

L'APOSTOLO PAOLO E GIOVANNI CRISOSTOMO

Il significato ecclesiologico di un evento antropologico in Cristo

IOANNIS KOUREMBELES*

Prologo

Nel presente studio mi soffermerò in generale sui presupposti cristologici e antropologici del pensiero di Paolo e del Crisostomo, ma anche, in modo più particolare, alla fine, su un brano dell'opera di Giovanni Crisostomo che rivela una speciale importanza antropologica ed ecclesiologica, mostrando come Giovanni Crisostomo, ammiratore dell'apostolo Paolo, insista sulla sostanza della cristologia paolina e sulla sua importanza ecclesiologica. Farò questo, dopo aver indagato sui punti di vista contemporanei a proposito della problematica ecclesiologica di Paolo e del centro cristologico del suo pensiero antropologico. Indagherò più come teologo sistematico che come teologo analitico, esperto nel pensiero di Paolo e di Crisostomo.

Anche se per motivi diversi, dipendenti dal periodo storico di ciascuno, entrambi questi grandi teologi evidenziano la medesima verità cristologica ed ecclesiologica in favore dell'uomo in Cristo, quando sottolineano il Cristo come il soggetto garante della salvezza del mondo. Proprio questa verità costituisce anche l'illimitata misura della loro proposta ecumenica, che può realizzarsi sulla *carne universale* del Dio incarnato.

1. Paolo e Crisostomo

È un dato di fatto che le prime generazioni dei padri hanno assai presto manifestato un grande apprezzamento per il

* Professore presso la Facoltà teologica dell'Università *Aristotele* di Tessalonica.
Traduzione di Luca Bianchi.

contributo di Paolo e che le lettere paoline sono subito diventate un punto di riferimento¹. Di fatto, nei rimandi dei padri e degli scrittori ecclesiastici l'opera di Paolo compare assai di frequente. Non si esagera se si afferma che numericamente i rimandi a Paolo superano quelli di tutti gli altri scrittori del Nuovo Testamento². Esisteva certamente una vera e generale ammirazione per la persona di Paolo ed il suo insegnamento. L'esempio più lampante di un vero ammiratore di Paolo è senza dubbio Giovanni Crisostomo, un padre non certo avaro nell'esprimere anche in modo esagerato la propria ammirazione per l'apostolo delle genti³. L'ammirazione del Crisostomo per Paolo non è semplicemente linguistica o terminologica, ma giunge in profondità alla sostanza della verità cristiana.

2. Accenno alla problematica ecclesiologicala di Paolo e al centro cristologico del suo pensiero antropologico

Se da una parte Paolo ha spesso davanti a sé la questione della divisione dei fedeli della comunità, dall'altra il Crisostomo, in un modo di vita più organizzato, affronta (nel quadro della istituzionalizzazione della vita ecclesiastica) il problema della divisione del corpo ecclesiastico (e della divisione tra clero e laicato). Paolo tuttavia aveva già dato la prospettiva e la

soluzione alla questione che riguardava il rapporto tra antropologia ed ecclesiologia. Dobbiamo innanzitutto sapere che, al tempo di Paolo, la parola «ecclesia» era usata dall'Antico Testamento in greco. Lì significa il popolo di Dio raccolto per mezzo dell'annuncio missionario⁴. Inizialmente questa parola comprendeva solo il popolo, di cui la riunione o comunità locale era una parte. Così, per esempio «da ecclesia di Dio che si trova a Corinto» era la comunità di Corinto. E d'altra parte, i termini «episkopos» e «diakonos» per indicare, ad esempio, i responsabili a Filippi, devono essere intesi come sinonimi, senza cioè il significato che fu attribuito loro più tardi⁵.

Queste sono alcune brevi osservazioni terminologiche che caratterizzano la riflessione ecclesiologicala di Paolo. Ritengo d'altronde importante vedere che cosa significhi l'espressione «κατ' οἶκον ἐκκλησία», in questo periodo. Prima di tutto diciamo che non ci sono indizi che la comunità intera fosse l'insieme di comunità parziali «κατ' οἶκον» che si incontravano a parte rispetto all'intera comunità per l'eucaristia, come viene sostenuto nei lavori di H.-J. Klauck⁶. In primo luogo non può essere dimostrato per nessuna comunità qualcosa di

⁴ Per avere più notizie sul significato della parola «ecclesia» (in rapporto anche con la «riunione della città» degli antichi greci, vedi K. BERGER, «Volksversammlung und Gemeinde Gottes. Zu den Anfängen der christlichen Verwendung des Begriffs *ekklēsia*», in *Zeitschrift für Theologie und Kirche* 73 (1976), 167-207.

⁵ Cf. 1 Cor 1, 2 e L. PIETRI (Hrsg.), *Die Geschichte des Christentums* (I), Herder Verlag, Freiburg-Basel-Wien, 2005, 141. Come informazione generale, segnalo qui le opere di Paolo che oggi sono considerate autentiche: 1 Tess, Gal, 1 e 2 Cor, Rom, Fil e Fm. Per approfondimenti, vedi R.E. BROWN, *The Churches the Apostles left behind*, New York-Ramsey (N.J.) 1984, 15 nota 7.

⁶ In relazione a questo, vedi G. HAMMANN, *Die Geschichte der christlichen Diakonie-Praktizierte Nächstenliebe von der Antike bis zur Reformationszeit*, Göttingen 2003, in particolare i capitoli I e II, pp. 21-44. «Per porre termine alle discordie, crearono il ministero dei diaconi, che erano incaricati del "servizio delle mense", cioè dell'ingrata distribuzione del pane e della ripartizione economica delle risorse disponibili ... Così si aggravarono le differenze ... venivano già delineate le linee di confine che rendevano utopico il paradiso dell'uguaglianza» (S. BRETON, *Ανάστασις Παύλου*, μτφ. K. MITZOTAKI, Atene 1998, 160-161).

⁷ *Hausgemeinde und Hauskirche im frühen Christentum*, Stuttgart 1981 (SBS 103).

¹ Cf. E. DASSMANN, *Der Stachel im Fleisch. Paulus in der frühchristlichen Literatur bis Irenaeus*, Münster 1979, 77-158. A. LINDEMANN, *Paulus im ältesten Christentum. Das Bild des Apostels und die Rezeption der paulinischen Theologie in der frühchristlichen Literatur bis Markion*, (BHT) 58) Tübingen 1979, 71-91.

² Cf. anche L. PIETRI (Hrsg.), *Die Geschichte des Christentum* (I), Herder Verlag, Freiburg-Basen-Wien, 2005, 146.

