, E., «Creation ex nihilo and ex amore. Ontological Freedom in the Theologies of John Zizioulas and Catherine Mowry Lacugna», in *Modern Theology* 21 (2005) 463-496.

GROSS, H., «Considerazioni fondamentali per l'antropologia e la protologia nell'ambito della teologia», in *MysSal(I)*, vol. 4 *La storia della salvezza prima di Cristo*, Queriniana, Brescia 1970, 11-55.

GROSS, J., *La divinisation du chrétien d'après les Pères grecs. Contribution historique à la doctrine de la grâce*, Gabalda, Paris 1938.

GUARDINI, R., *La fine dell'epoca moderna. Il potere*, Morcelliana, Brescia 1993.

————, *Lettere dal Lago di Como*. *La tecnica e l'uomo*, Morcelliana, Brescia 1993.

GUNTON, C., «Persons and Particularity», in KNIGHT., D.H., ed., *The Theology of John Zizioulas. Personhood and the Church*, Ashgate, Hampshire – Burlington (VT) 2007, 97-107.

HAAG, H., *Dottrina biblica della creazione e dottrina ecclesiastica del peccato originale*, Queriniana, Brescia 1970.

HALÍK, T., *Dopisy papeži*, Nakladatelství lidové noviny, Praha 2024.

————, *Pomeriggio del Cristianesimo. Il coraggio di cambiare*, Vita e pensiero, Milano 2022.

HALLEUX, A. de, «Personnalisme ou essentialisme trinitaire chez les Pères cappadociens?», in *Revue théologique de Louvain* 17 (1986) 129-155.

HÄRING, H., «From the Fall to Original Sin. Observations on the *Catechism of the Catholic Church*», in *Concilium* 1 (2004) 29-38.

HARNED, D.B., *Patience. How We Wait Upon the World*, Wipf and Stock, Eugene (OR) 2015.

HARRISON, N.V., «The human person as image and likeness of God», in CUNNINGHAM, M.B. – THEOKRITOFF, E., ed., *The Cambridge Companion to Orthodox Christian Theology*, Cambridge University Press, Cambridge 2008, 78-92.

————, «Zizioulas on Communion and Otherness», in *St. Vladimir's theological quarterly* 42 (1998) 273-300.

HATZINIKOLAOU, N., «Prolonging Life or Hindering Death? An Orthodox Perspective on Death, Dying and Euthanasia», in *Christian Bioethics* 9 (2003) 187-201.

HAWKING, S.W., *A brief history of time. From the big bang to black holes*, Bantam Books, Toronto 1988.

HEBBLETHWAITE, B., *The Christian Hope*, Oxford University Press, Oxford 2010.

————, *Philosophical theology and Christian doctrine*, Blackwell, Malden (MA) – Oxford (UK) – Victoria (Australia) 2005.

HEIDE, D., «Beyond the Polemics. Freedom and Necessity in Plotinus and St Maximus Confessor», in *The Heythrop Journal* 65 (2024) 49-63.

HENRY, M., *Incarnazione. Una filosofia della carne*, Società editrice internazionale, Torino 2001.

JENKINS, W.J., «After Lynn White. Religious Ethics and Environmental Problems», in *The Journal of Religious Ethics* 37 (2009) 283-309.

————, *Ecologies of Grace. Environmental Ethics and Christian Theology*, Oxford University Press, New York 2008.

JENSON, M., *The Gravity of Sin. Augustine, Luther and Barth on homo incurvatus in se*, T & T Clark, London – New York 2006.

JEVTIĆ, A., *Zablude raskolnika tzv. «starokalendarca»*, Vrnjci, Trebinje 2004.

KAFKA, F., *Tutti i romanzi, i racconti, pensieri e aforismi*, Newton Compton Editori, Roma 2010.

KASPER, W., «Prefazione», IX-X in ZIZIOULAS, I., *Comunione e alterità*, Lipa, Roma 2016.

————, *Il Dio di Gesù Cristo*, Queriniana, Brescia 1997[6].

————, *Jesus the Christ*, T & T Clark, London – New York 2011.

KEHM, G.H., «Priest of Creation», in *Horizons in Biblical Theology* 14 (1992) 129-142.

KEIGHTLEY, G.M., «Church's Laity. Called to be Creation's Priests», in *Worship* 84 (2010) 309-327.

KERN, W., «Interpretazione teologica della fede nella creazione», in *MysSal(I)*, vol. 4 *La storia della salvezza prima di Cristo*, Queriniana, Brescia 1970, 89-192.

KHALIL, I., «The Ecological Crisis. An Eastern Christian Perspective», in *St Vladimir's Theological Quarterly* 22 (1978) 193-211.

KIERKEGAARD, S., *La malattia mortale*, in FABRO, C., tr., *Le grandi opere filosofiche e teologiche*, BomPeOc, Bompiani, Milano 2009, 1655-1839.

KNIGHT, D.H., «Introduction», in KNIGHT, D.H., ed., *The Theology of John Zizioulas. Personhood and the Church*, Ashgate, Hampshire – Burlington (VT) 2007, 1-14.

KNIGHT, D.H., «John Zizioulas on the Eschatology of the Person», in FERGUSSON, D. – SAROT, M., ed., *Future as Gods Gift. Explorations in Christian Eschatology*, T & T Clark, Edinburgh 2000, 189-197.

————, «The Spirit and Persons in the Liturgy», in KNIGHT., D.H., ed., *The Theology of John Zizioulas. Personhood and the Church*, Ashgate, Hampshire – Burlington (VT) 2007, 183-196.

KOCHAŃCZYK-BONIŃSKA, K., «Ontyczne konsekwencje grzechu Adama w ujęciu Maksyma Wyznawcy», in *Vox Patrum* 33 (2013) 295-302.

LADARIA FERRER, L.F., «L'uomo creato a immagine di Dio», in SESBOÜÉ, B., ed., *Storia dei dogmi*. Vol. 2 *L'uomo e la sua salvezza. V-XVII secolo. Antropologia cristiana: creazione, peccato originale, giustificazione e grazia, etica, escatologia*, Piemme, Casale Monferrato 1997, 81-131.

————, «La creazione del cielo e della terra», in SESBOÜÉ, B., ed., *Storia dei dogmi*. Vol. 2 *L'uomo e la sua salvezza. V-XVII secolo. Antropologia cristiana: creazione, peccato originale, giustificazione e grazia, etica, escatologia*, Piemme, Casale Monferrato 1997, 27-80.

————, *Antropologia teologica*, Gregorian & Biblical Press, Roma 2011[2].

LADOUCEUR, P., *Modern Orthodox Theology*, T&T Clark, London – New York 2019.

