Alberto Ara

All'incrocio tra teologia e spiritualità: il caso del peccato originale

Alberto Ara

All'incrocio tra teologia e spiritualità: il caso del peccato originale

Note di antropologia fondamentale
e spiritualità fondamentale
nell'ambito di una Teologia Fondamentale

Non spostare il confine antico, posto dai tuoi Padri
Proverbi 22,28

Noi né traiamo la fede da altri a noi più vicini nel tempo,
né osiamo presentare i parti della nostra mente,
per non fare oggetto di fede quelle che sono parole umane;
ma le cose che dai santi Padri abbiamo imparato,
quelle annunziamo a chi ci interroga.

BASILIO MAGNO, *Epistularium*, ep.1,2 (PG 32, 587)

a Donatella,
dolce mia compagna per l'eternità,
con il più grato immenso amore,
davanti a Dio nostro tenero Padre
con Leo
ed Emy

Prefazione

Avere per le mani le bozze del volume di Ara comporta una emozione da molto tempo diventata sempre più rara. L'emozione di avere di fronte qualcosa di veramente nuovo ma dal sapore davvero antico... E con "antico" non intendo minimamente realtà stantie o trapassate, bensì l'opposto: si tratta di percepire il valore delle proprie radici che tornano ad essere significanti, anzi esperienza di rinnovamento vitale.

Ara non è nuovo all'approfondimento di questioni che la teologia attuale parziamente relega a margine: infatti ha già trattato degli angeli[1], della dottrina della divinizzazione nella tradizione latina[2] ed ora si occupa del grande tema del "peccato originale". Questi studi hanno tutti un comune denominatore: sono collocabili in un settore che si situa fra la spiritualità, la teologia sistematica (e di predilezione la teologia fondamentale) e la filosofia. Questo però non deve essere ritenuto l'ambizioso progetto di un giovane teologo: piuttosto si tratta di una occasione per ribadire la rilevanza anche pastorale di una seria, anzi serissima ricerca teologica.

Non voglio anticipare qui i temi di un simile, ricchissimo testo, mi limiterò semplicemente a segnalare due apici dell'opera. Il primo è dato, ad un livello contenutistico, da due espressioni: *abisso della disarmonia* e *inizio dell'armonia.* In analogia a quanto von Balthasar, cristologicamente, indicava con le parole *Entfaltung*, 'dispiegamento', e *Einfaltung*, 'ripiegamento', l'esistenza umana è giocata fra la dispersione nella caoticità, cioè la discesa nella disarmonia assunta dal Verbo incarnato, e il recupero, il ritorno all'essenziale, redento e glorificato nel risorto asceso al Cielo: la redenzione consentita dalle missioni salvifiche del Verbo e dello Spirito. Si tratta di due espressioni particolarmente felici per indicare teoreticamente i contenuti della dottrina del peccato originale, rendendoli al contempo molto attuali.

Il secondo vertice che amo sottolineare è di carattere metodologico: per spiegarlo devo però premettere una considerazione. Le discipline filosofiche e teologiche vivono di un necessario confronto, almeno in occidente, con la propria storia: non a caso si parla di tradizioni filosofiche o di tradizioni teologiche (da non confondere teologicamente con la Tradizione in senso pieno); queste sono correnti che nell'alveo occidentale, nel nostro caso, hanno una gestazione, una genesi, uno sviluppo, a volte una decadenza ed una fine. Eppure le loro storie non sono inessenziali: hanno l'importanza di attestare chi siamo davvero, di testimoniare la nascita e la crescita della no-

---

1 Si tratta della sua dissertazione dottorale oggi edita in estratto: ALBERTO ARA, Angeli e sostanze separate. L'idea di *materia spiritualis* tra il secolo XII e il secolo XIII. Ricognizione storico testuale. Valutazione teoretica, Firenze 2005.

2 ID., «La deificazione dell'uomo nel *Commento alle Sentenze* di Tommaso d'Aquino (1252-1256)», *Vivens Homo* 15 (2004) 319-351.

stra identità, mostrando ciò che in essa si è sviluppato e che cosa in essa è stato abbandonato. Nella teologia (e nella filosofia) oggi abbiamo una enorme produzione di fonti: intendo dire che la filologia, il metodo storico-critico e l'analisi stilistica hanno consentito agli studiosi di pubblicare fonti attendibili, con testi critici, scientificamente ricostruiti con grande perizia. Che cosa dunque è mancato in questi anni? È mancato il contatto vitale con tali fonti: pareva che esse fossero edite per non essere adeguatamente lette, ma soprattutto per non essere studiate in dettaglio e divulgate. Un esempio: la disciplina teologica che si occupa eminentemente delle fonti sul piano epistemologico è la teologia fondamentale; può capitare però di leggere interi manuali di tale disciplina che non danno il sapore di un contatto diretto con le proprie fonti di cui pur si parla, anzi, talora, tali fonti non sono neppure esaurientemente citate.

Qui risiede la novità dell'opera di Ara: egli colma la lacuna, di cui sopra, grazie al contatto vitale con le fonti medesime. Non basta studiare una disciplina, un tema, bisogna scavare nella propria tradizione per lasciar parlare i "padri" e in questo modo scoprire di chi siamo "figli". In questo caso non c'è pagina dell'opera di Ara, di ogni opera di Ara, che non nasca dal confronto serrato e diretto con le fonti, citandole, traducendole: si tratta di fonti patristiche, di fonti magisteriali, di fonti medioevali, di fonti filosofiche. In questo l'autore è aiutato dall'ottima conoscenza del greco, del latino, oltre quella delle principali lingue europee contemporanee.

Da teologo negli ultimi anni ho sempre più sentito un senso di disagio di fronte ad opere superficiali, o – diciamolo pure – carenti di effettiva originalità l'una rispetto all'altra; bisogna tristemente constatare che siffatte opere hanno offerto veramente poco all'*intellectus fidei* se solo ci prendiamo la briga di confrontarle con "opuscoli" del calibro del *Breviloquium* di S. Bonaventura o *De quatuor gradibus violentae caritatis* di Riccardo di S. Vittore. Ma in realtà non sono mancati né Bonaventura né Riccardo con il loro genio, bensì è stata carente l'arte di attingere alle proprie fonti mostrando come la Tradizione cristiana, questa volta in senso proprio, sia viva e vivificante, addirittura entusiasmante e molto attuale, al punto da poter costruire veramente l'anima della comunità ecclesiale dei credenti.

Ben vengano allora opere che, pur non rinunciando alla necessaria teoresi, ci nutrono con il patrimonio antico e sempre nuovo della Tradizione cristiana.

Grazie Alberto.

don Angelo Pellegrini[3]

[3] Professore Ordinario di Teologia Dogmatica presso la Facoltà Teologica dell'Italia Centrale, Firenze (Italia).

Introduzione

Per introdurre questo lavoro ci piace ricordare come san Tommaso d'Aquino presentava la sua *Somma di teologia* ai suoi studenti, nel 1266:

> «Il dottore della verità cattolica deve istruire non solo gli iniziati ma anche i principianti (...), perciò l'intento che ci proponiamo in questa opera è di esporre tutto ciò che concerne la religione cristiana nel modo più confacente alla formazione dei principianti. Abbiamo notato infatti che i novizi in questa disciplina trovano un grande ostacolo negli scritti di vari autori, in parte per la molteplicità di questioni, articoli e argomenti inutili, in parte perché le cose che devono imparare non sono insegnate secondo l'ordine della materia (*secundum ordinem disciplinae*) ma come richiede il commento di dati libri o la occasione della disputa; e infine anche perché ripetere sempre le stesse cose genera nell'animo degli uditori fastidio e confusione. Cercando quindi di evitare questi ed altri inconvenienti simili tenteremo, confidando nel divino aiuto, di esporre la dottrina sacra con la maggiore brevità e chiarezza consentita da tale materia»[1].

Ora, esporre *tutta* la dottrina sul peccato originale è al di là dei nostri scopi; ci accontentiamo qui di presentarne le linee principali ad un pubblico non specialista, in un modo un po' originale e sperando di suggerire spunti di riflessione interessanti. Ma la situazione degli studenti di oggi non è molto diversa da quella del secolo XIII: l'enorme proliferare di saggi e articoli di teologia, per di più di valore assai variabile, danno la impressione (vera) di un *mare magnum* nel quale sia facilissimo affogare. E l'imbarazzo del lettore che non segue un corso di studi teologici è ancora maggiore, perché non ha chi lo aiuti a capire, a valutare, a scegliere. Cambiando quel che c'è da cambiare, perciò, le intenzioni di Tommaso sono condivisibili; invece il rimedio che propone consiste in un metodo di esposizione che oggi è a dir poco desueto:

> «Se per provare la fede qualcuno porta ragioni non cogenti, la espone alla derisione degli infedeli. Crederanno infatti che ci appoggiamo a tali ragioni, e che crediamo a causa di esse. Perciò, a coloro i quali accettano le autorità (*Scrittura e Padri della Chiesa*) non si deve tentare di provare le cose di fede se non per mezzo delle autorità. Per gli altri invece è sufficiente difendere il non essere impossibile ciò che predica la fede»[2].

Tommaso invita per prima cosa ad individuare bene i destinatari, poiché il metodo di esposizione deve essere adeguato alle diverse esigenze. Poi, suggerisce gli strumenti con i quali lavorare, le 'autorità', cioè la Scrittura e i Padri della Chiesa.

---

[1] TOMMASO D'AQUINO, *Summa theologiae*, I, *prologus* (Paoline, 3; trad. nostra). L'ed. delle Paoline riporta, emendato. il testo critico dell'ed. Leonina, difficile a reperirsi.

[2] TOMMASO D'AQUINO, *Summa theologiae*, I, q.32, a.1, *resp*. (Paoline, 163; trad. nostra).

Noi abbiamo scelto di lavorare pensando che il nostro lettore sia un credente[3]. Non è importante se frequenta la parrocchia invece che un movimento ecclesiale o appartiene ad un ordine religioso o è prete: l'essenziale è che abbia un *riferimento reale ad una comunità*, che non sia un 'cane sciolto', cioè, e che non legga queste pagine per curiosità o per altri motivi che non siano il voler crescere nella fede. L'ideale sarebbe che lo facesse all'interno di un programma di studi quale quello di una Facoltà Teologica o un Istituto Superiore di Scienze Religiose, perché è in tale ambito che sono nate e là possono ricevere quell'aiuto indispensabile affinchè non siano travisate. Però nello scrivere si è cercato di tenere presente anche chi non segue tale curricolo.

A proposito degli strumenti di lavoro, ci piace riportare quanto scrive il nostro santo Padre Basilio Magno a questo riguardo:

> «Un uomo che vada alla guerra non prende in mano gli stessi arnesi di quello che si dedica all'agricoltura: altri sono infatti gli strumenti di quelli che, in tempo di pace, si procurano con il lavoro il necessario per vivere, ed altre le armature di coloro che si schierano in battaglia. Allo stesso modo, chi esorta alla sana dottrina non deve dire le stesse cose di chi confuta i contraddittori, poiché altro è il genere del discorso volto a confutare ed altro quello del discorso per esortare, altra è la semplicità di quelli che nella pace fanno professione di pietà ed altri i sudori di coloro che si ergono contro "le opposizioni della pseudoscienza" (cf. 1*Tim* 6,20)»[4].

Gli 'arnesi' che Tommaso indica sono la Scrittura ed i Padri, ma lui è il primo che considera teologicamente autorevoli anche i decreti dei Concili Ecumenici e l'unico che commenta quelli del Concilio Laterano IV (1215), il più recente ed autorevole del suo tempo: quindi anche il Magistero rientra tra ciò che egli intende per 'autorità'.

Il punto è che, oggi a maggior ragione che non al tempo di Tommaso, la teologia non si può fare *soltanto* con la Scrittura, i Padri ed il Magistero: chi cercasse di lavorare così correrebbe il fortissimo rischio di fare dell'archeologia teologica, mentre al giorno d'oggi è assolutamente necessario far uscire la teologia dall'ambito accademico e portarla incontro al mondo, senza però scadere di qualità e spessore.

Abbiamo iniziato a lavorare in questo modo molti anni fa, quando fummo incaricati dell'insegnamento di Teologia Fondamentale all'Istituto Superiore di Scienze Reli-

---

[3] Naturalmente, entro i limiti dell'ortodossia ognuno può impostare la trattazione come meglio ritiene. Ma, per un non credente, i rimandi alla Scrittura, ai Padri o ai Concili sono tutt'al più elementi letterari, di contorno, non certo argomenti probanti: se si intende dialogare con lui conviene partire da ciò che egli ammette o può concedere, e l'attenzione sarà per forza di cose rivolta più al 'che cosa' e al 'perché'. Così però acquista grande rilievo l'elemento filosofico a scapito, bisogna pur dirlo, di quello propriamente teologico, mentre la dottrina del peccato originale non è filosofica ma teologica. Invece, per chi crede e vuole crescere nella sua fede, saperla fondare sulla Scrittura, la Tradizione e il Magistero è la condizione imprescindibile per progredire spiritualmente; l'argomentare razionale è importante, ma non decisivo. Poiché non è in base al ragionamento che egli crede o che la sua fede cresce, la sua attenzione non è rivolta tanto al 'che cosa' e al 'perché', bensì al 'come' e al 'quando'. È vero che in linea di principio le due prospettive non sono opposte e che separarle non è né possibile né giusto, anzi, sarebbe pessima teologia: papa Benedetto XVI lo ha ribadito in continuazione. Ma è anche evidente che fare le due cose allo stesso livello, bene e insieme non si può; comunque richiederebbe un numero di pagine spropositato. Ragion per cui una scelta si impone.

[4] BASILIO MAGNO, *Moralia*, *prologus* III, *de fide*, (PL 31, 680; trad. it. U. Neri, Roma 1996, 79).

giose "Ippolito Galantini" di Firenze. Questo tentativo ha fruttato un ampio manuale. Dopo quindici anni però è giunto il momento di cominciare a rendere pubblica almeno una parte di quel lavoro, e abbiamo pensato che fosse opportuno scegliere una sezione dedicata ad un argomento delicato, complesso ed al centro di diatribe sentite: quello del peccato originale ci è parso tema adatto.

Poi, e lo si annuncia già dal titolo, come filo conduttore di questa esposizione non abbiamo scelto la storia del dogma in sé e per sé ma la vita spirituale e le sue dinamiche, nella misura in cui fondano e si basano sul dogma del peccato originale. Infatti Scrittura, Tradizione, Liturgia, Sacramenti, la stessa teologia, tutto questo Dio ce l'ha dato ed esiste solo per edificare il suo Regno, in noi e nel mondo fuori di noi. Chiunque scriva di teologia lo suppone, ma spesso quel che si dà per scontato finisce con l'essere dimenticato, e questo ci pare grave perché i dogmi nascono da un incontro/scontro tra la necessità di poter/dover enunciare *a priori*, cioè a chi ancora non le ha vissute, determinate dinamiche di vita spirituale; queste però sono per loro natura *a posteriori*, cioè le si capisce solo dopo averle sperimentate di persona: prima, l'equivoco è sempre in agguato. Ora, se si perde la dimensione spirituale di una dottrina, questa si riduce a mero ragionamento, ed in moltissimi casi questo, da solo, non basta neanche a spiegare perché essa si dia. Nelle nostre intenzioni, alla fine di queste pagine si dovrebbe capire perché un grande monaco egiziano del IV sec. d.C., Evagrio Pontico, scriva:

> «Se sei teologo pregherai veramente. E se preghi veramente, sei teologo»[5].

Con questo non ci samo esentati dalla tecnicità, anzi: abbiamo però ritenuto opportuno introdurre gradualmente il lettore in una prospettiva nuova, farlo entrare in modo progressivo nei dettagli della riflessione antropologica e dei pronunciamenti magisteriali mostrandogli, al contempo, le ricadute o i presupposti spirituali di questa o quella nota. Perché la teologia *è in primis* crescita nella fede; dopo, è anche cultura.

Ci è parso infine che in tale progressiva introduzione si dovesse agevolare soprattutto il contatto personale con le *fonti*. Di solito, nei manuali chi parla è l'autore e le fonti sono confinate in nota, scarnificate in due, tre righe se non sintetizzate in un mero rinvio bibliografico. Questo obbliga il lettore pignolo a faticose ricerche in biblioteca, quello meno scrupoloso o impossibilitato a fare invece atti di fede nella correttezza e nell'acume dell'autore oppure (nella stragrande maggioranza dei casi) ad ignorare semplicemente le note. Ora, poiché l'eroismo non si impone e gli atti di fede si fanno solo in Dio, si è scelto di parlare meno in prima persona e lasciare il maggior spazio possibile ai testi, perché il lettore si confronti con essi e verifichi da solo la correttezza della loro interpretazione[6]. Ovviamente si è seguito un certo percorso, ma

---

[5] EVAGRIO PONTICO, *De oratione*, 61 (trad. it. in *La Filocalia*, I, Torino 1982, 279, sotto il nome di Nilo l'Asceta).

[6] Per questo si sono riportate ampie porzioni dei testi, così da dimostrare che una certa idea appartiene all'autore e non è lettura basata su una frase scelta *ad hoc*, far assaporare al lettore i diversi modi di esprimersi e permettergli di iniziare un certo dialogo personale con i Padri. Tenendo presente che non ci si rivolge ad un pubblico di soli specialisti, di norma si è ricorsi alle versioni italiane già esistenti, rivedendole sugli originali (eccetto che per i Padri siriaci e quelli dei quali non disponiamo degli originali): con ciò si è inteso mostrare che il tesoro di scienza dei Padri è già

(*segue*)

il nostro intervento di norma si è limitato al commento dei passi, così da guidare il lettore all'interpretazione più adatta. All'inizio questo porre i passi uno in fila all'altro darà un po' fastidio ed anche l'impressione di leggere un *collage* e non un saggio, ma l'esperienza ci ha mostrato che si impara rapidamente a leggerli non come 'pezze d'appoggio' bensì come tessere di un mosaico, nel quale il Padre commenta la Scrittura che, a sua volta, sollecita o conferma una certa riflessione e non un'altra. Così le fonti dialogano realmente e la teologia che emerge è la loro, non quella di chi scrive, anche se la sua impronta personale traspare.

A questo proposito è bene fare tre note sull'esposizione. La prima riguarda il tono. Come già ben sapeva Platone,

> «una volta che un discorso sia scritto, rotola da per tutto, nelle mani di coloro che se ne intendono e così pure nelle mani di coloro ai quali non importa nulla, e non sa a chi debba parlare e a chi no. E se gli recano offesa e a torto lo oltraggiano, ha sempre bisogno dell'aiuto del padre (*cioè di chi lo ha scritto*), perché non è capace di difendersi e di aiutarsi da solo»[7].

Ora, poiché la questione del peccato originale non è delle più pacifiche, tra credenti e non, spesso si è dovuto scegliere tra urtare qualche suscettibilità e annacquare i termini delle questioni. Specie riguardo alla traduzione di certi passi biblici fondamentali confessiamo che è stato molto difficile mantenere un tono distaccato. Tuttavia ci sentiamo fortemente in obbligo di scusarci in anticipo con chi (comprensibilmente) dovesse sentirsi a disagio di fronte a qualche nostra espressione: sappiamo bene che la polemica non è cristiana, come è detto (2*Tm* 2,24):

> «Un servo del Signore non deve essere litigioso ma mite con tutti, capace di insegnare, paziente».

È fuor di dubbio che il tono vellutato permette di esprimere le proprie idee senza urtare l'altro e favorisce il dialogo; però è anche vero che offre anche molte e facili vie di fuga a chi non vuole capire, e se non è ben gestito in definitiva risulta più ambiguo che rispettoso[8]. Ora, per noi è fondamentale che il lettore capisca bene quel che intendiamo dire ed i termini esatti delle questioni; se ha delle perplessità o anche non condivide una nostra opinione, gli diamo gli strumenti necessari per confutarci: sono

---

largamente disponibile per chi vuole, ed insieme stimolare il senso critico. Per snellire l'apparato delle note si è scelto di non riportare i testi originali, anche se la correttezza scientifica lo esigerebbe; si sono però forniti i rinvii alle edizioni critiche perché fosse possibile la verifica, e avvisato quando la trad. è stata rimaneggiata contenutisticamente ("corretta") o dal punto stilistico ("ritoccata"). Per la stessa ragione si sono omessi anche i rinvii a moltissimi degli studi critici, patristici e teologici consultati; ma il lettore informato ne scorgerà facilmente le tracce.

7 PLATONE, *Fedro*, 275E 1-5; trad. it. G. Reale, Milano 1993, 163.

8 In fondo è una questione di idioletto. Nel modo di parlare comune, una persona stupida si dice 'stupido'; nel linguaggio vellutato diventa 'non particolarmente brillante'. Se si possiedono entrambi i registri, la traduzione non è difficile, anche se volendo si potrebbe giocare sull'aggettivo 'brillante' ("in fondo, non è poi del tutto negativo", si potrebbe dire). Ma, se si possiede soltanto il primo registro, la seconda espressione non è più sinonima della prima: così, lo 'stupido' non è più tale, ma diventa semplicemente una persona nella media o appena al di sotto. E lo stesso accade se, pur comprendendo la sinonimia, non la si condivide o accetta. Ecco dove sta l'ambiguità dei toni vellutati. Va da sé che mai qui si useranno termini simili.

le fonti, ed in porzioni ampie. Così, la ruvidità che (purtroppo) viene del sacrificare la diplomazia per la chiarezza è o può essere temperata dalla possibilità di replicare (sia pur solo fra sé e sé), e perciò non ci pare fuorviante[9].

La seconda nota sull'esposizione riguarda il contenuto. Per prima cosa, si è pensato di 'graduare' l'ingresso del lettore sia nel tema che nel nostro modo di esporre: così, il primo capitolo ha tono e contenuti più piani e semplici del secondo, che a sua volta è più lineare del terzo, meno complesso del quarto e così via. Poi, si è scelto di non fare affermazioni dogmatiche senza provarle: le note a piè di pagina ne hanno pagato il prezzo, talvolta gonfiandosi non poco. Si è quindi deciso di limitarci all'essenziale, rinviando i particolari delle dottrine o alla prosecuzione della lettura o ad altre trattazioni più tecniche. Spesso infine si sono coniate espressioni nuove, oppure usate in do diverso quelle solite, previo avviso e ponendole tra virgolette. Il risultato è un testo che, se aperto e letto a caso, a prima vista può non essere compreso correttamente o anche frainteso, generando dubbi; ma non è questo l'utilizzo che abbiamo pensato per queste pagine. Anche più di una valutazione 'pastorale' parrà certamente discutibile, ma questo non è davvero un problema: in questo campo neanche il papa è infallibile, figurarsi noi. Di queste opinioni se ne faccia quindi l'uso che meglio si crede.

Se invece i dubbi riguardano il contenuto dogmatico, allora invitiamo il lettore a chiedersi se nascano dalla consuetudine ad una certa idea o da studi approfonditi; nel primo caso raccomandiamo prudenza, perché sempre forniamo le prove di quel che sosteniamo, né l'usuale interpretazione è per forza quella giusta; nel secondo ricordi che qui noi non pretendiamo di dir tutto, né di farlo nel miglior modo possibile.

Con la terza nota ci limitiamo a far notare che l'esposizione, dovendo affrontare aspetti della problematica assai diversi tra loro, risulta non omogenea: alcune parti sembreranno scorrere più di altre, talvolta si avrà la sensazione di una certa pesantezza. In parte questo è da imputare alla scarsa abilità di chi scrive, in parte alla sua intenzione di non addolcire o semplificare quel che dolce o semplice non è: come diceva a suo tempo Hegel, pensare significa compiere, sopportare la 'fatica del concetto'. Ma soprattutto ci preme sottolineare che questa altalena rispecchia esattamente il modo ed il tempo con il quale il dogma, ogni dogma, viene portato a progressiva chiarificazione dallo Spirito.

---

[9] A tutto ciò si aggiunge poi il fatto che lo scritto non sempre riesce a conservare il tono della esposizione orale: ora pare più dolce, ora più duro. Si sono sottoposti i passi più delicati a molte riletture, per cercare di ridurre al minimo la polemicità del tono: con quale risultati però solo il lettore può dirlo. In ogni caso, ferma restando la necessità di sapere ciò di cui si parla, è assolutamente legittimo contestare la *nostra interpretazione* di questo o quel passo, specie se il lettore ne conosce altri che vanno in direzione opposta: è così che si fa teologia. Meno legittimo, ma se si rimane entro certi limiti comprensibile ed accettabile, è contestare *il contenuto* dei brani: che il tempo passi è certo, non altrettanto che ciò implichi *ipso facto* che si porti via il valore di ciò che è scritto. Bisogna valuatre caso per caso, ma partendo da una presunzione di verità. Non è invece legittimo contestare *l'autorità* dei passi, specie se lo si fa perché in contraddizione con le opinioni di chi non è Padre o Dottore della Chiesa: questo perché i 'Padri' della Chiesa si chiamano così in virtù di un compito da loro assolto nei secoli in cui vissero, e cioè da un lato edificare la vera fede e dall'altro difenderla dagli errori in buona o mala fede. Contest*are a priori* quel che affermano sarebbe un po' come contestare la diagnosi di un medico perché non coincide con quella del nostro gommista!

Per il lettore che non compie studi teologici, tutto ciò significa che davanti a lui vi sono tre opzioni. La prima è quella di fermarsi alle indicazioni qui fornite, ed allora lo preghiamo di considerarle solo come un primo approccio, non definitivo e del tutto perfettibile. La seconda è quella di integrare quei passaggi che più lo hanno interessato con altre letture; a chi desidera fare ciò ci permettiamo di ricordare che la teologia è un tutto armonico: sottolineare troppo un aspetto è un po' come disegnare un uomo con braccia lunghissime e gambe molto corte. La terza possibilità è quella che, stimolato da queste pagine, il nostro lettore decida di intraprendere lo studio sistematico della sua fede: ed a questi non possiamo che fare i nostri migliori auguri.

Ad maiorem Dei gloriam

SIGLE

Per le riviste di norma si è scelto di non ricorrere alle sigle per facilitare la lettura

AAS *Acta Apostolicae Sedis*, Città del Vaticano, 1909ss.
AHDLMA *Archives d'Histoire Doctrinale Litteraire du Moyen Age*, 1927ss.
CCC *Catechismo della Chiesa Cattolica*, Città del Vaticano 1992.
CCsl *Corpus Christianorum*, series latina, Turnhout 1953ss.
CCsg *Corpus Christianorum*, series graeca, Turnhout 1953ss.
CCcm *Corpus Christianorum*, continuatio mediaevalis, Turnhout 1953ss.
CIC *Codex Iuris Canonicis*, Città del Vaticano 1983.
COD *Conciliorum Oecumenicorum Decreta*, a cura di G. Alberigo, G.L. Dossetti, P.P. Joannou, C. Leonardi, P, Prodi, Bologna 1996.
CSEL *Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum*, Wien 1866ss.
CTP *Collana Testi Patristici*, Roma 1979ss.
DS H. DENZINGER-A. SCHÖNMETZER, *Enchiridion symbolorum definitionum et declarationum de rebus fidei et morum*, Barcelona-Freiburg i.B.-Roma 1976[36].
DTAT *Dizionario Teologico dell'Antico Testamento*, Torino 1978ss.
EV *Enchiridion Vaticanum*, Bologna 1966ss.
NBA *Nuova Biblioteca Agostiniana*, Roma 1982ss.
PG *Patrologia Graeca*, curante J.-P. Migne, Parisiis 1857-1866.
PL *Patrologia Latina*, curante J.-P. Migne, Parisiis 1844-1864.
SAEMO *Sancti Ambrosii Episcopi Mediolanensis Opera*, Milano 1987ss.
SCh *Sources Chrétiennes*, Paris 1943ss.