³ Cf. «Sept Pantéryques de Saint Paul», in SC 300, ed. A. PIEDAGNEL. Vedi pure L. MAYER, *Saint Jean Crisostome, maître de perfection chrétienne* (IthF), Paris 1933, 39ss. Inoltre B. H. VANDENBERGHE, *Crisostome et Paul*, in *La Vie Spirituelle* 87 (1952), 161-174. Isidoro di Pelusio addirittura caratterizza Giovanni Crisostomo come un Paolo attizzante: cf. anche K. BOZINIS, *Ο Ιωάννης Χρυσόστομος γιά τό Imperium Romanum (Μελέτη πάνω στην πολιτική σκέψη της αρχαίας ἐκκλησίας)*, Atene 2003, 171.

più dell'essere una «κατ' οίκον εκκλησία». In secondo luogo da nessuna parte si fa cenno di una struttura ecclesiastica «κατ' οίκον» composta da un insieme di altre riunioni parziali⁸. Al contrario, l'unica occasione in cui Paolo parla chiaramente di una riunione eucaristica è in I Cor 11-14, dove si vede che è tutta la comunità a riunirsi (I Cor 14, 23: «ἡ ἐκκλησία ὅλη»).

L'importanza del convito eucaristico per l'unità della comunità in Cristo⁹ consiste nella partecipazione all'unico pane (I Cor 10, 16ss) e richiede certamente, dal punto di vista teologico, l'incontro di tutti i membri. Quindi si deve fare attenzione al fatto che il termine «κατ' οίκον εκκλησία», per lo meno secondo l'espressione ellenistica, costituisce un ossimoro. L'*οἶκος*, sicuramente durante tutto il periodo antico ed evidentemente anche per il modo di vivere dell'epoca di Paolo, era uno dei luoghi fondamentali della vita sociale. Ciononostante non era il luogo per un'assemblea aperta (*öffentlich*). Le chiese paoline «κατ' οίκον», che si incontravano nelle case private, comprendevano se stesse come assemblee aperte, come *assemblee civili* della città celeste. Tuttavia non nell'ambito dell'apertura ellenistico-comunitaria, ma come *anti-apertura*, il cui luogo simbolico, indipendentemente dal luogo di incontro, era la *santità celeste* presente nella comunità dei partecipanti, caratterizzata dalla presenza dello *Spirito*. La chiesa in questo caso indica non semplicemente l'edi-

⁸ Per una critica in relazione alla vita ecclesiastica delle comunità paoline κατ' οίκον come suddivisa in riunioni più piccole (*hausgemeintliche Substrukturen*), vedi M. GHELEN, «Zur Interpretation der paulinischen Formel κατ' οίκον εκκλησία», in *Zeitschrift für die Neutestamentliche Wissenschaft* 71 (1986), 109-125; G. SCHÖLGEN, «Hausgemeinden, οἶκος -Ekklesiologie und monarchischer Episkopos», in *Jahrbuch für Antike und Christentum* 31 (1988), 74-90.

⁹ S. Breton dice a proposito di Paolo che «la comunità non è altro se non l'esistenza operante della comunione (con la parola comunione sono indicate entrambe) ... Soprattutto, prima caratteristica indiscutibile, la comunità si riunisce intorno a un nome, la cui unicità vivificante non è solo il segno distintivo o l'elemento indicativo, ma la parola stessa di esistenza e di azione di Gesù» (BRETON, *Ἀποστόλος Παῦλος*, 155-156).

ficio¹⁰, ma la riunione in sé. Questo varrà a lungo anche dopo l'epoca paolina. Perché abbiamo dunque nel caso dell'epoca di Paolo una così importante differenziazione?

Questo avviene, credo, perché questa vita ecclesiale è intesa come un *banchetto*, si potrebbe dire, che si realizza sul **luogo della carne del Verbo consustanziale a tutti gli uomini**, e su di essa la comunione dei carismi costituisce chiaramente un argomento essenziale di questo luogo consustanziale, che appartiene ad una persona che è consustanziale a Dio Padre¹¹. **Il corpo di Cristo**¹², questo è lo stato, questo il vero tempio del cristiano, dove si certifica che l'incontrarsi non significa contagio, ma guarigione. In questo tempio la comunità carismatica non può nascere per suggestione, nel senso

¹⁰ Informazioni sulle modalità costruttive e sul loro sviluppo nei primi secoli cristiani si possono trovare in: K. GAMBER, «Die frühchristliche Hauskirche nach Diakonia Apostolorum II 57,1-58,6», in IDEM, *Domus ecclesiae, Die ältesten Kirchenbauten Aquilejas sowie im Alpen und Donaugebiet bis zu Beginn des 5. Jb. Liturgiegeschichtlich untersucht*, Regensburg 1968 (SPLI 2), 71-78. Vedi anche P. MASER, «Synagoge und Ekklesia. Erwägungen zur Frühgeschichte des Kirchenbaus», in *Begegnungen zwischen Christentum und Judentum in Antike und Mittelalter*, (FS H. SCHRECKENBERG), herausgegeben von D. A. KOCH-H. LICHTENBERG, Göttingen 1993 (SITD 1), 271-292.

¹¹ Cf. BRETON, *Ἀποστόλος Παῦλος*, 118, dove si parla del rapporto della qualifica di Cristo quale immagine del Padre con la prospettiva teologica del consustanziale. Alla pag. 121 Breton osserva: «Cristo raccoglie semplicemente la diversità del mondo. Concentra, per comporre affinché possano coesistere, all'interno della sua stessa sostanza, le cose visibili e quelle invisibili che da Lui attingono la consistenza e il legame della reciproca relazione...». Degno di nota d'altra parte è pure il riferimento (p. 123) di S. Breton al concetto paolino di Cristo capo del mondo e della Chiesa. «Come la Chiesa è il corpo di Cristo» dice S. Breton (pp. 124-125), «così anche il mondo è il corpo di Cristo come la prima immagine creatrice ... Con la sua duplice natura, il mediatore di cui si parla supera e partecipa ai cambiamenti del mondo e dell'uomo nel loro divenire. Perciò, mentre rimane il primogenito di ogni creatura, non può sfuggire al regno dei morti». Io semplicemente porrei al posto del «non può» il verbo «non vuole». Cf. inoltre la p. 127, in cui si parla del primato di Cristo nel mondo e nella Chiesa, e la p. 132, in cui Cristo è presentato come il principale salvatore del mondo e dell'uomo (p. 135: *La natura, la storia, la chiesa partecipano tutte allo stesso movimento complessivo che è la storia della salvezza*).

