

# BIBLIOTHIKI ASTERIOS

1



# IL PECCATO ORIGINALE



p. Giovanni S. Romanidis†

# Il peccato originale

*Chi è l'uomo? Quale la sua storia?*

*Presentazione di*  
Georgios Karalis  
*Traduzione dal greco di*  
Antonio Ranzolin

Asterios Editore

Trieste

Prima edizione: novembre 2008

© Servizi Editoriali srl

Asterios Editore

Titolo originale:

ΤΟ ΠΡΟΠΑΤΟΡΙΚΟΝ ΑΜΑΡΤΗΜΑ,  
ΕΚΔΟΣΕΙΣ ΔΟΜΟΣ, ΑΘΗΝΑ 1989<sup>2</sup>

Proprietà letteraria riservata.

e-mail: [asterios.editore@asterios.it](mailto:asterios.editore@asterios.it)

[www.asterios.it](http://www.asterios.it)

Stampato in Italia

ISBN: 978-88-95146-11-9

## Indice

Presentazione,	11
Prologo alla prima edizione,	21
Introduzione,	25
a) L'importanza del tema,	25
b) Metodo teologico,	36
CAPITOLO 1	
Origine, caduta e salvezza secondo la filosofia greca in generale,	49
CAPITOLO 2	
Il rapporto tra Dio e il mondo	
2.1. La creazione dal nulla e la libertà divina,	58
2.2. L'atto di Dio nel mondo,	69
1) «Il Padre mio opera sempre» (Gv 5,17),	71
2) Il Dio vivificante,	72
CAPITOLO 3	
Satana	
3.1. Introduzione,	75
3.2. Satana e l'onnipotenza di Dio,	80
3.3. Satana e la caduta,	82
3.4. La guerra tra Dio e satana,	91
3.5. Satana e la giustizia di Dio,	97
CAPITOLO 4	
La destinazione dell'uomo	
4.1. Introduzione,	108
4.2. Perfezione morale,	117
4.3. Perfezione e caduta,	127
4.4. Immortalità,	132
CAPITOLO 5	
L'uomo spirituale a immagine di Dio,	137
5.1. Carnale, psichico, spirituale,	138
5.2. Immagine e somiglianza,	149

## CAPITOLO 6

### Il peccato originale, 159

6.1. Condizione originaria e caduta, 162

6.2. La trasmissione della morte, 164

6.3. «Tutti sono stati costituiti peccatori» (Rm 5,19), 167

6.4. Conclusioni, 172

Epilogo, 175

## Presentazione

È per me una gioia e un onore – un vero dono – il poter scrivere l'introduzione a questo libro di Romanidis: anzitutto perché ho conosciuto personalmente l'Autore, in un momento della mia vita segnato dalla riscoperta della teologia e della spiritualità ortodosse; in secondo luogo perché padre Giovanni era ed è considerato uno dei migliori teologi ortodossi contemporanei, un apostolo del ritorno ai Padri della Chiesa e alla loro ricchezza.

Mi sentivo stretto da dubbi, perplessità, domande. Interrogavo molti, cercando risposte, risposte che spesso non erano soddisfacenti. Tutti in Grecia mi dicevano: «Per capire meglio la teologia ortodossa, devi leggere il libro di Romanidis: *Il peccato originale*». Era la sua tesi di laurea presso la Facoltà teologica dell'Università di Atene: un libro che ha segnato una vera rivoluzione nella teologia greca contemporanea. Un noto teologo ateniese mi aveva spiegato che quest'opera era arrivata come manna del cielo, in un periodo nel quale la teologia ortodossa greca aveva perso la sua autenticità e seguiva moduli e schemi giuridici occidentali. I professori più rappresentativi, che dominavano gli ambienti teologici dell'epoca, erano Trembelas e Bratsiotis. Questi cattedratici appartenevano a organizzazioni paraecclesiastiche impregnate di un forte spirito protestante, avverse alle idee palamite e monastiche, capaci di esercitare, però, un grande ascendente in Grecia e all'interno degli ambienti ecclesiali (tra i loro aderenti vi erano molti vescovi ed eminenti personalità della vita religiosa ellenica). Tali associazioni auspicavano fermamente una riforma della Chiesa ortodossa, senza radicarsi tuttavia nei Padri, ma con precisi riferimenti al pietismo e con accenti talora di fanatismo. Anche chi le avversava, tuttavia, era notevolmente influenzato dal loro spirito e si organizzava in un modo simile. Non esisteva, a quel tempo, un

pensiero teologico che potesse offrire una proposta alternativa. Per questo motivo i professori dell'università di Atene – mi raccontava sempre l'amico ateniese – si sentirono minacciati dalla tesi di Romanidis, che presentava una teologia del tutto diversa dalla loro, confermando indirettamente gli influssi estranei all'Ortodossia di cui essi erano imbevuti. Com'è facilmente comprensibile, la pubblicazione della tesi non fu concessa e, contemporaneamente, si utilizzò ogni mezzo per impedire a Romanidis di diffondere il suo pensiero. La testimonianza ci è offerta dalla corrispondenza fra Romanidis, Trembelas e Bratsiotis che si trova negli archivi della Facoltà teologica di Atene. Al termine della querelle, nel 1957, la dissertazione, finalmente accolta dall'Università ateniese, venne pubblicata.

Ricevute queste informazioni, sono subito corso a comprare il libro e in poco tempo l'ho letto. Ho cominciato a intuire la “sua” teologia – la teologia di Romanidis –, ma avevo tante domande, forse più numerose di prima.

Decisi di conoscerlo personalmente. Ricordo ancora il nostro primo incontro, una domenica, dopo la Liturgia, nei locali parrocchiali di una chiesa di Atene da lui frequentata. Gli dissi che studiavo medicina in Italia e che mi piaceva la teologia, anche per tradizione familiare (la mia famiglia contava ben sette generazioni di sacerdoti: le ultime erano rappresentate dal padre, dal nonno e dal bisnonno). Gli dissi che avevo letto molti teologi e Padri della Chiesa, e scritto anche articoli sulla teologia e sulla spiritualità ortodosse. Gli dissi, ancora e soprattutto, che il suo libro mi aveva talmente sconvolto che mi sembrava di non saper nulla di teologia. Gli prospettai alcune mie considerazioni. Romanidis, dopo avermi attentamente ascoltato, mi rispose, con un ampio sorriso: «Mi pare che tu debba ancora capire i Padri della Chiesa, perché le cose che mi dici sono solo prodotti della tua immaginazione. Non aver paura. Ti aiuterò io, non solo nella scelta di alcuni autori e di alcune opere, ma anche fornendoti le chiavi per comprendere la loro teologia. Torna in Italia, leggi questi testi e, se hai dei problemi, non aver timore: chiamami quando vuoi».

Non esiste peggiore sensazione del credere di sapere tante cose e di scoprire poi, in realtà, che devi cominciare da zero. Ogni telefonata era capace di “smontarmi”. Cominciai ad odiarlo: mi davano

fastidio la sua voce, la sua conoscenza e soprattutto la sua costanza nell'azzerare sempre le mie sicurezze. Gli scrissi anche alcune lettere, che mai hanno ricevuto risposta. Più tardi ne avrei capito il motivo: una volta, a casa sua, ho trovato la sua corrispondenza di tanti anni non aperta. Non leggeva quasi mai le lettere che riceveva.

Un giorno mi telefonò e mi fece un discorso con i seguenti, precisi contenuti: «È giunto il momento che io ti dia le chiavi per capire la teologia dei Padri della Chiesa. Anzitutto, non devi considerarli semplici filosofi, perché la teologia non è un mero frutto del cervello, ma deve scaturire dal rapporto diretto con Dio. Secondo i Padri, all'apice dell'Ortodossia si trovano “coloro che sono vissuti nella contemplazione [...] e si sono purificati nell'anima e nel corpo [...]”, cioè coloro che sono passati dalla purificazione all'illuminazione e alla divinizzazione (glorificazione). Quanti sono vissuti nella contemplazione sono i testimoni oculari della gloria di Dio: i Profeti, gli Apostoli, i Santi. Coloro che vedono il Cristo risorto si trovano, in Cristo, al centro della Sacra Tradizione e costituiscono l'autenticità ermeneutica della Chiesa. Chi in quest'ultima entra deve, per capire la Tradizione, praticare la via dell'ascesi e immergersi in uno dei tre stadi citati, perché la Tradizione, per la Chiesa ortodossa, non è la Bibbia in quanto libro, ma l'esperienza dei Padri divinizzati, esperienza che continua ancor oggi e di cui ciascuno può appropriarsi. La chiave per comprendere la teologia dogmatica e simbolica ortodossa – mi spiegava Romanidis nella sua telefonata – si trova nella spiritualità e nella vita ortodossa in Cristo. A sua volta, la chiave della spiritualità e della vita ortodossa in Cristo si trova nella teologia dogmatica e simbolica ortodossa. Dai nostri Padri divinizzati sappiamo: 1) in ordine a Dio è impossibile parlare e ancora più impossibile pensare; 2) non esiste nessuna similitudine fra le creature e la gloria increata di Dio; 3) tutto ciò che si attribuisce e si dice della santa, connaturale e consustanziale Trinità o è comune a tutte le persone o appartiene solo ad una di esse ed è pertanto comunicabile.

Questi tre assiomi sono le chiavi per comprendere il pensiero dei Padri e rappresentano il cuore dell'Ortodossia. Se li applichi – mi diceva –, non ti allontanerai mai dall'esperienza patristica. D'ora in avanti, per esempio, evita di pensare con la tua testa per capire come è Dio. Non attribuire a lui, per analogia, nessuna realtà

desunta dal mondo creato. Cerca solo di unirti a lui: solo così lo potrai capire. Quando leggi nell'esperienza dei Padri che lo Spirito è colui che santifica, presta attenzione al terzo assioma. A chi dobbiamo ascrivere la forza che santifica? Alle realtà comuni o a quelle incomunicabili (le persone)? Se essa appartiene alle realtà incomunicabili, a quale persona appartiene? Supponiamo, ad esempio, che essa sia propria dello Spirito Santo. Ma se è propria dello Spirito, tutto quello che ha lo Spirito, in quanto persona, è incomunicabile al Padre e al Figlio. Ciò significa che il Padre e il Figlio vengono esclusi dalla forza che santifica. Dal momento che non è così, la santificazione appartiene alle realtà comuni della Trinità. Puoi applicare lo stesso criterio anche alle altre proprietà (alla volontà, alla libertà, ecc.)».

Ma il contenuto del suo insegnamento che in quell'occasione – in quella lunga telefonata – mi fece molta impressione, perché mi era totalmente sfuggito, pur essendo ben radicato nel pensiero dei Padri, era il seguente: l'Antico Testamento, come il Nuovo, è cristocentrico. Colui che i Profeti videro, ossia l'Angelo del Gran Consiglio, o l'Angelo della Gloria, non era altro che il Logos, la seconda persona della Trinità, perché Dio Padre non parla che attraverso il suo Logos, nello Spirito. Così il Logos era ed è il punto di unione dei due Testamenti. I Profeti videro il Logos non ancora incarnato, gli Apostoli e i Santi nel Nuovo Testamento videro e vedono il Logos incarnato e risorto. Secondo i Padri, Cristo può dunque apparire ed essere visto, per grazia, dagli esseri umani.

Un'estate, appena giunto in Grecia, corsi a incontrarlo. Mi aspettava anche lui con il consueto sorriso enigmatico. Quando faceva così, sapevo che aveva in mente un altro passaggio da insegnarmi, un altro tema a cui iniziarmi. Mi guarda e mi dice: «Il mio cognome, come sai, è Romanidis. Quali altre parole condividono la stessa radice? Te le dico io: il termine *Romios* che in greco moderno significa greco; *Romiosini* che significa grecità; *Rumeli*, la regione geografica che ha il suo centro in Atene». Mi spiegò poi che questi termini devono essere ascritti a due fatti: al fatto, in primo luogo, che Roma è, in origine, una città greca (molte antiche leggende si riferiscono a una fondazione di Roma da parte di Greci); al fatto, in secondo luogo, che quando i Romani conquistano tutta la Grecia, gli abitanti dell'Ellade si identificano, da allora in poi, con l'Impero Romano.

Divenuti in maggioranza Cristiani, essi non usano più, per qualificare se stessi, il nome di Elleni, che nella Sacra Scrittura significava pagani, ma il nome di Romani. L'Impero Romano allora si estendeva a tutto l'Oriente e l'Occidente ed era bilingue: si usava il greco ed il latino. In questo Impero, i suoi abitanti, divenuti Cristiani, avevano la stessa identità culturale e politica. Le antiche lotte contro le eresie, con i concili ecumenici e i decreti imperiali, rappresentavano lo sforzo di questo popolo romano di affidare la propria salute spirituale non a pseudomedici che, pur promettendolo, non riuscivano a curare, ma a veri medici, i Santi divinizzati che, passati attraverso lo stadio della purificazione e pervenuti all'illuminazione e addirittura alla glorificazione, si erano uniti a Cristo risorto ed erano dunque abilitati da lui per guarire le malattie dello spirito. I concili e tutte le altre istituzioni della Chiesa non erano altro che le cliniche in cui si attuava la terapia dei pensieri e dei cuori, per trasformare l'amore che cerca il proprio interesse in un amore che non cerca il proprio interesse: in un amore davvero evangelico. L'unità della fede trovava una sua difesa nell'unità dell'Impero Romano che aveva, quali medici riconosciuti, gli stessi Padri divinizzati e lo stesso dogma. La situazione – continuava Romanidis nella sua analisi – cambiò radicalmente con l'avvento dei Franchi, che con il potere delle armi conquistarono l'Occidente, sottomettendo le preesistenti popolazioni romane e determinando *de facto* una nuova identità per il Cristianesimo occidentale, accentuando ed esasperando alcune diversità preesistenti. Quest'identità franco-germanica s'impose con la forza, scavando un fossato dogmatico fra Occidente e Oriente. Per interessi di natura politica, l'Occidente ha troncato i rapporti con l'Oriente romano che continuava a mantenere la comune fede ortodossa dei Padri romani. Nel loro sforzo di apparire eredi dell'Impero di Roma, e quindi legittimi imperatori, i Franchi accusarono i Romani di essere Elleni, cioè pagani, eretici e scismatici; più tardi li chiamarono Bizantini. I Franchi, che basavano la loro teologia esclusivamente su Agostino, interpretarono il Cristianesimo attraverso categorie metafisiche (categorie volte a determinare l'essenza di Dio, identificata con il suo atto) e regole morali (per poter meritare Dio). All'apofatismo dei Padri romani (nulla si può dire di Dio perché non esiste alcuna analogia fra creato e increato; l'unica possibilità conoscitiva è data dalla partecipazione all'atto increato divino divenendo increati per grazia) si sostituì il discorso filosofico su Dio. In tal

modo, la mancata conoscenza di cosa siano i Profeti, le persone divinizzate, e di quale posizione essi abbiano nella Chiesa ha creato un vuoto che è stato riempito dall'esperienza franco-germanica dell'istituzione ecclesiastica infallibile di per se stessa.