LAMBIASI, F. – VITALI, D., *Lo Spirito Santo: Mistero e presenza. Per una sintesi di pneumatologia*, EDB, Bologna 2005[2].

LARCHET, J.C., *La divinisation de l'homme selon saint Maxime le Confesseur*, Cerf, Paris 1996.

————, *Personne et nature. La Trinité, le Christ, l'homme : contributions aux dialogues interorthodoxe et interchrétien contemporains*, Cerf, Paris 2011.

————, *Théologie du corps*, Cerf, Paris 2009.

LEANEY, R., «The Lucan Text of the Lord's Prayer», in *Novum Testamentum* 2 (1956) 103-111.

LEIBNIZ, G.W., *Scritti filosofici* Vol. 1 *Scritti di metafisica. Saggi di teodicea*, Classici della filosofia, UTET, Torino 1967.

LETTIERI, G., «Progresso», in CASTAGNO, A.M., ed., *Origene Dizionario: la cultura, il pensiero, le opere*, Città Nuova, Roma 2000, 379-392

LOHFINK, G., *Alla fine il nulla? Sulla Risurrezione e sulla vita eterna*, Queriniana, Queriniana, Brescia 2020.

LOHSE, E., «πρόσωπον», in *GLNT*, vol. 11, Paideia, Brescia 1977, 405-434.

LOSSKY, V., *A immagine e somiglianza di Dio*, Edizioni Dehoniane, Bologna 2016.

LOSSKY, V., *La teologia mistica della Chiesa d'Oriente. La visione di Dio*, Edizioni Dehoniane, Bologna 2013.

————, *Orthodox theology. An introduction*, St Vladimir's Seminary Press, Crestwood (NY) 1978.

LOUDOVIKOS, N., «Person instead of Grace and Dictated Otherness. John Zizioulas' Final Theological Position», in *The Heythrop Journal* 52 (2011) 684-699.

LOUTH, A., «Between Creation and Transfiguration. The Environment in the Eastern Orthodox Tradition», in HORRELL, D.G. – *al*., ed., *Ecological Hermeneutics. Biblical, Historical and Theological Perspectives*, T&T Clark, London – New York 2010, 211-222.

LOVIN, R.W., *Reinhold Niebuhr and Christian Realism*, Cambridge University Press, Cambridge – New York – Melbourne 1995.

LOWDEN, B., «Francis. A model for christian ecology», in *The Cord* 32 (1982) 244-250.

LUBAC, H. de, *Cattolicismo. Aspetti sociali del dogma*, Jaca Book, Milano 1992[2].

————, *Esegesi medievale* Vol. 3, Jaca Book, Milano 1996.

————, *Il mistero del soprannaturale*, Jaca Book, Milano 1978.

————, *Meditazione sulla Chiesa*, Jaca Book, Milano 1993[4].

————, *Paradosso e mistero della Chiesa*, Jaca Book, Milano 1997.

MAGRIS, A., «La creazione. Perché dal nulla e non piuttosto da qualcosa?», in *Etica & Politica* 19 (2017) 377-388.

MANOUSSAKIS, J.P., «The Promise of the New and the Tyranny of the Same», in DEROO, N. – MANOUSSAKIS, J.P., ed., *Phenomenology and Eschatology*, Ashgate, Farnham – Burlington 2009, 69-89.

————, *The Ethics of Time. A Phenomenology and Hermeneutics of Change*, Bloomsbury, London – New York 2017.

MARALDI, V., «La creazione nel pensiero cristiano. Il Dio trinitario, origine e compimento del creato», in MARALDI, V., ed., *Teologie della creazione e scienze della natura. Vie per un dialogo in prospettiva interreligiosa*, EDB, Bologna 2004, 57-78.

MARCEL, G., *Essere e avere*, Edizioni scientifiche italiane, Napoli 1999.

MARENBON, J., *Boethius*, Oxford University Press, New York 2003.

MARIANO, B.M. – CREMASCHI, L., *Massimo il Confessore. In tutte le cose la «Parola»*, Qiqajon, Magnano (BI) 2008.

MASPERO, G. – O'CALLAGHAN, P., *Creatore perché Padre. Introduzione all'ontologia del dono*, Cantagalli, Siena 2012.

MCPARTLAN, P., *The Eucharist makes the Church. Henri de Lubac and John Zizioulas in dialogue*, T & T Clark, Edinburgh 1993.

MELISSARIS, A.G., «The Challenge of Patristic Ontology in the Theology of Metropolitan John (Zizioulas) of Pergamon», in *The Greek Orthodox Theological Review* 44 (1999) 467-490.

MERCHANT, C. – DONINI, E., *La morte della natura. Le donne, l'ecologia e la rivoluzione scientifica*, Saggi rossi, Garzanti, Milano 1988.

MESSORI, V., *Rapporto sulla fede. A colloquio con il cardinale Joseph Ratzinger*, San Paolo, Cinisello Balsamo 2005.

MEYENDORFF, J., *La teologia bizantina. Sviluppi storici e temi dottrinali*, Marietti, Casale Monferrato (AL) 1984.

MICALLEF, J., «Communion and otherness in John Zizioulas' theology of personhood as basis for true otherness, identity and unity», in *Sophia* 11 (2019) 221-245.

MICHAUD, D.A., «The multidimensional unity of life, theology, ecology, and COVID-19», in HAMPTON, A.J.B., ed., *Pandemic, Ecology and Theology. Perspectives on COVID-19*, Routledge, London – New York 2021, 66-77.

MILANO, A., *Persona in teologia*, Edizioni Dehoniane, Roma 1996[2].

MILLARE, R., «Towards a Common Communion. The Relational Anthropologies of John Zizioulas and Karol Wojtyla», in *New Blackfriars* 97 (2016) 1-16.

MOLTMANN, J., *Theology of Hope*. *On the Ground and the Implications of a Christian Eschatology*, Harper & Row, New York – Evanston 1967.

MONCRIEF, L.W., «The Cultural Basis for Our Environmental Crisis», in *Science* 170 (1970) 508-512.

MORESCHINI, C., «Introduzione», in MORESCHINI, C., ed., *Ambigua. Problemi metafisici e teologici su testi di Gregorio di Nazianzo e Dionigi Aeropagita*, Bompiani, Milano 2003, 7-202.

MOSTERT, C., *God and the future. Wolfhardt Pannenbergs eschatological doctrine of God*, T & T Clark, Edinburgh – New York 2002.

MÜHLEN, H., *Una mystica persona. La Chiesa come il mistero dello Spirito Santo in Cristo e nei cristiani: una persona in molte persone*, Città Nuova, Roma 1968.