¹² Per quanto riguarda la chiesa secondo Paolo cf. BRETON, *Ἀποστόλος Παῦλος*, 168. Per l'appellativo «corpo di Cristo» (I Cor. 12, 12ss) cf. pp. 169-171. Alla pag. 173 S. Breton dice che «principio di unità della Chiesa che è il suo corpo, il Cristo dell'apostolo Paolo è pure, nella logica dello stesso schema, il legame sostanziale del mondo e della storia».

che le umane persone non possono generare meccanicamente i carismi, ma nasce dalle necessità di un corpo comune – che si muove nel luogo conviviale della carne del Verbo – dalle necessità di una comune natura, che ha un solo soggetto attivo, il Dio incarnato. In questa natura comune non si potrebbe avere un soggetto (ipostasi) più forte del Verbo stesso¹³ o qualche amministratore dei carismi che non sia lo Spirito¹⁴.

Così lo sforzo, la lotta consisteva nel far prevalere la personale relazione *spirituale* dei convenuti¹⁵, qualcosa che con il passare del tempo e con l'erezione delle chiese ha cominciato

¹³ Non dimentichiamo che, nel cap. 2 della Lettera ai Filippesi, Paolo riporta a mo' di inno una importante confessione di fede cristologica della prima comunità. Nel caso specifico, la comunità canta l'umanità di Cristo, ma contemporaneamente anche la sua provenienza divina. Così questo inno è in sostanza, pochi anni dopo Cristo, un tentativo di evidenziare in modo unitario e nello stesso tempo duplice quello che più tardi, a Calcedonia (451), i Padri conciliari si affanneranno a spiegare. Finché dunque saranno cantati questi testi nelle diverse confessioni cristiane, ci sarà un serio motivo per il dialogo e l'incontro dei cristiani. Non dimentichiamo, d'altra parte, anche l'inno di Col 1, 15-20, dove il Cristo è indicato come creatore del mondo e capo della Chiesa del mondo o capo del mondo della Chiesa. Vedi riferimento ermeneutico a questo inno in I. GALANIS, «Ἐκκλησία καὶ κόσμος στὴν Πρὸς Κολλοσσαίους ἐπιστολή», στὸ *Πρακτικὸ ἀδελφότητος ἑπιστ. Συνεδρίου Ἐκκλησία καὶ κόσμος κατὰ τὸν ἀπόστολο Παύλο, σὺν Ζ' Παύλου*, Veria 2001, 109-120, qui 112s. Galanis fa anche un piccolo riferimento a Ef 1, 22-23 («Tutto infatti ha sottomesso ai suoi piedi e lo ha costituito su tutte le cose a capo della Chiesa, la quale è il suo corpo, la pienezza di colui che si realizza interamente in tutte le cose») dove si considera la Chiesa in stretto rapporto con tutta la creazione (cf. *ibidem* 117-118).

¹⁴ Questo stesso forte soggetto (del Cristo) suggerì certamente più la debolezza e la stoltezza, che la costrizione violenta della volontà. Il fatto che sopra il Cristo alcuni abbiano costruito crociate o guerre di religione è qualcosa di contrario alla logica paolina, che insiste sulla unione delle differenze all'interno della comunità come dono della grazia. Cf. anche BRETON, *Ἀπόστολος Παύλος*, 158ss, dove fa riferimento a «Cristo è tutto in tutti» (Col 3, 11), e 176ss, dove fa riferimento a Col 1, 22-26 e alla «stoltezza e debolezza di Dio». Per un riferimento dogmatico più specifico al tema del teopaschitismo ortodosso, vedi I. KOUREMBELES, *Ἡ ὁμιλία τῶν πατέρων τῆς Πρώτης «Ἐἰς τὴν Παναγίαν Θεοτόκον» καὶ ἡ ἀπάντησή τῶν Νισσορίων*, Thessalonica 2004, 179ss.

¹⁵ Forse per questo Paolo parla di «corpo spirituale» (cf. BRETON, *Ἀπόστολος Παύλος*, 143). Non perché distingue (nell'antropologia) la carne dallo spirito (separatamente), ma perché ha in mente il corpo spirituale del Cristo umano (veramente di carne). Ho l'impressione che, per Paolo, il fatto che uno rimanga nella carnalità (l'uomo di carne) significhi che trascura la consustanzialità di Dio con gli uomini e la prospettiva spirituale di questa parentela, che apre l'uomo al Dio universale e non lo rinchioda in una natura che l'uomo avverte priva di libertà, carnale e non spirituale.

ad affievolirsi a vantaggio dell'incontro dei cristiani nello spazio, ma (con la continua reale coscienza di che cosa significhi il cambiamento) non sulla consustanziale carne del Verbo, che conferisce una dimensione *spirituale* ai significati di «tempio» e di *chiesa* «κατ' οἶκον», ma pur sempre una dimensione incarnata che si mostra tangibile nella materia del pane e del vino. Dunque, se vogliamo comprendere rettamente Paolo, tempio di Dio è, per eccellenza, non l'edificio materiale, ma la stessa riunione dinamica costruita sulla carne del Verbo, l'unico vero costruttore e artista.

Dobbiamo prendere seriamente in considerazione che l'avvenimento ecclesiale del battesimo nasconde per Paolo una chiarissima antropologia: si tratta, dal punto di vista del battezzato, di un cambiamento di «signore». È un'uscita dall'ambito dove regna la morte e il peccato e un'entrata in quello della signoria di Dio. Il battezzato, il credente, non vive più «secondo la carne», ma «secondo lo Spirito»; non vive più nel suo spazio ma entra nello spazio della comune carne del Verbo, dove agisce terapeuticamente lo Spirito Santo¹⁶. Le opere dell'uomo in questo ambito non sono opere della carne, ma sono caratterizzate dai frutti dello Spirito (Gal 5, 16-24)¹⁷. Il battesimo dunque nel nome di Dio significa passaggio attraverso la morte e risurrezione nella carne del Verbo, l'unica persona all'interno dell'umanità grazie alla quale ogni uomo è e diventa veramente uomo¹⁸.

¹⁶ È ben nota l'espressione di Paolo: «Non sono più io che vivo, ma Cristo vive in me» (Gal 2,20). Si tratta di un tipo particolare di esistenza di Cristo nell'uomo e dell'uomo in Cristo per mezzo dell'umanità di quest'ultimo, lì dove regna il dolore e la croce, lì dove l'uomo non cessa di essere uomo e, in qualche modo, Dio non cessa di essere Dio, il Dio comune a tutti gli uomini che fa risuscitare la carne!

¹⁷ Cf. ulteriori osservazioni ermeneutiche in H. SCHLIER, *Der Brief an die Galater. Übersetzt und erklärt*. Göttingen 1962 (KfK 7), 247-264. Di fatto con i suoi pensieri sul battesimo, Paolo indica che la pace escatologica governa il divenire della Chiesa e il comportamento dei suoi membri, dal momento che in questo divenire si relativizzano i ruoli sociali (Gal 3,27-28).