«Nessuno – mi disse Romanidis – ti insegnerà tali cose, perché anche lo stato greco, oggi, ha adottato questa cultura franco-germanica e poco o nulla ricorda delle sue radici storiche».

Mi diede due libri, uno intitolato *Franchi, Romani, Feudalesimo e Dottrina* e l'altro *Romanità, Romania, Rumeli*. Ho passato l'estate a leggerli, ma questi suoi lavori hanno sollevato in me alcune perplessità. Vivevo in Italia e non in Grecia. La gente che incontravo e con cui mi rapportavo – mia moglie e tutti i suoi parenti, i miei colleghi di lavoro, i preti e i vescovi della Chiesa cattolica che ho avuto modo di conoscere – non potevano certo apparire ai miei occhi come Franchi barbari e nemici, intenzionati a distruggere l'Ortodossia e a conquistare territori romani. L'epoca attuale è diversa e il mondo, anche se con fatica, cerca di superare e rimarginare le vecchie ferite storiche. Neppure dal punto di vista teologico la situazione sembra uguale. Credo non siano moltissimi oggi, in Occidente, quanti pensano che il sacrificio di Cristo sulla croce sia avvenuto per soddisfare la giustizia divina, quanti ragionano quindi con schemi giuridici umani, come ragionava, ad esempio, Anselmo d'Aosta. E neppure si può affermare, per altro verso, che nei paesi ortodossi vivono solo mistici, solo persone che cercano di purificarsi, illuminarsi, divinizzarsi. O che tutti gli ortodossi sono seguaci di Gregorio Palamas e parlano solo di visione della Luce increata. Una breve permanenza in questi paesi, definiti di area ortodossa, può a tutti mostrare una situazione che, accanto a fari di santità e di autentica teologia nel senso patristico del termine, evidenzia miserie di peccato e un pensiero che di ortodosso ha ben poco.

L'interesse di Romanidis per la storia, tuttavia, era molto importante: significava voler andare alle radici delle differenze tra Oriente e Occidente, cercarle, individuarle. Al di là della verità completa o parziale delle sue analisi, questo fatto ha suscitato in me una viva curiosità di sapere qualcosa della sua vita privata e delle sue esperienze (gli studi di un uomo non sono mai slegati dalla sua vicenda esistenziale). Ricordo che un giorno gli telefonai e gli chiesi di raccontarmi la sua vita. Non era entusiasta ma, vista la mia insistenza, mi

disse: «Ti dirò qualcosa quando verrai a trovarmi ad Atene. Se ti è possibile, vieni insieme al nostro amico comune, il monaco Maximos» (monaco della Meghisti Lavra, viveva a Cambridge ma ritornava in patria ogni tanto). Alcuni mesi dopo, approfittando delle vacanze pasquali, ero in Grecia. Ci siamo incontrati da soli. «Padre», gli dissi, «adesso voglio sapere qualcosa di lei». «I miei genitori», comincio, «provenivano dalla cittadina romana di Arabissos (Cappadocia): dallo stesso luogo in cui era nato l'imperatore romano Maurizio (582-602) che confermò l'elezione del papa di Roma San Gregorio Magno (590-604) il quale, a sua volta, nominò come primo arcivescovo di Canterbury Agostino (597-604). Sono nato a Pireo il 2 marzo 1927. Dalla Grecia sono partito, con i miei genitori, alla volta dell'America il 15 maggio 1927 (quando avevo solo 72 giorni) e sono cresciuto nella città di New York, a Manhattan, nella quarantesima strada, fra la Second e la Third Avenue. Sono stato mandato a studiare in una scuola cattolica, dove ho cominciato a conoscere Agostino e gli Scolastici. Mi piacevano così tanto che pensavo di servire la Chiesa cattolica facendomi prete. Poi, cresciuto un po', prima di attuare la mia scelta, ho letto alcuni libri di fisica contemporanea e ho cominciato a studiare in maniera approfondita i Padri greci della Chiesa, scoprendo in loro una modalità del tutto diversa di ragionamento. Mi sono iscritto, allora, al collegio greco di Brooklyn, nel Massachusetts, dove mi sono diplomato; mi sono poi laureato nella Facoltà teologica dell'Università di Yale. Dopo essermi sposato, nel 1951 sono stato ordinato sacerdote e ho esercitato il mio ministero in diverse parrocchie ortodosse degli Stati Uniti. Nel 1954 sono arrivato ad Atene dove ho preparato, per la locale Facoltà teologica, la mia tesi su *Il peccato originale*, tesi che ha avuto le traversie che ben conosci. Per poterla pubblicare sono stato costretto ad inserire alcune note e a cambiarne altre. In seguito sono tornato in America dove sono diventato professore ordinario presso la Facoltà teologica *Holy Cross* di Boston. Lì ho cominciato a collaborare con la rivista "The Greek Orthodox Theological Review" in cui ho pubblicato alcuni articoli (*L'ecclesiologia ortodossa secondo Alexis Chomjakov, Note sulla controversia palamita*, ad esempio). Mi sono dimesso dalla Facoltà teologica *Holy Cross* in segno di protesta per l'allontanamento del famoso teologo Giorgio Florovsky. Nel 1963, ad Harvard, ho iniziato un altro dottorato presso la *School of Arts and Sciences*. Proprio in questa Università

insegnava, allora, padre Florovsky: ho collaborato parecchio con lui. Quando Florovsky ha letto il mio lavoro su Chomjakov, lo ha ripubblicato, per poterlo distribuire agli studenti dell'Università. Nel 1970 sono stato nominato professore ordinario di teologia dogmatica ortodossa presso l'Università di Salonicco. Per i miei studenti greci ho scritto *La teologia dogmatica e simbolica della Chiesa ortodossa cattolica*. Nel 1984 mi sono recato a Cambridge, sollecitato da padre Amvrosios (poi metropolita di Kozani-Grecia). Lì, per sei mesi, ho vissuto con Maximos Lavriotis con cui ho cooperato in tanti lavori. Lì ho anche deciso di presentare le mie dimissioni dall'Università di Salonicco: mi sono reso conto che in quella Facoltà avevano bisogno di essere miei alunni non gli studenti di teologia ma i loro insegnanti. Sono poi tornato in Grecia, ad Atene, dove, fra l'altro, ci siamo anche conosciuti e abbiamo iniziato una collaborazione all'interno della rivista "Italia ortodossa" diretta da te».

Sentendolo raccontare la sua vita, finalmente capivo le motivazioni profonde degli interessi storici di Romanidis. I suoi genitori erano emigrati dalla Cappadocia in Grecia e, in seguito, in America, nazione nella quale padre Giovanni è cresciuto assimilandone lingua e cultura. Tutto questo ha creato in lui una crisi di identità, che lo ha condotto ad occuparsi anche di storia politica, nello sforzo d'affermare che la greicità moderna è una "creazione franca" che ha sciolto l'unità dei Romani e della Romanità. Questa ricostruzione – saranno gli storici a indicarne il grado di verità – segnala, tra le altre cose, il bisogno estremo dell'essere umano di esprimere la propria identità culturale, di ritrovare le proprie radici. È in quest'ottica che bisogna comprendere anche l'ingresso di padre Romanidis nella scena politica come candidato di un partito di destra. In quel partito egli non fu mai eletto; si allontanò, anzi, ben presto dalla vita politica. Pare dunque ingiusto e strumentale che qualcuno svaluti quest'uomo come teologo facendo leva su questo dettaglio della sua esistenza.

Romanidis, tornato in Grecia dall'Inghilterra, diventava rappresentante della Chiesa greca nel *Consiglio mondiale delle Chiese*. Nel corso della sua vita ha fatto parte di organismi di dialogo dell'Ortodossia con altre confessioni e altre religioni (Anglicanesimo, Giudaismo, Islam). Si è anche occupato dei rapporti con la chiesa

Copta, arrivando ad affermare che i Copti, con un profondo e fecondo dialogo, potrebbero giungere a riconoscere il contenuto essenziale del concilio di Calcedonia e rientrare finalmente nella Chiesa ortodossa. Sfortunatamente, le sue conclusioni non sono state sempre capite: alcuni religiosi lo hanno accusato di essere eretico ed ecumenista, affermando che i Copti né prima né dopo il concilio di Calcedonia furono mai ortodossi. Degna di nota è stata la sua risposta: i monaci che dicono queste cose mai sono entrati nello stadio di purificazione; per questo non possono neppure pensare di arrivare all'illuminazione e alla divinizzazione.

Nel 1997 è stato colto da un primo attacco di infarto al miocardio, che gli ha causato un ictus cerebrale, con la conseguente perdita di alcune funzioni intellettive e il progressivo declino della salute. La morte è sopraggiunta il primo novembre 2001, all'uscita da una chiesa ortodossa in Atene. Aveva appena concluso una preghiera e acceso un lume davanti al quale, probabilmente, aveva pensato a quella Luce che illumina ogni uomo che viene in questo mondo, Luce che ha illuminato la sua vita sino al suo ultimo respiro.

L'ultima telefonata da parte sua mi è arrivata pochi giorni prima della sua morte: le parole che allora mi rivolse si sono letteralmente scolpite nella mia anima. Egli protestava per l'attentato terroristico dell'11 settembre contro gli Stati Uniti d'America, paese che lo aveva visto crescere e maturare, e per le reazioni violente del mondo occidentale. «La follia e la stupidità umane, quando si rivestono di ragioni che nascono dall'egoismo e dal fanatismo, possono produrre solo lacrime, distruzioni e morte. Solamente la vita che risorge dalla tomba è in grado di asciugare le lacrime e di risuscitare i nostri morti. Possano veramente gli uomini purificarsi dalle loro passioni per venire illuminati e glorificati, insieme a Colui che dona alla nostra natura gloria e splendore. E tu, amico carissimo, ricorda questo: non essere mai un fanatico, non rispondere all'odio con l'odio e alla violenza con la violenza. È meglio per te essere accusato che accusatore, agnello che lupo, vittima che carnefice: che angelo della morte convinto, per giunta, di fare la volontà di un Dio creato ad immagine e somiglianza del proprio egoismo».

Con queste parole e con questa testimonianza presento e consegno al Lettore la tesi di laurea di padre Giovanni discussa tanto tempo

fa all'Università di Atene: *Il peccato originale*. Opera letteralmente sconvolgente all'interno del mondo teologico greco, e dunque degna, anche solo per questo motivo, di essere nota. Ma un'opera, inoltre, che può illuminare il Lettore occidentale sulle diversità che tuttora sussistono tra Occidente ed Oriente nell'accostare il mistero di Dio, del mondo e dell'uomo. La conoscenza è sempre lo strumento indispensabile e previo per l'avvicinamento ed il dialogo. E deve sempre portare all'avvicinamento e al dialogo<sup>1</sup>.

L'impegno perché il libro venisse conosciuto anche in Italia è il mio debito di riconoscenza nei confronti di colui che mi ha onorato della sua amicizia e mi è stato in tante cose maestro.

Memoria eterna!

Georgios Karalis

Rapallo (Genova), 14 settembre 2007  
*Esaltazione della veneranda e vivificante Croce*

<sup>1</sup>Per una presentazione completa del pensiero di Romanidis, rimando al volume di Andrew J. Sopko, *Prophet of Roman Orthodoxy: The Theology of John Romanides*, Synaxis Press, The Canadian Orthodox Publishing House, Victoria-Canada 1998.

## Prologo alla prima edizione

Questo saggio costituisce la continuazione e lo sviluppo del nostro articolo *Original Sin According To St. Paul*, pubblicato nel 1955 nella rivista «St. Vladimir's Seminary Quarterly»<sup>1</sup>. Lo scopo che essenzialmente si prefigge è l'esame dei presupposti dogmatici della fede dei primi Cristiani in relazione al peccato originale e il confronto di tali presupposti con l'orientamento complessivo della concezione dogmatica e morale della Chiesa ortodossa e di quella occidentale, al fine di evidenziare alcuni punti nei quali l'Occidente ha deviato dall'insegnamento della Chiesa antica.

Il motivo di una simile ricerca ci è stato offerto dal fatto che in America ci troviamo, come Ortodossi, quotidianamente a confronto con i Romano-cattolici e con i Protestanti – confessioni che lì numericamente prevalgono –, dei quali gli uni, i seguaci dell'autorità papale, sostengono che l'Ortodossia in nulla differisce dal Romano-cattolicesimo se non in punti insignificanti (tra i quali, a occupare il primo posto, è il tema del primato del papa), mentre gli altri, i Protestanti, generalmente asseriscono che l'Ortodossia dei concili ecumenici rappresenta una alterazione della dottrina della Chiesa primitiva. Siamo dunque chiamati a rispondere agli eterodossi, a illuminarli sulla realtà ortodossa e, ancor più, a fare opera di informazione nei confronti del gregge ortodosso che vive all'estero, difendendolo dalle influenze eterodosse e dal proselitismo condotto con i mezzi di un'intensa propaganda.

È triste il fatto che abitualmente i teologi ortodossi usino contro i Protestanti gli argomenti consueti dei Romano-cattolici e contro questi ultimi gli argomenti dei Protestanti. L'effetto immediato di un simile metodo difensivo è fatalmente l'influsso di entrambi i

---

1. Per una traduzione italiana, cf G.S. Romanidis, *Un virus mortale. Il peccato originale secondo san Paolo*, Asterios Editore, Trieste 2006 (Piccola Bibliothiki, 1).

versanti sul pensiero ortodosso: tra gli Ortodossi, così, gli uni si presentano come cattolicizzanti, gli altri come protestantizzanti, e i primi sono ritenuti conservatori e i secondi liberali.

La necessità di far emergere la genuina posizione ortodossa dinanzi ai Romano-cattolici e ai Protestanti è diventata ormai chiara a molti<sup>2</sup>. Il teologo ortodosso deve affrontare il Protestantesimo non con argomentazioni dei Romano-cattolici ma con l'insegnamento genuino dei Padri della Chiesa. Deve, del pari, affrontare il Romano-cattolicesimo non con argomentazioni protestanti, ma con lo spirito autentico dei Padri greci.