————, *Der Heilige Geist als Person. Beitrag zur Frage nach der dem Heiligen Geiste eigentümlichen Funktion in der Trinität, bei der Inkarnation und in Gnadenbund*, Aschendorff, Münster 1963.

MÜHLING, M., «The Work of the Holy Spirit. The Differentiation of Human and Divine Salvific Acts in the Pneumatomachian Controversy», in

KNIGHT., D.H., ed., *The Theology of John Zizioulas. Personhood and the Church*, Ashgate, Hampshire – Burlington (VT) 2007, 87-96.

NARDIN, R., «Una lettura monastica del *Cur deus homo*», in CATALANI, L. – FILIPPIS, R., ed., *Anselmo d'Aosta e il pensiero monastico medievale*, Brepols, Turnhout 2017, 249-264.

NASH-MARSHALL, S., «Boethius's Influence on Theology and Metaphysics to c.1500», in KAYLOR, N.H. JR. – PHILLIPS, P.E., ed., *A Companion to Boethius in the Middle Ages*, Brill, Leiden – Boston 2012, 163–191.

NIEBUHR, R., *Man's nature and his communities. Essays on the dynamics and enigmas of man's personal and social existence*, Scribner, New York 1965.

NITROLA, A., «Alla fine il nulla? Sulla risurrezione e sulla vita eterna», in *Gregorianum* 102 (2021) 683-687.

————, «Immaginare le realtà ultime. La teologia e il rinnovamento del mondo», in COCCIA, B., ed., *I percorsi dell'aldilà nel Lazio*, Apes, Roma 2007, 21-68.

————, *Trattato di escatologia* 1 Vol. *Spunti per un pensare escatologico*, San Paolo, Cinisello Balsamo 2001.

————, *Trattato di escatologia* 2 Vol. *Pensare la venuta del Signore*, San Paolo, Cinisello Balsamo 2010.

NORTHCOTT, M.S., *The environment and Christian ethics*, Cambridge University Press, Cambridge 1996.

NOVELLO, H.L., «Lack of Personal, Social and Cosmic Integration. Original Sin from an Eschatological Perspective», in *Pacifica* 22 (2009) 171-197.

PANNENBERG, W., *Anthropology in theological perspective*, T & T Clark, London – New York 2004.

————, *Basic questions in theology* 3 Vol., SCM Press, London 1973.

————, *Cristologia. Lineamenti fondamentali*, Morcelliana, Brescia 1974.

————, *Systematic theology* Vol. 3, T & T Clark, London – New York 2004.

PAOLO VI, *Omelia nell'ultima sessione pubblica del Concilio ecumenico Vaticano II* (7 dicembre 1965), in *AAS* 58 (1966) 51-59.

PAPANIKOLAOU, A., «From Sophia to Personhood. The Development of 20th Century Orthodox Trinitarian Theology», in *Phronema* 33 (2018) 1-20.

————, «Personhood and its exponents», in CUNNINGHAM, M.B. – THEOKRITOFF, E., ed., *The Cambridge Companion to Orthodox Christian Theology*, Cambridge University Press, Cambridge 2008, 232-245.

PARRINELLO, R.M., «Introduzione», in PARRINELLO, R.M., ed., *Mistagogia*, Paoline, Milano 2016, 9-127.

PASCAL, B., *Pensieri*, ed. AULETTA, G. – ROSSI I., *Pensieri e altri scritti di e su Pascal*, Edizioni Paoline, Cinisello Balsamo 1986.

PAVLÍDOU, E., *Cristologia e pneumatologia tra occidente cattolico e oriente ortodosso neo-greco. Per una lettura integrata di W. Kasper e J. Zizioulas in prospettiva ecumenica*, Contributi teologici, EDB, Edizioni Dehoniane, Roma 1997.

PAYTON, J.R., *Light from the Christian East. An Introduction to the Orthodox Tradition*, InterVarsity Press, Downers Grove (IL) 2007.

PHILONENKO, «Que Ton Esprit-Saint vienne sur nous et qu'il nous purifie (Luc 11,2). L'arrière-plan qoumrânien d'une variante lucanienne du "Notre Père"», in *Revue d'histoire et de philosophie religieuses* 75 (1995) 61-66.

PIZZOLATO, L.F., *La dottrina esegetica di sant'Ambrogio*, Studia patristica Mediolanensia 9, Vita e pensiero, Milano 1978.

POMA, I., «Introduzione», in MARCEL, G., *Essere e avere*, Edizioni scientifiche italiane, Napoli 1999, V-LXIV.

QUELL, G., «ἁμαρτάνω», in *GLNT*, vol. 1, Paideia, Brescia 1965, 715-769.

RAD, G. von, *Teologia dell'Antico Testamento* Vol. 1 *Teologia delle tradizioni storiche d'Israele*, Paideia, Brescia 1972.

RAHNER, K., «Angeli», in *SM(I)*, vol. 1, Brescia, Morcelliana 1974, 109-119.

————, «Angelologia», in *SM(I)*, vol. 1, Brescia, Morcelliana 1974, 119-129.

————, «Il morire cristiano», in *MysSal(I)*, vol. 10/1 *Il tempo intermedio e il compimento della storia della salvezza*, Queriniana, Brescia 1978, 557-594.

————, «Il peccato di Adamo», in *Nuovi saggi*, 4 Vol., Biblioteca di cultura religiosa. Serie II, Edizioni Paoline, Roma 1973, 335-356.

————, «Il problema del futuro», in *Nuovi saggi*, 4. Vol., Biblioteca di cultura religiosa. Serie II, Edizioni Paoline, Roma 1973, 645-671.

————, «The Theological Concept of Concupiscentia», in ID., ed., *Theological Investigations* 1. Vol. *God, Christ, Mary and Grace*, Crossroad, New York 1982, 347-382.

————, *Sulla teologia della morte. Con una digressione sul martirio*, Morcelliana, Brescia 2008[4].

RAMFOS, S., *Yearning for the One. Chapters in the Inner Life of the Greeks*, Holy Cross Orthodox Press, Brookline (MA) 2011.

RATZINGER, J., *Dogma e predicazione*, Queriniana, Brescia 2005[2].

RATZINGER, J., *Gesù di Nazaret. Scritti di cristologia* Vol. 6/2, Libreria editrice vaticana, Città del Vaticano 2015.

————, *Introduzione al Cristianesimo. Lezioni sul Simbolo apostolico*, Queriniana, Brescia 2005.

RENCZES, P.G., *Agire di Dio e libertà dell'uomo. Ricerche sull'antropologia teologica di san Massimo il Confessore*, Gregorian & Biblical Press, Roma 2014.

RENSBERGER, D., «Ecological Use of the Psalms», in BROWN, W.P., *The Oxford handbook of the Psalms*, Oxford University Press, New York 2014, 608-620.