¹⁸ Cf. per la teologia battesimale di Rm 6 l'analisi di B. BORNKAMM, «Taufe und neues Leben bei Paulus», in IDEM, *Studien zum Neuen Testament*, Münster 1985.

D'altra parte non si deve scordare che l'antropologia cristiana paolina propone un'altra sociologia:

«Per lui, la morte di Gesù significa che Dio, d'ora innanzi, si fa carico di ogni uomo, indipendentemente dalla sua precedente situazione personale e dai presupposti di provenienza sociale e di capacità personali. Quel Paolo un tempo fariseo, che fu convertito sulla via di Damasco da Cristo stesso, sostenne su questo punto il contrario rispetto alle sue precedenti convinzioni: mentre la Legge imponeva una chiara divisione tra quelli che obbediscono e quelli che rifiutano, ora Paolo era dell'idea che Dio, per la morte espiatrice di Cristo, comunicasse la sua grazia ad ogni uomo, e questo senza condizioni e senza che l'uomo debba dare qualcosa in cambio (Gal 3, 10-14).

Davanti a Dio non esiste altra legge se non la grazia e questa non è determinata dalle caratteristiche dell'uomo. Si viene in rapporto con essa solo con la fede, poiché il vangelo è "potenza di Dio" (Rm 10, 12). Il nuovo dunque, nella visione teologica di Paolo, non riguardava la struttura delle riunioni, che conservavano l'espressione strutturale della sinagoga, ma il posto dei membri. Da questa prospettiva teologica venivano equiparati uomini e donne»¹⁹.

Tutti questi sono elementi importanti e propri della teologia paolina²⁰ che, credo, Crisostomo ha ben in mente quando

161-177. Cf. anche U. WILCKENS, *Der Brief an die Römer*, 2 Teilband: Röm 6-11. Zürich-Neukirchen-Vluyn 1987 (EKK 6/2) 5-42, in cui c'è anche un riferimento al battesimo nel periodo protocristiano. Sembra ragionevole ipotizzare che con l'espressione «sono crocifisso con Cristo» liturgicamente si alluda al battesimo per immersione. Non credo che possa essere accolta l'opinione diversa espressa da E. STOMMEL, «Christliche Taufriten und antike Badesitten», in *Jahrbuch für Antike und Christentum* 2 (1959) 5-14.

¹⁹ PIETRI (Hrsg.), *Die Geschichte des Christentum* (I), 197.

²⁰ Mi fa particolare impressione la constatazione di S. Breton a proposito di Paolo di Tarso: «È molto probabile che egli sia debitore al suo luogo di nascita della prima idea di una cristologia, che, aprendo all'universo la concezione cristologica della storia, resta inseparabile da una cosmologia» (*Andrologos Paulinos*, 114). D'altra parte, concordo con la reazione di Breton al punto di vista (soprattutto dell'epoca

affronta il problema della divergenza-divisione tra gli uomini, ma anche tra il clero e il popolo nella comunità ecclesiale. Oggi, appunto, in una situazione di forte idolizzazione della vita ecclesiale, la parola «chiesa» è arrivata a significare l'amministrazione, gli edifici e l'organismo burocratico. Probabilmente ha ragione a questo proposito C. Yannaras, quando dice che i nostri contemporanei «come identificano ogni organismo pubblico con la sua più alta classe dirigente, così identificano "la chiesa" solo con i vescovi o al limite più in generale con il clero. Ma questa identificazione chiaramente lusinga i vescovi, che la utilizzano come ovvia ...»²¹. Credo che, sia ieri che oggi, l'apostolo Paolo e il vescovo Crisostomo rimangano attuali. Passiamo comunque a vedere il pensiero e alcune espressioni caratteristiche di San Giovanni Crisostomo che ci occuperanno più analiticamente e riguardano l'universalità della natura e il soggetto divino fecondo per questa e per la sua autentica democraticità²².

dell'idealismo post-kantiano) secondo cui Paolo fu un sostenitore dell'ordine costituito («paolinismo»); cf. *ibidem* 150s. Ritengo che una tale considerazione risponda in modo chiaro alle opinioni critiche (e attuali) di M. Onfray su Paolo, considerato in modo assoluto un sostenitore dell'ordine costituito (cf. M. ONFRAY, *Préparez vous l'athéologie*, pp. 5. ΑΙΜΑΝΤΗ, Atene 2006, 230; indicativa la nota). E sul tema della schiavitù, S. Breton è chiaro: «Paolo pone ogni sforzo per addolcire una situazione che, per quanto miserabile fosse, non cessava ciononostante di essere trasformata dalla superiorità dei "figli di Dio". Per Paolo, lo schiavo diviene interamente cristiano» (*Andrologos Paulinos*, 167).

²¹ C. YANNARAS, *Ενότητα στη θρησκεία*, Atene 2006, 161.

²² Colgo qui l'occasione per dire che esprimere l'umanità universale attraverso una sola persona era caratteristica dell'espressione teologica paolina. C. Yannaras sottolinea questo e cerca di vedere dentro questa espressione teologica di Paolo il senso della risurrezione. Di fatto 1 Cor 15, 21-22 («Come tutti muoiono in Adamo, così tutti riceveranno la vita in Cristo»-poiché a causa di un uomo venne la morte, a causa di un uomo verrà anche la risurrezione dei morti») è uno dei casi che mostrano questo tipo di inclusione, ed è un dato di fatto che Paolo non insiste a dire il modo in cui questo avviene se non solo con immagini (2, 14 e Rom 11, 17). C. Yannaras individua l'insistenza di Paolo sull'annullamento della morte attraverso la morte e cerca di dare una spiegazione a questa insistenza. Dice dunque che «da libertà personale di Cristo, che accetta volontariamente la morte, guida la natura umana alla completa rinuncia a ogni pretesa di auto sussistenza. E poiché ogni morte umana è inevitabile e concreta confutazione dell'autonomia esistenziale dell'individualità, l'amore di Dio compie ogni morte nel modo in cui accolse il sacrificio del suo Ver-

3. Dalla natura germogliano i carismi: la concezione ecclesiologicala del Crisostomo all'interno del suo pensiero antropologico

Sappiamo che Giovanni ha insistito nelle sue omelie affinché la teologia fosse collegata al discorso sociale e politico²³.