Il problema teologico forse più importante con cui il teologo ortodosso, specie in America, si deve confrontare è l'accusa – di provenienza protestante – secondo la quale l'Ortodossia dei concili ecumenici costituisce un'alterazione della dottrina della Chiesa primitiva. Il tentativo di alcuni Ortodossi di rispondere a tale accusa con argomenti romano-cattolici è *a priori* condannato all'insuccesso, perché le concezioni medievali che caratterizzano il Romano-cattolicesimo in ordine ai temi che ci interessano in questo saggio non si riscontrano nella Chiesa primitiva, cosa, questa, che non è affatto difficile provare. Né l'Ortodosso può, per confutare una simile accusa, esporre semplicemente le opinioni dei grandi Padri della Chiesa del quarto e del quinto secolo, dato che l'accusa si riferisce ad una presunta alterazione dell'insegnamento cristiano precedente l'epoca dei grandi Padri. Si deve dunque, rispetto al Protestantesimo, dimostrare che la dottrina dei grandi Padri greci è essenzialmente e nei suoi punti centrali identica alla dottrina della Chiesa primitiva, di cui rappresenta una semplice continuazione e un semplice sviluppo.

Lo studio presente costituisce un tentativo, da un lato, di rispondere all'accusa ora richiamata, di matrice protestante, dall'altro, di indicare le differenze fondamentali tra Ortodossia e Romano-cattolicesimo in ciò che concerne le questioni in oggetto.

In ragione dello scopo e del carattere dello studio che è tra le mani del lettore, abbiamo necessariamente combinato il metodo storico-dogmatico con quello sistematico, enfatizzando la modalità dialetti-

---

2. Cf *Procès-Verbaux du Premier Congrès de Théologie Orthodoxe à Athènes, 1936*, publiés par les soins du Président Prof. Hamilcar S. Alivisatos, Athènes 1939, pp. 42s.193-231; dello stesso: *Le tendenze teologiche contemporanee nell'Ortodossia ellenica*, in «Theologhía» 20 (1949), pp. 80-98 [in greco]; I.N. Karmiris, *Influenze eterodosse sulle confessioni di fede del XVII secolo*, Gerusalemme 1948 [in greco].

ca nell'esposizione dei problemi. Abbiamo preferito tale metodologia perché ci interessano non tanto le differenze particolari evidenziate dai Padri e dagli scrittori esaminati, quanto la loro uniformità di pensiero e di direzione nei punti centrali ed essenziali delle questioni in oggetto e il confronto del loro insegnamento con quello della posteriore teologia patristica greca: dovrà così risultare evidente il generale accordo di presupposti e di indirizzi della teologia patristica ortodossa fin dai tempi apostolici, e dovranno essere segnalati alcuni punti centrali nei quali l'Occidente si è allontanato dall'insegnamento della Chiesa primitiva, per approdare ai suoi noti errori.

A motivo del carattere ampio degli argomenti in esame, è inevitabile che questo studio presenti taluni vuoti, né si esclude che siano stati accentuati taluni aspetti di una verità a scapito di altri aspetti della stessa verità. Chiunque si occupi di queste tematiche conosce l'entità delle difficoltà che deve affrontare il loro studioso. Abbiamo lavorato conoscendo bene simili difficoltà, ma speriamo che, se in qualcosa abbiamo sbagliato, questo ci verrà segnalato in uno spirito di carità.

Al professore I.N. Karmiris esprimo la mia riconoscenza sia per i suggerimenti sia per la favorevole presentazione di questo studio presso la Facoltà di Teologia dell'Università di Atene. Esprimo, ugualmente, i miei ringraziamenti al preside della Facoltà di Teologia, K. Bonis, il quale, con le sue indicazioni, ha contribuito a far sì che il nostro lavoro assumesse un aspetto più completo, e ai professori P. Trembelas e P. Bratsiotis che, con le loro annotazioni, hanno concorso a chiarire determinati suoi punti. Ringrazio del pari, sentitamente, anche tutti gli altri docenti che hanno dato il loro apporto per migliorare quest'opera. Debbo manifestare la mia gratitudine, pure in questa circostanza, al professore emerito A. Alivizatos il quale, in mezzo a molte sue occupazioni, si è assunto l'onere di studiare il manoscritto, di farci per iscritto conoscere il suo parere concorde come, altresì, alcune sue osservazioni e, in termini generali, di incoraggiarci in molti modi. Calorosamente ringrazio l'amico S. Agouridis, docente all'Università di Salonicco, che ha faticato nel correggere e migliorare il testo.

Psychikò, 6 agosto 1957

G.S. Romanidis



## Introduzione

### *a) L'importanza del tema*

L'importanza della dottrina della Chiesa sul peccato originale non ha bisogno di una sottolineatura particolare. Senza una retta concezione della caduta dell'umanità non può essere interpretata in modo ortodosso la dottrina ecclesiale della redenzione. La Chiesa, inoltre, come corpo di Cristo, ha quale fine esclusivo della sua esistenza la salvezza degli uomini. Sarebbe pertanto incomprendibile ogni discussione sulla natura della Chiesa e dei divini sacramenti, senza prima aver determinato qual è l'insegnamento della Sacra Scrittura e dei Padri in ordine alla caduta e alla salvezza. «Forse ti domandi con meraviglia perché, mentre ci siamo proposti di parlare dell'incarnazione, ora trattiamo dell'origine degli uomini. Fatto si è che questo argomento non è estraneo allo scopo della nostra trattazione. Parlando della manifestazione del Salvatore a noi non posso fare a meno di parlare anche dell'origine degli uomini, affinché tu sappia che la nostra colpa è divenuta il motivo della sua discesa e che la nostra trasgressione provocò la benignità del Verbo fino al punto che il Signore è venuto da noi ed è apparso tra gli uomini»<sup>1</sup>.

Il non comprendere l'insegnamento biblico sulla salvezza e il suo collegamento con la concezione biblica sulla Chiesa porta automaticamente a una interpretazione errata dei passi evangelici relativi all'unione sacramentale che si realizza in Cristo, unione che viene ritenuta semplicemente simbolica ed effetto dell'ardore personale dei singoli scrittori sacri<sup>2</sup> oppure un elemento di importanza secon-

---

1. Atanasio, *Discorso sull'incarnazione del Verbo*, 4, PG 25, 104A. Per una versione italiana, cf Atanasio, *L'incarnazione del Verbo*, a cura di E. Bellini, Città Nuova, Roma 1987<sup>2</sup> (Collana di testi patristici, 2).

daria che non esaurisce il concetto di Chiesa. Così, il romano-cattolico L. Cerfaux non solo non fa alcun tentativo di collegare la concezione di Paolo in ordine alla salvezza con la sua ecclesiologia, ma dichiara che «l'oggetto del nostro studio è meno la realtà della Chiesa che la sua nozione nella teologia paolina»<sup>3</sup>.

L'idea che il battesimo sia il mezzo attraverso il quale si diventa membri della Chiesa trova una accoglienza generale, specie da parte della teologia ortodossa e di quella romano-cattolica. Ciononostante, vi è una radicale differenza tra la concezione orientale ortodossa e quella occidentale, sia cattolico-romana sia protestante, sul significato del battesimo. Tale differenza si basa su visioni in ordine alla caduta e alla salvezza che si escludono reciprocamente, visioni che, di conseguenza, determinano le diverse dottrine di Oriente e di Occidente sulla Chiesa<sup>4</sup>. L'insegnamento sulla redenzione prevalente in Occidente si identifica, in linea generale, con la teoria anselmiana della soddisfazione, la quale non presuppone come necessaria la continua e ininterrotta comunione e presenza di Cristo nei corpi degli illuminati; dove poi, per ragioni bibliche, tale presupposto ricorra, esso è di importanza secondaria. Se col sacrificio del Signore sulla croce viene soddisfatta la giustizia divina, non è più sostanzialmente necessaria, per la salvezza dei fedeli, la sua continua e reale presenza nella Chiesa. Il credente si appropria dei beni del sacrificio sulla croce o in forza della prede-

2. Cf W. Sanday and A.C. Headlam, *The Epistle to the Romans*, Edinburgh 1925.

3. *La teologia della Chiesa secondo san Paolo*, A.V.E., Roma 1971<sup>2</sup>, p. 26 (Teologia oggi, 3).

4. È sufficiente per il momento osservare che per i Romano-cattolici il battesimo è soppressione della colpa originale e reintegrazione nel neoilluminato di soprannaturali grazie divine create, mentre per i Protestanti è in genere un mero segno esteriore e simbolico che serve a dichiarare una realtà interiore già compiuta. Secondo il moralismo giuridico dell'Occidente, il battesimo non è per nulla cancellazione ontologica, nell'uomo, del principio della morte tramite l'atto vivificante reale di Dio nella carne del Signore, come chiaramente testimoniano il rito del battesimo e specialmente quello della consacrazione del santo *myron*. In quest'ultimo, in particolare, preghiamo che esso – il *myron* – diventi «veste di incorruttibilità... affinché [i cresimati] siano popolo eletto, sacerdozio regale, nazione santa, marcati con il sigillo di questo tuo immacolato sacramento, e portino il tuo Cristo nei loro cuori, per diventare dimora di te, Dio e Padre, nello Spirito Santo». Questa visione differisce notevolmente dalla concezione scolastica dell'Aquinate, secondo la quale tutti gli uomini, battezzati e non, sono per natura templi dello Spirito Santo, nel senso che «la creatura razionale, conoscendo e amando, con la sua operazione raggiunge Dio stesso» (*Somma Teologica*, I, q. 43, a. 3). Lo Spirito, cioè, dimora nei fedeli in un modo specifico unicamente per la presenza della grazia divina creata (Ibid.). Nei Padri greci, al contrario, la grazia divina non è una creatura, ma lo stesso atto increato e vivificante di Dio (cf I.N. Karmiris, *Documenti dogmatici e simbolici*, vol. 2, Atene 1953, p. 867 [in greco]) che mediante il Signore giustifica e salva quanti credono in lui. Tutto il fondamento della teologia patristica sta in questo fatto: Dio crea e salva non tramite mezzi creati ma tramite il suo atto increato (cf il capitolo 2 del presente volume).

stinazione assoluta (Calvino) o in forza della sola fede (Lutero) o in forza di opere buone meritorie, di indulgenze, e dei sacramenti, da cui scaturiscono grandi quantità di «grazie divine»<sup>5</sup> create, mentre Cristo è presente soltanto a intervalli, nella divina eucaristia, quando il sacerdote lo impone (Roma).

Se la tradizione teologica romano-cattolica e quella protestante sono concordi nell'ammettere che la salvezza è questione di cambiamento di disposizione della giustizia divina – una volta che questa sia soddisfatta – nei confronti dell'uomo, vi è però un'acuta divergenza tra Romano-cattolici e Protestanti quanto alle conseguenze di tale cambiamento sulla natura dell'uomo. I Romano-cattolici generalmente sostengono che la natura umana è rimasta, dopo la caduta, essenzialmente intatta, privata unicamente della grazia soprannaturale e creata, che viene ora ripristinata nell'uomo con il sacrificio della croce, i cui meriti, infiniti nel numero, assieme ai meriti dei santi, diventano possesso dei fedeli attraverso riti sacerdotali (in specie del papa), opere buone, indulgenze e sacramenti. I Protestanti hanno rigettato questa interpretazione superficiale della caduta e dell'appropriazione della salvezza, e hanno cercato di spiegare il peccato originale come caduta della natura umana medesima. Avendo però ereditato dalla tradizione latina la visione giuridica di Agostino, secondo la quale le conseguenze della caduta di Adamo si sono imposte sull'umanità attraverso l'incriminazione e la punizione del genere umano da parte della divina giustizia, automaticamente essi sono rimasti intrappolati nelle spine del problema della predestinazione assoluta. Indipendentemente tuttavia dal modo in cui i sistemi teologici dell'Occidente spiegano come la natura umana venga influenzata direttamente o indirettamente da questo cambiamento della disposizione divina nei riguardi dell'uomo, essi non riconoscono affatto come assolutamente essenziale il bisogno dell'atto di Cristo nei corpi dei fedeli – atto che, secondo l'insegnamento evangelico e patristico, è continuo, reale e vivificante –, dato che l'uomo è per natura immortale e dato che è salvato attraverso una procedura giuridica, in cui l'unione reale con la carne di Cristo è di importanza secondaria o ha un senso totalmente simbolico.

5. Ci serviamo qui del numero plurale, inconsueto nella teologia greca, perché così viene usato in autori latini, i quali credono che la grazia divina sia creata così come numerabile e dotata della possibilità di aumentare (cf *Concilio di Trento. Sessione VI. Canoni sulla giustificazione*, 11 e 24; W. Farrell, *Divine Grace*, in *Summa Theologica*, vol. 3, New York 1948, p. 3287).