ABBREVIAZIONI USUALI IN TEOLOGIA

TM *Biblia Hebraica*, ed. K. Elliger - W. Rudolph, Stuttgart 1984.
LXX *Septuaginta* (testo greco dell'A.T.), ed. A. Rahlfs, Stuttgart 1979.
NT *Novum testamentum graece*, ed. K. Aland - B. Aland, Stuttgart 1979[26].
Vulgata, ed. R. Weber, Stuttgart 1983.

ABBREVIAZIONI PER LE OPERE MEDIEVALI

a.n	*articulus* numero n.	inq.n.	*inquisitio* numero n.
adn[um]	*responsio* all'argomento n.	*lectio* n.	*lectio* numero n.
arg.n.	*argumentum* numero n.	p.n	*pars* numero n
comm.n	*commentum* numero n.	q.n	*quaestio* numero n.
d.n	*distinctio* numero n.	q.[la]n.	*quaestiuncula* numero n.
in N*Sent*	commento al libro N delle *Sententiae* di Pietro Lombardo	*resp*. n.sc	*responsio* o *determinatio* *sed contra* numero n.

1

"Primo explicatio terminorum": per prima cosa, spiegazione dei termini

Nella manualistica teologica l'uso ed il significato di una serie di termini e concetti si è ormai consolidato: si chiama 'linguaggio specifico', e inevitabilmente condiziona autori e lettori. Questo fenomeno, per altro normale e comune a tutte le discipline accademiche, in teologia può generare equivoci perché spesso sono termini usati anche nel linguaggio comune e poi perché quest'omogeneità occulta le differenze di prospettiva tra gli autori, spesso notevole. Volendo affrontare un tema delicato, complesso ed anche spinoso come quello del peccato originale, è più che mai necessario iniziare operando alcune distinzioni. Che in realtà, lo si vedrà, sono anche già delle premesse dogmatiche.

1. *L'importanza di evitare alcuni equivoci*

> «Dire qualcosa senza distinguere prima i significati di ciò di cui si parla altro non è che confondere ogni cosa e far sì che ciò di cui si viene a discutere resti oscuro: il che è alieno a qualunque uomo istruito e un minimo onesto intellettualmente»[1].

Così Massimo il Confessore (580-662), uno dei più grandi Padri greci, inizia la polemica con Pirro, ex patriarca di Costantinopoli in esilio[2]. Ci pare che anche nel nostro caso sia necessaria una *explicatio terminorum*, ossia chiarire il significato teologico di alcuni termini di uso comune.

Nel linguaggio normale di chi frequenta la Chiesa, frasi come 'vita di fede', 'vita religiosa', 'è una bella chiesa', 'la chiesa insegna' e altre simili, sono diffuse ed i termini adoperati non sembrano aver bisogno di chiarimenti. In effetti in alcuni casi non si dà possibilità di equivoco: negli esempi, il termine 'chiesa' indica senza dubbio cose diverse. In altri invece è quasi impossibile evitarlo: nell'esempio, 'vita religiosa' può indicare la vita di suore e frati o quella dei credenti laici, e non è la stessa

---

[1] MASSIMO IL CONFESSORE, *Disputatio cum Pyrrho* (PG 91, 289; trad. it. nostra).

[2] Pirro è in esilio perché afferma che l'uomo-Dio Gesù Cristo ha una sola volontà, la divina: dal greco *mónos*, uno, e *télos*, volere, quest'eresia è detta 'monotelismo'. La Chiesa e Massimo invece insegnano che Gesù ha anche una volontà umana.

cosa[3]. In generale, la teologia ha termini tecnici propri, come 'vescovo', 'prete', 'eucarestia'; dall'altro amplia il significato comune di certi vocaboli, come 'assemblea', 'prudenza', 'vita'; da un altro ancora lo cambia del tutto, come nel caso di 'palla', 'sede', 'chiesa'. Conoscere i primi, distinguere i secondi e saper usare i terzi è indispensabile per 'capire' ciò che si legge o si dice; è conoscere il linguaggio specifico della teologia.

Questo triplice lavoro si può fare in due modi. Il primo consiste nel consultare i dizionari teologici. È lavoro encomiabile che spesso riserva delle sorprese, ma il punto è che si ricorre al dizionario solo se si percepisce una lacuna, il che non è scontato; e comunque il dizionario 'fotografa' l'essenziale, non tutte le sfumature. Il secondo modo consiste nel collegare gli usi di un certo termine in una prospettiva teorica unitaria: è lavoro ben più complesso del primo, ma il solo a garantire una vera comprensione tecnica; le voci dei dizionari infatti nascono così.

Qui, per chiarire il senso dei termini che adopereremo faremo solo osservazioni di quest'ultimo tipo. E non potendo esaurire le questioni, ci limiteremo a dare un 'saggio' del lavoro da svolgere.

1.1. *Una falsa sinonimia: fede e religione*

> «Come la religione (*religio*) non è la fede ma una manifestazione di fede per mezzo di alcuni segni esteriori, così la superstizione (*superstitio*) è una certa manifestazione di infedeltà (*species infidelitatis*) per mezzo di un culto esteriore; è questa manifestazione ciò che indica il nome 'idolatria', mentre quello di 'eresia' indica solo la 'falsa opinione'. Perciò l'eresia è una specie che appartiene al genere della infedeltà, ma l'idolatria è una specie che appartiene al genere della superstizione (*species superstitionis*)»[4].

Così si esprime nel 1272 san Tommaso d'Aquino, che introduce questa distinzione per spiegare cosa sia la superstizione: per lui, l'esteriorità da sola è già una forma di superstizione e, in ultima analisi, di infedeltà[5]. La cosa è più importante al suo tempo che oggi perché, allora, 'entrare in religione' significa diventare frate, un uomo 'perfetto', un 'angelo in terra' distinguibile dagli altri perché indossa una 'divisa', il saio.

---

[3] È vero che alcuni di questi equivoci sono più facili a voce che per scritto: nessuno confonde 'Chiesa' e 'chiesa' o 'Scrittura' e 'scrittura'. Però questo non vale per termini come 'gerarchia', 'primato', 'dogma', 'ispirazione', e tanti altri ancora.

[4] TOMMASO D'AQUINO, *Summa theologiae*, II-II, q.94, a.1, ad 1^{um} (Paoline, 1479; trad. nostra). Le espressioni *species infidelitatis* e *species superstitionis* non possono essere rese alla lettera ('una specie di infedeltà'; 'una specie di superstizione') perché in italiano ciò potrebbe anche voler dire che l'idolatria *non è proprio* una superstizione e l'eresia *non è proprio* un'infedeltà, l'opposto di ciò che Tommaso scrive prima. La nostra versione mostra la tecnicità del termine *species*, dalla quale segue che per l'Aquinate l'eresia è *uno dei molti modi* di essere infedeli e l'idolatria *uno dei tanti modi* di essere superstiziosi, una prospettiva opposta al nostro modo di vedere.

[5] Infatti Tommaso, che pure è un frate Domenicano, pone la *religio* in parallelo con la *superstitio*, che non è mai buona o positiva: perciò ai suoi occhi l'esteriorità da sola è sempre negativa. Ancora all'opposto del nostro modo di vedere.

Da qui la possibilità di ingannarsi: vedere un uomo vestito con un saio non significa vedere un santo o un angelo, ma solo un frate; come dice il proverbio, 'l'abito non fa il monaco'[6]. Tommaso però va oltre, e identifica questa apparenza con la *religione* (giocando sul doppio significato del termine) e la realtà con la *fede*. L'idea non è sua; è scritto infatti (*Os* 6,6):

> «Voglio l'amore e non il sacrificio, la conoscenza di Dio più degli olocausti»,

dove 'conoscenza' traduce l'ebraico *dâ'ât*, che indica un 'sapere', una 'conoscenza sapienziale', 'saporosa' di Dio. Né il profeta insegna a disprezzare il culto (c'è un 'più', non un 'non'), ma a collocarlo al suo posto, quello di manifestazione esteriore di un culto interiore[7]. Perciò è scritto (*Sal* 50,12ss.23):

> «Se avessi fame a te non lo direi: mio è il mondo e quanto contiene. Mangerò forse la carne dei tori, berrò forse il sangue dei capri? Offri a Dio come sacrificio la lode e sciogli i tuoi voti all'Altissimo. (...) Chi offre la lode in sacrificio, questi mi onora».

Quando ciò non avviene si ha una spaccatura, come è detto (*Is* 29,13s):

> «Questo popolo si avvicina a me solo con la sua bocca e mi onora con le sue labbra, mentre il suo cuore è lontano da me e la venerazione che ha verso di me è un imparaticcio di usi umani»[8],

e per questo, stabilendo una 'nuova alleanza', Dio dirà per mezzo del profeta (*Ger* 31,33b):

> «Porrò la mia legge dentro di loro, la scriverò nel loro cuore. Allora io sarò il loro Dio ed essi saranno il mio popolo».

Il Concilio Vaticano II, anche se non l'ha resa in termini di 'religione' e 'fede', riprende la distinzione tra interiorità, che è il fondamento, ed esteriorità, che ne è la manifestazione. Si legge infatti:

---

[6] Nel Medioevo come oggi, però, l'ingresso 'in religione' si compie con la 'vestizione', perché la distanza tra realtà e manifestazione non va neanche sopravvalutata.

[7] Semmai l'opposizione è tra 'amore' e 'sacrificio', che però nei testi originali è tra 'misericordia' (TM ha *hesed*, la LXX *éleos*, la *vulgata misericordia*) e 'offerta rituale' (in ebraico *z^{e}bah*, *thusían* in greco e *sacrificium* in latino). E se nella trad. C.E.I. l''amore' pare essere quello dell'uomo, gli originali per 'misericordia' indicano quella di Dio; se il 'sacrificio' pare quello dell'uomo, gli originali per 'offerta rituale' sottolineano il valore liturgico dell'offrire, non di ciò che viene offerto. Come dire: in *Os* 6,6 il Signore chiede all'uomo di onorarlo non dandogli questo o quello ma *sentendo le stesse cose che sente Lui*, di divenire cioè in qualche modo come Lui.

[8] La polemica contro il culto ipocrita è tipica dei profeti. Da notare che *ypokritês* nel greco classico significa 'attore', 'interprete/risponditore', 'declamatore/oratore al posto di'; solo nella LXX e nel NT ha il significato di 'falso', 'mentitore'. Ma anche dopo la diffusione della Scrittura greca il significato classico resta il più comune, nel greco popolare come in quello colto; quella biblica è perciò accezione assolutamente tecnica, all'origine e dopo. Storicamente i termini si sono invertiti in seguito al tramonto della cultura classica, in Occidente dopo il sec.V, quando la conoscenza del greco quasi scompare, un po' più tardi in Oriente.

> «L'uomo coglie e riconosce gli imperativi della legge divina attraverso la sua coscienza, che egli è tenuto a seguire fedelmente in ogni sua attività, per arrivare a Dio, suo fine. Non lo si deve costringere ad agire contro la sua coscienza. Ma non si deve neppure impedirgli di operare in conformità ad essa, soprattutto in campo religioso. Infatti l'esercizio della religione, per sua stessa natura, consiste anzitutto in atti interni volontari e liberi, con i quali l'uomo si mette in relazione direttamente con Dio: atti di tal genere non possono essere né comandati né proibiti da una autorità meramente umana. Però la stessa natura umana sociale dell'uomo esige che egli esprima esternamente gli atti interni di religione, comunichi con altri in materia religiosa, professi la propria religione in modo comunitario»[9].

È quindi assodato che fede e religione vadano distinti. E in effetti differiscono sotto diversi rispetti. Vediamoli.

Innanzitutto, fede e religione si distinguono per l'*oggetto* cui si riferiscono: la fede è un dono di Dio, la religione si ha con la nascita; Tertulliano († 240 c/a) ci spiega:

> «Di queste cose (i comandi di Dio) anche noi ridemmo un tempo. Siamo infatti dei vostri: cristiani si diventa, non si nasce»[10],

e più o meno nel 401 gli fa eco Girolamo, scrivendo a Leta moglie del pontefice pagano Albino:

> «Sputi Albino sulla mia lettera e se ne prenda gioco, e vada pure gridando che io sono uno stupido e un pazzo: lo faceva anche suo genero prima di convertirsi! Cristiani si diventa, non si nasce!»[11]

È un dato pacifico: tutti sanno che si diventa cristiani con il Battesimo e non perché si nasce in una famiglia cristiana; e sanno anche che ricevere il Battesimo è la prima delle tre tappe della Iniziazione cristiana, che comprende l'Eucarestia e la Confermazione. Assai meno pacifico è sapere che si diventa cristiani quando questo processo di sacramentalizzazione si traduce in atti concreti, in una impostazione o stile di vita ben preciso; come è scritto (*Mt* 7,21):

> «Non chiunque mi dice 'Signore, Signore' entrerà nel Regno dei cieli, ma colui che fa la volontà del Padre mio che è nei cieli».

Poi, fede e religione differiscono per il *soggetto*: la fede è personale, la religione è pubblica. Agostino colse l'importanza della distinzione:

> «Perché lo stesso Varrone (...), esortando in molti luoghi, come fosse uomo religioso, ad adorare gli dèi, confessa di seguire egli stesso, ma contro la sua volontà, quei riti che egli ricorda essere stati istituiti dallo stato romano? Non esita neppure a confessare che se potesse costruire *ex novo* la città, la consacrerebbe a divinità con nomi più vicini alla na-

---

[9] CONCILIUM VATICANUM II, dich. *Dignitatis humanae*, n.3 (EV 1, n.1049).

[10] TERTULLIANO, *Apologeticum*, 18, 4 (CCsl 1, 118; trad. it. L. Rusca, Milano 1984, 163).

[11] GEROLAMO, *Epistulae*, ep.107 *ad Laetam de institutione filiae*, 1 (PL 22, 868; trad. it. R. Palla, Milano 1989, 437).

> tura. Ma, facendo parte di un vecchio popolo, ha creduto di dover conservare la storia dei nomi e dei soprannomi ricevuta dagli avi tale quale è stata trasmessa»[12].

Questa scollatura tra culto ufficiale e opinione personale, più o meno apertamente manifestata, per Agostino indica la differenza tra l'amare Dio e quello che il profeta *Isaia* (29,13b) chiama 'imparaticcio di usi umani':

> «Questo popolo si avvicina a me solo con la sua bocca e mi onora con le sue labbra, mentre il suo cuore è lontano da me e la venerazione che ha verso di me è un imparaticcio di usi umani».

Inutile sottolineare che purtroppo oggi è scollatura molto diffusa.

In terzo luogo, fede e religione differiscono per l'*atteggiamento interiore*: la fede si sceglie, la religione si trova. Il nostro santo Padre Gregorio di Nissa ha parole chiarissime a questo riguardo:

> «(Gli avversari) dicono che Dio poteva indurre a forza, se avesse voluto, anche i riluttanti ad accettare il messaggio evangelico. Ma dove sarebbe in questo caso la libertà di scelta? Dove la virtù e la lode di coloro che vivono rettamente? Perché è proprio degli esseri inanimati o privi di intelligenza essere trascinati al parere di una volontà esterna. La natura razionale e pensante, invece, se mette da parte la libertà perde all'istante il dono della intelligenza. A che cosa le servirà la ragione se la facoltà di scegliere secondo il proprio giudizio dipende da un altro? E qualora la libera volontà resti inattiva, necessariamente la virtù scompare, impedita dall'inerzia della volontà; e senza la virtù la vita perde valore, l'elogio per chi vive rettamente viene ad essere eliminato, la colpa si commette senza rischio ed è impossibile distinguere ogni differenza nel sistema di vita. Chi potrebbe ancora riprovare ragionevolmente l'uomo dissoluto o lodare il virtuoso? Perché ognuno avrebbe già pronta questa risposta: non è in nostro potere tutto quanto concerne la libera volontà, ma spetta ad una potenza superiore attrarre al giudizio del dominatore le volontà umane. Il fatto dunque che la fede non sia entrata in tutti gli uomini non è da imputare alla bontà di Dio bensì alla disposizione di chi riceve il messaggio evangelico»[13].

Gregorio ha appena ricordato che, alla prima predicazione di Pietro, molti rimasero nella *fede* dei padri, l'ebraismo, alla quale però appartenevano anche i tremila che invece si convertirono, per i quali invece era la *religione* dei loro padri (cf. *At* 2,41).

Infine, fede e religione si distinguono per gli *effetti*: la fede cambia la vita della persona, il cambiamento di religione pubblica, al più, influenza la cultura di un popolo. Perciò Gregorio di Nissa scrive:

> «Chi desidera entrare in familiarità con qualcuno deve fare proprio il suo carattere, imitandolo; di conseguenza, l'anima che desidera diventare sposa di Cristo deve per quanto

---

[12] AGOSTINO, *De civitate Dei*, IV, 31, 1 (CCsl 47, 125; trad. it. C. Borgogno, Roma 1979, 259s).

[13] GREGORIO DI NISSA, *Oratio catechetica magna*, 31 (SCh 453, 280ss; trad. it. M. Naldini, CTP 34, Roma 1990, 116). Si noti che Gregorio si riferisce a chi ha già ricevuto il messaggio evangelico, non a chi ancora lo ignora.

possibile rendersi simile alla Sua bellezza tramite la virtù: non ci si può unire ad una Luce se non si risplende imitandola»[14].

Quindi si ha che, da un lato, chi si dice cristiano senza sforzarsi di comportarsi come tale in ogni aspetto della vita lo è solo a parole (ossia non lo è), dall'altro, che si può pensare e tentare tale sforzo solo se davvero si desidera farlo, ossia se si AMA nostro Signore più di tutto il resto.

La fede è perciò un dono di Dio alla persona che, se decide liberamente di accoglierlo, muta per amore di Lui il suo modo di vedere, giudicare, vivere. L'esito finale di questa opzione amorosamente libera per Dio è riassunta da Basilio il Grande davanti al prefetto Modesto. Questi voleva che sacrificasse agli dèi, ma alle sue insistenze Basilio replica:

> «Io sono una creatura chiamata a diventare Dio»[15];

e in una delle sue opere più importanti, il *De Spiritu sancto*, va oltre:

> «Da qui (*cioè dall'illuminazione dello Spirito*) provengono la previsione degli avvenimenti futuri, la conoscenza dei misteri, la comprensione delle cose nascoste, la distribuzione dei doni di grazia, la cittadinanza celeste, la gioia senza fine, la permanenza in Dio, la somiglianza con Dio, il compimento dei desideri: divenire Dio»[16].

Il nostro santo Padre Massimo il Confessore ci spiega meglio questo poco conosciuto effetto della fede, la deificazione per grazia dell'uomo:

> «Né un soffio d'aria né rivoli di sangue dal fegato costituiscono la vita eterna ma Dio, partecipato (*metekómenos*) tutto da tutto, dall'anima al modo in cui essa partecipa del corpo e, per mezzo dell'anima, anche dal corpo; così Egli conosce come dare a quella l'inconvertibilità, a quello l'immortalità, e tutto l'uomo sia deificato (*theôthêi*) per grazia dal Dio inumanato (*enanthrôpésantos*) e deificante (*theourgoúmenos*); l'uomo infatti resta veramente tale per natura, nell'anima e nel corpo, e diviene veramente dio, nella anima e nel corpo, per grazia e per lo splendore della beata gloria divina che gli si rivela (*emprépousan*), oltre la quale nulla vi è di più chiaro ed eccelso. Cos'è infatti più amabile, per coloro che ne sono degni, della deificazione (*théôsis*) per la quale Dio, fattili dèi, li unisce a tutto il creato per mezzo della sua bontà?»[17].

Se questa è la fede, la religione invece è ciò entro il quale una persona nasce e si forma, ma che è sempre al di là della sua opzione: in una certa misura, la religione rimane sempre 'indisponibile' per il credente, di qualunque fede. In quanto tale, cioè come manifestazione esteriore, la religione di un popolo, di una comunità, di una fa-

---

[14] GREGORIO DI NISSA, *De instituto christiano* (PG 46, 291; trad. it. S. Lilla, CTP 15, Roma 1979, 30).

[15] Riportato da GREGORIO DI NAZIANZO, *Orationes*, or.43, 19, 48 (SCh 384, 229; trad. it. C. Sani - M. Vincelli, Milano 2000, 1083). Quella della deificazione dell'uomo per grazia è una delle dottrine più importanti dell'antropologia dei Padri.

[16] BASILIO MAGNO, *De Spiritu sancto*, IX, 23 (SCh 17bis, 329; trad. it. G. Azzali Bernardelli, CTP 106, Roma 1993, 119).

[17] MASSIMO IL CONFESSORE, *Ambigua*, prob.41 (PG 91, 1088; trad. it. nostra).

miglia non può penetrare entro l'interiorità di un uomo. Se questo non se ne cura, le cose restano come sono e la religione è ridotta al rango di 'simbolo', di 'rito ufficiale': ecco così le tante celebrazioni nelle quali molti convenuti son lì per amicizia o per parentela, non per un'adesione interiore a Dio. Se invece il problema di 'dio' è sentito, o si scopre personalmente la fede che guida la religione in cui si è nati oppure se ne abbraccerà un'altra.

In definitiva, la *religione* è una certa *manifestazione esteriore* di una *adesione interiore* che chiamiamo *fede*; e, anticipando, possiamo definire la *fede* come un *rapporto personale d'amore per Dio*.

La fede e la religione sono quindi due elementi distinti; ma sono anche separati? Sì e no. Sì, perché la manifestazione esteriore non implica necessariamente l'adesione interiore, come si è visto. No, perché ogni 'adesione personale', anche la meno nobile, richiede una manifestazione esteriore per la sua completezza; e ciò si presta a facili banalizzazioni contro le quali Paolo mette in guardia (1*Cor* 9,24s):

> «Non sapete che nelle corse allo stadio tutti corrono ma uno solo conquista il premio? Correte anche voi in modo da conquistarlo! Però ogni atleta è disciplinato in tutto: essi lo fanno per ottenere una corona che appassisce, noi invece una che dura per sempre».

L'esempio dello stadio è quanto mai attuale, ed a questo riguardo Giovanni Crisostomo ci sembra far della ironia:

> «È questo che genera le eresie, il fatto che non vogliamo leggere con attenzione tutta la Scrittura, e che riteniamo che in essa vi sia qualcosa di superfluo o di meno necessario. Perché dedichiamo attenzione ad ogni altra cosa, non solo a ciò che è superfluo ma anche a ciò che è inutile e dannoso, ma trascuriamo e guardiamo dall'alto in basso la conoscenza delle Scritture. E così vi sono quelli che allo spettacolo delle gare di cavalli sono presi fino alla stupore, e possono riferire il nome del cavallo, la scuderia, la discendenza, la razza, persino il modo in cui è stato addestrato, e gli anni di età, la foga e le caratteristiche del galoppo, e chi si è accoppiato con chi, quante vittorie ha riportato, e quale cavallo è stato allevato da questa o quella scuderia, e quale vincerà se montato da Tizio, e quale altro sarà preceduto. E quelli che invece vanno matti per gli spettacoli di danza non sono da meno di questi, e coloro che assistono alle indecorosità rappresentate nei teatri sono ancora più presi, e rasentano la pazzia per attori e danzatrici, e ne esaltano la patria, e la stirpe, e la educazione, e tutto il resto. Ma se noi chiediamo loro quante e quali sono le lettere di Paolo, non sapranno dire nemmeno un numero. E se anche ci fosse qualcuno che ne conosce il numero, se chiediamo loro a quali città le ha indirizzate non sapranno cosa rispondere. E mentre un uomo qualsiasi, per di più straniero ed eunuco, distratto da affari e preoccupazioni senza numero, era così preso dalle Scritture da non prendere riposo neanche durante il tempo del viaggio ma, seduto sul carro, si dedicava diligentemente alla lettura della Scrittura (*è il ministro della regina etiope Candace: cf. At 8,27s*), noi invece non ci preoccupiamo minimamente di far ciò, al semplice nome delle epistole ci distraiamo, e quando ci riuniamo qui, tutte le domeniche, disertiamo l'ascolto della Parola di Dio»[18].

[18] GIOVANNI CRISOSTOMO, *In illud "Salutate Priscillam et Aquilam" homiliae*, hom.I, 1 (PG 51, 187s; trad. nostra).

Ai nostri giorni al posto dei cavalli abbiamo le squadre di calcio, ma per il resto non c'è differenza. Ora, ciò che muove i nostri tifosi lo sappiamo: se pagano cifre elevate per assistere ad una partita stando seduti per ore sotto la pioggia o al freddo significa che amano molto tali cose. Se noi cristiani avessimo per Dio lo stesso amore, saremmo tutti santi e teologi, perché scrive Evagrio:

> «Se sei teologo pregherai veramente. E se preghi veramente, sei teologo»[19].

Invece a questo proposito si assiste da sempre ad un fenomeno curioso che ben esprime Gregorio di Nazianzo:

> «Quando io vedo l'attuale prurito delle lingue, i saggi fattisi in un solo giorno, i teologi eletti per alzata di mano, ai quali basta volere per essere saggi, io bramo la filosofia che viene dall'alto, cerco la mia ultima dimora, come dice Geremia, e voglio restare solo con me stesso»[20].

Ma a questo dilettantismo volontarista Gregorio offre anche il rimedio:

> «Se tu dai un po' di retta a me, che sono un teologo non sfrontato, allora qualcosa hai già compreso: prega per comprendere il resto. Ama ciò che è riposto in te: il resto rimanga nei tesori celesti. Elevati con la tua vita, conquista ciò che è puro con la purificazione. Vuoi, poi, diventare un teologo degno anche della divinità? Attieniti ai precetti, procedi attraverso i comandamenti: infatti l'azione è accesso alla contemplazione. Impegnati a favore della tua anima, discostandoti dal corpo»[21].

Perciò la teologia non è esercizio intellettuale ma in primo luogo *contemplazione di Dio*, prima in me stesso e poi negli altri, specie nei più poveri; quindi è *azione*, conseguente e coerente con ciò che si è contemplato. Si fa teologia prima agendo, poi parlando; la vera teologia nasce da una esperienza di Dio, naturalmente diversa da persona a persona, ed il narrarla crea un'altra esperienza di Dio, anch'essa diversa da persona a persona. L'esercizio intellettuale invece nasce da un pensiero o un'idea, espressi in modo da essere percepiti il più possibile identicamente da tutti, per creare un'idea o un pensiero il più possibile uguale in tutti.

La differenza ci è ben spiegata ancora da Gregorio vescovo di Nazianzo:

> «Non a tutti, miei cari, compete parlare di Dio, non a tutti; non si tratta di una capacità che si acquista a basso prezzo né che appartiene a quanti procedono senza staccarsi da terra. Voglio aggiungere che non si può far sempre, né davanti a tutti né riguardo ad ogni argomento, ma c'è un tempo opportuno, un uditorio opportuno e ci sono argomenti opportuni. Non compete a tutti, ma a quelli che si sono esercitati e hanno fatto progressi nella contemplazione, e che prima di tutto hanno purificato anima e corpo, o più esattamente li purificano. Chi non è puro non può senza pericolo venire a contatto con la purezza, come il raggio del sole non può giungere senza danno ad occhi malati. E quando lo può fare? Quando noi ci allontaniamo dal fango esteriore e dal disordine, e quando la parte direttrice che è in noi non viene confusa da immagini malvagie e deviate, come

---

[19] EVAGRIO PONTICO, *De oratione*, 61 (trad. it. sotto il nome di Nilo l'Asceta, in *La Filocalia*, I, Torino 1982, 279).