bo incarnato: come confutazione delle resistenze del creato alla sua assunzione da parte di Dio» (*Ἀλοφιλῆται τῆς πίστης*, Atene 1986, 176-177). Direi che in una tale formulazione si potrebbe leggere un altro tipo di espressione per la *restaurazione dell'umanità in genere dopo la morte* dentro le morti personali degli uomini. La Chiesa nel caso specifico potrebbe essere considerata come un percorso verso lo scopo finale della liberazione dalla individualità che avviene comunque con la morte (cf. *Ἀλοφιλῆται τῆς πίστης*, 218-219). Questo potrei accettarlo solo come valutazione personale di qualcuno. Poiché, quando più giù, a p. 110, Yannaras si riferisce a una frase di Massimo il Confessore («a tutti parimenti donò la risurrezione [il Cristo]; anche se ciascuno si rende degno o della gloria o dell'inferno»), affronta le cose in un modo, a mio parere, corretto: «... e qui inferno significa "il tormento di non amare", la pena di partecipare alla festa senza poter festeggiare realmente». In ogni caso per Yannaras, Paolo diviene l'occasione per dire come, nella persona di Cristo che risorge ed ascende, Dio assume ogni carne, «quando questa abbandona, con la morte, ogni pretesa di una esistenza autonoma; Dio si unisce a ciascun uomo e lo vivifica» (*ibidem* 177). Ritene dunque che la morte, da «ultimo nemico» (1 Cor 15, 26), divenga il trionfo dell'amore di Dio, dal momento che Paolo considera l'esilio dal corpo come andare ad abitare presso Dio (2 Cor 5, 1.8). Potremmo facilmente parlare della morte dell'uomo come «l'estremo atto di amore di Dio» per lui. Vi è però una lacuna nel pensiero di Yannaras: Yannaras parla della libertà personale di Cristo, lasciando impreciso se identifi chi la libertà umana di Cristo con il suo esercizio da parte del Verbo stesso, che in Cristo è l'unico soggetto. Questo ha una grande importanza, poiché Cristo (= Verbo) non può morire (come Dio). Egli accetta la morte della sua carne, che diviene luogo di comunione del dolore universale e della risurrezione universale. Quando dunque Paolo usa l'espressione *in Adamo e in Cristo*, intende chiaramente che, come nell'umanità di Adamo tutti muoiono, così nell'umanità di Cristo tutti (muoiono e) risorgono. La sconfitta della morte con la morte non riguarda le morti personali, la separazione di ogni uomo dalla condizione biologica. Riguarda l'assunzione dell'«ultimo nemico» dell'uomo da parte di Dio e la sua trasformazione in un luogo di riconciliazione con la nostra creaturalità. L'uomo è spinto da Dio a non struggersi più per l'angoscia della morte. La morte dunque diviene amica, direi, e un luogo dove Dio e gli uomini coesistono, cosicché l'uomo non tema più la morte. Ho l'impressione quindi che l'espressione generale a *causa di uno*, da cui abbiamo iniziato questo paragrafo, forse ha una spiegazione diversa da quella che ha scelto Yannaras.

²³ Per l'orientamento sociale e politico delle omelie di Giovanni cf. N.T. BOUGATZOS, *Κοινωνική διδασκαλία τῶν Ἑλλήνων Πατέρων-Κέλμεται*, τόμ. 1-11, Atene 1980-82. A. M. RITTER, «Zwischen Gottesheerlichkeit und einfachen Leben: Dio

Si ha facilmente l'impressione che egli intenda il corpo ecclesiale come aperto all'assunzione della diversità e alla trasformazione di ogni realtà politica e sociale secondo le condizioni poste dall'*umanità unificante* del Verbo incarnato, che è la Chiesa. È proprio questa nuova *società ordinata* di Cristo che unisce greci e barbari, ricchi e poveri, autorità e sudditi in un nuovo mondo sociale, che è immagine della realtà sociale escatologica. La veste della Chiesa, la veste della sposa di Cristo non è a tinta unita, dice Crisostomo, ma è costituita da molteplici e diversi colori e legami. Questa molteplicità, secondo Crisostomo, è indice di pienezza e perfezione, non di mancanza. La Chiesa non è nient'altro che la sintesi della molteplicità²⁴. *Qual è il luogo ospitale in cui viene fecondata efficacemente nel mondo e non teoricamente questa singolare espressione della diversità?*

K. Bozinis nota, in modo a mio parere corretto, che Giovanni usa materiale preesistente con un'intenzione significativa: «identificare, per quanto possibile, la presenza di Cristo con la Chiesa e con la sua fisionomia carismatica»²⁵. Egli svolge la sua opera oratoria verso la fine del IV sec. In questo periodo, sebbene non in modo perfettamente uguale al primo periodo cristiano, il tempio cristiano, la vecchia chiesa «*κτ' οίκου*», di cui ho precedentemente parlato a proposito di Paolo, è ormai tranquillamente un luogo pubblico, di pubblica riunione, di autorità e sudditi, di ricchi e poveri. La comunità in Cristo dovrebbe comunque rimanere il luogo comune in

Chrysostomus und das Problem einer Humanisierung der Gesellschaft», in *Jahrbuch für Antike und Christentum* 31 (1988) 127-143, specialmente 133ss.

²⁴ Riporto il prezioso brano, in cui Crisostomo pone a tema la diversità umana: «Poiché dunque il nostro Signore sapeva che, se avesse segnato una sola strada, molti avrebbero esitato, tracciò diverse strade. Non puoi entrare attraverso la verginità? Entra attraverso la monogamia. Non puoi entrare attraverso la saggezza? Entra attraverso un secondo matrimonio. Non puoi entrare attraverso la saggezza? Entra attraverso il digiuno. ... Intessuto d'oro è il vestito, variopinto è il vestito ... Grazie a che cosa il giardino è variopinto? Poiché ha fiori differenti, piante e molte margherite...» (Ore ... *Εὐπρόσπος ἀποστολῆς*, PG 52, 410).

²⁵ Cf. BOZINIS, *Οἱ ἑλληνικοὶ Χριστολόγοι γὰρ τὸ Imperium Romanum*, 67 e 72.

cui si **dovrebbero** rimuovere le differenze e le distinzioni. Questo è il corpo comune della Chiesa, il luogo d'incontro consustanziale con gli uomini e di scoperta dello stesso creatore degli uomini, realmente e non *teoricamente*.

La Chiesa all'epoca di Crisostomo evidentemente tendeva a gareggiare con la riunione civile, realtà che si manteneva ancora in vita come istituzione dal tempo dei romani e aveva sede nel teatro o nell'ippodromo della Città²⁶. Ci fu veramente un'emulazione e non è improbabile che la Chiesa non soltanto sia diventata la Chiesa della città, come giustamente ritiene il Bozinis²⁷, ma abbia anche preteso di guarire, sul corpo di Cristo, la disuguaglianza e l'ingiustizia, create dalle strutture civili. Si tratta di un corpo reale tanto quanto l'incarnazione del Verbo e forse per questo il Crisostomo, pur conoscendo la *politeia* platonica, non accetta passivamente le idee platoniche²⁸, ma ricerca un'altra città, un'altra *politeia*, che si possa manifestare sulla terra.