RIGBY, P., «Original sin», in FITZGERALD A.D., ed., *Augustine through the Ages. An encyclopedia*, Eerdmans, Cambridge 2009, 607-614.

RIOU, A., *Le monde et l'Eglise selon Maxime le Confesseur*, Théologie historique 22, Beauchesne, Paris 1973.

RIZZI, M., «Gli angeli tra protologia ed escatologia. La critica di Agostino a Origene nel De civitate Dei», in *Didaskalia* 47 (2017) 63-78.

ROSATO, P., «The Ordination of the Baptized. The Laity as an Order of the Church», in KNIGHT., D.H., ed., *The Theology of John Zizioulas. Personhood and the Church*, Ashgate, Hampshire – Burlington (VT) 2007, 159-170.

RUIN, H., «Ge-stell: enframing as the essence of technology», in DAVIS, B.W., ed., *Martin Heidegger. Key Concepts*, Acumen, Durham 2010, 183-194.

RUSSELL, E., «Reconsidering Relational Anthropology. A Critical Assessment of John Zizioulas's Theological Anthropology», in *International Journal of Systematic Theology* 5 (2003) 168-186.

RUSSELL, N., «Modern Greek Theologians and the Greek Fathers», in *Philosophy & Theology* 18 (2006) 77-92.

SANNA, I., «Corpo e religione», in MURA, G. – CIPRIANI, R., ed., *Corpo e religione*, Città Nuova, Roma 2009, 71-81.

SARTRE, J.-P., *L'esistenzialismo è un umanismo*, Armando Editore, Roma 2008.

————, *L'essere e il nulla. La condizione umana secondo l'esistenzialismo*, Il Saggiatore, Milano 2008.

SAYEM, M.A., «Lynn White, Jr.'s Critical Analysis of Environmental Degradation in Relation to Faith Traditions. Is His "The Historical Roots of Our Ecological Crisis" Still Relevant?», in *Journal of Ecumenical Studies* 56 (2021) 1-23.

SCALIA, F., *Alternativi e poveri. La vita consacrata nel postmoderno*, Paoline, Milano 2016.

SCHMEMANN, A., *Chiesa, mondo e missione*, Lipa, Roma 2014.

————, *Liturgia e tradizione. Per una cultura della vita nuova*, Lipa, Roma 2013.

————, *Of Water and the Spirit. A liturgical study of Baptism*, SPCK, London 1976.

————, *Per la vita del mondo. Il mondo come sacramento*, Lipa, Roma 2012.

————, *The Historical Road of Eastern Orthodoxy*, Holt, Rinehart & Winston, New York – Chicago – San Francisco 1963.

SCHOONENBERG, P., «L'uomo nel peccato», in *MysSal(I)*, vol. 4 *La storia della salvezza prima di Cristo*, Queriniana, Brescia 1970, 589-719.

SCHÜTZ, C., «Fondazione generale dell'escatologia», in *MysSal(I)*, vol. 10/1 *Il tempo intermedio e il compimento della storia della salvezza*, Queriniana, Brescia 1978, 9-190.

SCHÜTZ, C. – SARACH, R., «L'uomo come persona», in *MysSal(I)*, vol. 4 *La storia della salvezza prima di Cristo*, Queriniana, Brescia 1970, 308-332.

SCHWÖBEL, C., «Last Things First? The Century of Eschatology in Retrospect», in FERGUSSON D. – SAROT M., ed., *Future as Gods Gift. Explorations in Christian Eschatology*, T & T Clark, Edinburgh 2000, 217-241.

SCOLA, A. – MARENGO, G. – PRADES LÓPEZ, J., *La persona umana. Antropologia teologica*, Jaca Book, Milano 2000.

SEARLE, M., «Infant Baptism Reconsidered», in SEARLE M., ed., *Alternative Futures for Worship* 2 Vol. *Baptism and Confirmation*, Liturgical Press, Collegeville 1987, 15-54.

SEDLÁČEK, T., *Economics of Good and Evil. The Quest for Economic Meaning from Gilgamesh to Wall Street*, Oxford University Press, New York 2011.

SEIBEL, W., «L'uomo come immagine soprannaturale di Dio e lo stato originale dell'uomo», in *MysSal(I)*, vol. 4 *La storia della salvezza prima di Cristo*, Queriniana, Brescia 1970, 539-588.

SESBOÜÉ, B., *L'homme, merveille de Dieu. Essai d'anthropologie christologique*, Salvator, Paris 2015.

————, «The Theological Rationalization of Original Sin», in *Concilium* 1 (2004) 11-18.

SHERRARD, P., «Theology of Creation and the Abuse of the Natural World», in *Phronema* 9 (1994) 72-77.

SHERWOOD, P., «Introduction», in MAXIMUS CONFESSOR, *The ascetic life. The four centuries on charity*, The Newman Press, Westminster (MD) 1955.

SIECIENSKI, A.E., *The Filioque. History of a Doctrinal Controversy*, Oxford University Press, Oxford 2010.

SIMONETTI, M., «La controversia origeniana. Caratteri e significato», in *Augustinianum* 26 (1986) 7-31.

SKIRA, J., «The Ecological Bishop. John Zizioulas' Theology of Creation», in *Toronto Journal of Theology* 19 (2003) 199-213.

SKLIRIS, S., *In the Mirror. A Collection of Iconographic Essays and Illustrations*, Sebastian Press, Alhambra (CA) 2007.

SOLOVYOV, V.S., *I fondamenti spirituali della vita*, Lipa, Roma 1998.

SORABJI, R., *Time, creation and the continuum. Theories in antiquity and the early middle ages*, Cornell University Press, Ithaca (NY) 1983.

ŠPIDLÍK, T., *La spiritualità dell'Oriente cristiano. Manuale sistematico*, San Paolo, Cinisello Balsamo (MI) 1995.

SPITERIS, Y., *La teologia ortodossa neo-greca*, Collana di studi religiosi, Edizioni Dehoniane, Bologna 1992.

STÄHLIN, G. – GRUNDMANN, W., «ἁμαρτάνω», in *GLNT*, vol. 1, Paideia, Brescia 1965, 780-791.

STEFANINI, L., «Il problema della persona in S. Agostino», in *S. Agostino e le Grandi Correnti della Filosofia Contemporanea. Atti del Congressi Italiano di Filosofia Agostiniana*, Edizioni Monache Agostiniane, Tolentino 1956, 52-68.

STREETER, B.H., *The Four Gospels. A Study in Origins*, Macmillan, London 1930[4].

SUNQUIST, S.W., *Understanding Christian Mission. Participation in Suffering and Glory*, Baker Academic, Grand Rapids (MICH) 2013.