[20] GREGORIO DI NAZIANZO, *Orationes*, or.20, 1 (SCh 270, 56; trad. it. 495).

[21] GREGORIO DI NAZIANZO, *Orationes*, or.20, 12 (SCh 270, 80s; trad. it. 505).

> una bella scrittura mescolata a lettere di cattiva qualità o un buon profumo mescolato al puzzo della melma. Bisogna davvero starsene liberi infatti per conoscere Dio, e "quando ci troviamo nella circostanza favorevole, giudicare" (cf. *Sal* 74,3) l'esattezza della teologia. Con chi bisogna parlarne? Con coloro dai quali l'argomento è affrontato con impegno e non come uno dei tanti argomenti inutili che con piacere si discutono dopo le corse dei cavalli, dopo gli spettacoli teatrali, dopo i canti, dopo aver accontentato il ventre e ciò che sta al di sotto del ventre: per queste persone è un piacere ciarlare su simili argomenti e mostrarsi abili nelle controversie»[22].

Per questo è scritto (*Mt* 7,6):

> «Non date le cose sante ai cani e non gettate le vostre perle davanti ai porci, perché non le calpestino con le loro zampe e poi si voltino per sbranarvi».

Quindi, come per essere buoni tifosi bisogna amare la squadra, così per essere cristiani (non 'buoni cristiani', si noti) si deve amare Dio. Poiché questo è punto delicato a proposito del quale gli equivoci abbondano, prima di affrontarlo è bene chiudere la distinzione tra fede e religione.

Da essa ci sembrano derivare due corollari importanti.

Il primo è che è la fede a dettare le regole alla religione e quindi alla teologia, non viceversa. Ciò spiega perché certi dogmi entrano nel *depositum fidei* in modo apparentemente improvviso; è la radice teoretica del *sensus fidei* del popolo di Dio; spiega e giustifica la religiosità popolare con la sua apparente distanza da quella 'dotta'; in ultima analisi, è frutto della libera azione dello Spirito, che soffia dove vuole e come vuole, su chi vuole e quando vuole.

Il secondo è che la religione, in quanto *protestatio fidei* (manifestazione della fede) e la teologia, in quanto *cogitatio fidei* (riflessione sulla fede), devono essere sempre attente alla dinamica della vita di fede del popolo di Dio. Né la prima né la seconda possono arrogarsi dei diritti su di essa; come è detto (*Mt* 23,10):

> «Non fatevi chiamare 'guide', perché uno solo è la vostra Guida, il Cristo»[23],

ed anche (*Mt* 11,25):

> «Ti rendo lode, Padre, Signore del cielo e della terra, perché hai nascosto queste cose ai sapienti e ai dotti e le hai rivelate ai piccoli».

Religione e teologia perciò sono servizi ordinati alla crescita di tutti verso il Regno di Dio. Se così non è si usano i doni di Dio contro il Suo disegno, e di chi agisce in questo modo è detto (*Mt* 15,14):

> «Quando un cieco guida un altro cieco, tutti e due cadranno in un fosso»,

ed anche (*Mt* 23,13ss):

---

[22] GREGORIO DI NAZIANZO, *Orationes*, or.27, 3 (SCh 250, 76; trad. it. 647).

[23] L'italiano 'guide' (nella versione C.E.I. del 1973 'maestri') traduce il greco *kathêgêtai*, lett. 'catechisti'. Domanda: può un adolescente essere 'guida' o 'maestro' nella fede di altri? E per essere 'guide' o 'maestri', a parte l'età, basta seguire un testo o aver studiato teologia?

> «Guai a voi, scribi e farisei ipocriti, che chiudete il regno dei cieli davanti alla gente; di fatto non entrate voi e non lasciate entrare nemmeno quelli che vogliono entrare. (...) Guai a voi, scribi e farisei ipocriti, che percorrete il mare e la terra per fare un solo proselito e, quando lo è divenuto, lo rendete degno della Geenna due volte più di voi».

Per questo motivo è fondamentale scegliersi bene le guide da seguire nel nostro cammino di fede. Se queste non sono affidabili, maestri sicuri di dottrine conosciute per esperienza, nella migliore delle ipotesi resteremo come siamo, anche se nella vita dello spirito non esiste lo star fermi: o si progredisce o si regredisce. Non esistono molti modi per essere sicuri che la guida scelta è affidabile: ce n'è uno solo. Se il nostro cuore davvero intende amare e servire Dio, Egli ci guiderà verso le persone più adatte per noi, e queste non ci proporranno se stesse a modello ma quel che insegnano i nostri santi Padri: che si chiamano così proprio per questo, perché sono Padri nella fede di tantissimi nostri fratelli, nel passato come nel presente e nel futuro. Per questo Paolo (che pure era Paolo, l'Apostolo delle Genti), afferma (*Gal* 1,11s):

> «Vi dichiaro dunque, fratelli, che il vangelo da me annunziato non è modellato sull'uomo; infatti io non l'ho ricevuto né l'ho imparato da uomini, ma per rivelazione di Gesù Cristo»,

appunto perché si deve trasmettere quel che si è ricevuto e non ciò che a noi pare meglio o più giusto. E se vale per Paolo, quanto più per noi!

Scoprire dunque in noi quelle stesse dinamiche spirituali che i Padri con tanta cura e precisione ci descrivono è la prova più sicura che si sta percorrendo la strada giusta nel modo giusto.

Ma torniamo alla questione dell'amore per Dio.

1.2. *Il problema dell'amore per Dio*

Nell'ultimo passo di Giovanni Crisostomo riportato si è letto:

> «È questo che genera le eresie, il fatto che non vogliamo leggere con attenzione tutta la Scrittura, e che riteniamo che in essa vi sia qualcosa di superfluo o di meno necessario. Perché dedichiamo attenzione ad ogni altra cosa, non solo a ciò che è superfluo ma anche a ciò che è inutile e dannoso, ma trascuriamo e guardiamo dall'alto in basso la conoscenza delle Scritture»[24].

Per il Crisostomo quindi la radice dell'eresia è la mancanza di amore per Dio, che genera il suo frutto servendosi dell'ignoranza; e parlare di 'amore per Dio' sposta la attenzione da ciò che si dice a quello che si fa, poiché tutti sanno che non si ama a parole ma con i fatti. Poiché questo è discorso diverso dai soliti, e però è il solo che spieghi davvero cosa sia il peccato, è il caso di ricostruirlo con cura. A proposito dell'amore per Dio Paolo è molto netto e reciso; scrive infatti (1*Cor* 16,22):

---

[24] GIOVANNI CRISOSTOMO, *In illud "Salutate Priscillam et Aquilam" homiliae*, hom.I, 1 (PG 51, 187s; trad. nostra).

«Se qualcuno non ama il Signore, sia anàtema».

'Anàtema' in italiano significa 'scomunica', cioè esclusione dalla comunione con i fratelli, essere posti fuori dal gruppo dei credenti. Ora, bisogna notare che Paolo non scomunica chi *non crede* perché, come spesso fa nelle sue lettere, questi lui lo riprende, lo corregge, lo ammonisce. Paolo scomunica chi *non ama Dio* perché, come ci insegna Basilio il Grande,

> «L'amore per Dio non lo si può insegnare. Non abbiamo imparato da altri, infatti, né a rallegrarci della luce né ad avere cara la vita, né altri ci hanno insegnato ad amare chi ci ha generato o allevato. Così dunque, anzi a maggior ragione, non è qualcosa di esterno che ci può insegnare il desiderio di Dio. Ma nella formazione stessa dell'essere vivente, intendo dire dell'uomo, viene immerso dentro di noi un qualche germe del *logos*, che contiene in se stesso la predisposizione alla familiarità con il bene. Spetta alla scuola dei comandamenti di Dio, una volta accolto questo germe, coltivarlo con cura, nutrirlo con sapienza e portarlo a compimento mediante la grazia di Dio. (...) È necessario sapere comunque che quest'opera è unica, ma che in potenza porta a compimento e comprende in se stessa ciascun comandamento. Dice il Signore: Chi mi ama osserverà (*greco: custodirà*) i miei comandamenti (cf. *Gv* 14,15); ed ancora (*Mt* 22,40): "Da questi due comandamenti dipendono tutta la Legge ed i Profeti". (...) E diciamo innanzitutto che per tutti i comandamenti che ci sono stati dati da Dio abbiamo ricevuto in anticipo da lui anche le forze necessarie per compierli e quindi non dobbiamo né inquietarci, come se ci fosse chiesto qualcosa di inaudito, né inorgorglirci, come se il nostro apporto fosse maggiore di quanto ci è stato dato. E se mediante queste forze ci comportiamo rettamente e come si conviene, vivremo una vita santa, secondo virtù; se invece ne roviniamo la azione, veniamo trascinati al male. E questa è la definizione del male: l'uso malvagio e contrario al comandamento del Signore di quanto ci è stato dato da Dio in vista del bene»[25].

Quindi l'anàtema colpisce chi non ama Dio perché l'amore non si può insegnare; e lo colpisce poiché così facendo usa i doni di Dio contro il suo comando, quindi non vi è più modo di farlo recedere. Così esprime il nesso tra amore, fede ed opere la *Lettera di Giacomo* (2,18ss.26, gr.):

> «Qualcuno dice: "Tu hai la fede e io ho le opere"; (ebbene,) mostrami la tua fede senza opere e io ti mostrerò dalle mie opere la fede. Tu credi che c'è un Dio solo? Fai bene; anche i demoni lo credono, e tremano di terrore. Vuoi sapere perché, uomo vuoto, la fede senza opere è arida? (...) Come il corpo senza lo spirito è morto, così anche la fede senza opere è morta».

E san Massimo il Confessore sviluppa così questa idea:

> «Qualcuno forse dirà: "Io ho la fede, e la fede in Lui mi basta per la salvezza". Ma a costui risponde *Giacomo*, che dice (2,19): "Anche i demoni credono e tremano", ed ancora (*Gc* 2,17): "La fede - senza le opere - è morta per se stessa"; come anche le opere senza la fede. Come dunque è possibile che abbiamo fede in Lui e a Lui crediamo riguardo il futuro, noi che non crediamo in Lui nemmeno per le cose temporanee e presenti, e perciò, implicati nelle cose terrene e viventi della carne, militiamo contro lo spirito? Ma

[25] BASILIO MAGNO, *Regulae fusius tractatae*, reg.2, 1 (PG 31, 889; trad. it. L. Cremaschi, Magnano (VC) 1993, 78s).

quelli che veramente ebbero fede in Cristo e per mezzo dei comandamenti tutto intero lo accolsero in se stessi, così dicevano (*Gal* 2,20): "E vivo, non più io, ma Cristo vive in me. E ciò che ora vivo nella carne, vivo nella fede del Figlio di Dio che mi ha amato ed ha dato se stesso per me". Perciò soffrendo per (mezzo di) lui la salvezza di tutti, dicevano (1*Cor* 4,12s): "Ingiuriati, benediciamo; perseguitati, sopportiamo; bestemmiati, preghiamo". Poiché ascoltavano Lui che dice (*Mt* 5,44): "Amate i vostri nemici; fate del bene a coloro che vi odiano; benedite coloro che vi maledicono; pregate per coloro che vi fanno torto", e ciò che segue; e dalle opere e dalle parole appariva in loro Cristo, che li ispirava. Ma noi, poiché facciamo il contrario di tutti i precetti di Lui, per questo siamo riempiti di ogni impurità. E per questo, invece che tempio di Dio divenimmo (*Gv* 2,16) "casa di mercato", invece che (*Mt* 21,13) "casa di preghiera, spelonca di ladri" e invece di (1*Pt* 2,9) "gente santa", gente di peccatori»; e invece che popolo di Dio, popolo pieno di peccati; e tristo seme, invece di seme santo; e (*Is* 1,4) "figli empi" invece che figli di Dio. Dal momento che abbandonammo i comandamenti del Signore e serviamo gli spiriti malvagi per mezzo delle impure passioni, ed abbiamo irritato il Santo di Israele»[26].

Quindi il tema della credenza in un unico Dio è inserito, dalla Scrittura e dai Padri, entro il più ampio e delicato problema del rapporto tra fede ed opere; a sua volta questo è parte della questione ultima del fidarsi o meno di Dio, come mostrano gli esempi che *Giacomo* fa nei vv.21-25: il quasi-sacrificio di Isacco al monte Morija da parte di Abramo (*Gen* 22), il tradimento della propria gente e il rischio mortale corso da Raab la prostituta per aiutare le spie di Giosuè in Gerico (*Gs* 2). Seguendo la prospettiva descritta da *Giacomo*, potremmo dire che solo se ci si fida di Dio al punto di quasi-sacrificare il proprio unico figlio o di tradire la propria gente, allora uniamo la fede alle opere; e solo quando uniamo la fede alle opere, allora crediamo che Dio è uno solo. Si badi, non che *esista* un Dio solo, ma che Dio è *uno*: Giacomo infatti conosce bene il significato estremamente profondo di questo 'uno' per la tradizione rabbinica. È scritto infatti (*Dt* 6,4):

«Ascolta Israele! Il Signore è il nostro Dio, unico è il Signore».

Ora, quel che in italiano è 'unico' in greco è detto *eis*, in latino *unus* ed in ebraico *'echad*, che significa sì 'uno', come il latino ed il greco (però 'uno' non è proprio lo stesso che 'unico'), ma anche 'primo', e questo è un aggettivo numerale ordinale, cioè indica una successione: primo, secondo, terzo ecc.[27] Per il *Deuteronomio* quindi il nostro Dio è *uno* ma anche *primo* rispetto a tutto il resto: per questo il grande *rav*

---

[26] MASSIMO IL CONFESSORE, *Asceticon*, 34 (CCsg 40, 73-77; trad. it. R Cantarella, Firenze 1928, rist. an. 1990, 71, con lievi ritocchi).

[27] I biblisti fanno giustamente notare che, di solito, in ebraico 'primo' si dice *rišôn*: ma basta consultare qualunque dizionario per scoprire che si può dire anche *'echad*; su questo doppio significato si basa l'esegesi classica ebraica, p.es. quella di *Berešit Rabba*. Da notare che, se avessero voluto rendere davvero l'idea di 'uno solo', la LXX avrebbe riportato *monos* e non *eis*, perché in greco i due significati sono distinti, e la *vulgata* avrebbe *unus tantum*. Se quindi i testi biblici originali hanno o 'uno' o 'primo', perché la trad. it. invece ha 'unico'? Perché il traduttore riversa sulla versione la sua competenza dogmatica, che gli insegna, giustamente, che Dio è unico; ma, così facendo, restringe alla sola valenza dogmatica un insegnamento che è anche spirituale. E così facendo non si inficia certo l'unicità di Dio, come prova l'origine ebraica di queste note.

Achiba, ucciso dai Romani dopo che Gerusalemme cadde nelle loro mani nel 70 d.C., morì ripetendo "Ascolta Israele, il Signore è il nostro Dio, il Signore *'echad*": perché Dio viene *prima* anche della vita. Capire cosa davvero significa questo versetto perciò non è un puntiglio di grammatica, ma è sapere o no per cosa ci si sta giocando l'unica vita che si ha: senza possibilità di ritorno. Per questo i demoni tremano, come dice *Giacomo*: perché sanno che Dio è non solo 'uno' ma anche il 'primo'; sanno che hanno scelto male e che hanno già perso la guerra contro di lui, come ci racconta l'*Apocalisse*.

Quella tra *conoscere* e *amare* è perciò una distinzione fondamentale che però spesso è ridimensionata o anche annullata perché, si dice, in ebraico 'conoscere' e 'amare' sono sinonimi. A riprova si cita la risposta della vergine Maria all'annunzio di Gabriele: Maria non capisce come potrà partorire un figlio perché, dice, 'non conosco uomo', ossia 'sono vergine' (cf. *Lc* 1,34). Ora, questo prova che 'conoscere' e 'amare' sono sinonimi quando 'amare' indica l'avere rapporti sessuali; ma sarebbe ridicolo considerarli sempre e comunque equivalenti; senza cadere in questa grossolana equiparazione, è però vero anche che è detto (*Gv* 14,7):

> «Se avete conosciuto me, conoscerete anche il Padre; fin d'ora lo conoscete e lo avete veduto»,

e che più avanti si legge (*Gv* 16,27):

> «Il Padre stesso vi ama, poiché voi avete amato me e avete creduto che io sono uscito da Dio»;

quindi *conoscere* Dio e *amare* Dio sono azioni né del tutto separate né del tutto identiche. È bene entrare un po' più nel dettaglio.

Il complesso rapporto tra *conoscere* e *amare* Dio vale per uomini, angeli e demoni; infatti, come insegna Tommaso d'Aquino, ogni creatura desidera la beatitudine, che consiste nel vedere Dio: però lo fa in modi e con esiti diversi[28]. A questo riguardo Massimo il Confessore scrive:

> «La carità perfetta di Dio non scinde l'unica natura umana secondo le diverse disposizioni ma, guardando sempre alla natura, ama ugualmente tutti gli uomini; quelli virtuosi li ama come amici, quelli cattivi li ama come nemici, beneficando e pazientando, sopportando ciò che viene da parte loro, senza fare alcun conto del male ma soffrendo per loro, se si dà la occasione, per fare anche di loro degli amici, se possibile. E se non è possibile, non viene meno alla sua intima disposizione ma mostra sempre ugualmente i frutti della carità verso tutti gli uomini. Per questo anche il nostro Signore e Dio, Gesù Cristo, mostrando il suo amore verso di noi, ha patito per tutta l'umanità e a tutti ugual-

[28] Cf. TOMMASO D'AQUINO, *Quaestiones disputatae de malo*, q.16, a.3, ad 1 (Marietti, II, 667; trad. it. F. Fiorentino, Milano 2001, 1157): «Il diavolo, desiderando l'uguaglianza con Dio, si è rivolto certo verso Dio quanto a ciò che desiderò, che era in sè bene, ma si allontanò da Dio quanto al modo in cui lo desiderò, in quanto cioè con ciò si allontanò dall'ordine della regola divina; come anche un qualsiasi peccatore, quanto al fatto che desidera un certo bene mutevole, si rivolge verso Dio, per la partecipazione al quale tutte le cose sono buone, in quanto invece lo desidera in modo disordinato, si allontana da Dio, cioè dall'ordine della sua giustizia». Avremo modo di approfondire la questione della caduta angelica nel cap.III.

> mente ha donato la speranza della resurrezione, sebbene ciascuno renda se stesso della gloria o del castigo»[29].

Questo brano si riferisce agli uomini ma, con le dovute distinzioni, lo si può applicare anche agli angeli, in virtù di un principio generale che lo stesso Massimo altrove enuncia così:

> «Dio si offre semplicemente tutto intero a tutti, degni e indegni, e secondo la sua grazia per la sua infinità bontà opera in tutti la permanenza nell'essere-sempre a seconda di come ciascuno si sia da se stesso disposto e sia. Per costoro, la partecipazione o non partecipazione, secondo l'analogia, all'essere-in-senso-proprio o all'essere-bene o all'essere-sempre è tensione e accrescimento, della punizione se non possono parteciparvi, del godimento se lo possono»[30].

Massimo insegna che ogni essere, poichè esiste, partecipa all'Essere di Dio: quindi ogni creatura *conosce* Dio perché sa che è da Lui che dipende la propria esistenza. A seconda della sua disposizione, poi, quest'essere si trasforma in essere-sempre fonte di godimento (essere-sempre-bene) oppure di sofferenza: e la differenza nasce da e consiste nell'*amare* o no Dio.

Chiaramente il Confessore qui pensa sia agli uomini che alle creature spirituali, e non è una cosa poi tanto stupefacente. Anche se tanti, troppi nostri fratelli ormai non credono più che esistano, come insegna *Giacomo* i primi a *credere* all'esistenza di Dio sono proprio i demoni![31] E come potrebbe essere altrimenti? Come potrebbero non credere che esista Colui contro il quale combattono senza tregua? Non è forse una legione di demoni quella che urla (*Lc* 4,34):

> «Basta! Che vuoi da noi, Gesù Nazareno? Sei venuto a rovinarci? Io so chi Tu sei: il santo di Dio»?

Addirittura i demoni supplicano Dio perché non faccia loro ciò che temono (cf. p.es. *Mc* 5,10; *Lc* 8,3). Ed il grande Agostino commenta:

> «Da queste parole è chiaro che i demoni possedevano molta scienza ma non la carità. Temevano che il Signore li punisse ma non amavano la sua giustizia. Egli però si fece conoscere loro nella misura da Lui voluta, e solo quanto fu necessario»[32].

---

[29] MASSIMO IL CONFESSORE, *Capita de caritate*, *centuria* I, c.71 (PG 90, 976; trad. it. *La Filocalia*, II, Torino 1983, 58).

[30] MASSIMO IL CONFESSORE, *Ambigua*, prob.42 (PG 91, 1329A-B; trad. it. C. Moreschini, Milano 2003, 478).

[31] Naturalmente (per un teologo) qui si suppone il credere: 1 - che i demoni esistono, 2 – che sono esseri personali con volontà ed azioni proprie e 3 – che interferiscono nella nostra vita, perché si tratta di tre dogmi di fede. Sappiamo che non sono più dottrine scontate ma, se si crede a ciò che si legge nella Scrittura, la loro verità è chiara. Purtroppo la teologia odierna ignora l'angelologia, e abbandona questo ambito dogmatico tutt'altro che secondario alle farneticazioni della *New Age*. Senza contare le ricadute negative sulla dottrina e la vita spirituale.

[32] AGOSTINO, *De civitate Dei*, IX, 21 (CCsl 47, 268; trad. it. 512).

Quindi i demoni sanno chi è Gesù, sanno cos'è venuto a fare, conoscono per esperienza la sua potenza: eppure questo non basta far sì che lo amino. Da qui capiamo che la 'fede', come non è un semplice 'credere', non è neanche il solo 'conoscere'. Da qui capiamo anche il motivo del 'segreto' marciano: piuttosto che avere una 'conoscenza' priva di amore, che non salva ma perverte, come quella del demonio, è meglio restare nell'ignoranza (*Mc* 1,34):

> «Guarì molti che erano affetti da varie malattie e scacciò molti demoni; ma non permetteva ai demoni di parlare, perché lo conoscevano».

Per questo nel Giudizio ai reprobi non viene contestata la non ortodossia nel *credere* ma il non aver fatto azioni di bene (*Mt* 25,45) o non averle fatte bene, così come è scritto (*Mt* 7,21ss):

> «Non chiunque mi dice 'Signore, Signore', entrerà nel Regno dei cieli ma colui che fa la volontà del Padre mio che è nei cieli. In quel giorno molti mi diranno: 'Signore, non abbiamo noi profetato nel tuo nome? E nel tuo nome non abbiamo forse scacciato demoni? E nel tuo nome non abbiamo forse compiuto molti prodigi?' Ma allora io dichiarerò loro: 'Non vi ho mai conosciuti. Allontanatevi da me, voi che operate l'iniquità'».

Ora, se davvero il più grande peccato contro Dio consistesse nel non *credere* alla esistenza di Dio, dovremmo concludere non solo che satana non è ateo e quindi non ha commesso il peccato più grave, ma addirittura che nel Giudizio Finale non si prenderà in considerazione ciò che è più importante: così la condanna sarebbe una ingiustizia ed il premio un arbitrio. Con tutta evidenza sono conclusioni paradossali ed insostenibili, quindi o il peccato più grave non è l'ateismo oppure questo non consiste nel non credere all'esistenza di Dio. È un risultato un po' diverso da ciò a cui siamo abituati, quindi è bene approfondirlo ancora.

È adagio noto in teologia che 'Niente è amato se non è conosciuto' (*nihil amatum nisi cognitum*); perciò, se Dio vuole essere amato, deve dare alla creatura una qualche conoscenza di Se stesso. Ora, a riguardo della conoscenza demoniaca scrive il grande Ireneo di Lione:

> «Giustamente Giustino disse che Satana prima della venuta del Signore non osò bestemmiare Dio, non conoscendo ancora con certezza l'eternità della sua condanna, perché i profeti ne avevano parlato in parabole e allegorie. Ma alla venuta del Signore, apprendendo chiaramente dai discorsi di Cristo e dei suoi apostoli che per lui, allontanatosi volontariamente da Dio, e per tutti quelli che perseverano nell'impenitenza della ribellione sta preparato un fuoco eterno, bestemmia per bocca di questi uomini Iddio che pronuncia la condanna, e come già dannato imputa al suo Creatore il peccato della sua ribellione e non alla sua libera volontà, come i trasgressori della legge se la prendono con il legislatore invece che con se stessi»[33].

[33] IRENEO DI LIONE, *Adversus haereses*, V, 26, 2 (SCh 153, 334; trad. it. V. Dellagiacoma, Siena 1984, II, 221).

Non possediamo il testo di Giustino, ma Eusebio di Cesarea conferma quanto asserisce Ireneo[34], quindi la dottrina si può considerare sicura, anche se attestata solo di seconda mano: Dio non rivela al demonio ciò che, se contrastato, avrebbe impedito la salvezza dell'uomo. E il nostro Padre Ignazio di Antiochia spiega quali cose sono:

> «Rimase nascosta al principe di questo mondo la verginità di Maria e il suo parto, e similmente la morte del Signore: tre misteri da proclamare ad alta voce ma che vennero compiuti nel silenzio di Dio. (...) Di qui fu sconvolta ogni cosa per preparare l'abolizione della morte»[35].

Quest'idea è diffusa tra i Padri: per esempio, scrive Origene:

> «Ho trovato, scritto con eleganza nella lettera di un certo martire - mi riferisco ad Ignazio, secondo vescovo di Antiochia dopo Pietro, che nella persecuzione combattè a Roma contro le bestie - che "il principe di questo modo ignorò la verginità di Maria", la ignorò a causa di Giuseppe, la ignorò a causa del suo matrimonio, poiché credeva che avesse un uomo. Se infatti non avesse avuto un fidanzato e, come si credeva, un marito, mai questa verginità si sarebbe potuta nascondere al 'principe di questo mondo'»[36].

Ma all'inizio della creazione non era così, ci spiega Agostino:

> «Gli spiriti che chiamiamo angeli non sono stati assolutamente mai tenebre, ma nell'istante stesso della loro creazione sono stati fatti luce. E non furono creati perché avessero una esistenza qualsiasi, per vivere in qualsivoglia modo, ma furono anche illuminati per vivere nella sapienza e nella felicità. Alcuni di questi angeli, essendosi allontanati da quella luce, non hanno ottenuto l'eccellenza di quella vita saggia e felice che non è tale se non è eterna e certa della sua eternità. Ma essi possiedono la vita razionale, benchè

---

[34] Cf. EUSEBIO DI CESAREA, *Historia ecclesiastica*, IV, 18 (SCh 31, 197; trad. it. S. Borzì, CTP 158, Roma 2001, 226).

[35] IGNAZIO D'ANTIOCHIA, *Epistula ad Ephesios*, 13, 1.3 (SCh 10bis, 74; trad. it. A. Quacquarelli, CTP 5, Roma 1978, 106, rivista).