I Romano-cattolici riconoscono che la sola differenza tra la divina eucaristia e gli altri sacramenti risiede nel fatto che, se negli altri sacramenti sono elargite ai fedeli grazie divine (create), con la divina eucaristia vengono conferite certamente delle grazie, in aggiunta, tuttavia, è presente il Signore stesso, il cui sacrificio sulla croce, in maniera sacramentale e reale, si attua di nuovo<sup>6</sup>. Essi non vedono Cristo come operante nei credenti l'immortalità<sup>7</sup>, dato che riten-

6. Al riguardo, Nicola Cabasilas espone chiaramente la dottrina ortodossa sul sacrificio che si compie nella divina eucaristia nei termini seguenti: «Trattandosi non di una figura (*týpos*) di sacrificio né di un'immagine (*eikôn*) di sangue, ma di una vera immolazione (*sphaghê*) e di un vero sacrificio (*thysía*), chiediamoci qual è l'oggetto sacrificato: il pane o il corpo del Signore? Quando, cioè, i doni vengono sacrificati: prima o dopo la consacrazione? Se è il pane l'oggetto sacrificato, cosa, anzitutto, potrebbe mai essere un sacrificio di pane? Sicuramente il sacramento non consiste nel veder immolarsi il pane, ma l'Agnello di Dio, colui che – con la sua immolazione – toglie il peccato del mondo. D'altra parte, l'ipotesi che sia lo stesso corpo del Signore ad essere sacrificato risulta senza dubbio impossibile. Divenuto oramai incorruttibile e immortale, non può essere ancora immolato o ferito. Se poi potesse sopportare qualcosa di simile, occorrerebbero sia i crocifissori sia il concorso di tutti gli altri elementi che hanno operato quel sacrificio, se almeno si presuppone che si tratti non di una figura di immolazione, ma di un'immolazione vera. Come sarebbe, inoltre, ciò possibile, se il Cristo morì una volta sola e, risorto, “più non muore”, e “una volta sola ha sofferto, nella pienezza dei tempi”, e “una sola volta – è detto – si è offerto per togliere i peccati di molti”? Se infatti ad ogni liturgia viene sacrificato, egli muore ogni giorno. Che rispondere a tali questioni? Ebbene, il sacrificio non si compie né prima né dopo, ma nel momento stesso della consacrazione del pane. È così infatti che bisogna custodire tutti gli insegnamenti che la nostra fede ci fa credere riguardo al sacrificio, senza lasciarne cadere alcuno. A quali insegnamenti mi riferisco? Al fatto che questo sacrificio non è un'immagine e una figura di sacrificio, ma un vero sacrificio; al fatto che non il pane è l'oggetto sacrificato, ma il corpo stesso di Cristo; al fatto che, inoltre, uno solo è il sacrificio dell'Agnello di Dio, e compiuto una sola volta. Consideriamo, anzitutto, se la liturgia non sia una figura ma una realtà di sacrificio. Qual è il sacrificio nel caso della pecora? Certamente la trasmutazione da non immolata a immolata. Questo avviene anche qui: il pane, da pane non sacrificato che era, si trasmuta nell'elemento sacrificato. Si trasmuta, infatti, da pane non immolato nello stesso corpo del Signore che è stato realmente immolato. Dunque, come nella pecora la trasmutazione produce veramente un sacrificio, così qui, in ragione di questa trasmutazione, ciò che si compie è un vero sacrificio: il pane si trasmuta infatti non in una figura ma in una realtà di immolazione, nello stesso corpo sacrificato del Signore. Se, invece, venisse sacrificato rimanendo pane, sarebbe il pane a ricevere l'immolazione; l'immolazione, allora, sarebbe un sacrificio di pane. Poiché entrambi sono stati trasmutati, sia l'elemento non sacrificato sia il pane, e sono diventati da elemento non sacrificato sacrificato e da pane corpo di Cristo, in ragione di ciò quell'immolazione, considerata avvenuta non nel pane, ma nel sottostante corpo del Signore, è e viene detta sacrificio non del pane ma dell'Agnello di Dio. È chiaro che, con tali presupposti, niente impedisce di fare numerose oblazioni del corpo del Signore. Poiché infatti questo sacrificio non si compie mai con l'immolazione dell'Agnello, ma con la trasmutazione del pane nell'Agnello immolato, è evidente che la trasmutazione avviene, ma l'immolazione non avviene mai; in tal modo l'elemento che si trasmuta è molteplice e la trasmutazione avviene molte volte, ma nulla impedisce che ciò in cui si trasmuta sia uno solo e lo stesso: come cioè è uno il corpo, così anche l'immolazione del corpo è una» (*Commento della divina Liturgia*, 32, PG 150, 440-441. Per una versione italiana, cf Cabasila, *Commento della divina liturgia*, a cura di M. Davitti-S. Manuzio, Edizioni Messaggero, Padova 1984).

gono che l'anima sia per natura immortale, ma semplicemente lo vedono presente nella veste di sacrificatore e di vittima del sacrificio, per rinnovare il sacrificio della croce e da esso far scaturire, con la moltiplicazione delle grazie divine nei fedeli e nel tesoro della Chiesa, i beni corrispondenti, e per permettere ai credenti di offrire a lui il loro culto<sup>8</sup>.

I Protestanti, al contrario, considerando errate le concezioni ora esposte in ordine a un rinnovamento del sacrificio sulla croce e a un conferimento di grazie divine create, hanno riconosciuto (ad eccezione di alcuni gruppi) i sacramenti in genere e in specie la divina eucaristia semplicemente come atti simbolici. Questo era ovvio, visto che ritenevano l'uomo immortale per natura e la redenzione una faccenda di soddisfazione della divina giustizia e di mutamento della disposizione di Dio verso l'uomo: evento che si è compiuto, una volta per tutte, con il sacrificio del Signore sulla croce. L'appropriazione dei beni che scaturiscono da tale sacrificio è dunque possibile in forza della sola fede o in forza della predestinazione assoluta. Questa modalità di salvezza è individuale e riguarda soltanto il soggetto credente o il predestinato come individuo in sé. È evidente che simili teorie protestanti portano ineluttabilmente all'abolizione dell'elemento visibile della Chiesa così come lo recepisce la nostra Chiesa ortodossa<sup>9</sup>. Per gli Occidentali in genere la presenza reale del Signore nella divina eucaristia e nei corpi dei fedeli non aggiunge assolutamente nulla alla salvezza<sup>10</sup>. È dunque

7. Cf, ad esempio, J. Phole, *God the Author of Nature and the Supernatural*, St. Louis-London 1945, p. 151.

8. Cf J. Phole, *The Sacraments*, St. Louis-London 1946, vol. 2, pp. 371s.

9. A tale proposito, interessante è l'osservazione di A. Harnack sull'opera di Agostino: «Vor allem... er hielt jeder Seele ihre Herrlichkeit und ihre Verantwortlichkeit vor, Gott und die Seele, die Seele und ihr Gott. Er führte die Religion aus der Gemeinde und Kultusform in die Herzen als Gabe und Aufgabe hinein», «Però, soprattutto, egli mostrò a ogni anima la sua gloria e la sua responsabilità, Dio e l'anima, l'anima e il suo Dio. Da forma culturale e comunitaria, egli portò la religione sin dentro i cuori, come dono e missione» (*Dogmengeschichte*, Tübingen 1931, p. 293; per una versione italiana, cf A. von Harnack, *Storia del dogma. Un compendio*, Claudiana, Torino 2006).

10. In base ai presupposti della cristologia dei Padri greci, la grazia salvifica è atto increato di Dio e per quanti partecipano della salvezza essa ha come fonte (senza mai separarsi dalla fonte) unicamente il Dio-uomo risorto (cf I.N. Karmiris, *Documenti dogmatici e simbolici*, vol. 1, pp. 294-353; vol. 2, p. 867). Solo Dio, attraverso il Figlio, nello Spirito Santo, può essere il soggetto degli atti divini del creare, del provvedere e del salvare dalla morte l'uomo. Dio non opera, dunque, tramite mezzi creati. Proprio in ragione di ciò l'atto increato del Signore testimonia la natura increata di lui (se ne parlerà ancora, in questo volume). La cristologia occidentale, al contrario, si basa essenzialmente sulla teoria giuridica di Anselmo relativa alla soddisfazione; secondo tale teoria, in correlazione con i suoi presupposti su Dio (cf il cap.

del tutto naturale che i passi relativi alla partecipazione alla vita divina attraverso la carne del Signore siano interpretati dai Protestanti, semplicemente, come espressioni simboliche o, sentimentalmente, come effetti di un ardore personale degli autori sacri o, razionalisticamente, come passi che hanno introdotto furtivamente nel culto cristiano elementi idolatrici.

La dottrina dei Romano-cattolici sulla grazia salvifica creata è dovuta non solo alla concezione errata in ordine alla redenzione ma anche alla dottrina eretica in ordine a Dio. I Padri greci insegnano la distinzione, senza separazione, tra essenza divina increata e atto<sup>11</sup> divino increato, e credono che i degni partecipano soltanto dell'atto increato di Dio, dato che l'essenza divina è impartecipabile. Al contrario, gli Occidentali in genere identificano essenza increata e atto increato di Dio, sostenendo che Dio è atto puro. In ragione di ciò essi non possono ammettere una partecipazione reale dell'atto divino increato, perché ciò significherebbe che è l'essenza divina ad essere partecipata dalle creature. Per evitare il panteismo, cioè la comunione reale con l'essenza divina da parte delle creature, riconoscono pertanto come creata la grazia divina salvifica partecipata nel mondo. Malgrado ciò, insegnano una partecipazione relativa dell'essenza divina da parte dei salvati, sostenendo che i santi avrebbero una visione beata dell'essenza divina, cosa inammissibile per i Padri greci. Ma se i Romano-cattolici credono di partecipare nei sacramenti, per la salvezza, a realtà divine create, non deve sembrare

2 del presente saggio), la grazia divina può incontrare i fedeli solo come creatura, se è reale (Roma), o, semplicemente, come una disposizione mentale, non esistendo al di fuori dell'essenza divina, ma soltanto in essa e precisamente nella prescienza di Dio (Protestanti. Cf quanto riporta san Cirillo di Alessandria: «Alcuni si dice che sono santificati quasi per prescienza di Dio» – *La santa e consustanziale Trinità. Dialogo VI*, PG 75, 1004D; per una versione italiana, cf Cirillo di Alessandria, *Dialoghi sulla Trinità*, a cura di A. Cataldo, Città Nuova, Roma 1992 –). Dio, secondo i Padri greci, può operare la salvezza soltanto mediante Gesù Cristo nello Spirito Santo: tale divino atto increato salvifico non può dunque essere separato dalla carne del Dio-uomo. Per questo Cristo deve essere realmente presente non solo nella divina eucaristia ma sempre, in tutte le azioni sacramentali come pure nei corpi dei fedeli, ininterrottamente. Al contrario, gli Occidentali, Romano-cattolici e Protestanti, hanno separato la loro cristologia dalla grazia divina e perciò possono parlare di trasmissione della grazia salvifica prescindendo totalmente dal problema della reale o non reale presenza di Cristo. Cf Ch. Androustos, *Dogmatica*, Atene 1907, pp. 345s. [in greco].

11. Come il lettore accorto avrà già avuto modo di notare, traduciamo il termine greco *enérghēia* con *atto* e non con *energia*, come abitualmente accade nelle lingue occidentali quando ci si riferisce alla teologia ortodossa. Per una convincente e approfondita giustificazione di tale scelta rimandiamo all'introduzione di Ettore Perrella al volume da lui curato: Gregorio Palamas, *Atto e Luce divina. Scritti filosofici e teologici*, Bompiani, Milano 2003, pp. XXV-XXXI (*ndt*).

paradossale il rifiuto di simili concezioni da parte dei Protestanti, i quali, per la salvezza, si accontentano della benignità di Dio<sup>12</sup>.

I teologi occidentali, che hanno su Dio e sul mondo i presupposti di Agostino, interpretano la morte e la corruzione come effetto della decisione di Dio di ritenere colpevole l'umanità e di castigarla. Alcuni Protestanti, inoltre, accettano la morte come un semplice evento naturale. Sia gli uni sia gli altri considerano Dio come causa della morte. Essi distinguono chiaramente, di conseguenza, tra il peccato e la morte. La morte è ai loro occhi il risultato di una colpa ereditaria oppure un fatto naturale. Il peccato è solo questione di volontà umana<sup>13</sup>. Proprio qui è il campo di battaglia tra Protestanti e Romano-cattolici: la maggioranza dei primi sostiene l'incapacità della volontà di volere il bene senza la grazia divina, mentre i secondi sottolineano la possibilità dell'uomo, anche senza un aiuto soprannaturale, non solo di volere il bene ma anche di compierlo.

Su ispirazione, di nuovo, di Agostino, satana, in Occidente, non è più considerato come effettivamente contrapposto a Dio e come colui che ha il potere sulla morte, essendone il responsabile. La cosmologia di Agostino non permetteva l'esistenza di volontà contrapposte alla volontà divina. Di conseguenza, non solo la morte, ma persino la caduta dell'uomo nelle mani del diavolo è un castigo che proviene da Dio<sup>14</sup>. Colui che prima aveva il potere sulla morte e combatteva in maniera violentissima Dio e l'uomo diviene ora servo di Dio per castigare e affliggere l'umanità.

Poiché nella teologia latina, a partire da Agostino, la morte e la caduta dell'uomo nelle mani del diavolo sono ritenute frutto di una decisione punitiva della giustizia divina, sorge inevitabilmente il

---

12. In maniera splendida riassume l'insegnamento ortodosso sulla grazia il decimo articolo della *Confessione di fede* del Sinodo costantinopolitano del 1727: «La comune grazia di Padre, Figlio e Spirito, la luce del secolo venturo – per la quale “i giusti splenderanno come il sole” (Mt 12,43), come Cristo ha dimostrato in anticipo risplendendo sul monte – e, semplicemente, ogni facoltà e operazione della divinità tripostatica e ogni elemento che in qualunque modo differisce dalla divina natura debbono essere confessati come increati, poiché nulla vi è di temporalmente posteriore nelle qualità che appartengono naturalmente a Dio» (cf I.N. Karmiris, *Documenti dogmatici e simbolici*, vol. 2, p. 867).

13. Agostino concorda con Pelagio nel ritenere che il peccato originale proviene soltanto dalla volontà umana. Sostiene che, in qualche modo, la volontà di Adamo è ereditata dai suoi discendenti.

14. Cf A. Gaudel, *Péché Originel*, «Dictionnaire de Théologie Catholique», XII/1, Paris 1937, c. 426; J.F. Bethune-Baker, *Introduction to the Early History of Christian Doctrine*, London 1951, p. 350; F.C. Baur, *Dogmengeschichte*, Leipzig 1866, vol. 2, pp. 378s.

problema dello scopo dell'incarnazione del Verbo. Se Dio è considerato responsabile della morte e ha satana quale suo servitore, ci si chiede per quale ragione il Verbo «è divenuto partecipe [del sangue e della carne], per ridurre all'impotenza mediante la morte colui che della morte ha il potere, cioè il diavolo» (*Eb* 2,14). Nel mondo teologico latino sono state date diverse soluzioni al problema, soluzioni che sono rimaste, per evidenti motivi, estranee al pensiero patristico greco.

Per giustificare l'insegnamento tramandato – il diavolo e la morte sono stati calpestati con la morte e la risurrezione del Signore –, Agostino ha introdotto una teoria bizzarra che ha rappresentato un contrassegno caratteristico della teologia latina fino all'epoca di Bernardo di Chiaravalle (1090-1153), il quale ha sviluppato in maniera sistematica, contro Abelardo (1079-1142), tale teoria di Agostino<sup>15</sup>. Quest'ultimo ha sostenuto che satana, che aveva ricevuto da Dio la giurisdizione sui morti, ne superò i limiti e violò l'ordine della giustizia quando tentò di catturare il Figlio di Dio e di portarlo all'interno della propria giurisdizione, portarlo cioè alla morte. In tal modo il diavolo divenne colpevole di un ingiusto tentativo contro il Giusto; per questo Dio, castigandolo, strappò alla sua giurisdizione i morti su cui egli esercitava il suo potere<sup>16</sup>.