TALLON, L.B., «Introduction», in ZIZIOULAS, I., *The Eucharistic Communion and the World*, T&T Clark, London – New York 2011, 8-15.

TENACE, M., *Dire l'uomo*, Lipa, Roma 2005[2].

TESTA, E., «Le "due mani di Dio" il Verbo e lo Spirito santo cause del progresso della immagine e somiglianza», in MARTINS, J.S., ed., *Credo in Spiritum Sanctum. Atti del Congresso Teologico Internazionale di Pneumatologia in occasione del 1600° anniversario del I Concilio di Costantinopoli e del 1550° anniversario del Concilio di Efeso.* 1. Vol., Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 1983, 747-757.

The Orthodox Liturgy, Oxford University Press, New York 1982.

THEOKRITOFF, E., «Creator and creation», in CUNNINGHAM, M.B. – THEOKRITOFF, E., ed., *The Cambridge Companion to Orthodox*

Christian Theology, Cambridge University Press, Cambridge 2008, 63-77.

THIELMAN, F., *Ephesians*, Baker Exegetical Commentary on the New Testament, Baker Academic, Grand Rapids (MICH) 2010.

THOMAS AQUINAS, *Summa theologiae*, in *Sancti Thomae Aquinatis Opera omnia iussu impensaque Leonis XIII P.M edita*, Vol. 4, Ex Typographia Polyglotta S. C. De Propaganda Fide, Roma 1888.

————, *Summa theologiae*, in *Sancti Thomae Aquinatis Opera omnia iussu impensaque Leonis XIII P.M edita*, Vol. 7, Ex Typographia Polyglotta S. C. De Propaganda Fide, Roma 1892.

————, *Summa theologiae*, in *Sancti Thomae Aquinatis Opera omnia iussu impensaque Leonis XIII P.M edita*, Vol. 11, Ex Typographia Polyglotta S. C. De Propaganda Fide, Roma 1903.

THUNBERG, L., *Microcosm and mediator. The theological anthropology of Maximus the Confessor*, Open Court, Chicago – La Salle Illinois 1995^2.

TICHÝ, R., *Exsultet. Historie a liturgie velikonočního chvalozpěvu*, Krystal OP, Praha 2018.

TILLARD, J.M., «L'Esprit Saint dans la reflexion theologique contemporaine», in MARTINS, J.S., ed., *Credo in Spiritum Sanctum. Atti del Congresso Teologico Internazionale di Pneumatologia in occasione del 1600° anniversario del I Concilio di Costantinopoli e del 1550° anniversario del Concilio di Efeso*. 2. Vol., Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 1983, 905-919.

————, *Carne della Chiesa, carne di Cristo. Alle sorgenti dell'ecclesiologia di comunione*, Qiqajon, Magnano (BI) 2006.

————, *Chiesa di chiese. L'ecclesiologia di comunione*, Queriniana, Brescia 1989.

————, *L'eucaristia e lo Spirito Santo*, Edizioni OR, Milano 1998.

————, *L'Eucaristia pasqua della Chiesa*, Edizioni Paoline, Roma 1969.

TORRANCE, T.F., *The Christian Doctrine of God. One Being Three Persons*, T&T Clark, London – New York 2016.

————, *The Ground and Grammar of Theology. Consonance between Theology and Science*, T&T Clark, Edinburgh – New York 2001.

TROMBINO, M., «Destino», in TROMBINO, M., *Dizionario della filosofia greca. Termini e nozioni, figure storiche e mitologiche, eventi*, Diogene Multimedia, Bologna 2017^2, 116-117.

TURCESCU, L., «"Person" versus "Individual", and other Modern Misreadings of Gregory of Nyssa», in *Modern Theology* 18 (2002) 527-539.

TURNER, R., «Eschatology and Truth», in KNIGHT., D.H., ed., *The Theology of John Zizioulas. Personhood and the Church*, Ashgate, Hampshire – Burlington (VT) 2007, 15-34.

VALÉRY, P., *The Art of Poetry*, The Collected Works of Paul Valéry 7, Princeton University Press, New York 1958.

VILANOVA BOSCH, E., *Storia della teologia cristiana* Vol. 1 *Dalle origini al XV secolo*, Borla, Roma 1995 1991.

VINEL, F., «Introduction», in *Questions à Thalassios*, Cerf, Paris 2010, 7-95.

VOLF, M., *After our likeness. The church as the image of the Trinity*, Eerdmans, Grand Rapids (MICH) – Cambridge (UK) 1998.

WARE, K., *The Orthodox Way*, St Vladimir's Seminary Press, Crestwood (NY) 1986.

WESTERMANN, C., *Creation*, Fortress Press, Philadelphia 1974.

WHITE, L., «The Historical Roots of our Ecological Crisis», in *Science* 155 (1967) 1203-1207.

YANNARAS, C., *Elements of faith. An introduction to Orthodox theology*, T & T Clark, Edinburgh 1991.

————, *Person and Eros*, Holy Cross Orthodox Press, Brookline (MA) 2007.

————, *Relational Ontology*, Holy Cross Orthodox Press, Brookline (MA) 2011.

YIK-PUI AU, T., «The Eucharist as a Cultural Critique. A Construction Based on the Eucharistic Theology of John D. Zizioulas», in *International Journal of Orthodox Theology* 3 (2012) 53-88.

ZOPPI, M., «Tra il chiostro e il mondo: linee del pensiero "politico" anselmiano», in CATALANI, L. –FILIPPIS, R., ed., *Anselmo d'Aosta e il pensiero monastico medievale*, Brepols, Turnhout 2017, 161-190.