[36] ORIGENE, *In Lucae homiliae*, hom.6,3 (SCh 87, 144s; trad. nostra); tutti i nn.3-6 sono dedicati a questo tema, che ritorna in hom.14, 2s (SCh 87; 218; molto istruttiva la lettura delle hom.1 e 2); cf. anche *De principiis*, III, 3, 1 (SCh 268, 182ss). GEROLAMO, *In Mattheum commentaria*, I, 1 (PL 26, 24) indica quattro ragioni perché Maria si fidanzasse con Giuseppe: perché si mostrasse la sua stirpe (se entrambi si registrano a Betlemme, entrambi sono della stirpe di David), perché non fosse lapidata come adultera, perché avesse conforto in Egitto e perché il suo parto, «come dice il martire Giustino», fosse creduto identico a quello di una moglie qualunque e così restasse nascosta al diavolo la concezione virginale di Gesù. Quest'idea si legge anche in BASILIO MAGNO, *Homilia 'In sanctam generationem Christi'*, § 3 (PG 31, 1464; trad. nostra): «Un antico autore presentò anche un'altra ragione. Fu escogitato il matrimonio con Giuseppe perché la verginità di Maria rimanesse nascosta al principe di questo mondo. Infatti furono adottate per la Vergine le forme esterne delle nozze come per distrarre il Maligno, che da tempo osservava le vergini, da quando cioè aveva udito il profeta annunciare (*Is* 7,14): "Ecco la Vergine concepirà e partorirà un figlio". Con il matrimonio fu ingannato dunque l'insidiatore della verginità; egli sapeva infatti che la venuta del Signore nella carne avrebbe portato la distruzione del suo dominio»; GIOVANNI CRISOSTOMO, *In Matthei evangelium homiliae*, hom.5, 3 (PG 57, 58; CTP 170, 113; rivista): «Perché (...) sono chiamati suoi (di Gesù) fratelli quelli della cerchia di Giacomo? Per lo stesso motivo per cui Giuseppe era ritenuto lo sposo di Maria; molti erano i veli, in modo che per il momento fosse messo in ombra un parto di tal genere».

privata della sapienza, e la possiedono in tal modo che non la possono perdere anche se volessero»[37];

e prima ancora, in modo ancor più illuminante, spiega:

«Se consultiamo i libri divini troviamo che l'origine del nome 'demonio' offre una particolarità degna di nota. Questi spiriti infatti sono chiamati *daímones*, ossia demoni, per la loro scienza. Ma l'Apostolo divinamente ispirato dice (1*Cor* 8,1): "La scienza gonfia e la carità edifica", parole il cui unico senso vero è che la scienza è utile solo quando è animata dalla carità; diversamente gonfia, cioè si leva in superbia come se fosse ripiena di vana ventosità. Nei demoni vi è la scienza senza la carità: perciò sono tanto gonfi, cioè superbi da arrogarsi gli onori divini e il culto che sanno essere dovuto al solo Dio»[38].

Che l'amore per Dio non sia qualcosa di eccedente rispetto alla conoscenza, né che agisca su essa come dall'esterno, ma che effettivamente tutte e le stesse cose siano conosciute più e meglio da chi ama Dio rispetto a chi no, ebbene tutto questo ce lo attesta ancora Agostino:

«La scienza delle cose visibili e temporali, di cui i demoni vanno orgogliosi, è una scienza disprezzabile e vile agli occhi degli angeli santi, non perché ne siano privi ma perché hanno caro l'amore di Dio che li santifica»[39].

La perversione/malvagità del demonio quindi consiste nell'assenza di amore *per Dio*, non di amore *tout court* (altra banalizzazione diffusa), come ancora Agostino ci spiega:

«Quei due amori (*quello del prossimo e quello di sé*) sono preesistiti negli angeli, in un modo in quelli buoni e in un altro in quelli cattivi, e hanno distinto due città fondate nel genere umano riunite però sotto l'ammirabile e ineffabile provvidenza di Dio e che crea, amministra e ordina quella dei buoni, e tollera l'altra degli iniqui. Nel mondo si perpetua una certa commistione temporale delle due città, fino a che nell'ultimo giudizio non saranno separate: allora una, unita al suo Re con gli angeli buoni, guadagnerà la vita eterna; l'altra, unita agli angeli cattivi, sarà gettata nel fuoco eterno con il suo re»[40].

E perché non si creda che tale differenza 'saporosa' sia percepita compiutamente solo dopo il Giudizio finale, aggiunge:

«Gli angeli santi non conoscono Dio per mezzo del suono di parole ma per la presenza stessa dell'immutabile Verità, ossia per il Verbo Unigenito. Essi conoscono il Verbo, il Padre e lo Spirito Santo; conoscono che questa Trinità è inseparabile; che in essa ogni

---

[37] AGOSTINO, *De civitate Dei*, XI, 11 (CCsl 48, 332; trad. it. 608).

[38] AGOSTINO, *De civitate Dei*, IX, 20 (CCsl 47, 267; trad. it. 511). Agostino pensa ad un gioco di parole di PLATONE, *Cratilo*, 398b: «È perché essi sono saggi e dotti (*daêmones*) che Esiodo li ha chiamati demoni (*daímones*)».

[39] AGOSTINO, *De civitate Dei,* IX, 22 (CCsl 47, 268; trad. it. 513). Quello dell'inferiorità della conoscenza priva di amore è tema fondamentale nell'angelologia agostiniana: cf. p.es. *De Genesi ad litteram*, IV, 26 (CSEL 28/II, 125); *De civitate Dei*, XI, 7 (CCsl 48, 327); *De Trinitate*, IV, 17, 23 (CCsl 50, 190).

[40] AGOSTINO, *De Genesi ad litteram*, XI, 15 (CSEL 28/II, 347s; trad. it. nostra).

> Persona è un'unica sostanza e che tutte insieme non fanno tre ma un'unica sostanza e che tutte insieme non fanno tre dèi ma un solo Dio; e tutto questo è da essi conosciuto assai meglio di quanto noi conosciamo noi stessi. E nella sapienza di Dio - come nell'arte secondo la quale è stata fatta - essi vedono la creazione assai meglio che in se stessa. Di conseguenza essi si conoscono assai meglio nel Verbo che in se stessi, pur conoscendosi anche in se stessi»[41].

Siamo quindi riportati a ciò che è detto (*Mt* 6,24; *Lc* 16,13):

> «Nessun servitore può servire due padroni, perché o odierà l'uno e amerà l'altro, oppure si affezionerà all'uno e disprezzerà l'altro. Non potete servire Dio e la ricchezza»,

dove l'opposizione più profonda è tra l'amore 'per Dio' e l'amore 'per il mio Io'. Solo chi ama Dio Lo conosce, e quindi può *fare* teologia, cioè 'contemplazione': gli altri possono *parlare* di Dio, *studiare* quel che si dice di Lui, ma non *fare* teologia, perché non Lo conoscono, e non Lo conoscono perché non Lo amano[42]. Grazie a Dio, in questa vita non è dato conoscere con certezza chi appartiene a questa o quella categoria, così è stroncata alla radice la presunzione di essere giusti e santi. Tutte queste osservazioni sono compendiate così da Tommaso d'Aquino:

> «L'atto di fede si può considerare da tre punti di vista. Infatti, poiché credere è l'atto di un intelletto mosso all'assenso dalla volontà, l'oggetto della fede può essere considerato o dal punto di vista dell'intelletto o da quello della volontà che muove l'intelletto. Dalla parte dell'intelletto, poi, due elementi possono essere considerati oggetto di fede (...). Uno è l'oggetto materiale, e da questo punto di vista l'atto di fede è credere Dio (*credere Deum*), poiché niente ci è proposto di credere se non ciò che riguarda Dio. Un altro è la ragione formale di tale oggetto, che è come il mezzo a causa del quale si da l'assenso a tale oggetto di fede, e da questo punto di vista l'atto di fede è credere a Dio (*credere Deo*), poiché l'oggetto formale della fede è quella verità prima alla quale aderisce l'uomo per poter assentire, per suo mezzo, a ciò che crede. Se poi si considera il terzo modo di essere oggetto di fede, quello cioè secondo il quale l'intelletto è mosso dalla volontà, da questo punto di vista atto di fede è credere in Dio (*credere in Deum*): la verità prima infatti si rapporta con la volontà diventandone il fine»[43].

Il testo non è di facile comprensione, sia perché abbiamo voluto conservare la terminologia originale, più precisa di quella diffusa dalle traduzioni moderne, sia perché adopera categorie di pensiero non molto note oggi. Tommaso spiega che l'atto di fede è un movimento della volontà che sceglie di credere ciò che conosce; ma prima di volere qualcosa si deve conoscerlo: così, il primo oggetto dell'atto di fede è sapere che Dio è (*credere Deum*) ed il secondo voler credere a Dio (*credere Deo*).

[41] AGOSTINO, *De civitate Dei,* XI, 29 (CCsl 48, 349; trad. it. 638).

[42] Perciò TOMMASO D'AQUINO, *Quaestiones disputatae de malo*, q.16, a.3, *resp.* (Marietti, II, 667; trad. it. 1155) scrive: «Il diavolo non peccò desiderando un determinato male ma desiderando un determinato bene, vale a dire la beatitudine finale, ma non secondo l'ordine dovuto, cioè da conseguire per mezzo della grazia di Dio»; e prima Tommaso esclude anche che il demonio abbia voluto 'farsi dio' o non obbedire a Lui. Leggeremo tuttto il testo nel cap.III. Quindi il punto fondamentale, l'origine della beatitudine o della dannazione, è *amare Dio come Lui vuole essere amato*: per questo EVAGRIO PONTICO, *De oratione*, 61 (trad. it. *La Filocalia*, I, Torino 1982, 279), scrive: «Se sei teologo pregherai veramente. E se preghi veramente, sei teologo».

[43] TOMMASO, D'AQUINO, *Summa theologiae*, II-II, q.2, a.2, *resp*. (Paoline, 1101; trad. nostra).

Dio è (*credere Deum*) ed il secondo voler credere a Dio (*credere Deo*). Ma perché la volontà vuole credere ciò che l'intelletto gli mostra, cioè Dio? Perché nell'atto di fede la volontà si pone come fine la *prima veritas*, che è proprio quel Dio che l'intelletto gli ha mostrato: così il terzo oggetto della fede è tendere verso Dio (*credere in Deum*). Ecco allora che Dio è conosciuto dall'intelletto come oggetto e dalla volontà come fine.

Ai nostri orecchi però dire che il fine dell'atto di fede è una verità suona male: ci hanno insegnato (giustamente) che si ha fede in una Persona, Gesù Cristo, mentre la verità è un concetto, un'idea; per chi sa di logica, l'attributo di una proposizione. Di più: non capiamo come ci si possa entusiasmare per qualcosa come la verità, che è così freddo, distaccato, quasi antipatico nella sua lontananza.

Queste perplessità sono fondate perché al giorno d'oggi l'idea di verità si incarna nella matematica; così, dire che il fine dell'atto di fede è la verità suona un po' come dire che il fine dell'atto di fede è un teorema di algebra. Per di più la matematica non concede molti spazi alla libertà personale, e quindi sembra violare il libero arbitrio. Ora, a prescindere dal fatto che la matematica non è spersonalizzante ma un'arte che esige anche un forte senso estetico, l'identificazione della 'verità' con la 'verità matematica' è restrizione non ratificata né dai Padri, né dai medievali né da un qualunque atto magisteriale. Con il significato originale del latino *veritas*, questi soggetti intendono la realtà più profonda di qualcosa, ciò che ne esprime al meglio la costituzione, il funzionamento, il fine. Che Tommaso non pensi ad un fine gelido come un teorema di algebra si ha leggendo ciò che scrive poco prima del passo letto:

> «Alla fede appartengono essenzialmente solo le cose di cui godremo la visione nella vita eterna, e che ad essa ci conducono. Ora, due sono le cose che là ci saranno presentate, il mistero della divinità, la cui visione ci fa beati, e il mistero della umanità di Cristo, mediante il quale abbiamo accesso alla "libertà della gloria dei figli di Dio" (*Rm* 5,2). Perciò sta scritto (*Gv* 17,3): "La vita eterna è questa, che conoscano te, vero Dio, e colui che hai mandato, Gesù Cristo"»[44].

E si deve anche ricordare che, per tutti i Padri come per Alberto Magno o Tommaso, la visione di Dio non ha niente a che vedere con la visione di una pera o di un qualunque altro oggetto:

> «Si deve sapere che una cosa si può vedere in tre modi. Uno è attraverso l'essenza dell'oggetto; un altro è attraverso un certo effetto dell'oggetto che si esercita sull'intelletto del vedente; il terzo è attraverso un certo effetto esterno all'intelletto del vedente, nel quale la divina somiglianza appare (*resultat*). (...) Al primo modo di visione, che compete solo a Dio per stato di natura, l'angelo e l'uomo sono elevati per mezzo della gloria; da ciò viene la visione dei beati, che l'uomo non aveva nel primo stato (*cioè prima del peccato originale*). Al secondo modo di visione, che è naturale all'angelo e sopra la natura umana, l'uomo è elevato per grazia anche dopo il peccato originale (*status culpae*), come appare negli uomini contemplativi, che meritano le rivelazioni divine; e questo modo valeva molto più nel primo stato per mezzo della grazia della giustizia originale. Il terzo modo di visione invece è comune agli uomini in questa vita, anche dopo il peccato originale (*status culpae*). Da ciò appare che il modo di visione di Ada-

[44] TOMMASO, D'AQUINO, *Summa theologiae*, II-II, q.1, a.8, *resp*. (Paoline, 1097; trad. nostra).

mo nel primo stato era a metà (*medium*) tra entrambi (*cioè tra la visione attraverso l'essenza e quella attraverso un effetto esterno*)»[45].

Forse adesso il lettore comincia ad intravedere perché, in un libro dedicato al peccato originale, si vadano facendo tutte queste 'strane osservazioni': perché è strettamente legato a molte altre questioni, talvolta non percepite nemmeno dalla manualistica più tecnica, come ad esempio la beatitudine. Ora, i beati vedono Dio così com'è perché sono per grazia come Lui è per natura; scrive infatti Tommaso:

> «La grazia non è la capacità (*dispositio*) di ciò che è perfetto a divenire ottimo, come la virtù, poiché non considera in primo luogo l'operazione come suo effetto prossimo, ma è piuttosto un essere che conferisce all'anima un qualcosa di divino»[46].

e subito dopo spiega:

> «La capacità (*bonitas*) che conferisce la virtù del possessore è una capacità (*bonitas*) di perfezione in rapporto (*comparatio*) all'azione; ma la grazia conferisce all'anima una perfezione non solo rispetto all'azione ma anche rispetto a un certo modo di essere divino, secondo il quale coloro che hanno la grazia sono in qualche modo costituiti deiformi, motivo per il quale sono detti graditi a Dio come figli»[47].

Ma il legame tra amore per Dio, peccato e beatitudine non riguarda solo l'escatologia, i tempi ultimi. Insegna infatti il nostro santo Padre Diadoco di Foticea:

> «Chi ama Dio crede autenticamente e compie santamente le opere della fede; ma chi crede solamente e non è nell'amore non ha neppure la fede stessa che crede di avere. Infatti crede con una certa leggerezza dell'intelletto, come chi non agisce sotto il peso di gloria dell'amore. Dunque, "la fede operante mediante l'amore" (*Gal* 5,6) è il grande culmine delle virtù»[48].

La sintonia con Tommaso è ancor più rilevante perché l'Aquinate certamente non sa dell'esistenza del grande Padre neptico (lett. 'vigilante'; è il titolo dato ai Padri più attenti alle dinamiche spirituali).

A questo punto è chiaro che lo scegliere il bene o il male dipende da ciò che si ama, come afferma Gregorio di Nissa:

---

[45] TOMMASO D'AQUINO, *in II sent*., d.23, q.2, a.2, a.1, *resp.* (Mandonnet, II, 572s; trad. nostra). L'Aquinate qui condensa moltissimi spunti del suo maestro Alberto Magno, p.es. dalla *Summa de creaturis*, I (*de homine*), q.32, a.1 *resp.* (Borgnet, 34, 509; c/a 1243); a.2, q.^{la} 1 (*ibid*., 513); q.35, a.3, ad1^{um} (*ibid*., 535); dal *De resurrectione*, tr.IV, q.1, a.9 (ed. Colon., 26, 326-331; c/a 1244); dalla *Quaestio de dotibus sanctorum in patria*, a.4, *per totum*; a.6, ad6^{um} (ed. Colon., 25/2, 106ss.111; *ante* 1244); dalla *Quaestio de visio Dei in patria* (ed. Colon., 25/2, 96-101; *ante* 1244); *in I sent*., d.1, a.15, q.^{la} 1; d.3, a.7, *per totum* (Borgnet, 25, 35ss.97ss; c/a 1246); *in II sent*., d.4, a.1; d.16, a.6, *resp.* (Borgnet, 27, 105.293; c/a 1247); *in IV sent*., d.36, a.5, ad3^{um}; d.49, a.5 (Borgnet, 30, 635.670; c/a 1248-49). Ed a questi si aggiungono quelli, anch'essi molto numerosi, che sono nei commenti albertini a Dionigi, che lui stesso, Tommaso, ha redatto sotto dettatura quando erano insieme a Colonia.

[46] TOMMASO D'AQUINO, *in II sent*., d.26, q.1, a.4, ad2^{um} (Mandonnet, II, 679; trad. nostra).

[47] TOMMASO D'AQUINO, *in II sent*., d.26, q.1, a.4, ad3^{um} (Mandonnet, II, 679; trad. nostra).

[48] DIADOCO DI FOTICEA, *Asceticon in C capita*, 21 (SCh 5bis, 95; trad. it. 356).

> «L'amore è l'inclinazione spontanea verso ciò che è desiderabile, la quale si esplica attraverso il piacere e la passione; l'odio invece è l'avversione verso ciò che è sgradito e la ripulsa di ciò che è molesto. È possibile usare di ciascuna di queste due affezioni dell'animo o in modo da trarne utilità o, al contrario, in modo dannoso, e per lo più la vita virtuosa e quella dedita al vizio dipendono e traggono origine proprio da questo. Aderiamo infatti strettamente con l'anima a ciò che amiamo, e ci allontaniamo invece da ciò che suscita in noi un sentimento di odio. Sia che l'anima si volga al bene sia che si rivolga al male, ciò che è amato si attacca all'anima e ciò invece è oggetto d'odio provoca in lei ripulsa e allontanamento, sia che si tratti di cosa buona o di cosa cattiva»[49].

Gregorio qui semplicemente amplifica ciò che è scritto (*Mt* 6,21:

> «Dov'è il tuo tesoro, là sarà anche il tuo cuore».

Agostino a questo proposito è addirittura icastico:

> «Ciascuno è quel che ama»[50].

Quindi il demonio è quel che è non perché ignori qualcosa ma perché *non vuole amare Dio*. L'ateismo umano, come negazione della esistenza di Dio, sorge dalla mancata percezione dell'amore per Dio, deficienza che in una certa misura dipende dal singolo che rifiuta ma molto di più dipende dalla controtestimonianza di chi si dice cristiano ma non si comporta come tale. Perché la dimostrazione concreta dell'amore che si ha per Dio è il solo mezzo capace di rendere disponibili all'incontro personale con Dio. Se infatti qualcosa non esiste, è impossibile amarla, ed ogni tentativo di farlo si risolve o in nulla o in una finzione; così, ogni volta che non si dimostra amore per Dio o si finge di averlo, si proclama al mondo che Dio non esiste. La prova che quanto andiamo dicendo è vero si ha leggendo ciò che il Concilio Vaticano II, nella *Gaudium et spes*, afferma a proposito dell'ateismo:

> «Il rimedio all'ateismo lo si deve attendere sia dalla esposizione conveniente della dottrina della chiesa sia da tutta la vita di essa e dei suoi membri. La chiesa infatti ha il compito di rendere presenti e quasi visibili Dio Padre e il Figlio suo incarnato, rinnovando se stessa e purificandosi senza posa sotto la guida dello Spirito santo. Ciò si otterrà innanzitutto con la testimonianza di una fede viva e matura, vale a dire opportunamente educata alla capacità di guardare in faccia con lucidità alle difficoltà per superarle. Di una fede simile hanno dato e danno testimonianza sublime moltissimi martiri. Questa fede deve manifestare la sua fecondità col penetrare l'intera vita dei credenti, anche quella profana, col muoverli alla giustizia e all'amore specialmente verso i bisognosi. A rivelare la presenza di Dio contribuisce infine moltissimo la carità fraterna dei

---

[49] GREGORIO DI NISSA, *In Ecclesiasten homiliae*, VIII, 1 (SCh 416, 390; trad. it. S. Leanza, CTP 86, Roma 1990, 161).

[50] AGOSTINO, *In epistolam Iohannis ad Parthos*, *sermo* II, 14 (PL 35, 1997; trad. it. G. Reale, Milano 1994, 167). Il latino recita: «Talis est quisque, qualis eius dilectio est», 'ognuno è tal quale è il suo amore', il che, a seconda del senso che si dà a quel *qualis*, si può intendere come l'identificazione o tra amato e amante oppure tra l'amante e il grado del suo amore per l'amato. Un famoso sonetto di Leonardo da Vinci recita: «Muovesi l'amante alla cosa amata; se l'amato è vile, l'amante si fa vile».

> fedeli, che unanimi nello spirito lavorano insieme per la fede del vangelo e si mostrano quale segno di umiltà»[51].

Si noti come il rimando alla dottrina si trovi solo nella prima riga; come non vi sia mai un cenno alla 'lotta' contro l'ateismo; come il *remedium* indicato (lo stesso termine latino adoperato per una medicina: l'ateismo è considerato infatti una 'malattia dell'anima') sia una vita santa e, nel caso, il martirio, tutte cose pensabili, prima ancora che possibili, solo se si ama Dio e non se ci si limita a credere che esista, come il demonio. Ulteriore conferma si ha leggendo cosa il Concilio dice sulle 'forme e cause dell'ateismo' (così il traduttore italiano intitola il numero 19 della *Gaudium et spes*; i testi originali hanno solo i numeri). Dopo aver elencato i molti e diversi tipi di atteggiamento negativo verso Dio, tutti indicati genericamente con 'ateismo', il Concilio spiega:

> «Senza dubbio coloro che volontariamente cercano di tenere lontano Dio dal proprio cuore e di evitare i problemi religiosi, non seguendo l'imperativo della loro coscienza, non sono esenti da colpa; tuttavia in questo anche i credenti spesso hanno (lat. *ferunt*, 'portano') una certa responsabilità. Infatti l'ateismo, considerato nella sua interezza (lat. *integre*) non è qualcosa di originario bensì deriva da cause diverse, e tra queste va annoverata anche una reazione critica contro le religioni e, in alcune regioni, proprio contro la religione cristiana. Per questo nella genesi dell'ateismo possono avere una parte non piccola quei credenti che, o per aver trascurato l'educazione della fede, o per una presentazione fallace della dottrina o anche per le mancanze della loro vita religiosa, morale e sociale, si deve dire che piuttosto nascondono il genuino volto di Dio e della religione invece che manifestarlo»[52].

Come si vede, anche qui il Concilio mette al centro non l'atteggiamento dell'ateo bensì le sue cause, e tra queste sottolinea molto il contributo di quei cristiani che non fanno quel che dicono. Ogni volta che ciò avviene, si manifesta la *religione* ma non la *fede*; e poiché solo questa spinge ad amare Dio, e solo amando Dio lo si conosce, ecco che dalla sola religione nasce l'ateismo. Chiarita l'importanza del distinguere l'*amare* dal *conoscere* e stabilito il primato dell'amore per Dio, il peccato si rivela come insufficienza o mancanza d'amore, che si traduce in un contrasto tra *adesione interiore* (fede, amore) e *manifestazione esteriore* (religione, conoscenza). Questa disarmonia[53] però si dà in molti modi.

---

[51] CONCILIUM VATICANUM II, cost. past. *Gaudium et spes*, n.21 (EV 1, n.1382).

[52] CONCILIUM VATICANUM II, cost. past. *Gaudium et spes*, n.91 (EV 1, n.1375; rivista).

[53] Qui e di seguito adopereremo il termine 'disarmonia' per descrivere ciò che fa essere peccaminoso il peccato, come se i due termini fossero sinonimi. Ma non è così. È una semplificazione che introduciamo per non complicare discorsi già delicati, ma 'peccato' e 'disarmonia' non sono coestensivi. Vi sono infatti 'peccati' che non sono 'disarmonie', p.es. quelli di chi ama il denaro, il potere, la gloria o il piacere e si comporta di conseguenza, e 'disarmonie' che non sono 'peccati', p.es. le mancanze commesse in buona fede, per forza maggiore o ignoranza. Che il 'peccato' sia anche 'disarmonia' è un caso particolare che però contempla una vasta tipologia di azioni, rilevanti per la spiritualità e la morale ma di solito trascurate. Nei capp.VIII e IX approfondiremo la differenza tra 'peccato' e 'disarmonia': per ora li si consideri sinonimi.

1.3. *Il peccato come disarmonia tra fede/amore e religione/conoscenza*

Le definizioni di peccato diffuse tra i nostri fratelli sono molte e tutte più o meno valide, ma tendenzialmente ruotano intorno all'idea della violazione: che sia di un precetto invece che di un progetto o di un più generico 'volere di Dio' non fa grande differenza. È per questo motivo che la parabola del 'figliol prodigo' (*Lc* 15,11-32) si chiama così: perché si ha di mira il dovere, specie quello del figlio spendaccione, e se ne rileva la violazione[54]. Invece a noi pare che questa parabola sia in realtà quella 'del padre non amato', perché al centro del passo vi è il dramma di un padre il cui figlio minore lo abbandona per dilapidare metà del patrimonio e torna solo perché ha fame, ed il cui figlio maggiore pensa solo a se stesso e alle ricchezze. Ora, di solito consideriamo peccatori tutti e due i figli, il primo perché viola un dovere ed il secondo perché non mostra amore per il fratello; ma al di là di questa nota, che per altro condividiamo, non si vede che entrambi commettono lo stesso peccato nei confronti del loro padre, che li ama, li asseconda, li accoglie ma non viene ricambiato. Sotto questo aspetto, i figli sono il *typos* (cioè rappresentano) dei due generi di reprobi già visti in precedenza: quelli che non compiono azioni di bene (qui, il figlio spendaccione) e quelli che le fanno male (qui, il figlio maggiore).

Se uniamo queste considerazioni a quelle precedenti, il significato di 'peccato' acquista ampiezza maggiore del solito. La violazione di un dovere (o precetto, o disegno divino) resta un peccato, ma si rivela come conseguenza di un atteggiamento più profondo, la mancanza di amore per Dio, che però si può tradurre anche altrimenti. Poiché qui non possiamo esaurire la questione, ci limitiamo a tratteggiare in breve come questo punto di vista 'affettivo' modifichi l'abituale idea di peccato.

1.3.1. *La disarmonia universale, ossia: il peccato nella Chiesa universale*

Si può considerare questa la *dimensione spirituale* o *teologica* della disarmonia tra fede e religione. Per capire il nesso tra queste dimensioni leggiamo come Ottato, vescovo di Milevi, descrive l'inizio dello scisma donatista, che per tanti anni afflisse l'Africa[55]. Scrive dunque Ottato:

---

[54] È interessante notare che nella trad. C.E.I. il titoletto della pericope lucana è: «Il figlio perduto ed il figlio fedele: "il figlio prodigo"»; come se il peccatore fosse solo il figlio minore. Per fortuna questi titoletti non fanno parte della Scrittura e così si possono ignorare o contraddire. Ma si pensi alle conseguenze che ha il leggerli in chi non lo sa, o comunque si fa guidare in buona fede da loro per 'capire' il senso del passo che segue.