A simile dottrina della redenzione si oppose Abelardo, il quale, avendo i presupposti degli altri Latini in ordine alla morte come proveniente da Dio e a satana come a lui sottomesso, si chiedeva «perché Dio non potesse con il solo atto della sua volontà perdonare i peccati degli uomini e affrancarli dal potere di satana. Che bisogno c'era della passione del Signore per raggiungere un tale obiettivo?»<sup>17</sup>. Abelardo trovò la risposta a queste domande nella spiega-

15. Cf. A. Neander, *General History of the Christian Religion and Church*, Boston 1872, vol. 4, pp. 501s.; J. Phole, *Soteriology*, St. Louis – London 1946, p. 53.

16. Cf. J.F. Bethune-Baker, *Introduction to the Early History of Christian Doctrine*, pp. 350s.; J. Rivière, *Rédemption*, «Dictionnaire de Théologie Catholique», XIII/2, Paris 1937, cc. 1939s. Il tentativo di Rivière di interpretare il Crisostomo (*Commento alla Lettera ai Romani*, XIII, 5, PG 60, 414) e Cirillo (*L'incarnazione del Signore*, 11, PG 75, 1433-1436) nel senso che essi avrebbero accolto la teoria di Agostino sull'abuso di potere da parte di satana è privo di fondamento, poiché in essi non si riscontra il presupposto basilare di tale teoria, cioè la dottrina agostiniana circa la colpa ereditaria e circa la punizione da parte di Dio di tutti gli uomini con la loro condanna e consegna, fin dalla nascita, nelle mani e nella potestà del diavolo. Quando dunque il Crisostomo e Cirillo parlano di un tentativo ingiusto di satana contro il giusto Figlio di Dio e della punizione di tale ingiustizia attraverso la giustificazione o vivificazione di Cristo e dei peccatori convertiti, descrivono semplicemente un fatto, senza tuttavia alcuna sostanziale relazione con la teoria di Agostino.

17. A. Neander, *General History of the Christian Religion and Church*, vol. 4, p. 501.

zione moralistica e sentimentale della manifestazione – dell'*epipháneia* – del Salvatore. Scopo di tale manifestazione era, secondo Abelardo, dimostrare l'amore divino per l'uomo e stimolare un analogo amore nel cuore di questi<sup>18</sup>. L'incarnazione, cioè, non avvenne per annientare satana e liberare l'uomo dal potere della morte. Dio, quale assoluto sovrano di tutto, può semplicemente con la sua volontà ristabilire l'uomo nel suo stato originario. L'incarnazione del Verbo, pertanto, aveva una finalità soteriologica soltanto nel senso che egli venne nel mondo per dare il buon esempio di quell'amore e di quell'obbedienza attraverso cui l'uomo si unisce a Dio e si salva.

È evidente che la teoria dell'abuso, da parte di satana, del potere a lui conferito non era più in grado di resistere ai metodi dialettici e alle esigenze filosofiche degli intellettuali dell'epoca di Abelardo e di Anselmo (1033-1109); si produsse, in tal modo, una corrente di scetticismo in ciò che concerne la dottrina della redenzione<sup>19</sup>. La teologia occidentale aveva ereditato, nella forma sancita nei concili ecumenici e negli scritti dei Padri, l'insegnamento secondo cui «il Verbo si fece carne»; essa aveva, tuttavia, smesso ormai di capire i presupposti biblici e patristici del dogma dell'incarnazione. La manifestazione del Signore tra gli uomini risultò in tal modo carica di problemi. Caratteristico è il titolo del libro di Anselmo: *Cur Deus homo?*<sup>20</sup>. Con quest'opera la teologia scolastica ha trovato una spiegazione razionalistica dell'insegnamento tradizionale sulla divinità del Salvatore e ha anticipato, in un certo qual modo, le tendenze a un nestorianesimo moralistico dei teologi e dei filosofi del tipo di Abelardo. Comunque, dopo Abelardo e Anselmo, la dottrina tramandata, relativa al diavolo conculcato con la morte e la risurrezione del Signore, è già stata essenzialmente cambiata<sup>21</sup>. Il romano-cattolico J. Phole sostiene che Abelardo e soprattutto Anselmo «hanno affrancato la teolo-

18. Cf Ibid., p. 502; N. Micklem, *The Doctrine of our Redemption*, New York 1948, pp. 121-122.

19. Cf A. Neander, *General History of the Christian Religion and Church*, vol. 4, p. 500.

20. Anselmo ignorava la teologia patristica greca a tal punto da ritenere che i Greci ammettessero nella divinità una persona e tre ipostasi (cf G. Prestige, *Dio nel pensiero dei Padri*, Il Mulino, Bologna 1969, p. 249).

21. Fra i teologi romano-cattolici moderni, M. Schmaus fa uno sforzo considerevole per ristabilire l'insegnamento soteriologico della Chiesa antica sulla conculcazione del diavolo, combinandolo tuttavia con la teoria di Anselmo sulla soddisfazione e sostenendo che entrambe le teorie appartengono all'apostolo Paolo (cf *Katholische Dogmatik*, München 1955, vol. 2, pp. 320s.).

gia da un insegnamento invecchiato, che era diventato ormai superfluo, se non realmente pericoloso. La teoria dell'abuso di potere arretrò davanti a quella giuridica di Anselmo sulla soddisfazione, teoria, quest'ultima, che, ripulita nei suoi punti rozzi da san Tommaso (l'Aquinate), è diventata la dottrina più comune degli Scolastici»<sup>22</sup>.

L'evoluzione pericolosa che l'insegnamento sulla redenzione ha conosciuto in Occidente dopo Agostino è provata assai chiaramente anche dalla somiglianza dei presupposti che riscontriamo nella cosiddetta teologia naturale degli Scolastici, nella filosofia puramente umanistica del Rinascimento, come pure nella teologia dei Protestanti liberali. Tutte queste tre scuole di pensiero riconoscono l'anima come immortale per natura e la morte corporale come volontà di Dio, a prescindere dal fatto che questa sia il risultato di un castigo o semplicemente un fenomeno naturale. L'unica differenza, da un punto di vista soteriologico, tra esse risiede nella diversa concezione della giustizia divina: l'una vede in Dio colui che punisce ed esige una soddisfazione infinita che solo lui stesso può garantire, mentre l'altra rigetta le concezioni agostiniane e medievali sulla colpa ereditaria e vede Dio principalmente come amore che giudica gli uomini in base alle loro azioni<sup>23</sup>. Su tale differenza testimonia indirettamente J. Phole, il quale confessa che «l'incarnazione può essere intesa come necessaria condizione della redenzione solo presupponendo che Dio esiga una sufficiente [cioè infinita] soddisfazione per i peccati degli uomini»<sup>24</sup>. Cristo è Dio perché solo in quanto Dio-uomo poteva offrire una soddisfazione infinita. Similmente, E. Brunner, per contrastare la linea nestorianizzante dei teologi liberali dell'ultimo secolo, è costretto a ricorrere alla teoria giuridica di Anselmo<sup>25</sup>. Senza la teoria della soddisfazione due strade si aprono alla teologia occidentale: una che porta a una sorta di nestorianesimo, l'altra a una fede cieca e priva di intelligenza nella divinità del Salvatore<sup>26</sup>.

22. J. Phole, *Soteriology*, p. 54.

23. Cf D.M. Baille, *God was in Christ*, New York 1948, p. 172.

24. J. Phole, *Soteriology*, p. 22.

25. Cf *The Mediator*, Philadelphia 1947, pp. 458s.

26. I teologi occidentali, nel tentativo di spiegare perché l'Occidente, deviando dalla linea soteriologia centrale della teologia greca, sia giunto alla teoria della soddisfazione, non prendono in nessun modo in considerazione l'alterazione operata da Agostino della concezione dei Padri greci in merito al diavolo, alla morte, alla cosmologia e a Dio. Cf, ad esempio, H.E.W. Turner, *The Patristic Doctrine of Redemption*, London 1952, pp. 96-113.

Le teorie di Abelardo e di Anselmo circa la salvezza, che hanno i loro fondamenti nella teologia di Agostino, hanno spalancato le porte ai moderni problemi critici che investono Cristo e le Sacre Scritture: è un dato evidente. Caratteristica, ad esempio, è l'osservazione paradossale di J. Phole sulla risurrezione del Signore: «Esaminata dal punto di vista della soteriologia, la risurrezione di Cristo non fu... la causa principale e nemmeno concomitante della nostra redenzione... La Chiesa cattolica considera la risurrezione come un elemento inalienabile, ma non essenziale della redenzione»<sup>27</sup>. L'osservazione del teologo romano-cattolico regge solo quando si accetti la teoria giuridica di Anselmo (o anche quella moralistica di Abelardo). Una volta soddisfatta la divina giustizia, la redenzione si è già compiuta. La risurrezione può essere solo un epilogo con valore apologetico o significare semplicemente il premio del sacrificio del Signore<sup>28</sup>. Non è dunque paradossale la dichiarazione resa da Emil Brunner ai critici liberali della Bibbia: egli, una volta soddisfatta la giustizia divina, non si interessa più se il corpo del Signore sia effettivamente risorto o semplicemente sia imputridito in un sepolcro. Ciò che gli interessa è la manifestazione, mediata dalla fede, del Signore ai discepoli<sup>29</sup>.

Parimenti, la concezione di Agostino sulla morte quale punizione di tutti gli uomini voluta da Dio e su satana quale suo strumento punitivo, come pure le teorie soteriologiche di Abelardo e di Anselmo, hanno portato, alla fine, alla convinzione dei teologi biblici liberali dei giorni nostri, secondo la quale la demonologia biblica non ha alcun legame interno con l'essenza dell'annuncio evangelico, ma costituisce un prodotto dell'angelologia persiana<sup>30</sup> o dell'epoca del polidemonismo<sup>31</sup>, prodotto che è stato inserito nel Nuovo Testamento assieme ad altri elementi escatologici estranei alla religione puramente spirituale del Nazareno<sup>32</sup>. Se però il mori-

27. J. Phole, *Soteriology*, p. 102. Cf la medesima osservazione in A. Alivizatos, *La Chiesa ortodossa greca*, Atene 1955, p. 114 [in greco].

28. Cf J. Phole, *Soteriology*, pp. 101-102. Si veda anche Ch. Androutsos, *Dogmatica*, p. 203.

29. Cf *The Mediator*, pp. 576s.

30. Cf M.S. Enslin, *Christian Beginnings*, New York 1938, p. 5.

31. Cf M. Loehr, *A History of Religion in the Old Testament*, New York 1936, pp. 20-29; P.I. Bratsiotis, *Breve introduzione all'Antico Testamento*, Atene 1955, p. 12 [in greco].

32. F. Baur, ad esempio, sostiene che «... in dem Glauben der Kirchenlehrer selbst fand der Polytheismus in der Form und Hülle des Glaubens an Engel und Dämonem vielfachen Eingang», «... nella fede degli stessi dottori della Chiesa il politeismo ha trovato molteplici vie d'accesso nella forma e nella veste della credenza negli angeli e nei demoni» (*Dogmengeschichte*, vol. 1, pp. 542s.).

re e il ritrovarsi dell'uomo nelle mani del diavolo sono volontà di Dio, perché gli Evangelisti ci presentano Cristo mentre, con miracoli innumerevoli, guarisce malati, scaccia demoni e risuscita morti? Sicuramente per poter dimostrare le loro proprie concezioni riguardo a Cristo – ci rispondono questi moderni critici –. Si pone allora la domanda: possediamo su Cristo testimonianze fedeli? O non abbiamo forse rielaborazioni dei discepoli giudaizzanti, i quali hanno trasformato tradizioni orali, già mitizzate, in maniera conforme alle proprie visioni escatologiche, mescolate a elementi filosofici ellenistici?<sup>33</sup>

In tal modo, ogni studioso della Bibbia può usare nel suo lavoro critico un lessico preferito ripreso dalla filosofia e interpretare tutto secondo i propri desideri e preconetti, e caratterizzare ciò che nella Bibbia si scosta dalle proprie teorie o come marginale o come fraintendimento da parte degli Apostoli stessi. I primi ad applicare tale metodo ermeneutico furono gli Gnostici; dopo di essi lo applicarono alcuni scrittori della Chiesa, specialmente Origene. In Occidente, tramite sant'Agostino, si intrufolarono, quasi senza controllo, ed ebbero il sopravvento alcuni elementi filosofici estranei al Cristianesimo, con i quali l'Occidente si è allontanato dalla fede ortodossa ed è incorso nei suoi noti errori. Giustissima è l'osservazione di A. Harnack su Agostino: «Egli è il padre della Chiesa romana e della Riforma, dei biblisti e dei mistici»<sup>34</sup>. I Padri greci, tuttavia, poiché bene conoscevano la propria tradizione filosofica, erano in grado di discernere chiaramente tra teologia biblica e teorie filosofiche capaci di insidiare i fondamenti della fede, e così hanno custodito saldamente, nei secoli, il *depositum fidei*.

### b) Metodo teologico

Sul tema in esame è interessante osservare il punto di partenza degli opposti schieramenti teologici, ciascuno dei quali cerca di interpretare le prime testimonianze bibliche e patristiche sulla caduta in base alla propria concezione. L'uno tenta di dimostrare che l'umanità effettivamente è caduta ed è stata punita da Dio a causa della trasgressione di un solo uomo. L'altro sostiene che un'i-

33. Il problema, nella sua globalità, è dettagliatamente discusso da A. Schweitzer, *The Quest of the Historical Jesus*, New York 1948. Assai interessante per gli Ortodossi è la critica mossa a Schweitzer da O. Cullmann, *Christ et le temps*, Paris 1947, pp. 20.21.59.105.119.151.174.

34. *Dogmengeschichte*, p. 299.

dea simile è del tutto estranea all'autentica tradizione giudaica<sup>35</sup> e cristiana in ordine alla religione<sup>36</sup>. Nonostante la loro opposizione, tuttavia, i due punti di vista si assomigliano in alcuni presupposti: e così si spiega il fatto che partono pressoché dallo stesso principio. La comune concezione secondo cui la morte proviene da Dio costituisce la base della loro somiglianza; la differenza consiste soltanto nella determinazione del motivo divino che ha prodotto la morte. Entrambi gli schieramenti tendono ad ammettere che nell'Antico e nel Nuovo Testamento non esiste una chiara dottrina di una colpa ereditaria, che l'apostolo Paolo, per primo, fa una scarna menzione di essa<sup>37</sup>, e che, dopo di lui, fu Agostino a svilupparla a livello di teoria, una teoria che, se fu universalmente accettata in Occidente, rimase estranea ai Padri greci.