INDICE DEGLI AUTORI

Abbagnano, 227
Agoras, 29, 34, 110
Alszeghy, 184, 298, 299, 300, 303-307, 320
Ambrosius, 49, 69, 309
Ancona, 162
Angelis, 50, 113, 170, 215-216
Arendt, 206
Archimandrite Sophrony, 134, 145
Athanasius, 33, 35, 37, 41, 98, 189
Athenagoras, 190, 251
Attfield, 336
Augustinus, 73, 101, 158, 206, 253, 330-331, 341, 348
Babini, 117
Baillargeon, 324, 339
Balthasar, 14, 29, 38, 50-51, 73, 80, 117, 119, 125, 128, 133, 143, 149, 158, 163, 167, 185, 192, 207-208, 241, 254-255, 258, 265, 307, 329
Barth, 11, 13, 220, 290, 311
Basilius, 85, 136, 189, 193, 262, 328
Bathrellos, 334
Battaglia, 307
Bauckham, 126
Benedetti, 181
Benson, 129
Bodea, 13
Bonaventura, 125, 128, 296, 329
Bonfrate, 133
Bonner, 330
Borgmann, 298
Boureux, 3, 295, 313
Bouyer, 68, 70, 244
Breck, 99, 164, 207
Brookins, 285
Brown, 16, 108
Buber, 92, 276, 349
Bulgakov, 39, 41-42, 214, 246, 259, 288
Bultmann, 186, 191, 293, 311, 313
Cann, 86, 87, 274
Clark, 329-330
Clemens Alexandrinus, 17, 45, 269
Clément, 204
Cohen, 116, 329, 330
Colombo, 326
Congar, 6, 254, 308, 317
Cremaschi, 50, 67, 137
Croce, 58, 201, 259
Crouzel, 91
Cyprianus, 66, 150
Cyrillus Alexandrinus, 142
Čep, 273
Dahlstrom, 298
Dale, 226, 276
Daniélou, 10-11, 65-66, 101, 170, 306, 317
Darwin, 86-88, 104, 320, 336
Davies, 304
Democritus Abderita, 125
Deroo, 13
Descartes, 222, 227-228
Dionysius Areopagita, 49, 67, 70, 139
Donini, 228
Dostoevskij, 70, 73
Duquoc, 313, 316, 321
Durheim, 111, 113-114, 119, 169
Erismann, 328

Evagrius Ponticus, 290
Evdokimov, 12, 42, 101, 120, 246, 254, 258, 290
Farrow, 6, 55-56, 58-60, 112, 136, 151, 212
Feiner, 352
Finstuen, 232
Fiorenza, 89, 91
Fisichella, 117
Flett, 127
Flick, 184, 298-300, 303-307, 320
Florenskij, 69
Florovskij, 12-13, 27-28, 32-33, 36, 43, 55, 62, 64, 68, 70, 73-74, 89-90, 114, 117, 141, 182, 191, 245, 248, 251, 291, 313, 334
Foerster, 26
Gatti, 90
Ghislain, 267
Gregorius Nyssenus, 25, 34, 46, 89, 105-106, 125, 270, 280
Grelot, 4, 246, 323
Grillo, 267
Groppe, 41, 146, 164
Gross, H., 148
Gross, J., 92
Grundmann, 141
Guardini, 297
Gunton, 15, 56, 303
Haag, 97
Halík, 326-327
Halleux, 111, 327-328
Häring, 4
Harned, 150
Harrison, 12, 124, 142, 152, 188, 212, 268
Hatzinikolaou, 98, 190, 202, 204
Hawking, 40
Hebblethwaite, 25, 27, 33, 60
Heide, 58
Henry, 245, 313-315, 318, 321, 322, 324
Chesterton, 232
Chiapetti, 108, 120, 332-333
Chryssavgis, 21, 226
Ignatius Antiochensis, 269
Iohannes Damascenus, 35, 37, 41, 159, 168, 213
Iohannes Chrysostomus, 76
Irenaeus, 46, 47-48, 64, 66, 203
Iustinus, 90
Jenkins, 220, 337
Jenson, 331
Jevtić, 6
Kafka, 149
Kasper, 6, 116, 118, 254, 314, 321
Kehm, 126, 172
Keightley, 84, 124, 141, 181
Kern, 42, 115
Khalil, 29, 337
Kierkegaard, 304
Knight, 6, 13, 20, 43, 56, 115, 123, 315, 318
Kochańczyk-Bonińska, 58
Ladaria Ferrer, 25, 81, 84, 90-91, 309, 316
Ladouceur, 108, 124, 126
Lambiasi, 308-309
Larchet, 16, 58, 67, 103, 108, 135, 137, 139, 142, 192, 218, 230, 245, 275, 333
Leaney, 290
Leibniz, 38
Lettieri, 103
Lohfink, 72
Lohse, 109, 111
Lossky, 10, 25, 27, 33-35, 37, 39, 42, 60-62, 65, 67-68, 70, 72, 76, 82-83, 108, 117, 126, 152-153, 166, 169, 172-173, 203-204, 214, 238-239, 242-244, 247-248, 254, 261, 262-263
Loudovikos, 6, 108
Louth, 8, 26, 220-221, 237, 280
Lovin, 232
Lowden, 83
Lubac, 49, 94, 96, 102, 241, 264-265, 281
Magris, 32
Manoussakis, 13-14, 149
Maraldi, 115

Marcel, 89
Marenbon, 328
Marengo, 4, 80
Mariano, 50, 67, 137
Martelet, 94
Maspero, 27, 226
Maximus Confessor, 16, 49, 51-52, 58-59, 67, 82, 103, 125, 137-139, 164, 170, 267, 288-289, 333
McPartlan, 7, 240-241
Melissaris, 285, 288
Merchant, 228
Messori, 4
Methodius Olympius, 45
Metz, 89, 91
Meyendorff, 50, 215-218, 261
Micallef, 143, 181, 232, 285, 288
Michaud, 220
Milano, 11, 116, 284, 327, 329, 332, 352
Millare, 241
Moltmann, 13, 291
Moncrief, 336-337
Moreschini, 35, 57-58, 82, 125
Mostert, 198-199
Mühlen, 166, 256, 328
Mühling, 55-56, 152
Nardin, 306
Nash-Marshall, 328
Niebuhr, 205, 232
Nitrola, 72, 253, 291, 306, 311, 317, 340
Northcott, 126
Novello, 313-319, 321-322, 324
Origenes, 50, 57, 66, 103, 109, 150
Pannenberg, 61, 79, 93, 96, 102-103, 125, 184, 198-199, 246, 254, 289-290, 292-293, 296, 303, 319, 321, 348
Paolo VI, 148
Papanikolaou, 10, 108, 124, 214-215
Parrinello, 57
Pascal, 4, 11
Pavlídou, 7, 264
Payton, 179, 188, 211, 217
Philonenko, 289
Pizzolato, 49
Poma, 92
Prades López, 4, 80
Proclus Lycius Diadochus, 90
Quell, 140, 293
Rad, 83, 158, 337
Rahner, 13, 62, 93, 95-96, 98-99, 122, 184, 185, 190, 202, 205, 260, 291, 299, 315, 340, 341, 352
Ramfos, 108
Ratzinger, 4, 110, 114, 117, 128, 161
Renczes, 11, 16, 51, 53, 57
Rensberger, 85, 278
Rigby, 341
Riou, 58
Rizzi, 101
Rosato, 20
Ruin, 298
Russell, E., 117-119, 152, 177
Russell, N., 13, 21
Sanna, 70, 284
Sarach, 118
Sartre, 161-163, 194, 208
Sayem, 337
Scalia, 162, 163
Scola, 4, 80
Searle, 335
Sedláček, 223
Seibel, 45, 148, 184
Sesboüé, 3, 95
Sherrard, 34, 106, 225, 333
Sherwood, 50-51
Schmemann, 126, 127-128, 174, 245, 260, 267
Schoonenberg, 142, 147, 312, 321
Schütz, 118, 317
Schwöbel, 198, 311, 339
Siecienski, 330
Simonetti, 85
Skira, 27, 39, 105, 124, 274-275, 338
Skliris, 70
Solovyov, 185
Sorabji, 27, 34