[55] La controversia verte sulla liceità di riammettere alla comunione i *lapsi*, cioè chi, a torto o ragione, è accusato di aver tradito la fede ('consegnato i Libri sacri') ma poi chiede di rientrare in seno alla Chiesa. La *catholica* ritiene di sì, dopo aver fatto pentenza; i donatisti invece ritengono di no e perseguitano sia i *lapsi* che i *catholici*, con soprusi, violenze, agguati, assassini: più di una volta cercano di uccidere Agostino, che deve tenere sempre nascosti i suoi spostamenti.

> «A dare origine allo scisma in quegli anni fu dunque la collera di quella donna che si ritenne offesa (*Lucilla*), lo alimentò l'ambizione e lo rafforzò l'avarizia. Quei tre personaggi associarono insieme le proprie cause contro Ceciliano, in modo tale da fare apparire invalida la sua ordinazione. Furono inviati dei messi a Secondo, vescovo di Tigisi, per indurlo a venire a Cartagine. Partirono con lui tutti i traditori dei Libri Sacri da noi precedentemente nominati, accolti con ospitalità da quegli anziani (*i preti ladri*), dagli ambiziosi (*Botro e Celestio*) e dagli adirati (*Lucilla*) e non certo dai cattolici, per la richiesta dei quali era stato ordinato Ceciliano. Frattanto, nessuno dei personaggi sopra indicati era entrato nella basilica, fequentata da tutto il popolo della città insieme a Ceciliano. Fu allora che Ceciliano stesso si pronunciò così: "Se esiste qualche motivo atto a dimostrare la mia colpevolezza, esca pure fuori il mio accusatore e la confermi". In quella occasione, pur essendo così numerosi i suoi nemici, non si potè addurre nulla contro di lui personalmente. Si portò invece l'accusa nei confronti suoi a causa di colui che l'aveva consacrato (*Felice di Apthungi*), poiché si andava dicendo falsamente che fosse uno che aveva consegnato i Libri Sacri. Allora Ceciliano, per la seconda volta, mandò a dire che se Felice, come essi erano persuasi, non aveva resa valida la sua ordinazione, quei suoi oppositori si disponessero ad ordinare Ceciliano, come se egli fosse ancora semplicemente diacono. Allora Purpurio, con il solito ricorso alla sua malignità feroce, come se Ceciliano fosse uno dei figli di sua sorella esclamò: "Venga pure qui!", come per imporgli le mani per la ordinazione episcopale ma intendendo in realtà fracassargli il capo per punizione. Rendendosi conto di quanto avveniva, tutta la chiesa impedì a Ceciliano di muoversi per non incorrere nelle mani di quegli assassini»[56].

Ottato non racconta come i vescovi della Numidia siano riusciti a sfuggire alle ire della folla, ma prima ci informa (I, 18) che i veri promotori di questa azione sono a Cartagine, e li identifica: sono Botro e Celestio, i preti più anziani della diocesi, pretendenti al seggio episcopale e dilapidatori del patrimonio ecclesiale, insieme alla ricca matrona Lucilla, ripresa da Ceciliano per le sue pratiche superstiziose (baciava le ossa di pretesi martiri prima di comunicarsi; cf. I, 16). Così, per motivi diversi, tutti e tre accusano Ceciliano di aver tradito la fede e cercano di sobillare il popolo contro di lui; e per mascherare i loro personali interessi, scatenano la caccia ai 'lapsi' di tutta l'Africa. Tutti questi atteggiamenti non mostrano certo 'amore per Dio': Botro e Celestio amano la gloria e il denaro, Lucilla è un'idolatra vendicativa (cf. I, 19); non meraviglia che, da questi 'fatti di fede', seguano i 'fatti religiosi' sopra descritti.

Quel che a noi interessa evidenziare è che, al sommarsi di molti peccati personali, la dimensione della disarmonia non resta a livello del singolo ma si allarga a macchia d'olio; qui, prima coinvolge i vescovi della Numidia, poi l'intera Africa in uno scisma tanto violento quanto fratricida, che indebolisce moltissimo e in pratica uccide la vitalità di quella Chiesa. Quel che rende l'insieme più 'velenoso' della somma dei singoli peccati personali è un elemento ben individuato da Ottato:

> «Che l'impudenza abbandoni una parte e l'altra: che nessuno tra noi condanni un altro con giudizio prettamente umano. Spetta a Dio conoscere il colpevole, a lui solo emettere

[56] OTTATO DI MILEVI, *De schismate donatistarum*, I, 19 (SCh 412, 210ss; trad. it. L. Dattrino, CTP 71, Roma 1988, 79s).

> la sentenza. Noi uomini taciamo! Solo Dio giudichi quel peccatore il cui sacrificio è un cane immolato (cf. *Is* 66,3) e il cui olio ispira paura a chi desidera essere unto»[57].

E la ragione di questa prudenza ce la insegna Agostino:

> «Si ricordi (*la Città di Dio*) che tra i nemici si nascondono dei suoi futuri concittadini e perciò, mentre cammina a fianco loro, non giudichi infruttuoso sopportarli come nemici nell'attesa che si manifestino per quello che sono. Così, durante il suo terreno pellegrinaggio, la città di Dio ha nel suo seno alcuni uniti a lei nella comunione dei sacramenti ma che non saranno associati alla sua gloria nella eterna felicità dei santi: di questi, alcuni sono nascosti ed altri sono conosciuti. Come i nemici, essi non esitano a mormorare contro quel Dio del quale portano il segno sacro, e ora frequentano i teatri con quelli, ora gremiscono con noi le chiese. Tuttavia non c'è affatto da disperare a proposito all'emendamento di alcuni di essi, se è vero che anche tra i nemici più dichiarati si nascondono - sia pure a loro stessa insaputa - anime predestinate ad esserci amiche»[58].

La tentazione di dividere nettamente la Chiesa e il mondo in due parti, i buoni e i cattivi, è bollata da Agostino come falsa (buoni e cattivi sono presenti dentro e fuori la Chiesa), inopportuna (la manifestazione della 'verità' dei singoli avviene nel tempo), ingenua (non è affatto facile distinguere), demoralizzante (priva di ogni speranza l'uomo) e presuntuosa (sopra di tutto vi è sempre e comunque il disegno di Dio, che sconvolge i piani e i giudizi degli uomini). È questo l'insegnamento della parabola sul grano e la zizzania di *Matteo* 13,24-30, e implica che, nella stessa Chiesa che compie identiche manifestazioni di religione, vi sia una libera e lecita diversità di atteggiamenti profondi nei confronti di Dio, che saranno ricompensati in modo assai diverso, compresa la dannazione[59].

---

[57] OTTATO DI MILEVI, *De schismate donatistarum*, IV, 1 (SCh 413, 80; CTP 171, 165, corretta). In *Is* 66,3 e *Dt* 23,19, 'cane' indica il prostituto sacro; nei culti cananaici infatti la prostituzione sacra era sia maschile che femminile.

[58] AGOSTINO, *De civitate Dei*, I, 35 (CCsl 47, 33; trad. it. 90, rivista).

[59] A differenza di quanto diversi teologi contemporanei affermano (p.es. H.U. von Balthasar, ma anche teologi a noi più vicini, come J.F. NOCKE nel suo *Eschatologie* [trad. it. *Escatologia*, GdT 150]), per la dogmatica cattolica non solo l'Inferno esiste ma non è neanche vuoto. In esso infatti vi sono certamente Satana e i suoi angeli (i demoni), poiché la dottrina dell'apocatastasi, cioè della loro finale conversione al bene, è condannata da papa Vigilio in una serie di anatematismi allegati al testo del concilio Costantinopolitano II (553) ma al quale non appartengono: cf. anatematismo 9 (DS n.409; trad. nostra): «Se qualcuno dice o ritiene che, al tempo opportuno, vi sarà una fine al supplizio dei demoni e degli uomini empi, o una loro reintegrazione e redenzione, sia scomunicato (*anathema sit*)». Purtroppo ai nostri giorni si crede invece che la Chiesa sia costituita solo dagli uomini, quelli in vita e (con più difficoltà) quelli morti; e siccome la Chiesa non ha mai detto ufficialmente che il tal uomo è all'Inferno, mentre si è impegnata a dire che i Santi sono in paradiso, allora si conclude l'Inferno, se esiste, è vuoto. Ma ciò va contro la dottrina patristica, per la quale anche le creature spirituali, gli angeli, costituiscono la Città di Dio, e per quelle che Lo rifiutano Dio ha preparato l'Inferno, come è scritto (*Mt* 25,41.46): «Via, lontano da me, maledetti, nel fuoco eterno preparato per il diavolo e i suoi angeli. E se ne andranno questi al supplizio eterno ed i giusti alla vita eterna». AGOSTINO, *Enchiridion de fide, spe et charitate*, 29, 112 (CCsl 46, 109s; trad. it. 174), scrive: «Invano molti, anzi moltissimi, sono portati dal loro sentimento umano a provare misericordia per quelli che sono condannati ad una pena eterna ed a supplizi interminabili, non credendo quindi che avverrà proprio così: evidentemente

(*segue*)

1.3.2. *La disarmonia comunitaria, ossia: il peccato nella Chiesa locale*

Potremmo considerare questo il lato per così *comunitario* o *ecclesiale* della disarmonia tra religione e fede. È meno universale del precedente non solo perché il tempo e la porzione di Chiesa coinvolti sono minori ma soprattutto perché segue dinamiche diverse. Facciamocele spiegare da due Padri, Agostino e Cromazio di Aquileia; scrive Agostino:

> «L'Apostolo non ha detto: Camminate secondo lo Spirito e non avrete i desideri della carne, perché è necessario averne. Per quale ragione non ha detto: Non avvertirete i desideri della carne? Perché li avvertiamo; difatti c'è in noi l'impulso a soddisfarli. Tale impulso è il desiderare stesso. Ma l'Apostolo afferma: (*Rm* 7,17): "Ora, non sono io a farlo, ma il peccato che abita in me". Pertanto, da che ti devi guardare? Senza dubbio dal soddisfare. È sorta una passione riprovevole, si è levata, ha provocato: non vi si badi. Arde, non si contiene, mentre tu vorresti che non ardesse. E dov'è (*Gal* 5,17b): "Così che voi non fate quello che vorreste"? Non cedere le membra. Arda senza motivo e non

---

non senza sconfessare le divine Scritture ma provando in rapporto alle proprie emozioni a smussarne alcuni punti fermi, piegando ad un'interpretazione più debole quelle affermazioni che essi ritengono pronunciate in modo più intimidatorio che veritiero. Infatti, essi dicono, Dio non dimenticherà la misericordia e non soffocherà nella sua collera le sue misericordie. Questo si legge, è vero, in un salmo santo (cf. *Sal* 76,10); ma viene inteso senza esitazione come riferito a coloro che sono detti vasi di misericordia (cf. *Rm* 9,23), poiché anche questi sono liberati dalla miseria non per i propri meriti bensì per la misericordia di Dio. Oppure, ritenendo che ci si riferisce a tutti, non per questo si deve necessariamente supporre che abbia fine la condanna di coloro dei quali è stato detto (*Mt* 25,46): "E se ne andranno, questi al supplizio eterno", perché poi, allo stesso modo, non si pensi che un giorno avrà fine anche la felicità di coloro dei quali è stato detto: "E i giusti alla vita eterna"». Poco dopo (427) Agostino approfondisce questa dottrina in *De civitate Dei*, XXI e XXIII (CCsl 48, 263-358.787ss), e (428) *De haeresibus ad Quodvultedeum*, 43 (CCsl 46, 310s).

In ogni caso, con buona pace degli autori sopra ricordati, la dottrina cattolica è chiara, cf. CCC n.1033: «Non possiamo essere uniti a Dio se non scegliamo liberamente di amarlo. Ma non possiamo amare Dio se pecchiamo gravemente contro di Lui, contro il nostro prossimo o contro noi stessi. (...) Morire in peccato mortale senza essersene pentiti e senza accogliere l'amore misericordioso di Dio significa rimanere separati per sempre da Lui per una nostra libera scelta. Ed è questo stato di definitiva auto-esclusione dalla comunione con Dio e con i beati che viene designato con la parola "inferno"». E al n.1035 si legge: «La Chiesa nel suo insegnamento afferma la esistenza dell'inferno e la sua eternità. Le anime di coloro che muiono in stato di peccato mortale dopo la morte discendono immediatamente negli inferi, dove subiscono le pene dell'inferno, "il fuoco eterno". La pena principale dell'inferno consiste nella separazione eterna da Dio, solo nel quale l'uomo può avere la vita e la felicità per le quali è stato creato e alle quali aspira». Il criterio di fondo è quello che Paolo enuncia in *Gal* 6,7b: «Ciascuno raccoglierà ciò che ha seminato». Il peso dogmatico dei rimandi è enorme: Simbolo di fede *Quicumque* (DS n.76); Concilio di Costantinopoli II (553; DS nn.409.411); Concilio Lateranense IV (1215; DS n.801); Concilio di Lione (1274; DS n.858); BENEDETTO XII, cost. dogm. *Benedictus Deus* (1336; DS n.1002); Concilio di Firenze (1442; DS n.1351); Concilio di Trento (1547; DS n.1575); PAOLO VI, *Credo del popolo di Dio*, 12.

si consumi. In te dunque nascono i desideri. Bisogna riconoscerlo, ci sono. Perciò ha detto (*Gal* 5,16): "Non sarete portati a soddisfare (i desideri della carne)". Non siano però soddisfatti! Se hai deciso di seguire l'impulso, hai soddisfatto. Hai soddisfatto ancor più se decidi di fare adulterio, e se non lo consumi dipende dal fatto che non si è trovato il luogo o che non è stata data l'opportunità, o nel caso sia casta lei per la quale sembra che tu sia preso da un turbamento morboso. Ecco, ora quella è casta mentre tu sei adultero. Perché? Perché hai soddisfatto i desideri. Che significa 'hai soddisfatto'? Che nel tuo animo hai deciso che l'adulterio doveva essere fatto»[60].

Cromazio quasi commenta il commento di Agostino:

> «Nel corpo il membro più prezioso è l'occhio, senza dubbio; così nel corpo della Chiesa la parte più preziosa è il vescovo, il quale per il compito divino affidatogli deve illuminare tutto il corpo della Chiesa. Di conseguenza meglio si intende detto del vescovo il testo evangelico (*Mt* 5,29): "Se il tuo occhio ti è occasione di scandalo, cavalo e gettalo via da te; conviene a te che perisca uno dei tuoi membri piuttosto che tutto il tuo corpo venga gettato nella Geenna". Nel caso che un occhio di questo genere, cioè il vescovo, sia di scandalo per la Chiesa a causa di una fede adulterata o per una condotta vergognosa, egli va senz'altro subito allontanato dalla Chiesa, dal corpo della Chiesa - secondo l'ordine del Signore - perché il popolo non venga coinvolto nel peccato di cui si sia macchiato il vescovo. (...) Il presbitero che professa una fede distorta o conduce una vita depravata rende scandalo al popolo di Dio e deve perciò essere tagliato via dal corpo in base all'ordine del Signore, cioè buttato fuori dalla Chiesa perché essa non sia contagiata dal peccato del presbitero, poiché la Chiesa deve essere - secondo l'Apostolo (*Ef* 5,27) - "santa e immacolata", in forza di Cristo, nostro Signore, benedetto nei secoli»[61].

La radice delle disarmonie universali e comunitarie è quindi nella dinamica spirituale della singola persona; come è detto (*Mt* 15,17-20a):

> «Non capite che tutto ciò che entra nella bocca passa nel ventre e viene gettato in una fogna? Invece ciò che esce dalla bocca proviene dal cuore. Questo rende impuro l'uomo. Dal cuore infatti provengono propositi malvagi, omicidi, adulteri, impurità, furti, false testimonianze, calunnie. Queste sono le cose che rendono impuro l'uomo».

L'esito finale invece è a carico della comunità ecclesiale, di quella locale prima, di quella universale poi. Queste disarmonie sono il motivo dell'impossibilità di ridurre la 'fede' alla 'religione' e viceversa. Da queste note appare anche, e più dettagliatamente che in precedenza, quale errore sia il non distinguere tra questi due momenti, e quali conseguenze nascano dal non curare la propria vita interiore.

Esiste un rimedio alle disarmonie comunitarie? Certo. È la correzione fraterna. Di essa già si parla nella Legge di Mosè (*Lv* 19,17s):

> «Non coverai nel tuo cuore odio contro il tuo fratello; rimprovera apertamente il tuo prossimo, così non ti caricherai d'un peccato per lui. Non ti vendicherai e non serberai rancore contro i figli del tuo popolo, ma amerai il tuo prossimo come te stesso».

---

[60] AGOSTINO, *Sermones*, *sermo* 128, 11, 13 (PL 38, 719; trad. it. NBA 31/1, 165ss; rivista).

[61] CROMAZIO DI AQUILEIA, *In Mattheum tractatus*, tr.23, 3, 1-2 (CCsl 9A, 306s; trad. it. G. Trettel, CTP 46, Roma 1984, 206s, corretta).

Ma in effetti questo è un punto molto debole nella vita spirituale dei nostri fratelli, come prova il fatto che tutti conoscono il finale di questo passo ma pochissimi ciò che lo precede.

1.3.3. *La disarmonia intima, ossia il peccato personale*

Possiamo considerare questa la *dimensione personale* o *morale* della disarmonia tra religione e fede. È il modo più noto di peccare, ma spesso si trascurano alcuni elementi centrali per la Tradizione spirituale dei nostri Padri. Infatti le disarmonie personali ruotano intorno alla distinzione tra 'movimento secondo natura' e 'movimento contro natura'. Intanto chiariamo cosa significa 'natura'; così lo fa il nostro santo Padre Diadoco di Foticea:

> «Nella natura non c'è il male né c'è qualcosa di cattivo per natura, poiché Dio non ha fatto nulla di cattivo. Ma quando, nel desiderio del cuore, qualcuno dà forma a ciò che non ha sostanza (*cioè il peccato*), allora comincia ad essere ciò che appunto desidererebbe colui che fa questo. Dunque, bisogna sempre trascurare l'abito (*cioè l'abitudine*) del male con la cura del ricordo di Dio; infatti la natura del bene è più potente dell'abitudine del male, poiché uno è e l'altro non è, se non quando lo si compie»[62].

Quindi, la 'natura' di qualcosa significa il modo, il 'come' Dio l'ha creata, e perciò 'secondo natura' significa 'essere come Dio vuole', mentre 'contro natura' significa 'non essere come Dio vuole'. Il nostro santo Padre Ambrogio, commentando il racconto del *Genesi* nel quale Giuseppe fugge nudo via dalla sua padrona che lo provocava dicendogli 'Coricati con me' (cf *Gen* 39, 7-20; cit. v.12), scrive:

> «Non comprendi dunque che il nostro animo è la fonte del peccato? La carne è innocente, ma per lo più è lo strumento della colpa. Pertanto, non ti lasciare soggiogare dal desiderio che suscita la bellezza. Il diavolo tende reti infinite, tagliole di ogni specie. L'occhio della cortigiana è il laccio che accalappia l'amante. I nostri occhi stessi sono reti. Sta scritto (*Prv* 6,25 LXX): "Non lasciarti adescare dai tuoi occhi". Noi medesimi tendiamo le reti che ci avvolgono e stringono. Siamo noi ad intrecciare i nodi. Perciò si legge (*Prv* 5,22 LXX): "Ciascuno è catturato con le funi dei suoi peccati"»[63].

Ogni interpretazione moralisteggiante di questo passo, per quanto ovvia sembri, è in realtà fuori luogo; ci spiega infatti Isaia l'Anacoreta:

> «Se l'intelletto viene corroborato e si prepara a ubbidire all'amore che spegne tutte le passioni del corpo e non lascia che nulla di contro natura opprima il cuore nella sua po-

---

[62] DIADOCO DI FOTICEA, *Asceticon in C capita*, 3 (SCh 5bis, 86; trad. *La Filocalia*, I, 350).

[63] AMBROGIO, *De paenitentia*, I, 14, 73 (SCh 179, 112ss; trad. it. a cura di E. Marotta, CTP 3, Roma 1987^2, 71s).

> tenza, esso resiste alla potenza che è contro natura finchè non la separi dalle realtà secondo natura»[64];

Quindi l'amore per il denaro, per la bellezza, per il piacere e per quant'altro si possa amare, può essere vinto solo da un amore più forte per qualcos'altro. È dinamica psicologica prima ancora che spirituale, ben nota a chiunque sia sposato: solo l'amore per il marito o la moglie può renderci impermeabili alle infinite provocazioni e tentazioni che si incontrano nella vita di ogni giorno. E un altro Padre, Teodoro vescovo di Edessa, è ancora più preciso:

> «Quando la nostra facoltà razionale si occupa stabilmente della contemplazione, quella concupiscibile è tesa soltanto ad essa e verso chi ne è il datore, Cristo, mentre la facoltà irascibile si arma contro i demoni, allora le nostre potenze operano secondo natura»[65].

Quindi, è solo amando Dio che possiamo non amare quel che troviamo nel mondo. Ricordando bene che 'non amare' non significa affatto 'disprezzare'. Quest'ultimo passo chiarisce bene il senso profondo della distinzione patristica tra 'secondo natura' e 'contro natura'. L'ira è una facoltà che Dio ha messo nell'animo di ogni uomo perché per suo mezzo egli eviti il peccato. Come è detto (*Sal* 4,5 *vulg*. e LXX):

> «Iratevi e non peccate; le cose che dite nei vostri cuori, sui vostri giacigli abbiatene compunzione».

Questa è ira 'secondo natura'. E che l'ira non sia sempre e comunque peccaminosa appare dalle tante volte in cui si dice che Dio stesso 'si è irato'[66]. Ma vi è anche un'ira 'contro natura', che non combatte il peccato ma lo causa o lo agevola; come è scritto (*Sal* 37,8 LXX):

> «Desisti dall'ira e abbandona il furore; non eccitarti a gelosia così da divenire malvagio».

Cosa sia 'ira contro natura' è già abbastanza evidente da questo solo passo, ma ci piace andare un poco più a fondo leggendo il versetto immediatamente precedente (*Sal* 37,7 LXX):

---

[64] ISAIA ANACORETA, *De custodia intellectus*, 19 (trad. it. *La Filocalia*, I, 93).

[65] TEODORO DI EDESSA, *Capita C spiritualia*, 23 (trad. it. *La Filocalia*, I, 442).

[66] Cf. p.es. *Sal* 6,2: «Signore non punirmi nella tua ira, non castigarmi nel tuo furore». Ma l'idea che Dio possa irarsi non è gradita alle nostre orecchie, che preferiscono invece sentirsi dire che, siccome 'Dio è buono', non si irrita, non punisce, non reagisce di fronte alle ingiustizie e così via: come se 'buono' significasse 'indifferente', o addirittura 'connivente'. Questa idea di Dio è però totalmente eretica. Come ci riferisce Ireneo di Lione (*Adversus haereses*, I, 27, 2s), il primo ad insegnare questo fu Marcione: per lui il dio dei giudei, cioè della legge, dei profeti, dei salmi, è un dio malvagio, irritabile, vendicativo, da respingere con tutte le forze, tanto da togliere dalla Scrittura ogni passo che suggerisca tali idee. Il primo a scomunicarlo fu suo padre, vescovo di Sinope nel Mar Nero; Marcione allora (140 d.C.) si sposta a Roma, dove è ancora scomunicato nel 144. Le ultime chiese marcionite sono scomparse nel sec.V, però non vi è dubbio che ancor oggi tra i nostri fratelli vi sia una forte resistenza nei confronti dell'Antico Testamento e del Dio che vi compare. Ma la radice profonda di questa eresia è una modalità affettiva che oppone amore a correzione: se mi ami non devi mai contestare niente di quel che faccio o dico.

> «Non eccitarti a gelosia per colui che successo nella sua via, per l'uomo che fa ingiustizie».

Alla radice dell'ira 'contro natura' qui vi è il desiderio di godere degli stessi vantaggi dei quali gode il malvagio, desiderio che si trasforma in gelosia, invidia (*zêlos* in greco) ed infine sfocia nella violenza. Ma è chiaro che tutto ciò non ha a che fare con l'ira in quanto tale bensì con un uso pervertito della capacità che l'ira esprime e contiene[67].

Poiché il punto è delicato, conviene soffermarcisi un po' di più. Il principio generale appena esemplificato è espresso in modo più tecnico e preciso da Evagrio Pontico con queste parole:

> «L'anima razionale opera secondo la sua natura quando la parte concupiscibile propende verso la virtù, come pure allorchè la sua parte irascibile combatte in virtù della virtù stessa, e intanto la sua parte razionale attende alla contemplazione degli esseri creati»[68].

Il significato 'contro natura' delle facoltà umane non è difficile da indovinare; quello positivo invece, nella misura in cui tratteggia quello che per Teresa d'Avila è un vero e proprio castello interiore, forse è più complesso da intravedere. Serviamoci ancora dell'aiuto di Evagrio:

> «L'anima razionale, secondo il saggio nostro maestro (*Gregorio di Nazianzo*), risulta di tre parti (*razionale, irascibile, concupiscibile o desiderativa*). E allora, quando la virtù viene a trovarsi nella parte razionale dell'anima, prende il nome di prudenza, di intelligenza e di sapienza; se viene a trovarsi nella parte concupiscibile, prende il nome di continenza, di carità e di astinenza; se viene a trovarsi nella parte irascibile, prende il nome di fortezza e sapienza; qualora venga a trovarsi nell'anima intera, prende il nome di giustizia. Il compito della prudenza è quello di dirigere le lotte contro le forze nemi-

---

[67] Nell'esempio riportato è abbastanza semplice, ma talvolta distinguere tra 'ira contro natura' ed 'ira secondo natura' può essere molto complesso. P.es. scrive GREGORIO MAGNO, *Regula pastoralis*, III, 16 (PL 77, 75s; trad. it. M.T. Lovato, CTP 28, Roma 1981, 159): «Gli iracondi, quando ricevono posti di governo, quanto più si lasciano travolgere dall'impeto dell'ira all'esagitazione della mente, tanto più turbano anche la vita dei sudditi disperdendone la tranquillità e la pace. Quando il furore li spinge a trascendere inconsideratamente, ignorano ciò che fanno nell'impeto dell'ira ed anche il male che nell'impeto dell'ira ricevono da se stessi. Spesso però, ciò che è più grave, giudicano lo stimolo della propria ira (come fosse) zelo di giustizia; e quando il vizio passa per una virtù, senza timore si accumula colpa su colpa. Infatti, spesso i mansueti intorpidiscono per la noia della rilassatezza, e gli iracondi peccano per zelo di rettitudine. Pertanto, per i primi si tratta di un vizio che nascostamente si aggiunge ad una virtù; agli altri, invece, il proprio vizio appare come virtù ardente». La sottigliezza di Gregorio nel valutare non solo il singolo movimento spirituale ma la successiva combinazione con altri successivi è notevole ed istruttiva. Purtroppo le sue note pastorali sono oggi, nella migliore delle ipotesi, ignorate quando non proprio contraddette e persino derise. Il che si potrebbe anche accettare se al loro posto se ne proponessero altre, migliori; invece, come spesso accade, si scarta il vecchio senza sostituirlo, il che crea dei 'vuoti' spirituali a dir poco abissali. E questo vale per l'intera dottrina spirituale dei nostri Santi Padri, al posto della quale, al più, si è capaci di offrire dello psicologismo a buon mercato, non di rado inferiore persino a quel che si insegna nelle Università laiche.