L'argomento fondamentale dei seguaci della teoria di Agostino sulla colpa è l'affermazione che, laddove nella Bibbia e nelle opere dei Padri viene presentato un insegnamento che riconosce la morte, le malattie, le tribolazioni e le sofferenze come conseguenze della caduta, si presuppone un corrispondente insegnamento su una colpa di colui che è punito, poiché Dio è giusto e non può punire ingiustamente. Il fatto, dunque, che la tradizione giudaico-cristiana ammetta una caduta dell'uomo accompagnata da malattie, sofferenze e morte dimostra che l'intera umanità è rea di un simile peccato, il quale è giustamente castigato dalla divina giustizia. La dottrina della colpa ereditaria, pertanto, per quanto non venga citata espressamente e in termini chiari fino ad Agostino, deve nondimeno essere ritenuta come presupposta; altrimenti le esigenze proprie della concezione della giustizia divina non vengono soddisfatte<sup>38</sup>.

35. Quanti generalmente seguono la metodologia critica, ad esempio, di J. Wellhausen spiegano gli eventi della Genesi come una mitologia preistorica della tribù israelitica. Cf P.I. Bratsiotis, *Breve introduzione all'Antico Testamento*, pp. 12.39s. R.H. Pfeiffer, in particolare, sostiene che il racconto della caduta è di provenienza edomitica ed è stato aggiunto al libro della Genesi intorno al 400 a.C. (cf *Introduction to the Old Testament*, New York 1948, pp. 159-167).

36. Cf J. Turmel, *Histoire des dogmes. Le péché originel, la rédemption*, Paris 1931, vol. 1, pp. 19.25-34; F.R. Tennant, *The Origin and Propagation of Sin*, Cambridge 1902, pp. 149s.; Id., *The Sources of the Doctrine of the Fall and Original Sin*, Cambridge 1903, pp. 1-21.22-60.61-88.272.

37. N.P. Williams rifiuta la teoria secondo la quale l'apostolo Paolo riconoscerebbe la colpa ereditaria (cf *The Ideas of the Fall and Original Sin*, London 1927, pp. 156-157).

38. Si leggano Gaudel, Lagrange, Pratt, Phole, Tixeront e in genere tutti gli Scolastici che seguono Agostino. Cf Ch. Androutsos, *Seconda lezione sul peccato originale*, Costantinopoli 1896, pp. 5s. [in greco]. Egli scrive: «Poiché la formulazione sistematica moderna della dogmatica (del peccato originale) è avvenuta sotto l'influsso innegabile della teologia scolastica,

Tale argomento non vale affatto per quanti vedono nella morte un semplice evento naturale e nell'anima immortale l'uomo in senso proprio. Per alcuni di costoro le parole dell'Antico e del Nuovo Testamento in merito alla tribolazione, nel mondo presente, di Israele e al riscatto imminente dell'antica e nuova Sion mediante la risurrezione dei morti, possono essere interpretate solo dal punto di vista delle aspirazioni politico-escatologiche, immanenti, degli Ebrei e a partire dalla mescolanza di tali aspirazioni con elementi filosofici trascendenti ellenistici: le delusioni, a livello terreno, di quanti riconoscevano nel Cristo il Messia dovevano così trovare una giustificazione<sup>39</sup>. Essi ritengono la fede evangelica e patristica un miscuglio fra il monoteismo giudaico e la filosofia greca<sup>40</sup>. Secondo tali teorie, gli Ebrei e i primi Cristiani nulla sapevano della concezione agostiniana in ordine alla giustizia divina e alla colpa ereditaria<sup>41</sup>. In tutto l'Antico Testamento non è attribuita pressoché nessuna importanza al mito, a loro dire, della caduta e della colpa. Di conseguenza – asseriscono –, il peccato di Adamo non occupa un posto essenziale nel pensiero ebraico. J. Turmel arriva fino al punto di ritenere i capitoli 5-8 della Lettera ai Romani, che si riferiscono alla condizione decaduta dell'uomo, un'aggiunta di un eretico gnostico. Prova di ciò sarebbe l'antitesi, rintracciabile in essi, tra materia e spirito, tra carne e spirito, tra il Dio della luce e il Dio delle tenebre – elementi totalmente estranei al puro e severo monoteismo dei profeti –<sup>42</sup>.

Entrambi i punti di vista hanno come principale premessa la concezione secondo cui soltanto la trasmissione della colpa di Adamo a tutta l'umanità può essere ritenuta peccato originale<sup>43</sup>. I loro pre-

---

e poiché il movimento teologico scientifico dei Protestanti contagia anche la nostra teologia, l'opinione circa la responsabilità personale per il peccato primordiale è adottata, consapevolmente o inconsapevolmente, anche nei nostri ambienti; fu per primo il compianto professore universitario Damalas a confutarla come in disaccordo con la Scrittura e con la dottrina dei Padri, negando, in genere, ogni colpa per il peccato primordiale» (pp. 7-8).

39. Cf M.S. Enslin, *Christian Beginnings*, pp. 172s.; J. Turmel, *Histoire des dogmes. Le péché originel, la rédemption*, pp. 28-30.

40. Cf, ad esempio, A. Schweitzer, *The Quest of the Historical Jesus*, pp. 2s.; J. Turmel, *Histoire des dogmes. Le péché originel, la rédemption*, vol. 1, pp. 26-27; A. Harnack, *Lehrbuch der Dogmengeschichte*, Freiburg 1888, vol. 1, pp. 39-53.93-101.110-113; M. Werner, *Die Entstehung des Christlichen Dogmas*, Bern 1941, pp. 28-36.

41. Cf F.R. Tennant, *The Sources of the Doctrine of the Fall and Original Sin*, p. 272. A. Harnack sostiene che, fino ad Agostino, nessuno ha capito l'insegnamento di Paolo sulla grazia e sul peccato (*What is Christianity?*, London 1901, pp. 276s.).

42. J. Turmel, *Histoire des dogmes. Le péché originel, la rédemption*, vol. 1, pp. 30s.

43. Abelardo insegnava che da Adamo viene ereditato il castigo senza la colpa. Cf W. Walzer,

supposti cosmologici non permettono di considerare seriamente il fatto che la morte e la corruzione non provengono da Dio<sup>44</sup>. Proprio per tale ragione entrambi gli schieramenti pensano, senza fondamento, che il tema della colpa, che a loro dire emergerebbe in modo così chiaro nel passo 5,12 della Lettera ai Romani<sup>45</sup>, non conosce nessun sviluppo nel resto della Sacra Scrittura<sup>46</sup> e negli scritti dei Padri fino a quando non fu sant'Agostino ad occuparsene<sup>47</sup>. Quest'uomo è ritenuto perciò il primo ad essersi addentrato nel pensiero dell'apostolo Paolo e ad averlo capito. Non è pertanto affatto strana l'allusione di alcuni teologi secondo i quali la dottrina sulla colpa è forse una rivelazione divina specifica fatta a Paolo<sup>48</sup>.

Nel canone primo della sessione quinta del concilio di Trento del 1546 leggiamo: «Se qualcuno non ammette che il primo uomo Adamo..., per questo peccato di prevaricazione, è incorso nell'ira e nell'indignazione di Dio, e perciò nella morte, che Dio gli aveva minacciato in precedenza...: sia anatema»<sup>49</sup>. Quasi due secoli prima, l'anti-scolastico san Gregorio Palamas aveva scritto: «La condanna a morte dell'anima che la trasgressione mise in opera per noi, per la giustizia del Creatore – egli infatti abbandonò, senza usare violenza contro di loro, quelli che di propria volontà lo avevano abbandonato – quella condanna, dunque, era stata preavvertita da Dio nel suo amore per gli uomini, per quei motivi che abbiamo detto. Ma egli sospese dapprima, e differì la condanna della morte del corpo, e quando la pronunciò, nella profondità della sua sapienza e nell'eccesso della sua benevolenza, dispose la sua esecuzione per il futuro, non dicendo ad Adamo: “Ritorna là da dove sei stato tratto”, ma: “Sei terra e alla terra ritornerai”. A coloro che ascoltano con intelligenza è possibile vedere, anche da tali parole,

*A History of the Christian Church*, New York 1937, p. 265. Si veda P.Ch. Dimitropoulos, *L'antropologia di Atanasio il Grande*, Atene 1954, p. 95 [in greco].

44. Così Harnack riconosce che i primi Cristiani attribuivano la morte e il male ai demoni e non a una decisione punitiva di Dio, ma vede in tutto ciò un prodotto della posteriore escatologia apocalittica giudaica (*Lehrbuch*, vol. 1, pp. 150s., specialmente p. 151, nota 1). Cf D. Thomasius, *Die Dogmengeschichte*, Erlangen 1886, pp. 4700s.; F.C. Baur, *Dogmengeschichte*, vol. 1, p. 559; K.R. Hagenbach, *Lehrbuch der Dogmengeschichte*, Leipzig 1888, pp. 99s.102.

45. Cf J.S. Romanides, *Original Sin According to St. Paul*, in «St. Vladimir's Seminary Quarterly», New York 1955.

46. Cf J.M. Lagrange, *Épître aux Romains*, Paris 1950, pp. 117-118; W. Sanday and A.C. Headlam, *The Epistle to the Romans*, pp. 136-137.

47. Cf A. Harnack, *What is Christianity?*, pp. 276s.

48. Cf J.M. Lagrange, *Épître aux Romains*, p. 118.

49. Cf F.R. Tennant, *The Origin and Propagation of Sin*, pp. 153s.

come Dio non creò la morte<sup>50</sup> né dell'anima né del corpo, poiché non disse, prima, in modo imperativo: "Il giorno che ne mangiaste, morite", ma: "Il giorno che ne mangiaste, morirete"; e neppure disse: "Ora ritorna alla terra", ma: "ritornerai", preannunciando e rimandando, ma giustamente non impedendo, ciò che doveva conseguire<sup>51</sup>. Anche Basilio Magno afferma: «Quanto più [Adamo] si separava dalla vita, tanto più si accostava alla morte. Poiché vita è Dio, mentre morte è privazione della vita. Quindi Adamo, allontanandosi da Dio, ha procacciato a se stesso la morte, secondo quanto è scritto: "Quelli che si allontanano da te periranno" (Sal 72,27). Così Dio non ha creato la morte<sup>52</sup> ma noi l'abbiamo attirata su noi stessi per un intendimento malvagio. Ma nemmeno ha impedito, per le ragioni già dette, la dissoluzione: per non mantenere immortale, in noi, la malattia<sup>53</sup>. Il grande Atanasio scrive: «Gli uomini, allontanando lo sguardo dai beni eterni e volgendolo alle cose corrutibili per suggerimento del diavolo, sono divenuti causa della propria corruzione nella morte<sup>54</sup>. In merito alla creazione e alla caduta dell'uomo, Teofilo di Antiochia annota: «Se lo avesse creato immortale fin dal principio, lo avrebbe creato Dio; se poi lo avesse creato mortale, sembrerebbe che Dio fosse causa della sua morte. Non lo fece, dunque, né immortale, né mortale, ma, come abbiamo detto sopra, in grado di ricevere l'una e l'altra natura, affinché, se si fosse volto verso l'immortalità osservando il comandamento di Dio, come ricompensa avrebbe ottenuto da lui l'immortalità e sarebbe divenuto Dio; se invece si fosse volto alle opere della morte, disobbedendo a Dio, egli stesso sarebbe stato per sé causa di morte. Dio infatti creò l'uomo libero e capace di autodeterminarsi<sup>55</sup>.

50. Sap 1,13: «Dio non ha creato la morte». Cf I.N. Karmiris, *L'insegnamento dogmatico di Giovanni Damasceno*, Atene 1940, p. 38 [in greco]; Id., *Compendio dell'insegnamento dogmatico della Chiesa cattolica ortodossa*, Atene 1957, pp. 39s. [in greco].

51. Gregorio Palamas, *Centocinquanta capitoli naturali e teologici, etici e pratici, e che purificano dalla lordura barlaamitica*, 51, PG 150, 1157-1160. Per una versione italiana di quest'opera, cf *La Filocalia*, vol. 4, a cura di M.B. Artioli-M.F. Lovato, Gribaudo, Torino 1987, pp. 66-138; Gregorio Palamas, *Che cos'è l'Ortodossia. Capitoli, scritti ascetici, lettere, omelie*, a cura di E. Perrella, Bompiani, Milano 2006, pp. 3-165.

52. «... questo popolo commise due delitti: abbandonò me fonte di vita e si scavò una cisterna di morte»: *Lettera di Barnaba*, XI, 2, in *I Padri Apostolici*, a cura di A. Quacquarelli, Città Nuova, Roma 1978<sup>2</sup>, p. 202 (Collana di testi patristici, 5); in base a una variante rispetto a *Ger 2,12-13*.

53. *Dio non è l'autore dei mali*, 7, PG 31, 345.

54. *Discorso sull'incarnazione del Verbo*, 5, PG 25, 104-105.

55. *Ad Autolico*, II, 27. Per una versione italiana, cf *Gli Apologeti greci*, a cura di C. Burini, Città Nuova, Roma 1986, pp. 347-462 (Collana di testi patristici, 59); S. Teofilo d'Antiochia,

Osserviamo lo stesso proposito di evitare di ascrivere la morte a Dio in sant'Ireneo, il quale sottolinea il fatto che autore della morte è satana<sup>56</sup>. Quanto all'apostolo Paolo, egli in nessun passo insegna che la morte è un castigo di tutti gli uomini da parte di Dio<sup>57</sup>. Dio non punisce direttamente, ma indirettamente, consentendo all'uomo, se questi lo vuole, di allontanarsi da lui e di privarsi, in tal modo, della vita<sup>58</sup>. Dio ha permesso la dissoluzione dell'uomo perché non diventasse immortale nel peccato<sup>59</sup>. Teofilo afferma: «Dio concesse all'uomo un grande beneficio: di non restare per sempre in stato di peccato»<sup>60</sup>.

Dai passi riportati si deducono due punti che presentano un interesse notevole: 1) Dio non ha creato la morte; 2) la morte dei giusti fu permessa non a causa di una qualche ira divina ma a causa della divina compassione<sup>61</sup>.