Spiteris, 7, 262, 266, 275, 284, 313, 327-328, 332, 334, 342
Stählin, 141
Stefanini, 116
Streeter, 290
Sunquist, 325
Symeon Novus Theologus, 324
Špidlík, 45-46, 81, 90
Tallon, 19
Tenace, 145, 152-153, 189, 204, 211, 240, 244-245
Tertullianus, 65, 124, 147, 150
Testa, 47
Theobald, 3
Theokritoff, 288
Theophilus Antiochenus, 41
Thielman, 299
Thomas Aquinas, 115, 247, 299
Thunberg, 82
Tichý, 247
Tillard, 253, 268, 271-272, 279, 307, 309
Torrance, 41, 126
Trombino, 314
Turcescu, 108
Turner, 10, 14, 17-18, 42, 244
Valéry, 74
Vinel, 193, 203
Volf, 40, 42, 56, 116, 153, 182, 208, 219, 239
Ware, 77, 89, 92, 104-106, 126, 147, 190
Westermann, 318
White, 335-338
Yannaras, 65, 91, 96, 100-101, 108, 126, 138, 151-153, 168, 194, 205, 209, 275, 279-280, 333
Zizioulas, 5-6, 10-21, 26-40, 42-55, 59-65, 67-72, 74-128, 134-174, 179-233, 237-282, 284-297, 299-304, 307-315, 317-329, 332-334, 337-339, 342, 348
Zoppi, 306

INDICE GENERALE

INTRODUZIONE 3

1. Introduzione e importanza dell'argomento 3
2. Stato della ricerca e attualità dell'argomento 5
3. Obiettivi del lavoro 6
4. Metodologia e struttura della tesi 6
5. Nota sulle lingue dell'Autore 9
6. Breve biografia di Ioannis Zizioulas 9
7. Breve introduzione alla teologia di Ioannis Zizioulas 10
   7.1 La collocazione nella tradizione ortodossa 10
   7.2 L'importanza della tradizione patristica 12
   7.3 L'escatologia 13
   7.4 L'ontologia 16
   7.5 La pneumatologia 18
   7.6 L'ecclesiologia e l'eucaristia 19
   7.7 Altri temi 20

PARTE PRIMA: *Prima della caduta della creatura umana*

CAPITOLO I: *Lo stato della creazione prima della caduta della creatura umana* 25

1. La creazione dal «nulla» 26
   1.1 L'eternità del mondo secondo la filosofia greca 27
   1.2 Il mondo penetrato dal male secondo lo gnosticismo 30
   1.3 La creazione dal nulla secondo la tradizione ebreo-cristiana 32
      1.3.1 Il cristianesimo tra il modo di pensare ebraico ed ellenico 32
      1.3.2 La dottrina biblica e patristica della creazione del mondo 33
         1.3.2.1 La creazione dal «nulla» 33
         1.3.2.2 Il mondo creato dal nulla ha necessariamente un «inizio» 34
         1.3.2.3 Il mondo creato dal nulla non può sopravvivere da sé 37
         1.3.2.4 La creazione *ex voluntate Creatoris* 40
2. L'imperfezione originale della creazione 43
   2.1 La perfezione sta all'inizio oppure alla fine? 43
      2.1.1 Ireneo di Lione 45

2.1.2 Massimo il Confessore 48
2.2 I limiti naturali della creazione e il ruolo della caduta 55
2.2.1 Le obiezioni di Douglas Farrow 56
2.2.2 La creazione e la caduta in Massimo il Confessore 57
2.2.3 I testi problematici secondo Douglas Farrow 59
2.2.4 La risposta di Ioannis Zizioulas a Douglas Farrow 59
2.3 La creazione è destinata alla theosis 60
3. La caduta degli angeli e il loro ruolo nella caduta della creatura umana 61
3.1 Il ruolo degli angeli nel creato 63
3.2 La «prima» caduta è avvenuta nel mondo spirituale 64
3.2.1 Satana, un fattore extra-umano della caduta 64
3.2.2 La tradizione patristica 65
3.3 Il motivo e l'essenza della «prima» caduta 67
3.4 La posizione tragica del demoniaco nel creato 68
3.4.1 La lotta contro l'essere 68
3.4.2 L'essenza della sofferenza del demoniaco 71
4. La conclusione 74

CAPITOLO II: *La creatura umana prima della caduta* 77

1. L'essere umano è una creatura 78
1.1 Chi è l'essere umano? 79
1.2 La chiamata di Dio è costitutiva per l'essere umano 79
1.3 La posizione singolare dell'essere umano nel creato 81
1.4 L'essere umano è una creatura nel creato 84
1.5 L'essere umano è un «animale» tra gli altri animali 85
2. La creatura umana è il suo corpo materiale 89
2.1 Il corpo materiale fa parte dell'identità della creatura umana 90
2.2 Il corpo materiale è il legame con la creazione 92
3. L'essere umano è naturalmente mortale 93
3.1 La «morte» non può essere ridotta al problema dell'umanità 94
3.2 La morte è un processo biologico naturale 96
3.3 La morte non è la punizione del peccato di Adamo 99
4. L'essere umano è l'immagine di Dio 102
4.1 L'immagine e somiglianza 103
4.2 Che cosa fa dell'essere umano l'immagine di Dio? 104
4.3 La libertà come l'immagine di Dio? 105
4.4 La comunione come l'immagine di Dio 106
5. L'essere umano è la persona 108
5.1 Breve storia del concetto di «persona» 109
5.1.1 L'antico pensiero greco 109
5.1.2 La svolta operata dai Padri Cappadoci 110
5.2 La definizione di persona secondo Ioannis Zizioulas 112

5.2.1 L'*ekstasis* e l'*ipostasis* 112
5.2.2 Il modello della vera persona si trova nella Trinità 114
5.2.3 La persona è l'«immagine di Dio» 115
5.2.4 La persona non è un «individuo» 115
5.2.5 La persona è la realtà «escatologica» 118
5.3 Il rapporto tra persona e natura come un conflitto naturale 119
6. L'essere umano è il sacerdote della creazione 123
7. La conclusione 129