[68] EVAGRIO PONTICO, *Capita pratica*, 86 (SCh 171, 676; trad. it. L. Dattrino, CTP 100, Roma 1992, 104).

che, difendere le virtù, impugnare i vizi e disporre quello che è in mezzo, secondo le esigenze dei vari momenti. Compito della intelligenza è quello di regolare armoniosamente tutto quello che conduce al nostro fine; compito della sapienza è quello di contemplare le ragioni (*logoi*) dei corpi e degli esseri immateriali (*ayloi*) (*sono gli angeli*); compito della temperanza è quello di guardare con tutta indifferenza le cose che in noi eccitano immagini sconsiderate. Fine della carità è quello di adattare se stessa davanti ad ogni immagine di Dio, in linea di massima, come di fronte all'Archetipo della perfezione, anche se i demoni cercassero di offuscarla. Compito della astinenza è quello di escludere gioiosamente ogni piacere della gola. Compito della perseveranza e della fortezza è quello di non temere i nemici e di sapere resistere validamente e risolutamente davanti alle avversità. Fine della giustizia è quello di attuare accordi tra le varie parti dell'anima»[69].

Questo è il compito di tutte e singole le virtù, e soprattutto la loro origine dalla intima costituzione dell'animo umano.

Chiarito il senso delle espressioni 'secondo natura' e 'contro natura', vediamo di comprendere cosa siano 'movimenti' spirituali di tal genere. Per prima cosa è bene rendersi conto che la nostra vita spirituale esiste e si sviluppa a prescindere dai nostri interessi o percezioni, ossia non coincide con ciò di cui si ha coscienza. La Scrittura conosce questa situazione, come si legge in *Marco* (4,26-29):

> «Così è il regno di Dio: come un uomo che getta il seme sul terreno; dorma o vegli, di notte o di giorno, il seme germoglia e cresce. Come, egli stesso non lo sa. Il terreno spontaneamente produce prima lo stelo, poi la spiga, poi il chicco pieno nella spiga; e quando il frutto è maturo, subito egli manda la falce perché è arrivata la mietitura».

E il nostro santo Padre Doroteo di Gaza spiega ed integra:

> «È impossibile che l'anima rimanga nella stessa condizione, ma va avanti facendo progressi o in meglio o in peggio. Per questo chiunque voglia salvarsi deve non solo non fare il male ma anche operare il bene, come è detto nel *Salmo* (37,27): "Allontanati dal male e fa il bene". Non ha detto soltanto: "Allontanati dal male", ma anche: "Fa il bene"»[70].

In realtà l'anima è come uno scoglio in mezzo ai flutti, e di questa situazione scrive Teodoro di Edessa:

> «Questa è la nostra prima lotta: moderare le passioni e vincerle a viva forza. La seconda consiste nell'acquisire le virtù e nel non lasciare la nostra anima né vuota né inoperosa. La terza strettoia del cammino spirituale consiste nel custodire nella sobrietà i frutti delle nostre virtù e fatiche. Ci è stato infatti comandato non solo di lavorare faticosamente ma anche di custodire con vigilanza»[71]

Questa triplice battaglia, tra i Padri nota come 'guerra dei pensieri', viene approfondita ricorrendo all'immagine di un uomo fermo ad un crociccio dove si incontrano diverse strade. Riguardo alla prima scrive il nostro Padre Isaia l'Anacoreta:

---

[69] EVAGRIO PONTICO, *Capita practica*, 89s (SCh 171, 680-690; CTP 100, Roma 105s).

[70] DOROTEO DI GAZA, *Preaecepta spiritualia*, 133 (SCh 92, 394; trad. it. 187).

[71] TEODORO DI EDESSA, *Capita C spiritualia*, 97 (trad. it. 461).

> «Quando qualcuno si allontana dalla parte sinistra, allora conosce con esattezza tutti i peccati che ha commesso contro Dio. Perché non si vedono i peccati finchè non ci si è separati da loro con una separazione drastica»[72];

Isaia pensa a un versetto (*Prv* 4,27) della versione greca della Scrittura,

> «Il Signore conosce le vie di coloro che (vanno) a destra, ma quelle di coloro che vanno a sinistra sono disperse; Egli fa retti i tuoi itinerari, produce i tuoi percorsi in pace»[73],

dal quale si ha che muoversi 'verso sinistra' è andare incontro, cercare, restare nel peccato; muoversi 'verso destra' invece è andare verso, cercare, rimanere nella giustizia di Dio; come è detto (*Qo* 10,2):

> «Il cuore del sapiente va alla sua destra, il cuore dello stolto alla sua sinistra».

Sono i due atteggiamenti fondamentali dell'uomo rispetto a Dio, come è scritto (*Mt* 25,34.41):

> «Allora il Re dirà a quelli che saranno alla sua destra: Venite, benedetti dal Padre mio, ricevete in eredità il regno preparato per voi fin dalla fondazione del mondo. (...) Poi dirà anche a quelli che saranno alla sua sinistra: Via, lontano da me, maledetti, nel fuoco eterno preparato per il demonio e i suoi angeli».

Similmente muoversi 'verso l'alto' è andare incontro, cercare, restare nella presunzione; muoversi 'verso il basso' invece è andare verso, cercare, rimanere nell'umiltà. Sono i due atteggiamenti di fondo dell'uomo verso se stesso; del primo è scritto (*Sal* 73,8s.12):

> «Scherniscono e parlano con malizia, parlano dall'alto con prepotenza. Aprono la loro bocca fino al cielo e la loro lingua percorre la terra. (...) Ecco, questi sono gli empi: sempre tranquilli, ammassano ricchezze»,

del secondo invece è detto (*Mi* 6,8 TM):

> «Uomo, il Signore ti ha insegnato cosa è buono/bello e cosa va cercando in te: che tu faccia la giustizia (*o 'il discernimento'*), che tu ami la misericordia, e umilmente (*lett. 'a testa china', 'bassa'*) cammini vicino al tuo Dio».

Riassume bene tutto ciò il salmista, quando scrive (*Sal* 131,1):

> «Signore, non si esalta il mio cuore né i miei occhi guardano in alto; non vado cercando cose grandi, né meraviglie più alte di me».

Nella terza direzione, il muoversi 'in avanti' è andare verso, cercare, restare nel futuro di Dio; muoversi 'indietro' invece significa andare verso, cercare, restare fermo

---

[72] ISAIA ANACORETA, *De custodia intellectus*, 17 (trad. it. 92).

[73] I versetti si leggono anche nella *Vulgata*, *sub locum* (in apparato): «Vias enim quae a dextris sunt novit Dominus, perversae vero sunt quae a sinistris sunt‖Ipse autem rectos faciet cursus tuos, itinera autem tua in pace producet». La C.E.I. invece traduce: «Non deviare né a destra né a sinistra, tieni lontano dal male il tuo piede».

nel passato. Sono i due atteggiamenti fondamentali dell'uomo verso il tempo; del primo è detto (*Gen* 19,17):

> «Dopo averli condotti fuori (*Sodoma*), uno di loro (*degli angeli*) disse: Fuggi, per la tua vita. Non guardare indietro e non fermarti dentro la valle; fuggi sulle montagne per non essere travolto»,

del secondo invece è scritto (*Lc* 9,62):

> «Nessuno che mette mano all'aratro e poi si volge indietro è adatto per il regno di Dio».

Tutto ciò è ottimamente compendiato da san Paolo (*Fil* 3,13s):

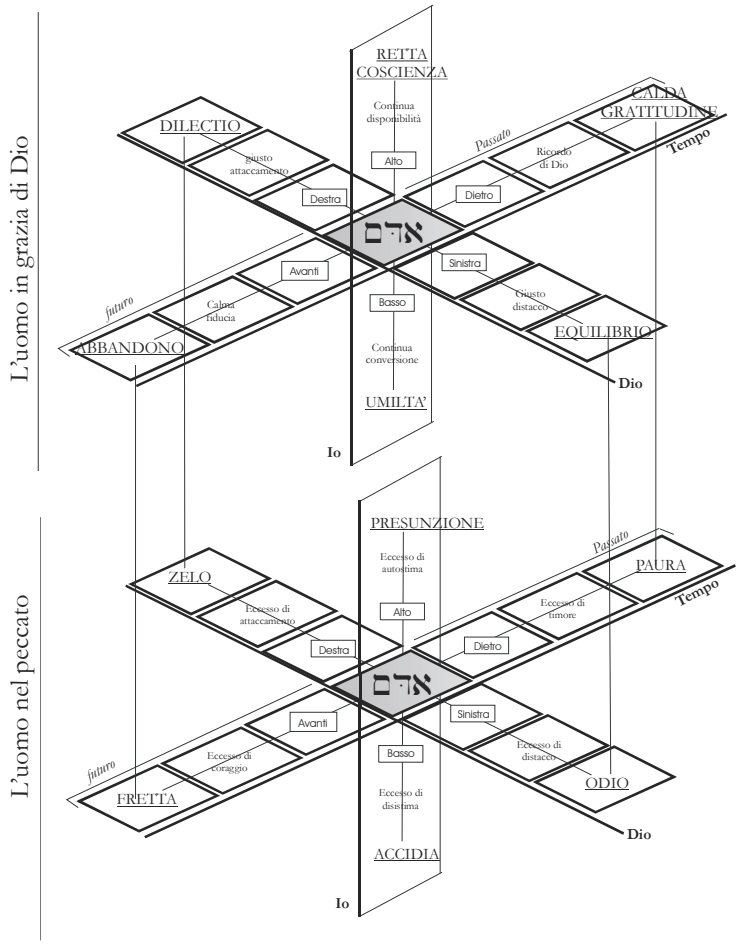
> «So soltanto questo: dimenticando ciò che mi sta alle spalle e proteso verso ciò che mi sta di fronte, corro verso la mèta, al premio che Dio ci chiama a ricevere lassù, in Cristo Gesù».

Quindi l'anima può muoversi in sei direzioni: avanti o indietro, a destra o a sinistra, verso l'alto o verso il basso; e se applichiamo la distinzione 'secondo natura' e 'contro natura', questi moti divengono dodici. Poiché le disarmonie personali consistono nella loro combinazione, è necessario almeno darne un'illustrazione di massima. Ecco intanto l'elenco delle combinazioni possibili:

	secondo natura	contro natura
alto	*coscienza pura*	*presunzione*
basso	*umiltà*	*accidia*
destra	*amore per Dio*	*eccesso di zelo*
sinistra	*equilibrio*	*odio*
avanti	*abbandono a Dio*	*fretta*
indietro	*calda gratitudine*	*paura*

Queste distinzioni però non hanno sempre lo stesso valore: Ignazio di Loyola insegna che esso cambia a seconda che l'uomo progredisca di bene in meglio oppure vada di male in peggio. Nel primo caso, i moti qui descritti come negativi sono ispirati dal demonio, mentre l'angelo ispira i positivi. Questa è l'evenienza più nota e facile da capire ed accettare. Assai meno consciuta, ci pare, è quella descritta dal secondo caso: qui, i moti positivi sono ispirati dal demonio mentre l'angelo agita la coscienza, non lascia tranquilli e suscita paura. L'idea che il demonio possa ispirare serenità è certo meno facile da accettare che non quella che provenga da Dio, ma in effetti non si tratta della stessa tranquillità: il nemico non insinua davvero l'amore per Dio, anche se magari ci convince che quello che suggerisce lo è.

Per comprendere l'intima relazione tra questi elementi è però necessario disporli in uno schema molto più complesso; eccolo:



Lo schema non è di lettura intuitiva, perciò illustriamone il senso.

Il grafico consta di due parti, assai simili ma non identiche: una indica "l'uomo in grazia di Dio" e l'altra "l'uomo nel peccato": esprimono le due situazioni ultime nelle quali un uomo può trovarsi *in statu viae*[74], uomo che è simboleggiato dal quadrato centrale grigio con la scritta (in ebraico) "adam", che significa 'uomo', appunto. Entrambe le parti constano di tre elementi, uno verticale ("io"), uno laterale ("Dio") e uno frontale ("tempo"), che esprimono le relazioni fondamentali di un uomo: con se stesso, con il tempo che passa, con Dio. Queste tre relazioni sono quelle che si possono declinate verso l'alto o il basso, verso destra o sinistra, in avanti o indietro.

La parte superiore dello schema ("l'uomo in grazia di Dio") e quella inferiore ("l'uomo nel peccato") sono unite da alcune righe verticali, una tra 'abbandono' e 'fretta', un'altra tra 'accidia' ed 'umiltà', una terza tra 'presunzione' e 'retta coscienza' e l'ultima tra 'odio' e 'calda gratitudine'. Questa rappresentazione grafica vuole evidenziare che il peccato, culmine di una certa relazione, non nasce da un dato movimento né dal suo opposto, ma dal vivere questo o quello 'contro natura'; parimenti, la vita virtuosa nasce dal vivere 'secondo natura' ogni movimento di ogni relazione

[74] *In statu viae* è espressione medievale che indica la vita presente, quella prima della morte, che viene considerata un percorso, un viaggio, un pellegrinaggio se si vuole, verso il Regno dei Cieli, la beatitudine, nella quale vivremo dopo la morte e che è considerata la "patria" del credente, che ama Dio e finalmente si unisce a Lui.

dell'animo umano. E le linee verticali indicano in quale peccato è più facile cadere a partire da un certo stato di grazia, la 'porta' dalla quale il nemico entrerà più facilmente nel nostro animo se non vigiliamo sui nostri pensieri.

Stante questa situazione, allora, qual è il rapporto tra vita spirituale e peccato? La risposta la lasciamo alle parole del grande Diadoco:

> «È di pochissimi riconoscere esattamente tutti i propri errori, e di coloro il cui intelletto non è mai depredato del ricordo di Dio. Infatti, al modo che i nostri occhi del corpo, quando sono sani, possono vedere finanche zanzare e tafani che attraversano l'aria, ma quando sono coperti da qualche intorbamento o da qualche umore, se anche gli viene incontro qualcosa di grande, lo vedono debolmente, e le cose piccole non le percepiscono con il senso della vista; così è anche l'anima, se con l'attenzione assottiglia l'accecamento che le viene dall'umore del mondo, e considerando i suoi falli piccolissimi come fossero grandissimi, aggiunge incessantemente lacrime a lacrime in molto rendimento di grazie: infatti dice (*Sal* 139,14) "i giusti confesseranno il tuo nome". Ma se rimane nella disposizione del mondo, anche se compie qualcosa di efferato o degno di grande punizione, lo percepisce blandamente, e gli altri errori non può neppure riconoscerli, ma spesso li considera buone azioni; perciò anche, la sventurata, non si vergogna di difenderli con calore»[75].

È abbastanza evidente, a questo punto, quanto sia riduttivo pensare che il peccato consista semplicemente nel mancare ad una certa regola o dovere, e parimenti quanto impegnativo sia affrontarlo con un amore per Dio insufficente o mancante. A questo proposito è necessario aggiungere un'ultima delucidazione terminologica.

1.4. *Che cosa è una 'eresia' e chi dice 'eresie'*

Il termine 'eresia' è presente non solo nel linguaggio ecclesiale ma anche in quello comune, e come già visto a proposito di 'religione', 'chiesa', 'comunione' e così via, anche in questo caso ciò che si intende nei due ambiti è diverso. Poiché lo dovremo usare spesso, è necessario chiarirne il significato esatto, sia dogmaticamente che in senso spirituale.

Nel linguaggio ecclesiale 'eresia' è termine tecnico, come 'palla' o 'manutergio': questi indicano due oggetti liturgici, quello invece riguarda la dogmatica, e nel senso più stretto. Quando oggi sentiamo la parola 'eresia' associamo però ad essa comportamenti ed atteggiamenti che poco hanno a che fare con l'originaria idea cristiana di 'eresia'; e neanche con quella odierna. Per ritrovare questa si deve innanzitutto *separare* l'idea di 'eresia' da quella di 'infedeltà ad una dottrina preconfezionata' (ideologia), per *ristabilire* il legame originario con la ricerca della verità. Poi, si deve far vedere che la ricerca della verità esige un'attenta *valutazione della propria libertà*, perché la ricerca non trovi quel che vogliamo o ci piace ma quel che è vero.

Tutto ciò è così recepito dal *Codice di Diritto Canonico*, al can. 751:

---

[75] DIADOCO DI FOTICEA, *Asceticon in C capitula*, 27 (SCh 5bis, 93s; trad. it. *La Filocalia*, I, 357s).

> «Viene detta *eresia* l'ostinata negazione, dopo aver ricevuto il battesimo, di una qualche verità che si deve credere per fede divina e cattolica, o il dubbio ostinato su di essa; *apostasia*, il ripudio totale della fede cristiana; *scisma*, il rifiuto della sottomissione al Sommo Pontefice o della comunione con i membri della Chiesa a lui soggetti».

Il canone offre tre definizioni che illustrano le conseguenze esterne (religiose) di atteggiamenti interiori (di fede) diversi: sono quella di *eresia*, in greco 'scelta', di *apostasia* ('allontanamento') e di *scisma* ('divisione'). Si noti che il *Codice* li applica *solo ai battezzati*; chi appartiene ad altre fedi non rientra in questa casistica perché non è cristiano.

Il caso più grave è lo *scisma*. Poiché questo consiste nel dividere la Chiesa, separandosi da essa in modo formale e spesso anche eclatante, è *de facto* la dimensione pubblica, ufficiale, di una separazione interiore già consumatasi tra il singolo credente e l'insieme della Comunità alla quale appartiene o dovrebbe appartenere. Uno scisma è quindi sempre evento traumatico, drammatico e doloroso, sia per chi lascia che per chi è lasciato. Storicamente, quasi tutti gli scismi sono seguiti alla proclamazione ufficiale di un dogma, ossia il riconoscimento definitivo della appartenenza al *depositum fidei* di una certa dottrina. Sembrerebbe perciò evento essenzialmente teorico, anche se non mancano eccezioni importanti[76]. Spesso però uno scisma è provocato, accompagnato e seguito da un atteggiamento spirituale che, come vedremo tra poco, trasforma il dolore di chi lascia in una specie di presunzione, di invincibile convinzione di verità unita ad una certa vena di romanticismo che li fa sentire come paladini 'puri e senza macchia'. Questa miscela indebolisce di molto il dolore della separazione, e lo fa percepire non per quel che è ma come l'inevitabile e necessaria sofferenza che deve sopportare chi difende il vero ed il giusto dalle distorsioni dei cattivi e degli ingannatori deviati. Né si può negare che una miscela analoga viene spesso sperimentata anche da chi viene lasciato: livore ed astio impediscono di percepire il dolore dell'abbandono per quel che è, trasformandolo in desiderio di rivalsa, di umiliare e deridere chi abbandona. È evidente che nessuno dei due vive questa situazione nel solo modo spiritualmente utile, ossia pregando senza sosta l'Amato Signore perché illumini noi e gli altri e ci faccia capire come riuscire a superare questa divisione, che in quanto tale viene sempre e certamente dal nemico e non dallo Spirito santo facitore di verità ed unità.

---

[76] P.es., lo Scisma d'Oriente è formalmente attribuito dall'inserimento del *Filioque* nel *Simbolo*, inserzione che gli Orientali rifiutano. In realtà questo è il culmine di un moto divergente iniziato secoli e secoli prima, che ha finito con il creare due Comunità profondamente diverse non tanto in quel che credono ma in come lo vivono e lo sentono. Lo stesso si potrebbe dire anche dello Scisma d'Occidente. Formalmente lo si attribuisce ad una diversità di concezioni sulla grazia, sul ruolo della Scrittura e delle opere ecc., ma in realtà nasce dallo scandalo provocato nei credenti sinceri dal modo corrotto ed ipocrita di gestire denaro e potere da parte della gerarchia cattolica del tempo. Non si tratta di situazioni analoghe, sia chiaro, però in entrambi i casi è indiscutibile che, senza una pregressa frattura all'interno della Comunità, lo iato dogmatico avrebbe al più partorito l'ennesima disputa tra teologi, destinata ad intasare le biblioteche di saggi ma con ricadute poco o punto rilevanti tra i fratelli più semplici. Come avvenne, p.es., con il pelagianesimo e le tantissime eresie medievali in Occidente, o gli pneumatomachi, gli origenisti e tante altre eresie in Oriente.

Relativamente meno grave è l'*apostasia*, poiché indica l'*abiura dalla fede cristiana*, cioè la negazione delle dottrine professate nel *Simbolo di fede*, il 'Credo' che viene proclamato nella Messa. Certamente negare dottrine contenute nel *Simbolo* significa non essere più cristiani, ma è necessario distinguere tra *apostasia formale*, che segue riti e formule precise ma è rara (in pratica, oggi si ha solo nei casi di conversione a religioni non cristiane), ed *apostasia materiale*, che invece è assolutamente più diffusa e che consiste nel negare il 'Credo' nei fatti, senza formalità: ad esempio, se non si crede alla resurrezione dei morti. È chiaro che, senza una *apostasia materiale* pregressa, non si arriva mai alla consumazione di una rottura formale, personale prima e pubblica poi: gli scismi quindi seguono da una serie di apostasie personali più o meno diffuse. Però è anche vero che non sempre le apostasie materiali poratno a scismi, anzi, come si è detto, ormai non giungono neanche al livello di *apostasia formale*, se non viene esplicitamente richiesto dall'appartenere a questa o quella setta.

Il terzo e meno grave caso è quello dell'*eresia*, che il *Codice* distingue in due tipi: la negazione ostinata e il dubbio ostinato. La chiave di lettura è nell'aggettivo 'ostinato'. Per capire cosa sia una dottrina di fede divina o cattolica leggiamo la definizione che ne dà il *Codice di Diritto Canonico*, can. 750, § 1:

> «Per fede divina e cattolica sono da credere tutte quelle cose che sono contenute nella parola di Dio scritta o tramandata, vale a dire nell'unico deposito della fede affidato alla Chiesa, e che insieme sono proposte come divinamente rivelate, sia dal Magistero solenne della Chiesa, sia dal suo Magistero ordinario e universale, ossia quello che è manifestato dalla comune adesione dei fedeli sotto la guida del sacro magistero; di conseguenza tutti sono tenuti ad evitare qualsiasi dottrina ad esse contraria».

Questo equivale a dire che l'*eresia* riguarda dottrine del tipo che Gesù è vero Dio e uomo, oppure che la Penitenza è un sacramento o che il papa è infallibile quando parla *ex cathedra*. Negare o dubitare ostinatamente della verità di queste dottrine è sempre 'eresia'; più propriamente, rinnegare la prima è apostasia dall'essere cristiano, chi nega la seconda cessa di essere cristiano cattolico o ortodosso, chi respinge la terza non è più cristiano cattolico. Se si continua a professare una dottrina dichiarata eretica alla fine si provoca uno *scisma*, poiché si rompe la comunione con il Papa e il collegio episcopale, cui spetta il compito di dichiarare eretica una dottrina. Però il negare o dubitare di una dottrina non è automaticamente un'eresia: per questo il *Codice* inserisce l'aggettivo 'ostinato'; tantomeno è apostasia. Se infatti nessuno ci spiega quando, come, perché e in che senso una certa dottrina appartiene al *depositum fidei* (è cioè una dottrina di fede divina o cattolica), è naturale avere dubbi o che la si neghi: per esempio, se non si mette bene in luce il legame tra il dogma dell'Immacolata Concezione di Maria (cioè il suo non avere peccato originale) e il fatto che Gesù, pur essendo vero uomo nato da lei, è senza peccato originale, si potrebbe pensare che con tale dottrina si voglia fare di Maria una specie di semidèa. Il che non è affatto l'intenzione della Chiesa Cattolica nel proclamare il dogma dell'Immacolata Concezione, né delle Chiese Ortodosse quando credono l'identica dottrina pur senza definirla *de fide*. Quindi dubbio e negazione in sé sono stimolo a spiegare più e meglio ciò in cui crediamo; il punto cruciale non è ignorare ma saper di ignorare; non è sbagliare

ma intestardirsi nell'errore e cercare di rafforzare le nostre idee diffondendole. Come ci spiega Cipriano di Cartagine:

> «Sicuramente imitano e seguono costoro (*i sacrileghi figli di Aronne*) quelli che, disprezzata la tradizione di Dio, ricercano dottrine strane e diffondono insegnamenti derivanti dall'educazione degli uomini. Nel suo vangelo il Signore li biasima e li riprende dicendo (*Mc* 7,9): "Voi rifiutate il comandamento di Dio per stabilire la vostra tradizione". Questo è un delitto peggiore di quello che sembra essere la piena confessione (di colpa) degli apostati della fede, che si impegnano nella riparazione del loro misfatto e che pregano Dio con giusti lamenti. Da una parte si cerca e si invoca la Chiesa, dall'altra si combatte contro la Chiesa; da una parte può esserci stata necessità, dall'altra la volontà è decisa a compiere delitti; da una parte chi è caduto ha danneggiato solo se stesso, dall'altra chi ha cercato di provocare un'eresia o uno scisma ha ingannato e trascinato molti con sé; da una parte il danno riguarda un'anima sola, dall'altra il pericolo tocca moltissimi. Certamente chi è caduto comprende, si addolora e piange; l'altro invece si insuperbisce per il suo peccato, si compiace dei suoi misfatti, allontana i figli dalla madre, separa le pecore dal pastore, sconvolge i sacramenti di Dio. Se l'apostata ha peccato una volta sola, quello pecca ogni giorno. Infine, l'apostata che ha in seguito subìto il martirio può ricevere il regno promesso; se quello è stato ucciso fuori della Chiesa, non può ottenere le ricompense della Chiesa»[77].

L'ostinazione (e quindi l'eresia) nasce al momento in cui, dopo aver avuto una o più spiegazioni ampie, serie e fondate, si continua ad avere dubbi o a negare una certa dottrina di fede divina o cattolica; e se dopo ulteriori discussioni l'atteggiamento non muta, si è di fronte ad un caso di eresia. Questo accade perché prevale il momento razionale: si accetta o rifiuta la spiegazione in base a quanto mi convince. Se prevale quello spirituale, la situazione diviene simile a quella del bambino che chiede al padre il perché di una certa cosa: il padre spiega tenendo presente la capacità di comprensione del figlio e questi, anche se non capisce, *si fida* di ciò che il padre gli dice e lo prende per vero perché sa che gli vuole bene e non lo ingannerebbe mai. Nel nostro caso, ci *si fida* non di un uomo ma dello Spirito che ispira il Magistero nel proclamare un dogma; né è a scatola chiusa, perché le spiegazioni ci sono e sono coerenti[78].

---

[77] CIPRIANO DI CARTAGINE, *De catholicae ecclesiae unitate*, 19 (CCsl 3, 263; CTP 175, 250s).