Ritengo che, così, Crisostomo esprima fruttuosamente il detto di Paolo: «non c'è più giudeo né greco, non c'è più schiavo né libero, non c'è più uomo né donna» (Gal 3, 28). A mio parere egli vuole collegare monarchia e democrazia nel suo «sistema ecclesiale». La monarchia, di cui parla Platone nei primi anni della sua vita, viene presa in considerazione dal padre della Chiesa, ma essa richiede un soggetto garante, perché non si riduca ad una *istituzione umana*, immersa nell'assolutizzazione del mutevole elemento umano²⁹. Non c'è dubbio che Crisostomo valorizzi l'autorità rispetto all'a-

²⁶ Per l'epoca di Crisostomo cf. C. BAUER, *Johannes Chrysostomus und seine Zeit*, 2 Bde, München 1929-1930. J.H.W.G. LIEBESCHUETZ, *Barbarians and bishops, army, church, and state in the age of Arcadius and Chrysostom*, Oxford 1990, 171-188, in cui si parla dell'attività di predicazione di Crisostomo a Costantinopoli.

²⁷ Cf. BOZINIS, *Ο Ιωάννης Χρυσόστομος γιά τό Imperium Romanum*, 147.

²⁸ Cf. BOZINIS, *Ο Ιωάννης Χρυσόστομος γιά τό Imperium Romanum*, 167.

²⁹ Cf. GIOVANNI CRISOSTOMO, *Ad populum Antiochenum. Homilia XVI*, in PG 49, 164: «I regnanti apportano leggi, ma spesso non tutte utilmente: infatti sono uomini...».

narchia, ma non tralascia la democrazia a vantaggio della varietà della natura umana, che è stata valorizzata dal Verbo con la sua incarnazione.

Non si tratta quindi di una qualsiasi natura umana, lì dove l'uomo è chiamato a partecipare realmente, ma di quella natura nella quale è stato reso familiare dello stesso Dio a causa della sua incarnazione. E poiché si tratta precisamente di questa realtà, il fatto che il divenire sociale della Chiesa si esprima nel suo essere multiforme non rimane un avvenimento interno, ma un fatto pubblico e dello stato in generale, della carne aperta del Verbo, colui che è il solo sovrano che capisce l'uomo nella sua carne. Non è perciò sbagliato dire che «il motivo del corpo non è limitato all'unione mistica dei fedeli nell'ambito di una compagnia religiosa; si estende al luogo della vita pubblica e assume, nel corso dell'argomentazione del padre, un'intensa colorazione politica»³⁰.

Questa salda costruzione di Crisostomo ha alla base la dimensione antropologica che l'evento stesso dell'incarnazione predilige. Da questo punto di vista dobbiamo considerare la forte critica di Crisostomo verso il potere civile³¹. E di fatto non si può non condividere il parere di R. Brändle secondo il quale Crisostomo *fu tra gli altri padri della Chiesa colui che evidentemente ha esercitato la più forte critica nei confronti della ricchezza*³². Non si può nemmeno mettere in dubbio che egli sia stato tra i padri della Chiesa colui che ascoltò attentamente il dolore dell'uomo semplice del popolo. In quest'uomo semplice egli cercò di rianimare il senso della dignità

³⁰ Cf. BOZINIS, *Ο Ιωάννης Χρυσόστομος γιά τό Imperium Romanum*, 176.

³¹ Se cioè Giovanni esprimeva (omelia 23, PG 60, 615), come pure Paolo, il potere che il potere politico è conferito da Dio (Rom. 13,1), questo si verifica secondo il punto di vista cristologico (antropologico) che qui sottolineo. Ciò che vuol dire il Crisostomo è che il potere deve inserirsi nel rapporto con Dio, affinché possa operare come servizio nel suo corpo infinito, nel corpo del popolo di Dio.

³² Cf. *Johannes Chrysostomus (Bischof-Reformer-Märrtyer)*, Stuttgart-Berlin-Köln, 1999, 49ss; vedi anche BOZINIS, *Ο Ιωάννης Χρυσόστομος γιά τό Imperium Romanum*, 186, nota 7.

e della fierezza, elementi che erano stati feriti dalla disuguaglianza e dall'ingiustizia che erano presenti nella vita sociale umana³³.

E oserei dire che Romano il Melode, diverso tempo dopo Crisostomo, proprio su questo canovaccio «popolare» divenne il creatore del kontakio [genere di inno] popolare attraverso cui trasmetteva, in strofe poetiche dense di teologia, la sua angoscia per l'uomo semplice del mondo. Ha trasmesso, cioè, il suo profondo desiderio che anche l'uomo più semplice potesse percepire che all'interno della Chiesa il suo dolore ha spazio ed è ascoltato; che alla Chiesa non appartengono solo quanti sono in grado di comprendere i termini *natura ed ipostasi* o quant'altri termini teologici o filosofici. È sufficiente che si senta in sé Cristo, diceva il Melode, perché in questo mondo tutto è fugace³⁴. Faccio riferimento qui a Romano, poiché non si può mettere in dubbio il suo profondo legame con la precedente tradizione omiletica e soprattutto con Basilio di Seleucia, Proclo di Costantinopoli e naturalmente Gio-

³³ Il Bozinis (Ο Ιωάννης Χρυσόστομος γὰρ τὸ Imperium Romanum, 197-198) riporta un bel brano di un'omelia del Crisostomo in cui questo padre ecumenico confronta il severo regolamento della reggia di Costantinopoli con il libero modo di esprimersi nella Chiesa, dove tutto il popolo (poveri e ricchi, liberi e schiavi) insieme canta i salmi, costituendo un corpo. D'altra parte è chiaro che l'uditorio del Crisostomo non era omogeneo, ma composto da strati sociali diversi (cfr. anche W. MAYER, *John Chrysostom. Extraordinary preacher, ordinary audience, in Preacher and audience*, ed. by M.B. CUNNINGHAM and P. ALLEN, Brill (Leiden-Boston-Köln) 1988, 105-137. In questo lavoro mi hanno colpito due osservazioni, l'una che riguarda la varietà delle nazioni dell'uditorio di Crisostomo e l'altra la constatazione che i veri poveri erano fuori (cioè dentro la chiesa del mondo). Riporto le parole di W. Meyer (pp.124s): «On the other hand, there is evidence which suggests that the genuinely poor, in particular the beggars and the homeless, were not present among the audience (riferimenti a PG 51, 261-3-9). It is probable that some were instead located around the entrances of the church at times of synaxis, waiting to importune the audience as they entered or departed... That the audience could be made up from a range of nationalities is further suggested by Hom. Dicta postquam reliquiae martyrum. There it is said that during the course of the nighttime procession which led to the location at which John was preaching, choruses of Psalms were sung not only in Greek, but also in Syriac, Latin and Gothic».