Come in seguito vedremo, per i Padri greci non sussiste il problema, posto in forma giuridica, dell'ereditarietà della colpa<sup>62</sup> di Adamo e del conseguente castigo dell'umanità a motivo dell'offesa recata alla divina giustizia o natura. Perché? In termini semplicissimi, perché Dio non è autore della morte. Come la libertà della volontà umana, così la separazione dell'uomo da Dio che ha per sbocco la morte è, in base alla stessa volontà di Dio, al di fuori della sua giurisdizione. Il fatto che Dio vuole la salvezza di tutti non significa che tutti sono salvati, perché Dio salva soltanto attraverso l'amore e la libertà. I teologi occidentali che si trovavano sotto l'in-

*Tre libri ad Autolico*, a cura di P. Gramaglia, Edizioni Paoline, Alba 1964 (Patristica, 29).

56. Cf *Contro le eresie*, III, 23, 1.2.5 (cf, per la traduzione italiana dell'*Adversus haereses*: Ireneo di Lione, *Contro le eresie e gli altri scritti*, a cura di E. Bellini, Jaka Book, Milano 1981).

57. Cf J.S. Romanides, *Original Sin According to St. Paul*, pp. 9-10.12.20s.

58. Cf Ireneo di Lione, *Contro le eresie*, IV, 27, 2.

59. Cf *Ibid.*, III, 23, 6.

60. *Ad Autolico*, II, 26.

61. Generalmente i Padri greci insegnano che Dio ha permesso la punizione e la sofferenza dell'uomo – per tramite della corruzione e della morte – in ragione della sua misericordia: affinché il male non diventasse immortale; affinché, contemplando e meditando la morte, l'uomo comprendesse la sua malattia e la sua dipendenza da Dio per la propria salvezza, e così si umiliasse e si convertisse; e affinché, grazie alle tentazioni, si esercitasse e si perfezionasse. In base a ciò, Dio non ha imposto la morte, la corruzione e le malattie a motivo di una qualche offesa alla sua natura, come insegnano gli Occidentali, ma le ha consentite a causa della sua misericordia, avendo come scopo la salvezza e la divinizzazione degli uomini.

62. D. Thomasius scrive che «und diese Sündigkeit ist ihnen [ai Padri greci] zugleich Schuld», «questa peccaminosità è per essi - i Padri greci - allo stesso tempo una colpa» (*Die Dogmengeschichte*, p. 473). A conferma egli cita alcuni passi (Giustino, *Dialogo con Trifone*, 95; Ireneo, *Contro le eresie*, V, 17,1; Atanasio, ma senza un rimando) che tuttavia non parlano di colpa ereditaria.

fluenza di Agostino non sono stati capaci di concepire proprio questo punto. Ritenendo l'essenza, l'atto e il volere divini una medesima cosa, non erano in grado nemmeno di sospettare che gli esseri liberi esterni a Dio possano operare contro la volontà divina. Non è pertanto affatto paradossale che i teologi occidentali trovino dovunque nei Padri greci una sorta di cripto-pelagianesimo e adducano la motivazione seguente: per una qualche ragione apparentemente inspiegabile, gli Orientali non si sono interessati dei grandi problemi relativi al peccato originale e alla grazia divina che impegnavano l'Occidente<sup>63</sup>. È assolutamente naturale che pensino così, dati i preconcetti errati che hanno in merito al rapporto tra Dio e il mondo. Essi non possono, di conseguenza, accettare sul serio che la morte esista nel mondo, a mo' di parassita, contro la volontà di Dio e che il volere divino e l'atto divino salvifico non si identifichino. Dio *non vuole* la morte. Ciononostante *non opera* la sua distruzione finché non abbia preparato gli uomini ad accogliere la vita.

I santi Padri del terzo concilio ecumenico (Efeso, 431) hanno condannato il pelagianesimo e hanno sottolineato l'innaturalità della morte e l'assoluta necessità, per la salvezza, della grazia divina. Il principale nemico delle eresie, nonché presidente di tale concilio, fu, com'è noto, san Cirillo di Alessandria, il quale, in relazione al problema della propagazione del peccato originale ai discendenti di Adamo, scrive quanto segue: «D'accordo, Adamo ha sbagliato e, avendo sprezzato il comandamento divino, fu condannato alla corruzione e alla morte: ma in che modo poi *i molti furono costituiti peccatori* a causa sua? Che hanno a che fare con noi i suoi errori? In che modo noi, che non eravamo ancora nati, siamo stati condannati con lui? Eppure Dio dice: *Non moriranno i padri per i figli né i figli per i padri, ma morirà l'anima che pecca!*<sup>64</sup> Come possiamo rispondere a questa obiezione? Ebbene, *morirà l'anima che pecca*; ma ecco in che modo noi siamo diventati peccatori per la disubbidienza di Adamo. Adamo era stato creato per l'incorruttibilità e la vita; conduceva una vita santa nel paradiso delle delizie; la sua mente era continuamente rivolta alla contemplazione di Dio; il suo corpo era nella serenità e nella calma, senza turpi desideri di

63. Si vedano, ad esempio, le giustificazioni presentate da D. Thomasius per la mancanza di approfondimento, da parte dei Padri greci, di questi argomenti. Cf J.L. Neve, *A History of Christian Thought*, Philadelphia 1946, pp. 137-139.

64. *Dt* 24,16: «Non moriranno i padri a causa dei figli e i figli non moriranno a causa dei padri; ciascuno morirà per il proprio peccato».

nessun genere, dato che non c'era in lui tumulto di impulsi disordinati. Ma dopo che fu caduto in preda al peccato e precipitato nella corruzione, allora i desideri e le impurità invasero la natura della carne e sorse la legge che infuria nelle nostre membra. La natura contrasse, come malattia, il peccato *per la disubbidienza di un solo uomo*, cioè di Adamo: così *i molti furono costituiti peccatori*, non perché abbiano condiviso la trasgressione di Adamo, dato che ancora non erano nati, ma perché condividono la sua stessa natura caduta sotto la legge del peccato... La natura umana in Adamo ha contratto il morbo della corruzione a causa della sua disubbidienza e quindi è stata invasa dalle passioni...»<sup>65</sup>.

Nella tradizione patristica greca mancano i forti schemi giuridici che contrassegnano la riflessione teologica latina, schemi che hanno infine portato l'Occidente alla teoria di Anselmo sulla soddisfazione. Mentre in Oriente la caduta viene intesa come effetto dell'allontanamento dell'uomo medesimo dalla vita divina e della conseguente debolezza e malattia della natura umana, e responsabile di tutto è ritenuto l'uomo stesso che ha deciso di cooperare con il diavolo, in Occidente tutti i mali presenti nel mondo provengono dalla volontà castigatrice divina, e lo stesso satana è considerato un suo semplice strumento punitivo<sup>66</sup>. I Padri greci, vedendo biblicamente la salvezza come redenzione dalla morte e dalla corruzione e come guarigione della natura umana aggredita da satana, hanno posto a fondamento della loro dottrina cristologica il principio: «Ciò che non è stato assunto non può essere curato»<sup>67</sup>. Al contrario,

65. *Commento alla Lettera ai Romani*, PG 74, 788-789 – per una versione italiana di quest'opera, cf Cirillo di Alessandria, *Commento alla Lettera ai Romani*, a cura di V. Ugenti, Città Nuova, Roma 1991 (Collana di testi patristici, 95) –. Cf N Trembelas, *Commento alle Epistole del Nuovo Testamento*, vol. 1, Atene 1956, p. 92 [in greco]; J.S. Romanides, *Original Sin According to St. Paul*, p. 21, nota 219. La medesima concezione è veicolata anche dal seguente passo di Anastasio il Sinaita (*Domande e risposte*, 143, PG 89, 796) riportato da I.N. Karmiris: «... siamo diventati eredi della maledizione di Adamo. Non siamo stati castigati, tuttavia, come se avessimo disobbedito assieme a lui a quel divino comandamento, ma perché egli, diventato mortale, ha trasmesso alla sua discendenza il peccato: da un mortale siamo nati infatti mortali...» (*Compendio dell'insegnamento dogmatico della Chiesa cattolica ortodossa*, p. 38).

66. Il tentativo dell'Aquinate di risolvere il problema dell'origine del male con l'affermazione che il male è semplicemente non essere e mancanza di ordine non porta a un risultato soddisfacente, come appare chiaramente dalla distinzione paradossale che egli opera tra il male della pena e il male della colpa. Dio viene ritenuto responsabile del male della pena e delle sofferenze che dalla pena derivano, non però anche del male della colpa (cf *Somma Teologica*, I, q. 48, a. 6). Ossia: se fosse dimostrata inesistente la colpa dell'uomo, Dio sarebbe, in quel caso, senza alcun dubbio cattivo, dato che punisce i discendenti di Adamo senza ragione.

67. San Gregorio il Teologo, *Prima lettera a Cledonio*, 101, PG 37, 186 (ndt).

in Occidente la salvezza non è anzitutto e principalmente salvezza dalla morte e dalla corruzione, ma piuttosto dall'ira divina, e l'abrogazione della pena della morte e delle malattie è semplicemente il frutto della soddisfazione della giustizia divina. Ciò è del tutto naturale, perché Dio è considerato come colui che mediante la morte punisce tutti gli uomini, e l'uomo come colui che mediante la colpa ereditaria provoca la morte. Secondo la concezione occidentale, pertanto, Dio non si è fatto uomo per «ridurre all'impotenza colui che della morte ha il potere» (cf *Eb* 2,14), dato che Dio stesso è colui che ha tale potere, ma piuttosto per soddisfare se stesso a un grado tale da guardare agli uomini con una disposizione in qualche modo più propizia e così, nel secondo avvento, togliere la pena della morte prevista per essi.

Il metodo per affrontare i problemi teologici in relazione ai loro presupposti è completamente diverso tra Occidente e Oriente. L'Occidente ha concezioni cosmologiche sbagliate, che gli consentono di esaminare l'essenza divina in forza dell'identificazione di questa con l'atto divino<sup>68</sup>. L'Occidente ha quale presupposto della sua teologia l'*analogia entis* e l'*analogia fidei*<sup>69</sup>. Tutto ciò che esiste nel mondo è semplicemente immagine temporale degli archetipi eterni presenti nell'essenza dell'Uno. In tal modo, secondo l'opinione occidentale, è Dio stesso ad assumersi, in un certo qual senso, l'opera di satana delineata nella Sacra Scrittura, punendo gli uomini con la morte, la corruzione e dunque con ogni afflizione che li colpisce<sup>70</sup>. È tuttavia evidente che, in questo modo, atti divini e

68. Secondo i Padri greci l'essenza divina non è né accessibile all'intelletto umano né si identifica con gli atti, le proprietà e gli attributi divini. Cf K. Bonis, *Anfilochio di Iconio e Basilio Magno. Il problema del rapporto tra ragione e rivelazione o tra fede e conoscenza*, Salonicco 1949, pp. 17-27 [in greco]. Si vedano, altresì, I.N. Karmiris, *Introduzione. Somma Teologica*, Atene 1935, pp. 36s.48 [in greco]; A. Alivizatos, *La Chiesa ortodossa greca*, p. 61; G. Florovsky, *The Idea of Creation in Christian Philosophy*, in «The Eastern Churches Quarterly», vol. VIII, n. 3, sup., London 1949, pp. 58s.67s.; B. Krivosheine, *The Ascetic and Theological Teaching of Gregory Palamas*, in «The Eastern Churches Quarterly» (reprint from 1938, n. 4), London 1954, pp. 17s.; V. Lossky, *La teologia mistica della Chiesa d'Oriente*, Il Mulino, Bologna 1967.

69. Tale metodo è minuziosamente difeso da E.L. Mascall, *Existence and Analogy*, London 1949. Cf, ugualmente, M. Schmaus, *Katholische Dogmatik*, München 1953, vol. 1, pp. 5-6.226-238; vol. 2, parte 1, pp. 36-40. Fra i teologi odierni del Protestantismo Karl Barth rifiuta l'*analogia entis* (*Church Dogmatics*, New York 1955, vol. 1, p. 274), vale a dire la rivelazione naturale o teologia naturale, come la intende la teologia scolastica, ma ammette l'*analogia fidei* della teologia romana (Ibid., pp. 279s.) e così giustifica il *Filioque* (Ibid., pp. 546s.). E. Brunner riconosce sia la rivelazione naturale sia quella soprannaturale. Cf P. Bratsiotis, *La teologia di E. Brunner*, Atene 1938, pp. 17-19 [in greco].

70. Al riguardo, è assai interessante l'osservazione di Giustino in relazione al male presente

satanici si confondono pericolosamente. Proprio perché gli Occidentali interpretano il mondo come immagine dell'essenza divina, possono non solo distorcere l'insegnamento biblico sulla morte e su satana, ma altresì applicare l'*analogia entis* e l'*analogia fidei* persino al dogma stesso della Trinità Santa, introducendo la dottrina del *Filioque*.

Determinare il dogma della caduta non significa, semplicemente, ritrovare nella Sacra Scrittura e nei Padri testimonianze attinenti, a dimostrazione delle teorie care a ciascun studioso del peccato originale. Deve essere dapprima definito, in base alla testimonianza biblica e patristica, qual è il rapporto tra Dio e la creazione. Il mondo è davvero, come lo vedevano i Neoplatonici, una copia – secondo analogia – delle idee che esistono eternamente nell'essenza divina? In altri termini: possiamo accettare la teoria di Agostino e degli Scolastici, secondo la quale Dio è per essenza creatore, provvidente e giusto, perché per essenza ed eternamente concepirebbe gli archetipi della creazione e l'ordine fra loro, che è l'eterna legge divina? Possiamo ammettere che la creazione dal nulla è semplicemente un'immagine temporale degli archetipi ingenerati dell'essenza divina? E che il peccato e la caduta sono una violazione nel tempo dell'ordine delle idee presente nell'essenza divina? Possiamo accettare l'identificazione scolastica dell'essenza divina con l'atto divino, e dopo ciò negare l'evidente panteismo, come fanno gli Occidentali, con il sofisma che Dio non ha un rapporto diretto e reale con il mondo, perché questo significherebbe una dipendenza sostanziale dell'essenza divina dal mondo, ma ha solo un rapporto indiretto, nel senso che Dio conosce e ama il mondo nei suoi archetipi? Possiamo ammettere che l'amore di Dio per questo mondo si riversi su di esso come creatura, ossia in forma di grazia divina creata, perché un amore divino reale per questo mondo significherebbe che Dio ha bisogno del mondo?