[78] Nel pronunciamento magisteriale che proclama un dogma infatti vi è sempre una parte che spiega il significato corretto, illustra come si è giunti a tale decisione e ne mostra la ragionevolezza. E di solito i dibattiti prima e dopo la proclamazione forniscono molto altro materiale.
A questo riguardo ci piace evidenziare un dato di fatto spiritualmente molto importante. Chiunque legga saggi di teologia ortodossa trova molti passi nei quali la Chiesa cattolica è definita 'eretica'. E sappiamo che un'eresia ostinatamente sostenuta è fonte di scisma, quindi frutta la scomunica; per questo, lungo secoli e secoli di storia, Cattolici ed Ortodossi si sono ritenuti scomunicati a vicenda. Perché oggi non è più così? La dottrina non è cambiata, anzi, quella cattolica si è vieppiù spostata verso la Riforma, che è più lontana dal *sentitus* ortodosso di quanto non fosse il Cattolicesimo del Concilio di Trento o del Vaticano II. La distanza culturale tra Chiese è forse addirittura aumentata. Che cosa dunque è mai cambiato di così importante da far togliere la scomunica reciproca, così che i Cattolici non considerano più eretiche le Chiese Ortodosse né queste ritengono tale la Chiesa cattolica? La percezione spirituale della buona fede. La percezione che lo Spirito non abbandona chi lo cerca con cuore retto, che stia dalla nostra parte o dall'altra. Per questo sentirci chiamare 'eretici' da questo o quel teologo greco-ortodosso certo non fa piacere

(*segue*)

Quest'aspetto spirituale oggi è trascurato, se non invertito: certa letteratura, un certo modo di insegnare trasforma sistematicamente ogni eretico nella vittima di un potere bieco e feroce. Eppure questa percezione fa invece parte della Tradizione. Lasciamocela illustrare dal nostro Padre Ottato di Milevi:

> «La mente semplice e verace tende a comprendere la natura della Chiesa cattolica, come pure quell'unico e verissimo sacramento (*il battesimo*) e la necessità dell'unità degli animi. Lo scisma nasce invece con lo spezzarsi del legame della pace, quando si dissolve l'unione dei sentimenti, si alimenta tale divisione con il livore e si rafforza per l'invidia e con le liti, sicché, una volta abbandonata la vera madre, la Chiesa cattolica, quei figli empi, mentre ne escono fuori e se ne separano come avete fatto voi donatisti, tagliati via con la falce dell'invidia dalla radice della madre Chiesa se ne staccano e vanno errando come ribelli. Non riesce loro di compiere più qualcosa di nuovo e di diverso, ma si attengono a rifare quello che già prima avevano imparato dalla loro vera madre»[79].

E che non sia solo la sua opinione lo testimonia Basilio il Grande:

> «Presso coloro nei quali non si realizza la concordia, non è conservato il vincolo della pace, non viene custodita la mitezza dello Spirito e anzi si trova discordia, contesa e gelosia. Sarebbe veramente molto audace chiamare questi tali membra di Cristo o dire che sono governati da lui! Proprio invece della mente semplice è dire con franchezza (*parrêsia*) che qui domina e regna il sentire della carne, secondo la parola dell'Apostolo che definisce (*Rm* 6,16): "Offrendosi a qualcuno come schiavi, per ubbidirgli, siete schiavi di colui al quale ubbidite"; ed esamina anche chiaramente le peculiarità di un tale sentire, come quando dice (1*Cor* 3,3): "Dal momento che vi sono fra voi gelosia, contesa e discordie, non siete forse carnali?" E contemporaneamente egli insegna in modo categorico la gravità della loro deviazione e come essa non abbia nulla in comune con la pietà, dicendo (*Rm* 8,7): "Il sentire della carne è nemico di Dio: non si sottomette infatti alla legge di Dio, e neppure lo può"; perciò il Signore dice (*Mt* 6,24): "Nessuno può servire a due padroni"»[80].

In definitiva, l'eresia nasce non tanto dalla divergenza di opinioni quanto dalla mancanza di amore per la Chiesa. E ciò innesca un'altra dinamica, che lasciamo descrivere da Atanasio, vescovo di Alessandria:

> «Ho letto anche l'ultima lettera scritta dalla tua riverenza (*Serapione*), ed essendomi molto stupito per l'impudenza degli eretici (*sono coloro che negano la divinità dello Spirito Santo*), ho capito che nulla si può dire su di loro in modo più adatto di quello prescritto dall'Apostolo (*Tt* 3,10s): "L'uomo eretico, dopo un primo ed un secondo ammonimento, evitalo, sapendo che tale individuo si è pervertito e pecca, essendosi condannato da se stesso". Avendo infatti la mente pervertita, non si informa per ascoltare e lasciarsi persuadere, né per imparare e ravvedersi, ma solo per riguardo a coloro che sono stati da lui ingannati, con la preoccupazione che, non avendo di che rispondere, venga sconfessato pure da essi. Bastavano dunque le cose dette in precedenza (*nelle altre*

---

ma non genera più ira. Stimola invece a cercare nuovi modi per spiegare le nostre posizioni, a cambiarle se necessario, ma non a continuare nell'opera di divisione voluta dal nemico.

[79] OTTATO DI MILEVI, *De schismate donatistarum*, I, 11 (SCh 412, 196; trad. it. L. Dattrino, CTP 71, Roma 1988, 71, con lievi ritocchi).

[80] BASILIO MAGNO, *Moralia*, *prologus* II, *de iudicio*, (PL 31, 660; trad. it. U. Neri, Roma 1996, 62s).

lettere): bastavano perché essi, accogliendo tante e tali dimostrazioni, cessassero dal loro oltraggio contro lo Spirito Santo. Ma non sono bastate; essi anzi si comportano di nuovo impudentemente, come se volessero mostrare che, abili a combattere con le parole e in particolare contro lo Spirito, saranno ben presto dei cadaveri per la loro mancanza di ragione. Così, anche se uno rispondesse alle loro nuove domande, nondimeno essi saranno sempre capaci di inventare malvagità, volendo solo cercare ma non trovare (cf. *Mt* 7,7s), ascoltare ma non capire (cf. *Mt* 13,14)»[81].

La fine analisi psicologica di Atanasio rammenta da vicino la moderna educazione all'ascolto, ed illustra bene la psicologia dell'eretico ostinato. La radice spirituale la vedremo a suo luogo. Quello che ci preme illustrare adesso è il modo concreto in cui questa ostinazione si traduce, ossia in un vero e proprio pervertimento dei dati su cui si discute e della prospettiva che li contiene. Ecco la descrizione che dà Tertulliano della distorsione eretica a proposito di un tema ancora oggi scottante, la resurrezione della carne, al tempo negata da Marcione ed altri:

«La fede nella resurrezione, prima di codesti parenti dei sadducei (*Marcione, Valentino e gli altri docetisti*), non era sottoposta ad alcuna controversia. È logico che coloro che si sforzano di turbarla, e pretendono che questa speranza non riguardi anche la carne, lacerino con le loro questioni persino la carne di Cristo, sostenendo o che non esiste affatto o che la sua natura è tutt'altro che umana: qualora infatti fosse stabilito che si tratta di carne umana, sarebbe per essi un'obiezione insuperabile, poiché sarebbe dimostrato che la carne risorge comunque, dal momento che risorgerà in Cristo. È necessario dunque che noi muniamo di difese le legittime aspirazioni della carne, cominciando proprio dal punto in cui essi cercano di distruggerle. Prendiamo in esame pertanto la sostanza corporale del Signore, visto che per quella spirituale non vi è alcun dubbio. È a proposito della carne che sorgono dei problemi: si discute della sua realtà e della sua qualità, della sua esistenza, della sua origine e della sua natura. Quello che proclameremo a suo riguardo stabilirà la norma della nostra resurrezione. Marcione, per negare la carne di Cristo, ha negato anche la nascita; o, al contrario, per negare la nascita ha negato anche la carne. È facile capire il motivo: voleva evitare che la nascita e la carne si dessero reciprocamente testimonianza, dal momento che non vi è nascita senza carne né carne senza nascita. Tuttavia lui pure avrebbe potuto, con la disinvoltura tipica degli eretici, ammettere la realtà della carne negando la nascita: così ha fatto Apelle, che dapprima era un suo discepolo ed in seguito lo ha rinnegato. Oppure avrebbe potuto riconoscere sia la carne sia la nascita, attribuendogli però un significato totalmente diverso: così ha fatto Valentino, suo compagno di scuola e di tradimento. Chi ha avuto la fantasia di escogitare un Cristo dalla carne apparente avrebbe potuto completare ugualmente l'opera inventando anche una nascita fantomatica, così che la sua concezione, la gestazione ed il parto della Vergine, il successivo sviluppo del bambino apparissero come un puro miraggio, avendo ingannato questi stessi occhi e questi stessi sensi che, erroneamente, avevano creduto alla realtà della sua carne»[82].

Una volta assunto *a priori* il nesso 'corporeità uguale peccaminosità' (è proprio questo assumere *a priori* che genera ogni eresia), è evidente che Gesù Cristo non po-

[81] ATANASIO, *Epistulae ad Serapionem episcopum Thmuitiensem*, ep.IV, 1,1ss (PG 26, 637; trad. it. E. Cattaneo, CTP 55, Roma 1986, 135s).

[82] TERTULLIANO, *De carne Christi*, I, 1-4 (CCsl 2, 873s; trad. it. C. Micaelli, Milano 1984, 348-351; con lievi ritocchi). Si noti che non credere alla resurrezione della carne, tipico degli gnostici dei sec.II e III, è assai meno grave del rifiuto di credere alla vita eterna, oggi diffusissimo.

trà avere un corpo vero, se è senza peccato come afferma la Scrittura; e perciò si dovrà negare anche la resurrezione della sua come della nostra carne, perché altrimenti dovremmo ammettere che da risorti continueremo a peccare. È però altrettanto evidente che, così ragionando, Gesù Cristo sarà forse vero Dio ma certo non è vero uomo; e se non è vero uomo, allora non ha redento la nostra natura umana, che quindi è ancora schiava del peccato. Ma, allora, per far cosa è disceso il Verbo? La conclusione di Tertulliano è coerente con il suo carattere, per così dire, effervescente:

> «È con questi bei ragionamenti, Marcione, che tu hai osato eliminare una tale quantità di autentiche testimonianze su Cristo per impedirci di provare la realtà della sua carne. Con quale autorità lo hai fatto? Sei apostolo? Predica pubblicamente! Sei compagno degli apostoli? Impara la loro dottrina! Sei un semplice cristiano? Accontentati di professare la fede ricevuta! Non sei niente di tutto questo? E allora, posso ben dirtelo, crepa!»[83]

Al di là dell'invettiva, il passo dimostra che l'eretico non si limita a difendere le sue convinzioni a dispetto delle conseguenze, ma le difende rinnegando l'autorevolezza delle testimonianze in contrario; in altri termini, si modella una 'rivelazione' su misura. Ciò che quindi distingue l'eretico da chi dubita o ignora è il negare *volutamente* quel che si chiama *assenso di ragione*, cioè l'ammissione onesta e sincera che le spiegazioni ed il significato della dottrina in questione (p.es. il dogma della Immacolata concezione) sono sostenibili. Invece la convinzione interiore della verità di tale dottrina, il *credere* ad essa (*assenso di fede*), è un dono da chiedere senza sosta a Dio, come è scritto (*Lc* 17,5s):

> «Gli apostoli dissero al Signore: "Aumenta la nostra fede"».

A questo proposito il Concilio Vaticano I (1870) è molto chiaro:

> «L'assenso della fede mai è un moto cieco dell'animo: nessuno infatti può "acconsentire alla predicazione evangelica", come pure è necessario per conseguire la salvezza, "senza la illuminazione e l'ispirazione dello Spirito Santo, che dà a chiunque soavità nel credere e nell'acconsentire alla verità"[84]. Perciò la fede è dono di Dio, anche se non opera senza l'amore, e il suo atto è opera pertinente alla salvezza, nel quale l'uomo dà a Dio libera obbedienza, "acconsentendo e cooperando con la sua grazia, cui potrebbe resistere"[85]. Perciò sono da credersi di fede divina e cattolica tutto ciò che è nella parola di Dio scritta o tramandata e che la chiesa invita a credere con giudizio solenne o con magistero universale e ordinario»[86].

---

[83] TERTULLIANO, *De carne Christi*, II, 2s (CCsl 2, 874s; trad. it. 353ss). Noi non possiamo farlo, ma invitiamo i lettori a seguire l'appassionato discorso di GREGORIO DI NAZIANZO, *Orationes*, or.27, *per totum*, che descrive bene non solo l'atteggiamento degli eretici del tempo (gli eunomiani) ma anche il delicato lavoro richiesto ad un vescovo, pastore d'anime, per far fronte alle dottrine da loro diffuse. Infatti, con buona pace di Tertulliano e dei suoi emuli moderni, non è dicendo 'crepa!' all'eretico che si estirpa il danno spirituale che arreca ai fratelli più deboli.

[84] Cf. CONCILIUM ARAUSICANUM II (529), can.7 (DS n.377).

[85] Cf. CONCILIUM TRIDENTINUM, *sessio* VI (1547), c.5 (DS n.1525).

[86] CONCILIUM VATICANUM I, cost. dogm. *Dei Filius*, c.3 (DS n.3010; trad. nostra).

Spesso invece si oppone ciò che si può raggiungere con la ragione a ciò che si deve credere per fede, come se la ragione conducesse per forza all'ateismo o all'agnosticismo e la fede alla stupidità o all'ignoranza; e questa infondata presunzione di contrasto crea tante e inutili difficoltà a chi, per vari motivi, ha a che fare con i progressi della scienza. Per evitare il perpetuarsi del malposto problema del rapporto fede/ragione[87], ecco cosa lo stesso Concilio Vaticano I ne dice:

> «La chiesa cattolica ha sempre unanimente creduto e ancora crede che esistono due ordini di conoscenza, distinti non solo per il loro principio ma anche per il loro oggetto: per il loro principio perché nell'uno conosciamo con la ragione naturale, nell'altro con la fede divina; per l'oggetto, perché oltre la verità che la ragione naturale può capire ci è proposto di vedere i misteri nascosti in Dio, che non possono essere conosciuti se non sono rivelati dall'alto. È questo il motivo per cui l'apostolo, che pure testimonia che Dio è stato conosciuto dai pagani "attraverso le cose create" (*Rm* 1,20), quando parla della grazia e della verità venuteci da Cristo (cf. *Gv* 1,17) dichiara: "Parliamo di una sapienza divina misteriosa, che è rimasta nascosta e che Dio ha preordinato prima dei secoli per la nostra gloria. Nessuno dei dominatori di questo mondo ha potuto conoscerla. Ma a noi Dio le ha rivelate per mezzo dello Spirito: lo Spirito infatti scruta ogni cosa, anche le profondità di Dio" (1*Cor* 2,7s.10). E lo stesso Unigenito benedice il Padre "perché ha nascosto queste cose ai sapienti e agli intelligenti e le ha rivelate ai piccoli" (cf. *Mt* 11,25). Quando la ragione illuminata dalla fede cerca con zelo, pietà e moderazione, per il dono di Dio arriva a una certa conoscenza molto feconda dei misteri, sia grazie all'analogia con ciò che unisce naturalmente sia per il nesso degli stessi misteri tra loro e con il fine ultimo dell'uomo. Mai però essa è stata capace di penetrarli come le verità che formano il suo oggetto proprio. Infatti i misteri divini per loro intrinseca natura sorpassano talmente l'intelligenza creata che, anche se trasmessi per divina rivelazione e ricevuti mediante la fede, rimangono avvolti nel velo della fede e quasi avviluppati in una caligine fino a quando, in questa vita mortale, "siamo in esilio lontani dal Signore, camminiamo nella fede e non ancora in visione" (2*Cor* 5,6). Ma anche se la fede è sopra la ragione, non vi potrà mai essere vera divergenza tra fede e ragione, poiché lo stesso Dio che rivela e comunica la fede ha anche deposto nello spirito umano il lume della ragione; questo Dio non potrebbe negare se stesso né il vero contraddire il vero. Questa inconsistente apparenza di contraddizione nasce specialmente dal fatto che i dogmi della fede non sono stati compresi e esposti secondo il pensiero della chiesa o che opinioni false sono state scambiate per conclusioni della ragione. Noi definiamo dunque che tutte le affermazioni contrarie alla verità attestata da una fede illuminata sono senz'altro false[88]. Quindi la chiesa, che sola ricevette l'incarico di custodire il deposito della fede insieme con il dono apostolico di insegnare, ha il diritto e il dovere divini di proscrivere "la cosiddetta scienza" (1*Tm* 6,20), perché nessuno sia ingannato per mezzo della filoso-

---

[87] In matematica si dice 'malposto' un problema enunciato in modo tale da renderne impossibile la soluzione, p.es.: "Escluso il 2, qual è il numero naturale che sommato a 2 fa 4?" Avendo esclusa l'unica soluzione, ogni risposta si equivale nell'essere comunque errata. A nostro avviso, il rapporto fede/ragione attualmente continua ad essere 'malposto', quindi a fare problema, perché si insiste a mantenere *a)* un'idea di 'ragione' decisamente 'vecchia': da un secolo la mentalità più diffusa tra gli scienziati non è quella illuminista e positivista; *b)* una idea di 'fede' un po' miope: nei confronti dei suoi strumenti e dei calcoli matematici un fisico compie atti di fede filosofica non molto diversi da quelli 'religiosi'; *c)* si vuole per forza *contrapporre* l'esito *pro fide* a quello *contra fidem*, invece di indagare se tale diversificazione non sia provvidenziale, seppur reale e talvolta anche radicale e assai aspra, sia ben chiaro.

[88] Cf. CONCILIUM LATERANENSIS V, *sessio* VIII (DS n.1441).

> fia o di fallaci errori (cf. *Col* 2,8). Per questo motivo tutti i fedeli cristiani sono tenuti in ogni modo a rigettare opinioni che sanno essere contrarie alla dottrina della fede, specialmente se riprovate dalla chiesa, e a difendere le conclusione della scienza autentica, in primo luogo per evitare gli errori che produce una scienza fallace. E non solo la fede e la ragione non possono mai essere in contrasto tra loro ma possono darsi un aiuto scambievole: infatti la retta ragione dimostra i fondamenti della fede e, illuminata dalla sua luce, può coltivare la scienza delle cose divine; la fede invece libera e protegge la ragione dagli errori e la arricchisce di molteplici cognizioni. Perciò la chiesa, ben lungi dall'opporsi allo studio delle arti e delle discipline umane, le favorisce e le promuove in ogni maniera. Essa infatti non ignora e non disprezza i vantaggi che ne derivano per la vita degli uomini; riconosce anche che esse, venute in qualche modo da Dio, Signore delle scienze, possono condurre a Lui con l'aiuto della grazia, se usare come si deve. E certo non proibisce che tali discipline, ciascuna nel proprio ambito, utilizzino propri principi e un proprio metodo; ma, pur riconoscendo questa legittima libertà, cerca di evitare che, in contrasto con la dottrina divina, accolgano in sé degli errori o che, sorpassando i propri limiti, invadano e sconvolgano il dominio della fede. Infatti la dottrina della fede che Dio ha rivelato non è stata proposta come scoperta filosofica perfezionabile dall'intelligenza umana ma tramandata come divino deposito di Cristo alla Sposa, da custodire fedelmente e dichiarare senza sosta (*infallibiliter*). Da ciò si deve trarre il senso perpetuo dei sacri dogmi che la santa madre chiesa ha dichiarato una volta per tutte e dal quale mai si deve recedere in nome e specie di una più alta intelligenza: "Cresca dunque, e molto e veementemente progredisca l'intelligenza, la scienza, la sapienza, a suo tempo e modo, nei singoli e in tutti, in ogni uomo come in tutta la chiesa: ma nel suo stesso genere, cioè nella stessa verità (*dogma*), nello stesso senso e nella stessa espressione" (*sententia*)[89]»[90].

E perché qualcuno non pensi che con 'retto uso della ragione' o espressioni simili il Magistero abbia in mente una certa scuola di pensiero (opinione non poi troppo rara tra i teologi), ecco cosa scrive Giovanni Paolo II in una enciclica dedicata proprio a questo tema:

> «La Chiesa non propone una propria filosofia né canonizza una qualsiasi filosofia particolare a scapito di altre. La ragione profonda di questa riservatezza sta nel fatto che la filosofia, anche quando entra in rapporto con la teologia, deve procedere secondo i suoi metodi e le sue regole; non vi sarebbe altrimenti garanzia che che essa rimanga orientata verso la verità e ad essa tenda con un processo razionalmente controllabile. (...) Questo pluralismo pone il Magistero di fronte alla responsabilità di esprimere il suo giudizio sulla compatibilità o meno delle concezioni di fondo, a cui queste scuole si attengono, con le esigenze proprie della Parola di Dio e della riflessione teologica»[91].

Chiarito quindi che tra assenso di ragione e assenso di fede non può esservi *mai* opposizione di diritto ma solo di fatto, riprendiamo ad esaminare la categoria dogmatica di 'eresia'.

Per capire quanto importante *in pratica* sia questa categoria dogmatica per autovalutare bene la propria comprensione della fede cui diciamo di appartenere, si pensi a quanta informazione si ha di solito sul dogma della verginità di Maria prima, durante

---

[89] VINCENZO DI LÉRINS, *Commonitorium*, I, 23 PL 50, 667s; trad. nostra).

[90] CONCILIUM VATICANUM I, cost. dogm. *Dei Filius*, c.4 (COD, 808s; DS nn.3015-3020).

[91] GIOVANNI PAOLO II, litt. enc. *Fides et ratio*, 49.50 (EV 17, nn.1276.1278).

e dopo il parto, se e come venga spiegata, in che modo sia intesa e giustificata; come lo sia l'infallibilità del Papa in materia di fede e di morale; la non ammissibilità delle donne al sacerdozio, la resurrezione della carne, l'esistenza del purgatorio, la dottrina sulle indulgenze. Si pensi a quale *assenso di ragione* si riesce a dare a queste dottrine di fede, se è sufficiente o se, invece, non siamo anche noi dei cripto-eretici, cioè persone che non sanno che negare o avere dubbi ostinati su certe dottrine porta ad una credenza non più pienamente cristiana, o veramente poco cristiana. E ci si chieda infine quante delle persone che negano o dubitano di queste dottrine continuerebbero a farlo se qualcuno spiegasse loro la bellezza della nostra fede, e mostrasse loro come tutto in essa si tiene non in modo statico e rigido ma in un plastico equilibrio dinamico che tende verso il suo Fine: come una cascata che non si muove mai ma la sua acqua è sempre nuova, o come il sole che è sempre lo stesso ma non porta mai lo stesso calore.

Tutto ciò, per poter essere detto e venire compreso, deve essere conosciuto da chi parla o scrive ma anche da chi ascolta o legge: come si è già detto, solo chi ama Dio *fa teologia* perché Lo contempla in se e negli altri, e di lui è detto (*Mt* 13,52):

> «Ogni scriba divenuto discepolo del regno dei cieli è simile ad un padrone di casa che estrae dal suo tesoro cose nuove e cose vecchie».

Ma degli altri scrive Gregorio di Nazianzo (detto anche 'il Teologo'):

> «Quando la disputa riguarda Dio, cioè il più grande di tutti gli esseri, e riguarda proprio la salvezza e la speranza per tutti più importante, quanto più gli ascoltatori sono ardenti nella fede, tanto più sono ostili alla parola, e pensano che il farsi persuadere sia un tradimento della verità e non un atto di devozione, e abbandonerebbero tutto piuttosto che quei ragionamenti che camminano insieme a loro fin dalla nascita e l'abitudine alle dottrine con le quali hanno sempre vissuto. E dico ancora che questo è l'atteggiamento delle persone medie, di quelli non completamente cattivi, che, anche se non raggiungono la verità, poiché comunque si comportano con zelo anche se privo della luce della conoscenza, si troveranno ad essere fra coloro che non riceveranno un giudizio troppo duro e che non saranno castigati con troppe percosse, come invece toccherà a coloro che abbandonano la volontà del Maestro per cattiveria e malvagità. E forse questi (*cioè i 'medi'*) potrebbero essere anche dissuasi e cambiare opinione grazie a quello stesso timor di Dio a causa del quale facevano opposizione, se una qualche parola li toccasse, colpendo opportunamente dall'interno o dall'esterno questo intelletto che è gravido di luce, come il ferro colpisce la pietra focaia: forse anche da una piccola scintilla divamperebbe in essi il fuoco della verità»[92].

Ci sembra che, oltre a rammaricarsi per il fatto che ad essere traviati sono proprio i più ardenti, il Teologo lamenti anche la mancanza di parole capaci di far scoccare 'piccole scintille' nel cuore. E questa nota ci insegna a tenere conto della realtà a cui effettivamente è diretta la riflessione teologica, queste pagine, la semplice e quotidiana testimonianza di vita.

La conclusione più equilibrata ce la dà il nostro Padre Agostino:

---

[92] GREGORIO DI NAZIANZO, *Orationes*, or.2, 40 (SCh 247, 142ss; trad. it. 35, con lievi ritocchi).

«Per quanta attenzione possiamo porre nell'evitare l'errore non solo nelle cose maggiori ma anche nelle minori, e per quanto sia possibile l'errore proprio per ignoranza delle cose, non ne segue immediatamente che sbagli chi ignora qualcosa, bensì chi crede di sapere quel che non sa: costui infatti accetta il vero al posto del falso, il che è proprio dell'errore. Nondimeno la materia dell'errore conta moltissimo; infatti è secondo un giusto principio che in una unica e identica cosa si preferisca chi sa a chi non sa e chi non erra a chi erra. Prendiamo invece cose diverse, come quando uno conosce una cosa ed un altro ne conosce una altra, il primo conosce una cosa utile e il secondo una cosa meno utile o addirittura dannosa: rispetto alle cose conosciute da quest'ultimo, chi non preferirebbe uno che le ignori? Ci sono cose infatti che è meglio ignorare che conoscere. Ugualmente ad alcuni tornò utile errare, ma nella via da percorrere a piedi, non in quella dei propri costumi. A noi stessi infatti capitò di sbagliare dinanzi ad un bivio e di non prendere la strada dove s'erano appostati a mano armata i Donatisti, attendendo il nostro passaggio; ci accadde così di raggiungere la mèta dopo una lunga deviazione e, venuti a conoscenza del loro agguato, ci rallegrammo dell'errore ringraziandone Dio. Chi potrebbe esitare ad anteporre un viandante che commette questo errore al bandito che non lo commette? Per questo, forse, quel grande poeta fa dire ad un amante infelice: "Vidi, mi sentii perduto e un cattivo errore mi travolse"[93], poiché c'è anche un errore buono, che non solo è innocuo ma può addirittura essere di qualche utilità. Tuttavia, ad una considerazione più attenta della verità risulta che errare non è altro che ritenere vero quello che è falso e falso quello che è vero, o prendere il certo per l'incerto e l'incerto per il certo, sia esso vero o falso, e questo in una anima è indecoroso e sconveniente nella misura in cui avvertiamo che è bello e degno il "Sì, sì; no, no" (cf. *Mt* 5,37) con cui si parla o si approva. Di conseguenza la infelicità di questa nostra vita che stiamo vivendo dipende proprio dal fatto che qualche volta l'errore è necessario per non perderla. Non sarà così però quella vita in cui la verità in persona è vita della nostra anima (cf. *Gv* 14,6), una vita nella quale nessuno inganna e nessuno è ingannato. Qui invece gli uomini ingannano e sono ingannati, e sono più infelici quando ingannano con la menzogna di quando sono ingannati credendo ai mentitori. Una natura dotata di ragione rifiuta tuttavia la falsità ed evita l'errore per quanto possibile, al punto che nemmeno quanti amano ingannare vogliono essere ingannati. Colui che mente, infatti, non pensa di essere nell'errore ma di spingere nell'errore l'altro che gli crede. E l'errore non riguarda certamente quella cosa che egli ha avvolto nella menzogna, se egli sa quale sia la verità; s'inganna tuttavia proprio in quanto suppone che la menzogna non gli nuoccia, mentre ogni peccato nuoce più a chi lo commette che non a chi lo subisce»[94].