PARTE SECONDA: *L'atto della caduta e le sue conseguenze*

CAPITOLO III: *L'essenza della caduta* 133

1. *Philautia* come perversione della chiamata all'amore 134
1.1 *Philautia* come la perversione dell'amore 135
1.2 *Philautia* come movimento errato 137
2. *Autotheosis* come perversione dell'immagine di Dio 142
2.1 La creatura umana come riferimento ultimo della creazione 143
2.2 L'idolatria 145
2.3 L'impazienza 148
3. *Apostasis* come perversione dell'esistenza personale 151
3.1 L'esistenza individualistica e a-personale 152
3.2 La paura dell'alterità 155
3.3 Differenza diventata divisione 163
4. La «caduta da» come principio ermeneutico 167
4.1 La caduta dalla *theosis* 168
4.1.1 L'essenza della caduta è la rottura della comunione con Dio 169
4.1.2 La caduta non consiste nella «trasgressione del comandamento» 169
4.2 La caduta dalla missione sacerdotale 171
5. Un tentativo di sintesi 174

CAPITOLO IV: *Le conseguenze della caduta* 179

1. L'attualizzazione dei limiti naturali della creazione 180
2. La caduta e il corpo materiale dell'essere umano 183
3. La morte come un evento innaturale 184
3.1 La distinzione tra «mortalità» e «morte» 186
3.2 La morte è rottura della comunione 188
3.3 La morte è una tragedia 190
3.4 Il legame tra morte e sessualità 192
3.5 Il legame tra morte e tempo 194
3.6 Le osservazioni finali sulla morte 202
4. L'*imago Dei* distorta nell'essere umano: La libertà come scelta 205
5. Il rapporto tra persona e natura come un conflitto innaturale 209

5.1 La natura umana separata dalla persona umana è soggetta alla necessità 213
5.2 A causa della caduta l'essere precede la comunione 219
6. Il fallimento della missione sacerdotale 220
6.1 La relazione pervertita con la creazione 221
6.2 La crisi ecologica 223
6.3 Le radici della crisi ecologica 225
6.3.1 L'individualismo 225
6.3.2 Il dominio della creatura umana sulla terra 227
7. Un tentativo di sintesi 229

PARTE TERZA: *Dopo la caduta della creatura umana*

CAPITOLO V: *Verso una creazione rinnovata* 237

1. La missione di Cristo 239
1.1 Cristo è il nuovo Adamo 240
1.2 Cristo è il Sacerdote della creazione 242
1.3 L'incarnazione di Cristo 245
1.3.1 Il Figlio si «incarna» nel creato 248
1.3.2 Il creato si «incorpora» nel Figlio 249
1.4 La risurrezione di Cristo 251
2. La missione dello Spirito Santo 254
2.1 Lo Spirito costituisce la comunione delle persone 255
2.2 Lo Spirito personalizza gli individui 257
2.3 Lo Spirito libera il creato dai limiti della creaturalità 258
2.4 Lo Spirito divinizza il creato 260
3. La missione della Chiesa 262
3.1 La missione della Chiesa è cosmica 263
3.2 La celebrazione dell'eucaristia è la missione della Chiesa 266
3.3 La Chiesa è il mistero della comunione 271
3.4 Per una «cultura ecclesiale» 273
3.4.1 La liturgia 274
3.4.2 L'ascesi 275
3.4.3 L'ecologia 276
3.4.4 L'amore 279
4. Un tentativo di sintesi 280

CAPITOLO VI: *Verso una nuova teologia del peccato originale* 283

1. I temi che meritano l'«attenzione di valore» nella riflessione teologica di Ioannis Zizioulas sulla caduta della creatura umana 283
1.1 La «persona» 284
1.2 La «comunione» 286
1.3 Il «Regno di Dio» 289

1.4 Il «futuro» 291
1.5 L'«ecologia» 295
2. L'apporto della teologia di Zizioulas per l'attuale riflessione teologica sulla caduta 298
2.1 La prospettiva «personalistica» della riflessione sulla caduta 298
2.1.1 La perdita di «qualcuno» non di «qualcosa» 300
2.1.2 L'impossibilità di diventare se stesso 302
2.1.3 Un'interpretazione non giuridica della caduta 305
2.2 Per una dottrina della caduta condizionata «pneumatologicamente» ..307
2.3 Per una dottrina della caduta ripensata dal «futuro» 313
2.3.1 Pensare in una perspettiva rovesciata 315
2.3.2 L'imperfezione protologica della creazione 318
2.3.3 Il peccato come la contradizione tra «presente» e «futuro» 320
2.3.4 La creazione è riconosciuta come dinamica 322
2.4 Per una dottrina della caduta ripensata nella dimensione cosmica 324
3. Alcune osservazioni critiche 327
3.1 Il concetto di «persona» 327
3.2 L'interpretazione di Agostino 329
3.3 L'interpretazione dei Padri 332
3.4 Ioannis Zizioulas, un autore non sistematico 333
3.5 La responsabilità del cristianesimo per la crisi ecologica 335
3.6 La sottovalutazione dell'importanza del «presente» 338
4. Le domande aperte 340

CONCLUSIONE 343

1. Sintesi dei risultati principali della ricerca 343
2. Contributi del lavoro svolto 345
3. Limiti del presente lavoro e prospettive di sviluppo futuro 348

SIGLE E ABBREVIAZIONI 351

BIBLIOGRAFIA 353

INDICE DEGLI AUTORI 377

INDICE GENERALE 381

Dichiarazione di originalità del testo

Io sottoscritto Petr Soukal matricola n° 168097

iscritto al 3°Ciclo presso **la Facoltà di Teologia**

della Pontificia Università Gregoriana, nel consegnare la Dissertazione per il Dottorato

dal titolo: La caduta originaria della creatura umana e le sue conseguenze nella teologia di Ioannis Zizioulas

Dichiaro di essere l'autore dell'intero testo finale e che tale testo non è stato consegnato, né *in toto* né in parte, per il conseguimento di un altro Titolo accademico o Diploma in qualsiasi Università o Istituto universitario.

Dichiaro espressamente di non aver trasgredito alcuna delle *Norme di etica universitaria* della Pontificia Università Gregoriana nella stesura del suddetto testo, specialmente le norme relative al plagio (Art 1, §6), che sono da me conosciute.

Dichiaro inoltre sotto la mia personale responsabilità, consapevole delle sanzioni penali previste dalle leggi vigenti, che il testo contenuto nel file PDF da me caricato on-line nel mio spazio web presso l'università, corrisponde esattamente allo stesso testo qui presentato.

Dichiaro infine di essere a conoscenza delle sanzioni previste in caso di plagio e di falsa dichiarazione.

In fede

Petr Soukal

Firma dell'impiegato di segreteria che riceve il testo