Ma se per essenza e per atto – dato che questi elementi si identificano – Dio conosce gli archetipi e ama realmente in modo immediato essi soltanto, come giunge egli a conoscere il male o, almeno,

---

nel mondo. Egli scrive che i demoni «hanno reso loro schiavo il genere umano... e hanno seminato in mezzo agli uomini... ogni male. Per questo anche i poeti e i mitologi, non sapendo che sono gli angeli e i demoni nati da loro a compiere queste cose verso i maschi e verso le femmine, sulle città e sui popoli, ciò che hanno raccontato lo hanno attribuito a Dio stesso» (*Seconda apologia*, 5, 3-5 – per una versione italiana delle due *Apologie* di Giustino, cf *Gli Apologeti greci*, a cura di C. Burini, Città Nuova, Roma 1986, pp. 83-167).

la necessità di inviare suo Figlio per salvare l'umanità decaduta? Se l'essenza, l'atto, l'esistenza, la volontà, la conoscenza e l'onnipotenza di Dio sono la medesima cosa, quale posto occupa, all'interno di questo schema, la creazione dal nulla, quale posto occupa la Trinità Santa, e che cosa fu a prendere carne dalla Vergine, forse l'essenza divina? Se Dio è effettivamente *actus purus*, ma può arrivare a conoscere il male o la necessità della salvezza degli uomini, allora l'idea del male o della necessità o della caduta o del non essere deve ugualmente trovarsi tra gli archetipi dell'essenza divina. Di conseguenza, l'idea del male deve, secondo questa visione, appartenere all'essenza del bene, perché, se è da esso indipendente, la teoria scolastica dell'onniscienza divina crolla; a meno che ammettiamo che il male sia inesistente, per cui il bisogno di una reale salvezza dal male diventa, oramai, un mito privo di ogni contenuto.

Il confondere fra atto divino ed essenza divina non può che portare all'introduzione, all'interno della teologia cristiana, di una specie di fato, come in effetti è accaduto nei casi di Agostino, della teoria anselmiana sulla redenzione, del Calvinismo e, infine, del Protestantismo liberale, che tende in genere ad ammettere l'inesistenza del male e la finale apocatastasi di tutto.

L'analisi dettagliata della confusione scolastica e protestante tra essenza ed atto di Dio esula certamente dai limiti del tema in esame. Siamo tuttavia costretti a scandagliarne alcuni aspetti, in quanto correlati con il problema del peccato originale. Ciò verrà fatto, principalmente, in collegamento con l'analisi obbligata di certune caratteristiche generali della filosofia greca che hanno un rapporto diretto con il nostro argomento e con il periodo che consideriamo. In questo modo apparirà la totale somiglianza di concezioni – in merito alla relazione tra Dio e il mondo – fra il pensiero occidentale da un lato e la filosofia greca in generale dall'altro; emergerà, così, ancora di più, la grandezza dei Padri greci, specie per la loro capacità di trasferire dall'idolatria al cristianesimo il pensiero fine e analitico dei loro antenati, non per sovvertire la fede evangelica, com'è avvenuto in Occidente, ma per salvaguardarla<sup>71</sup>.

Dopo aver determinato il rapporto che intercorre tra Dio e mondo nella riflessione dei teologi del periodo in esame, e aver analizzato,

---

71. G. Florovsky giustamente asserisce che i Padri greci hanno creato una nuova filosofia, assai diversa dal platonismo e dall'aristotelismo o da qualsivoglia altro sistema di pensiero (*Patristics and Modern Theology*, in *Procès-Verbaux du Premier Congrès de Théologie Orthodoxe à Athènes, 1936*, p. 239).

a partire da tale rapporto, alcune concezioni dei Padri in ordine a Dio, saremo allora in grado di esaminare oggettivamente l'insegnamento biblico e patristico su satana, sulla destinazione dell'uomo, sulla giustizia e sulla caduta. Perché diventi comprensibile la possibilità dell'esistenza temporanea ma reale del male, nonostante la volontà di Dio, dobbiamo risalire alla concezione che la Bibbia e i Padri greci hanno dell'assoluta libertà di Dio. La domanda fondamentale di questo studio è la seguente: come possono esistere provvisoriamente, contro la volontà di Dio, un male reale nel mondo e una reale ingiustizia e come può, al tempo stesso, l'essenza divina rimanere intatta e Dio rimanere onnipotente?

Com'è evidente, la caduta presuppone un cambiamento nella situazione dell'uomo. Di qui la domanda: qual è la chiave per comprendere questa situazione iniziale? La caduta presuppone il fallimento dell'uomo nel pervenire alla sua destinazione originaria. Qual è la chiave per capire questa originaria destinazione? Possiamo, forse, trovare la risposta a tali interrogativi sulla base di una qualche visione filosofica dell'uomo decaduto, come fanno, in linea generale, gli Occidentali, o dobbiamo ricorrere alla pura divina rivelazione che si è realizzata nell'incarnazione del Figlio di Dio? Come avremo modo di vedere, la retta concezione in ordine alla destinazione umana dipende essenzialmente dalla retta concezione in ordine a Dio. Per capire ciò che i Padri greci presuppongono quando affermano che l'uomo è stato creato a immagine e a somiglianza di Dio, dobbiamo tenere presente la loro idea di Dio. Altrimenti, risulta incomprensibile l'insegnamento evangelico e patristico secondo cui la destinazione dell'uomo è quella di diventare perfetto come Dio è perfetto. In questo punto esiste una differenza tra Oriente e Occidente: diversamente, infatti, in qualche modo, intendono Dio i Padri greci e diversamente quelli latini a partire da Agostino. Da ciò principalmente derivano le differenze di concezioni tra Oriente e Occidente sulla destinazione, sulla caduta e sulla salvezza dell'uomo.

Lo scopo del presente studio, il tempo di cui disponiamo e gli altri mezzi alla nostra portata non consentono l'esame dettagliato dell'evoluzione storica della nostra materia in Occidente. Nemmeno possiamo, in ragione del carattere ampio dei problemi metodologici di cui ci occupiamo in questo saggio, analizzare minuziosamente

l'intera tradizione patristica dell'Oriente. Un simile lavoro, nelle condizioni attuali, seguirebbe in maniera superficiale la metodologia dei filosofi e dei teologi che già hanno trattato l'argomento, i quali avendo, come abbiamo osservato, determinati preconcetti, hanno saltato a piè pari, senza tenerne seriamente conto, un discreto numero di elementi essenziali per la teologia patristica. Limitiamo perciò il nostro studio entro i confini temporali che vanno dal Nuovo Testamento a sant'Ireneo (senza tralasciare la testimonianza sussidiaria di grandi Padri posteriori), per coprire, concentrandoci sul periodo dei due primi secoli, il vuoto che si è creato a causa dei presupposti sbagliati di quanti finora si sono interessati dell'argomento<sup>72</sup>, motivati, inoltre, dalla notevole importanza di questo periodo per i tempi successivi<sup>73</sup>. Non entriamo nelle dispute origeniste del terzo e del quarto secolo, dato che le principali caratteristiche dell'eresia di Origene sono già presenti nella dottrina degli avversari gnostici di Ireneo. Del resto, i Padri greci successivi sono rimasti fedeli ai punti principali ed essenziali delle concezioni in ordine alla caduta e alla salvezza che riscontriamo nel periodo in esame<sup>74</sup>.

---

72. Molto significativa è, ad esempio, l'osservazione di J.C.L. Gieseler: «On ne trouve absolument rien chez ces Pères [ossia presso i Padri prima di Tertulliano] qui nous explique pourquoi les hommes, par suite du premier péché d'Adam, sont devenus plus accessibles aux tentations. Tertullien est le premier...», «Presso questi Padri [i Padri anteriori a Tertulliano] non si trova assolutamente nulla che spieghi perché gli uomini, in conseguenza del primo peccato di Adamo, siano divenuti più sensibili alle tentazioni. Tertulliano è il primo...» (*Histoire des Dogmes*, Dieppe 1863, p. 164). Cf R. Seeberg, *Lehrbuch der Dogmengeschichte*, Leipzig 1908, p. 318. F. Loofs, in particolare, fa iniziare lo sviluppo del dogma del peccato originale da Tertulliano (*Leitfaden zum Studium der Dogmengeschichte*, Halle 1906, pp. 163s.). Cf D. Thomasius, *Die Dogmengeschichte*, p. 494.

73. Sull'importanza eccezionale della teologia di sant'Ireneo per la teologia greca successiva, cf A. Harnack, *Lehrbuch*, vol. 1, pp. 469s.; J.L. Neve, *A History of Christian Thought*, p. 81.

74. Come se fosse a detrimento dei Padri greci, Harnack, in relazione ai problemi antropologici in Oriente, scrive: «Man ist aber schliesslich kaum irgendwo über das hinausgeschritten, was schon Irenäus geboten hatte», «Infine, tuttavia, ci si è spinti appena al di là di quanto Ireneo aveva già offerto» (*Lehrbuch*, vol. 2, p. 130).

## CAPITOLO 1

### **Origine, caduta e salvezza secondo la filosofia greca in generale**

Per ogni sistema filosofico che miri a spiegare dal punto di vista dei dati della natura i fenomeni e l'esistenza, in mezzo ad essi, del male è assolutamente naturale confondere l'idea dell'origine della materia con quella della sua caduta<sup>1</sup>. Partendo da osservazioni filosofiche e scientifiche sul mondo materiale è impossibile arrivare in termini razionali alla separazione tra creazione del mondo e caduta del mondo, semplicissimamente perché la realtà attuale presenta ai nostri occhi la natura così com'essa è dopo la caduta<sup>2</sup>. L'assenza di dimostrazioni immanenti del fatto che il mondo è all'inizio un qualcosa di positivo e di buono, per quanto ora, dopo la caduta, includa in sé la corruzione ed il male, porta a concludere che la materia in se stessa è un *quid* di negativo o di malvagio o addirittura di inesistente. Sostanzialmente essa non può essere altro che il mezzo di manifestazione o estrinsecazione di un'idea che si nasconde al suo esterno o al suo interno.

Ogni tentativo razionale di risolvere il problema della provenienza del male e di ritrovare un significato dell'esistenza dell'uomo che vada oltre il sepolcro crea la seguente concezione: la realtà si trova al di dentro o al di fuori dei fenomeni materiali<sup>3</sup>; questi stessi fenomeni, tuttavia, sono mancanza di realtà. Tutti i fenomeni materiali equivalgono a generazione e a corruzione; il principio del muta-

1. Cf T. Tresmontant, *Essai sur la Pensée Hébraïque*, Paris 1953, pp. 20-24.

2. Nei sistemi neoplatonici, particolarmente, l'apparire della molteplicità costituisce esso stesso la caduta (cf *Ibid.*). Proprio questo dato ravvisiamo nel sistema gnostico di Valentino combattuto da sant'Ireneo. Cf F.C. Baur, *Dogmengeschichte*, vol. 1, pp. 521s.

3. Cf B.Ch. Ioannidis, *L'apostolo Paolo e i filosofi stoici*, Salonico 1934, p. 41 [in greco].

mento domina tutto. L'immutabile, se esiste, deve essere fuori o dentro la materia<sup>4</sup>.

La materia – come ne parla la filosofia – è dunque una negazione, senza un significato eterno<sup>5</sup>. Differisce dalla realtà in quanto il mutabile e corruttibile è privazione dell'immutabile; e soltanto l'invariabile e incorruttibile è reale. La filosofia è incapace di colmare il dualismo tra materia e realtà, perché l'uomo naturale non è in grado di distinguere fra la creazione del mondo, del tutto positiva, e la sua caduta<sup>6</sup>. L'uomo può conoscere questa cesura unicamente per rivelazione.

La filosofia opera una distinzione radicale fra materia e realtà: ne consegue che ogni distinzione vera tra Dio e realtà è cancellata. Presupposto basilare della filosofia è che solo l'ingenerato e invariabile è immortale e reale. Ogni cosa che abbia un principio nel tempo ha anche una fine. La corruzione segue sempre la generazione. Se esiste una realtà fuori o dentro la materia, essa deve necessariamente essere ingenerata, per cui essenzialmente è coimprinciata e coeterna col primo principio. Il mantenimento, pertanto, della differenza tra Dio e ciò che è ingenerato è un problema insolubile, che automaticamente porta al fato come principio di ogni distinzione<sup>7</sup>.

Il mondo non è, nel pensiero dei filosofi, effetto di un atto di Dio che dal nulla crea perché lo vuole. Presupposto basilare dei filosofi era il principio: dal nulla nulla viene<sup>8</sup>. Per essi la creazione è o un'emanazione naturale dell'essenza dell'Uno (panteismo) o un riflesso apparente o persino decaduto di un mondo reale ingenerato di idee sussistenti (idealismo) o un'unione inseparabile di forma e materia,

4. Cf F. Copleston, *History of Philosophy*, Westminster, Md. 1946, vol. 1, pp. 17.20s.

5. Cf T. Tresmontant, *Essai sur la Pensée Hébraïque*, p. 14.

6. Cf *Ibid.*, pp. 20s.

7. Giustino scrive: «Ciò che è ingenerato, infatti, è simile all'ingenerato: sono uguali identici e l'uno non può avere la prevalenza sull'altro per potenza o dignità. Per questo l'ingenerato non è molteplice. Se infatti vi fosse una qualche differenza tra realtà ingenerate, non ne potresti trovare, investigando, la causa, ed anche continuando a spingere il pensiero all'infinito approderesti, affaticato, a un'unica realtà ingenerata che riconoscerai come causa di tutte le cose» (*Dialogo con Trifone*, 5, 5-6 – per una versione italiana, cf S. Giustino, *Dialogo con Trifone*, a cura di G. Visonà, Edizioni Paoline, Milano 1988 –). Giustino qui parla, in relazione al principio (*principium*) delle realtà ingenerate, di una differenza dal punto di vista dell'incausalità: non vi può essere fra esse una distinzione nella loro formazione. Se si trovasse un criterio di distinzione, allora la causa della distinzione dovrebbe essere superiore alle realtà ingenerate. Questo argomento non dimostra la creazione dal nulla, evidenzia solo la necessità di un principio di distinzione. Per quanto Giustino non lo citi, per i filosofi esisteva ed esiste tale causa nel fato.

8. Cf F.C. Baur, *Dogmengeschichte*, vol. 1, p. 519.