³⁴ Cf. I. KOUREMBELES, *Ρωμαϊκὸν Μελωδῶν Θεολογικὴ Δόξα*, Thessaloniki 2006, 275 ss. Inoltre per questo concetto cristologico in Crisostomo cf. BOZINIS, *Ο Ιωάννης Χρυσόστομος γὰρ τὸ Imperium Romanum*, 187, nota 10.

vanni Crisostomo. Così appare in concreto il contributo di Crisostomo alla vita ecclesiale e all'arte in generale³⁵. Di fatto, uno dei più grandi antichi valori, la democrazia greca, rivive nel discorso teologico di Crisostomo³⁶. Semplicemente sottolineerò di nuovo riguardo a questo, dal punto di vista teologico, che una genuina democrazia si fonda realmente sullo spazio di una carne che non ha un soggetto qualsiasi, ma ha Dio stesso³⁷. Per questo nella Chiesa non hanno spazio i dominatori, ma regna, secondo il Crisostomo, la libertà di parola, l'uguaglianza di tutti e soprattutto (la lotta per) l'assenza di invidia, di alterigia³⁸. Così scende il cielo sulla terra e così la terra imita il cielo. I regni degli uomini sono pieni di sangue e di violenza, direbbe colui che ha creato questa bella teologia politica e antropologia cristocentrica. La via del cri-

³⁵ Per l'opera omiletica di Crisostomo vale la pena prendere in considerazione quanto segue tra la bibliografia più recente: W. MAYER, *The provenance of the homilies of St. John Chrysostom. Towards a new assessment of where he preached what*, Brisbane: University of Queensland, PhD thesis 1996. P. ALLEN - W. MAYER, «Chrysostom and the preaching of homilies in series: a new approach to the twelve homilies in epistolam ad Colossenses (CPG 4433)», in *Orientalia Christiana Periodica* 60 (1994), 21-39. IDEM, «Chrysostom and the preaching of homilies in series: a re-examination of the fifteen homilies in epistolam ad Philippenses (CPG 4432)», in *Vigiliae Christianae* 49 (1995), 270-289. IDEM, «The thirty-four homilies on Hebrews: the last series delivered by Chrysostom in Constantinople?», in *Byzantion* 65 (1995), 309-348.

³⁶ Cf. BOZINIS, *Ο Ιωάννης Χρυσόστομος γὰρ τὸ Imperium Romanum*, 200.

³⁷ «(Dio) ha imposto un capo, il Cristo secondo la carne, e tutti, sia agli angeli che agli uomini» (*Commento alla lettera agli Efesini*, PG 62, 16); «completamento del Cristo è la Chiesa. E infatti completamento del capo è il corpo e completamento del corpo il capo» (*Commento alla lettera agli Efesini*, PG 62, 26). Altrove risponde di nuovo alla domanda Che cosa è un corpo: «I fedeli in tutto il mondo, quelli che sono, che furono e che saranno. E di nuovo coloro che gli sono stati graditi prima della venuta del Cristo sono un corpo» (*Commento alla lettera agli Efesini*, PG 62, 75).

³⁸ *Commento agli Atti degli Apostoli*, PG 60, 66: «Erano semplici, così si comportavano allora: nessuno era sleale, nessuno malvagio. E infatti tale era il timore, tale l'afflizione. Non vi era la fredda parola: il "mio", il "tuo". Per questo vi era esultanza a tavola, nessuno sedeva mangiando come dalle cose proprie, nessuno come da quelle altrui; veramente sembra essere un enigma. Né consideravano altrui le cose dei fratelli; erano infatti di loro proprietà; né le consideravano proprie, ma dei fratelli. Né il povero si vergognava, né il ricco si inorgogliava» (riferimento alla Chiesa primitiva).

stiano, come quella di ogni altro uomo sulla terra, può essere dura, ma la città che egli ricerca è la città trinitaria che si erge sul corpo insanguinato di Cristo³⁹, colui che ci colloca in profondità e concretamente nella comunione trinitaria. Perciò Crisostomo non considera la democrazia ecclesiale slegata dalla responsabilità e dalla partecipazione di tutti e di ciascuno individualmente, poiché ritiene che ogni particolare della vita quotidiana deve essere affrontato nella carne storica e non apparente del Verbo.

Conclusione

Vorrei concludere qui con qualcosa che già avevo promesso nell'introduzione, un importantissimo passo del Crisostomo, dove egli conferma con una prospettiva ecclesiastica sinodale quanto io ho in precedenza esposto «crisostomaticamente» in modo analitico e ha un particolare valore per il dialogo ecclesialogico:

E neppure questo è una piccola cosa: infatti è grande la forza dell'assemblea, o meglio delle Chiese. Considera com'era grande la forza dell'assemblea. La supplica della Chiesa liberò Pietro dalle catene, aprì la bocca di Paolo. Il loro voto – e non a caso – dispone coloro che accedono alle cariche spirituali. Per questo anche chi sta per ricevere l'imposizione delle mani invoca pure le loro preghiere, e questi poi danno il loro voto ed elevano invocazioni che solo gli iniziati ai misteri conoscono: infatti non è lecito rivelare tutto a chi non è iniziato. Questo è pure il luogo in cui non si può separare il sacerdote dall'iniziato, quando si tratta di dover gustare i terribili misteri; infatti tutti ne siamo similmente degni; non come al tempo dell'Antica Alleanza quando altre cose mangiava il sacerdote, altre l'iniziato, e non era lecito al popolo partecipare a quanto prendeva il sacerdote. Ma ora no: ora è posto innanzi a tutti un solo corpo, un solo calice. Pure nelle preghiere si può vedere concorrere molto popo-

³⁹ *Commento alla Lettera ai Filippesi*, PG 62, 295, 297s.

lo. Infatti le preghiere a favore di coloro che sono in forze, o di coloro che fanno penitenza, sono fatte in comune dal sacerdote e dai fedeli stessi e tutti dicono la stessa unica preghiera, una supplica piena di misericordia. E dopo che abbiamo allontanato dai sacri atrii chi non può partecipare alla sacra mensa, bisogna fare una seconda preghiera, e tutti in egual maniera giacciamo a terra, e tutti assieme ci alziamo. Quando è il momento di ricevere e dare la pace, tutti ci abbracciamo in simil modo. E quando in quei tremendissimi misteri il sacerdote prega per il popolo, pure il popolo prega per il sacerdote; infatti l'espressione «con il tuo Spirito» non è altro che questo. Le preghiere di ringraziamento sono – nuovamente – comuni; infatti non è mai il sacerdote da solo a ringraziare, ma tutto il popolo. Infatti prima egli riceve da parte di coloro che sono convenuti l'assicurazione che quanto avviene è cosa degna e giusta e poi inizia la prece eucaristica. E di cosa ti meravigli se assieme al sacerdote il popolo acclama e, con i Cherubini stessi e le potenze celesti, innalza quei sacri inni? Mi vengano ripetute sempre queste cose, affinché ciascun iniziato possa saggiamente imparare che tutti noi siamo un unico corpo, che la differenza tra di noi è giust'appunto quella che c'è tra membro e membro, che non dobbiamo gettare tutto sulle spalle dei sacerdoti, ma pure noi stessi, come membri di un corpo comune, dobbiamo prenderci cura dell'intera Chiesa⁴⁰.

Quando si leggono oggi con responsabilità queste parole, c'è spazio per una interpretazione teologica davvero ecumenica. È evidente che il Crisostomo concentra la sua affermazione teologica a favore dell'uguaglianza di diritti politici e dell'uguaglianza di tutti i cittadini sopra la sua consapevolezza esperienziale che il capo del corpo della Chiesa è uno, Dio stesso. So che dappertutto, e ancor più oggi, gli uomini si fermano con diffidenza di fronte all'incarnazione di Dio stesso. Ciononostante è proprio questa che libera la nostra vita da idoli e demoni; è questa che assicura che ciascuno porta dentro di sé la missione storica sociale della Chiesa con la

⁴⁰ *Commento alla Seconda Lettera ai Corinzi*, Omelia XVIII, PG 61, 527.

consapevolezza che è anche lui una *cellula della stessa sostanza* della carne di Dio, della carne del mondo. Nelle espressioni del Crisostomo nel brano che abbiamo appena riportato, è chiara la correlazione, e non la scissione, tra l'unicità e la molteplicità nell'unico calice comune che contiene il concreto soggetto divino. Laddove si gusta questo, si realizza l'unità degli uomini, e non si lascia che si affermi la divisione tra i membri di un corpo o una pratica di dominio. La Chiesa, dunque, è una continua sfida: affinché il mondo stesso non dimentichi il suo concreto soggetto di riferimento, il Verbo universale e incarnato.

Se uno volesse sostenere il punto di vista che *non esiste salvezza al di fuori della Chiesa*, per delimitare l'avvenimento ecclesiale, allora egli dovrebbe pure spiegare se accetta l'incarnazione del Verbo come un evento generale e che riguarda tutti gli uomini e se accetta concretamente l'universalità della carne di Cristo, di questa carne universale, per cui sia Paolo che Crisostomo mostrano infinito interesse, anche a costo di rischi personali. Se non si accetta questa prospettiva è chiaro che si diminuisce il valore del Cristo e della sua carne e si aumenta quello del potere dell'uomo e dell'esclusione degli altri.

Paolo e Crisostomo sono a favore di una fecondazione «cristosomatica» dell'uomo con il Padre per mezzo dello Spirito Santo: ogni uomo può rinascere. Tutti siete uno in Cristo (Gal 3, 28), dice Paolo apertamente al mondo, ed anche Crisostomo lo ha in mente. Era la prima volta che accadeva qualcosa di simile negli strati popolari⁴¹. Fino ad allora, la

⁴¹ In tempi più recenti, ebbe una prospettiva popolare la «rivoluzione» di Lutero. Con lui, la Bibbia divenne libro nazionale, dato che non serviva più passare dal latino per leggerla. Il fatto che Paolo sarebbe diventato oggetto di venerazione scientifica nella tradizione protestante era già chiaro dal tempo di Lutero. E anche il Crisostomo fu amato. Non so però se fu capito il fatto che Crisostomo non isolò Paolo o la Scrittura, assolutizzando queste cose e cedendo ai suoi persecutori (la più ampia) tradizione (della Scrittura). Mi sembra che il Crisostomo ci sia utile come indice

scelta era libera solo in alcuni scelti circoli cosmopoliti e nelle scuole filosofiche. Per questi due uomini, la parola era Parola, e non uno scherzo.

La dinamica sociale del modo di pensare di Paolo e del Crisostomo si basa su un'antropologia, e tuttavia non una qualsiasi, ma un'antropologia cristologica con una prospettiva realmente universale per il mondo. I carismi, in un'antropologia di questo tipo, sono eventi di movimento sulla carne del Verbo, che è della stessa sostanza degli uomini e, per questo motivo, nessuno possiede il Verbo in esclusiva, ma solo ne partecipa in comune con gli altri come la propria carne. Corpo di Cristo, dunque, non è un'idea o una fantasia. È l'esercizio dell'accoglienza dentro l'efficienza. Partecipare della carne del Verbo non significa «stare fermo» su di essa, ma muoversi sulla sua ampiezza, che è più grande della comunità ecclesiale, la quale distingue nel Cristo le varie membra, ma (per fortuna) non può separarle⁴². Il Crisostomo, che vive in un'epoca in cui velocissima è l'istituzionalizzazione dell'evento ecclesiale e il suo rivestimento con schemi amministrativi mondani, ma nello stesso tempo sperimenta anche il dolore della sua personale persecuzione, si rifugia nel discorso paolino e trova nel luogo della carne del Verbo la Chiesa reale, la Chiesa del mondo, che ha significato per la vita di tutta la terra qui e ora.

Ma sicuramente la faticosa strada che Paolo e Crisostomo prediligevano non è qualcosa di particolarmente appetibile qui ed ora, nel «mercato religioso» di oggi, dominato dai modi individualistici di vivere la religione. L'incarnazione di Dio rimane qualcosa di rischioso, per nulla affatto comodo, perché ti conduce a combattimenti di *esito incerto*, più amari che facili. Il teologo contemporaneo forse si sente più a suo

di un continuo concreto girovagare nella parola e nell'immagine, *nella Parola di Dio e nell'intreccio della sua carne*.

⁴² Questo dice, credo, Paolo in 1 Cor 1, 11-13.

agio nell'idea astratta di ecumenicità, per combattere la realtà contemporanea della globalizzazione, e non entra nel *sorprendente gioco* della carne sanguinante del Verbo, della sua dinamica verità ecumenica che consacra il dolore universale e non disdegna l'amore e il piacere dell'amore vero.