1.5. *Conclusioni* (*se mai si può concludere su questioni simili*)

Questa carrellata, oltre che mettere in chiaro il significato di termini notissimi eppure spesso equivocati, come 'fede', 'religione', 'natura', 'peccato', ha anche posto in evidenza alcune dinamiche che permettono di capire la complessità della vita spirituale e la sua intima relazione con l'idea di peccato. I capitoli che seguono possono perciò trattare del peccato originale senza temere di cadere in discussioni aride, a

[93] VIRGILIO, *Eclogae*, VIII, 41.

[94] AGOSTINO, *Enchiridion de fide, spe et caritate*, 5, 17 (CCsl 46, 57s; trad. it. L. Alici, Roma 2001, 59ss).

condizione di tenere sempre presente la propria inclinazione contro natura e di non trasformare questa consapevolezza in disperazione. Come insegna Origene:

> «Se infatti l'uomo, fatto a immagine di Dio, guardando - contro natura - l'immagine del diavolo è diventato per il peccato simile a lui, molto di più guardando l'immagine di Dio, a somiglianza della quale è stato fatto da Dio, mediante il Verbo e la potenza di lui riceverà di nuovo quella forma che gli era già stata data per natura. E nessuno, vedendo che la sua somiglianza è più col diavolo che con Dio, disperi di potere di nuovo recuperare la forma dell'immagine di Dio, poichè il Salvatore (*Lc* 5,32) "non è venuto a chiamare a penitenza i giusti ma i peccatori". Matteo era pubblicano e certo la sua immagine era simile al diavolo ma, andando verso l'immagine di Dio, il Signore e Salvatore nostro, e seguendola, si trasformò a somiglianza della immagine di Dio. "Giacomo, figlio di Zebedeo, e Giovanni suo fratello erano pescatori" (cf. *Mt* 4,21.28) e "uomini illetterati" (cf. *At* 4,13), e certo avevano allora più somiglianza con l'immagine del diavolo ma, seguendo anch'essi l'immagine di Dio, divennero simili ad essa, come anche gli altri apostoli. Paolo era persecutore della stessa immagine di Dio; ma appena potè scorgerne la grazia e la bellezza, vedutala, fu trasformato a tal punto a somiglianza di essa da dire (2*Cor* 13,3): "Cercate la prova del Cristo che parla in me?"»[95].

Qui Origene indica con 'guardare l'immagine del diavolo' il peccato originale, e la perversione dell'immagine – da divina a diabolica – i suoi effetti in noi È giunto perciò il momento di lasciare gli indugi ed accostare il tema di questo lavoro, ossia il peccato originale.

[95] ORIGENE, *In Genesim homiliae*, hom.1, 13 (SCh 7bis, 60-64; trad. it. CTP 14, 55s).

2

L'abisso della disarmonia e l'inizio dell'armonia

Nel capitolo precedente si è illustrata una serie di note riguardanti la disarmonia tra il 'religione' e 'fede'. Quelle osservazioni, inevitabilmente, richiedevano una organizzazione che partisse dall'esterno e scendesse nel profondo dell'uomo, perché è in questo modo che la Scrittura ci spiega la dinamica ultima del peccato (*Mc* 7,14-23):

> «Chiamata la folla, (Gesù) diceva loro: "Ascoltatemi tutti e comprendete bene! Non c'è nulla fuori dell'uomo che, entrando in lui, possa renderlo impuro. Ma sono le cose che escono dall'uomo a renderlo impuro". Quando entrò in una casa, lontano dalla folla, i discepoli lo interrogavano sulla parabola. E disse loro: "Così nenche voi siete capaci di comprendere? Non capite che tutto ciò che entra nell'uomo dal di fuori non può renderlo impuro perché non gli entra nel cuore ma nel ventre e va nella fogna?" Così rendeva puri tutti gli alimenti. E diceva: "Ciò che esce dall'uomo è quello che rende impuro l'uomo. Dal di dentro infatti, cioè dal cuore degli uomini, escono i propositi di male: impurità, furti, omicidi, adultèri, avidità, malvagità, inganno, dissolutezza, invidia, calunnia, superbia, stoltezza. Tutte queste cose cattive vengono fuori dall'interno e rendono l'uomo impuro"».

Ci piace notare che anche l'elenco delle cattive azioni parte da quelle rivolte all'esterno, impurità (ma in greco c'è *porneiai*), furti, omicidi, adultéri, e procede verso l'interno, cupidigie, malvagità, dissolutezza, invidia, calunnia, fino ad arrivare al livello più intimo, al rapporto con Dio: superbia e stoltezza sono infatti la versione 'contro natura' del movimento verso l'alto/basso.

Ora, da questo passo biblico e da tutto ciò che si è detto sulla disarmonia tra 'religione' e 'fede' è possibile ricavare due visioni del mondo e del comportamento da tenere, diverse ma entrambe molto diffuse tra i nostri fratelli, anche se raramente espresse in modo aperto.

Per la prima visione, in buona sostanza, le cose non sono destinate a cambiare di molto: così è stato, così è e così sempre sarà, fino alla fine dei tempi; per questo motivo sembrerebbe che sia scritto (*Rm* 3,23):

> «Tutti hanno peccato e sono privi della gloria di Dio».

Trascuriamo qui le versioni del tipo 'perciò, se lo fanno gli altri, perché io no?', o 'chi si fece i fatti suoi visse cent'anni', o 'ognuno per sé Dio per tutti': chiaramente non sono cristiane, però *nei fatti* a molti nostri fratelli non sembrano così negative.

Nella prospettiva di una mancanza di reali cambiamenti, il modo migliore di vivere questo tempo pare quello di attendere con fiducia il momento in cui (1*Cor* 15,28):

> «Dio sarà tutto in tutti».

Per la seconda visione invece la descrizione della disarmonia è troppo pessimista: è vero che esiste il peccato, ma più forte è l'azione redentrice della grazia, come è scritto (*Rm* 5,20b):

> «Dove abbondò il peccato, sovrabbondò la grazia».

Perciò conviene tener di conto il consiglio di Paolo (*Fil* 3,15s),

> «Tutti noi, che siamo perfetti, dobbiamo avere questi sentimenti; se in qualche cosa pensate diversamente, Dio vi illuminerà anche su questo; intanto, dal punto a cui siamo arrivati, insieme procediamo,

non dare troppo peso al peccato e cercando di 'pensare positivo'.

Si tratta di visioni distanti, il che mostra innanzitutto che la Scrittura può essere piegata a qualunque intenzione se la si prende da sola ed alla lettera, e non la si legge in sintonia con la Tradizione di quella Chiesa che ce l'ha consegnata. Ma su ciò avremo modo di tornare. Bisogna poi aggiungere che entrambe sono letture pericolosamente parziali.

La prima prospettiva infatti è assai pessimista, e soprattutto dimentica che Paolo scrive anche (*Ef* 4,1-6):

> «Io dunque, prigioniero a motivo del Signore, vi esorto: comportatevi in maniera degna della chiamata che avete ricevuto, con ogni umiltà, dolcezza e magnanimità, sopportandovi a vicenda nell'amore, avendo a cuore di conservare l'unità dello Spirito per mezzo del vincolo della pace. Un solo corpo ed un solo spirito, come una sola è la speranza alla quale siete stati chiamati, quella della vostra vocazione; un solo Signore, una sola fede, un solo battesimo. Un solo Dio e Padre di tutti, che è al di sopra di tutti, opera per mezzo di tutti ed è presente in tutti»,

il che è un chiaro e fermo monito ad agire bene qui ed ora, per non perdere l'unità dello Spirito. E il richiamo all'unità tra i credenti è particolarmente importante oggi, fra noi occidentali, che ci ritiriamo spesso in un 'privato' piuttosto difficile da distinguere dall'individualismo. Invece, insegnava molti anni fa il santo vescovo Cipriano di Cartagine,

> «Non si può avere Dio per Padre se non si ha la Chiesa per madre»[1],

con ciò condannando sia il voler essere dei 'cani sciolti', senza una comunità, sia il ben noto adagio "credo in Dio ma non nella Chiesa".

La seconda prospettiva invece è eccessivamente ottimista, ed in modo particolare dimentica che Paolo scrive anche (*Gal* 5,13ss):

---

[1] CIPRIANO DI CARTAGINE, *De catholicae ecclesiae unitate*, 6 (CCsl 3, 253; trad. it. A. Cerretini, CTP 175, Roma 2004, 236).

> «Voi, fratelli, siete stati chiamati a libertà. Che questa libertà non divenga però un pretesto per la carne; mediante l'amore siate invece a servizio gli uni degli altri. Tutta la Legge infatti trova la sua pienezza in un solo precetto (*Lv* 19,18): "Amerai il prossimo tuo come te stesso". Ma se vi mordete e divorate a vicenda, badate almeno di non distruggervi del tutto gli uni gli altri!»

Il passo testimonia che, anche allora, grandi motivi d'ottimismo non ve n'erano, o meglio che si deve stare attenti a distinguere la serena fiducia nell'azione provvidenziale e vittoriosa del nostro Dio da un ottimismo un po' superficiale e piuttosto pericoloso, del quale è scritto (*Sir* 5,5):

> «Non essere troppo sicuro del perdono, tanto da aggiungere peccato a peccato»,

e che contraddistingue quel 'pensare positivo' su cui tanto si insiste al giorno d'oggi. In effetti, come insegna papa Fancesco, il 'pensare positivo', l'ottimismo sono cose ben diverse dalla virtù cristiana della speranza. Ancora il santo Cipriano ci spiega infatti che

> «La confessione (di fede) non rende immuni dalle insidie del diavolo e neppure difende con sicurezza eterna chi è ancora collocato nel mondo dalle tentazioni, dai pericoli, dagli attacchi e dagli assalti del mondo. Del resto, se non fosse così, mai vedremmo nei confessori (*cioè nei credenti*) gli inganni, gli stupri, gli adultéri che ora lamentiamo e deprechiamo, dopo averli visti in alcuni»[2].

Questo accade perché, a causa di una malintesa 'comprensione', si tende a sottolineare soprattutto i peccati più 'grandi' o 'seri' o 'gravi', mentre verso gli altri, i 'piccoli', i 'lievi', i 'comprensibili', si tende ad essere più indulgeni. Ora, certo non è giusto porre sullo stesso piano ogni azione peccaminosa, però sarebbe bene non dimenticare quel che ci insegna il nostro Padre Giovanni Crisostomo, che scrive:

> «La causa di tutti i mali consiste nel fatto di non sdegnarsi anche per le colpe meno gravi. I peccati più gravi sopraggiungono perché quelli meno rilevanti non ricevono adeguata correzione. Come, per quanto riguarda il corpo, chi trascura le ferite provoca febbri, infezioni e quindi la morte, così anche riguardo all'anima, chi non si cura dei mali piccoli dà spazio a quelli più grandi. Il tale, potrebbe dire qualcuno, erra riguardo al digiuno: non è niente di importante; un altro è saldo nella retta fede ma, simulando a causa delle circostanze, rinuncia alla libertà di parola: neppure questo è un grande male. Un altro, irritato, minaccia di abbandonare la retta fede, ma nemmeno ciò è degno di punizione: infatti, si dirà, ha peccato in preda all'ira ed alla collera. E si potrebbero trovare innumerevoli peccati di tal genere che si insinuano ogni giorno nelle Chiese. Perciò siamo diventati ridicoli anche ai Giudei ed ai pagani, essendo la Chiesa divisa in innumerevoli parti. Se infatti quelli che si accingevano fin dal principio ad abbandonare le leggi divine ed a portare un po' di turbamento avessero avuto l'adeguato castigo, questa

---

[2] CIPRIANO DI CARTAGINE, *De catholicae ecclesiae unitate*, 20 (CCsl 3, 263s; CTP 175, 251). Cipriano si riferisce al fatto che alcuni suoi fratelli, dopo aver coraggiosamente resistito alle persecuzioni facendo confessione di fede, si sono poi abbandonati alle violenze più feroci contro chi non ha avuto il loro stesso coraggio: sono i donatisti. Che in verità andavano ben oltre il 'punire' di chi aveva ceduto: p.es., tentano più volte di assassinare Agostino nonostante non fosse certo un rinnegato, se non altro perché non aveva mai subito persecuzioni dai Romani.

> peste (*i.e. l'arianesimo*) non sarebbe scoppiata né una tempesta così grande si sarebbe impadronita delle Chiese»[3].

Quindi, se è indubbio che i peccati non sono tutti gravi alla stessa maniera e misura, e che alcuni son più lievi di altri, altrettanto vero è che proprio questi ultimi sono quelli che aprono la porta ai più seri, e che sottovalutarli porta a quell'assuefazione al peccato che prima stordisce la coscienza, poi la acceca e, infine, la fa tacere del tutto. Credere il contrario finisce, di fatto, con l'annullare la parola di Dio, che per bocca del profeta invece ha detto (*Sir* 11,28 ebr.):

> «Prima della fine non chiamare nessuno beato; un uomo si conosce veramente nella sua fine»,

per indicare che l'idea di una 'conversione finale' dopo una vita passata accettando il peccato è nella gran parte dei casi una chimera. Come ci spiega bene Gregorio il Grande commentando *Ezechiele*, 3,7:

> «"Tutta la casa d'Israele è sfrontata e dura di cuore" (*Ez* 3,7). Quando si riferisce che la casa d'Israele è sfrontata, che altro si deve intendere e pensare se non che la colpa frequente indurisce la fronte del cuore nell'impudenza, così che quanto più frequentemente la si commette tanto meno l'animo se ne vergogna? E qualche volta il peccatore giunge a tale durezza di cuore che non è più sensibile alla correzione, poiché chi è indurito nel peccato non sente in alcun modo la parola di rimprovero, cioè la mano che lo tocca, come a proposito della Giudea che abitualmente cadeva in peccato si dice (*Ger* 3,3): "Sfrontatezza di prostituta è la ta, ma tu non vuoi arrossire". È certamente indurita la fronte nelle abitudini mondane, perché come ci sono alcuni che preferiscono la quiete a tutti i premi ed onori del mondo, così altri per apparire qualcosa in questo mondo si affannano nelle fatiche terrene, imbastiscono cause, si mischiano in intrighi; e quantunque si sentano venir meno tra le fatiche fisiche, tuttavia, vinti dall'amore per le cose terrene sono contenti di affaticarsi. Ad essi per mezzo del profeta vien detto (*Os* 10,11): "Efraim è una giovenca addestrata cui piace trebbiare il grano". La giovenca abituata a trebbiare nell'aia, anche se si stacca dal lavoro vi ritorna spontanemente. Così per certi animi depravati niente riesce più faticoso che dover sospendere le attività di questo mondo»[4].

In ultima analisi, un ottimismo poco attento alla complessità e serietà delle dinamiche spirituali finisce con l'avere lo stesso esito di un pessimismo senza speranza: legittimare un individualismo indifferente agli altri e tutto centrato sulla mia situazione; che naturalmente non può che essere valutata in maniera positiva, è ovvio.

Ora, per quanto opposte, queste visioni giungono al medesimo risultato perché alla loro base vi è la stessa concezione, o meglio un'identica sottovalutazione, del peccato. E questa sottovalutazione è un ottimo punto di partenza per iniziare il nostro discorso.

---

[3] GIOVANNI CRISOSTOMO, *In ad Galatas epistulam commentarium*, I, 6 (PG 61, 621ss; trad. it. S. Zincone, CTP 35, Roma 1982, 46s).

[4] GREGORIO MAGNO, *In Ezechielem homiliae*, I, hom.10, 16 (CCsl 142, 151s; trad. it. CTP 17, 214s).

2. *L'abisso della disarmonia e l'inizio dell'armonia*

"Peccato". A questa parola da sempre molto usata non si è mai saputo far corrispondere un unico concetto chiaro e distinto: per questo si è cercato di esplicitarlo prima parlando di disarmonia tra 'religione' e 'fede', poi traducendolo in termini di poco o punto amore per Dio. Tuttavia queste sono solo delle premesse, importanti ma che però non intaccano la radice del problema, perché non colgono ancora la natura ultima del peccato. A questo riguardo Massimo il Confessore scrive:

> «Non sopportiamo quei pensieri che rimpiccioliscono i nostri peccati e predicono la loro remissione. Da questi infatti, mettendoci in guardia, il Signore diceva (*Mt* 7,15): "Guardatevi dai falsi profeti, che verranno a voi in veste di pecore ma dentro sono lupi rapaci". Fin quando infatti la nostra mente è turbata dal peccato, noi non possiamo trovare perdono, poiché non abbiamo ancora raccolto degni frutti di penitenza. E il frutto della penitenza è la tranquillità (*apátheian; lett. impassibilità*) dell'anima; ma la tranquillità (*apátheian*) è il cancellamento del peccato. E noi non abbiamo ancora una perfetta tranquillità (*apátheian*), essendo ora turbati dalle passioni, ora (invece) sgombri da esse. Pertanto non abbiamo perfettamente conseguito la remissione dei peccati. Ed, in effetti, per mezzo del santo battesimo siamo liberati dal peccato originale, ma da quelli che osammo (compiere) dopo il battesimo siamo liberati per mezzo del pentimento»[5].

È quindi necessario distinguere tra un peccato rimesso una volta per sempre, che è quello *originale originatum* e che viene tolto dal Battesimo, ed il peccato che viene commesso dopo il battesimo, che non è lo stesso, perché altrimenti si dovrebbe dire che il battesimo è inutile o insufficiente, e però non è neanche del tutto diverso, perché porta allo stesso effetto: la perdizione. Ancora. Per quanto Massimo dica il vero, bisogna guardarsi dal ritenere che questo secondo peccato sia semplicemente la somma delle tante mancanze che commettiamo quotidianamente. Non vi è dubbio che queste vi siano, e che si sommino le une alle altre portandoci ad agire sempre più 'contro natura'; ma il 'peccato' è qualcosa di più dell'azione peccaminosa del singolo, anche se certo nasce da essa.

2.1. *La differenza tra il peccato ed i peccati*

La sottovalutazione cui ci si riferiva in precedenza esaminando le due visioni di mondo consiste esattamente nell'identificare il 'peccato' con 'i peccati': il 'peccato' cioè consiste nella somma di tutti i singoli atteggiamenti peccaminosi. In realtà, e la storia della controversia donatista l'ha già fatto intravedere, la cosa è più complessa e profonda: il tutto non coincide con la somma, ma ha qualcosa in più. Storicamente si

---

[5] MASSIMO IL CONFESSORE, *Asceticon*, 44 (CCsg 40, 117ss; trad. it. R Cantarella, Firenze 1928, rist. an. 1990, 95ss; ritoccata).

può individuare nel fatto che la controversia si sviluppa in modi e dimensioni totalmente altre rispetto a quelli in cui nasce; Lucilla, Botro e Celestio certo non ne hanno alcun presentimento, ma quel che mettono in moto ad un certo punto acquista vita ed attività propria, per così dire. Questo qualcosa che trascende le iniziative dei singoli è ciò che, in un certo momento della riflessione teologica, e con riferimento ad una umanità che non conosceva il battesimo, ha ricevuto il nome di *peccato originale*. Così, l'esame della disarmonia tra 'fede' e 'religione' mostra che, al fondo dell'uomo 'disarmonico', vi è il peccato originale[6].

Tuttavia, al fianco di questa che è una dottrina di fede della Chiesa cattolica, vi è qualcosa di più, espresso con insegnamento autorevole dal Concilio Vaticano II:

> «L'uomo coglie e riconosce gli imperativi della legge divina attraverso la sua coscienza, che egli è tenuto a seguire fedelmente in ogni sua attività, per arrivare a Dio, suo fine. Non lo si deve costringere ad agire contro la sua coscienza. Ma non si deve neppure impedirgli di operare in conformità ad essa, soprattutto in campo religioso. Infatti l'esercizio della religione, per sua stessa natura, consiste anzitutto in atti interni volontari e liberi, con i quali l'uomo si mette in relazione direttamente con Dio: atti di tal genere non possono essere né comandati né proibiti da un'autorità meramente umana. Però la stessa natura umana sociale dell'uomo esige che egli esprima esternamente gli atti interni di religione, comunichi con altri in materia religiosa, professi la propria religione in modo comunitario»[7].

È un passo denso, del quale qui preme sottolineare che il richiamo è alla coscienza di *qualunque* uomo, non solamente a quella dei cristiani. Ciò significa che, allora, nel profondo di *ogni uomo* vi è qualcosa, la sua coscienza, che lo mette in grado non solo di conoscere la volontà di Dio ma di arrivare persino al 'suo fine', che è Dio stesso. Non è interpretazione arbitraria, perché nella *Gaudium et spes* il Concilio scrive:

> «Nell'intimo della coscienza l'uomo scopre una legge che è lui a darsi, ma alla quale invece deve obbedire e la cui voce, che lo chiama ad amare e fare il bene, e a fuggire il male quando occorre, chiaramente dice alle orecchie del cuore: fa questo, evita quest'altro. L'uomo infatti ha una legge scritta da Dio dentro al suo cuore: obbedire ad essa è la dignità stessa dell'uomo, e secondo questa egli sarà giudicato. La coscienza è il nucleo più segreto e il sacrario dell'uomo, dove egli si trova solo con Dio, la cui voce risuona nell'intimità propria. Tramite la coscienza si fa conoscere in modo mirabile quella legge che trova il suo compimento nell'amore di Dio e del prossimo. Nella fedeltà alla coscienza i cristiani si uniscono agli altri uomini per cercare la verità e per risolvere secondo verità tanti problemi morali, che sorgono tanto nella vita dei singoli quanto in quella sociale. Quanto più dunque prevale la coscienza retta, tanto più le persone ed i gruppi sociali si allontanano dal cieco arbitrio e si sforzano di conformarsi alle norme oggettive della moralità. Non di rado succede che la coscienza sia erronea per ignoranza invincibile, ma senza che per ciò perda la sua dignità. Ciò invece non si può

---

[6] Questa affermazione vale *sic et simpliciter* anche oggi per i non battezzati. Ma nei battezzati il peccato originale è stato cancellato dal Battesimo, quindi il *quid* che va al di là delle azioni di Botro, Celestio e Lucilla *non è il peccato originale* ma una 'disarmonia' meno profonda e però più radicale della somma delle loro mancanze singole.

[7] CONCILIUM VATICANUM II, dich. *Dignitatis humanae* 3 (EV 1, n.1049).

> dire quando l'uomo poco si cura di cercare la verità ed il bene, e quando la coscienza diventa quasi cieca in seguito all'abitudine del peccato»[8].

Anche questo è passo assai denso; qui però l'occultamento della legge di coscienza e anche la sua perdita non sono imputate al peccato originale ma a quello del singolo. Poiché moltiplicare i passi è inutile, si può affermare che per il Concilio Vaticano II (ma non solo), la coscienza di *ogni* uomo, che ne il punto più intimo, più segreto, più profondo, è capace di ascoltare e riconoscere la voce di Dio, di fare ciò che gli comanda e raggiungerlo come suo fine, la *coscienza di ogni uomo*, ripetiamo, non solo quella del cattolico o del cristiano. Ma, all'opposto, ogni uomo può pure oscurare la voce della sua coscienza e scegliere liberamente di fare il contrario; questo è il 'peccare'. Se questo oscuramento non comporta un rifiuto esplicito di ciò che la coscienza, siamo di fronte ai peccati cosiddetti abituali, cioè quelli quotidiani (a prescindere dall'esserne o meno consapevoli), che portano alla 'quasi cecità' della coscienza a causa del loro ripetersi. Se questo oscuramento è invece conseguenza di un rifiuto esplicito, consapevole, voluto, di ciò che la coscienza dice, si è di fronte a un peccato più profondo, un 'curarsi poco' del bene e la verità che lede la dignità della coscienza poiché la priva del suo ruolo di guida. La possibilità di questa scelta profonda e radicale da parte di ogni uomo è perciò un *factum* che va al di là della confessione religiosa, e la dottrina cattolica, che dà il nome di 'peccato originale' a questo *factum*, non esprime solo un dogma proprio ed esclusivo del cristianesimo.

Ora, quel "poco si cura" è espressione che può trarre in inganno.

In italiano infatti 'curarsi poco di qualcosa' esprime sì disinteresse ma non dice niente della gravità delle azioni o delle conseguenze: per la grammatica, ci si può 'curar poco' del giardino come dei propri genitori, del calcio come della politica, di sé come degli altri. Tale ambiguità si può riflettere anche in teologia. Qui, il 'curarsi poco' rischia di occultare la differenza posta dal Concilio tra la situazione di chi, ottenebrato dalla consuetudine ad azioni errate, quasi non le vede più come tali, e quella di chi invece sa benissimo che sono sbagliate ma sceglie ugualmente di compierle. La prima si configura quasi come una menomazione che, una volta contratta, quasi per sua natura porta effetti negativi. Invece la seconda indica la scelta cosciente, ponderata, continuata di fare ciò che è male al posto di ciò che è bene; come è scritto (*Sir* 15,14-17):

> «Da principio Dio creò l'uomo e lo lasciò in balia del suo proprio volere. Se tu vuoi, puoi osservare i comandamenti; l'essere fedele dipende dalla tua buona volontà. Egli ti ha posto davanti fuoco e acqua: là dove vuoi tendi la tua mano. Davanti agli uomini stanno la vita e la morte; ad ognuno sarà dato ciò che a lui piacerà».

Questo passo, riportato nella versione ufficiale della Conferenza Episcopale Italiana, afferma che l'essere fedele a Dio dipende dalla mia volontà, dottrina questa chiaramente pelagiana e perciò eretica[9]. Poiché la Scrittura non ratifica mai un'eresia, a

---

[8] CONCILIUM VATICANUM II, cost. past. *Gaudium et spes* 16 (EV 1, n.1369; ritoccata).

[9] Pelagio nasce in Britannia verso il 354, giunge a Roma tra il 375 e il 384 e vi diventa personaggio di rilievo; dopo la caduta di Roma nel 410 si sposta in Africa. Il suo insegnamento ruota intorno a due idee fondamentali: 1 – Dio non influisce in alcun modo sulla volontà dell'uomo, che

(*segue*)

meno che non si creda o che sbagli la Scrittura o che sbagli il Magistero nel dichiarare eretica una certa tesi, si deve concludere che il problema è nella traduzione. In realtà, come troppo spesso accade alla versione italiana, il passo non è fedele né all'originale greco né alla versione latina. Vediamoli insieme.

In ordine cronologico, il testo più antico dell'Antico Testamento, che è quello adoperato dal Nuovo e dalla totalità dei Padri della Chiesa eccetto Gerolamo, è la versione greca detta dei 'Settanta'. Il *Siracide* greco risale al 330 a.C.[10], e i vv.15,14-17 in greco suonano:

> «Egli (Dio) dal principio fece l'uomo e lo lasciò in mano al suo diavolo (*o 'divisore'*). Se vuoi, con-custodirai (*syntêrêseis*) i comandi e la (buona) volontà (*eudokías*) produrrà la fede. Ti è stato offerto fuoco e acqua: dove vuoi stendi la mano. Davanti all'uomo sono vita e morte, e ciò che vorrà (*eudokêsê*), sarà dato a lui».

La distanza dalla versione italiana è grande. Intanto (v.14), Dio non lascia l'uomo 'in balia del suo volere' ma 'in mano al suo diavolo' o 'divisore'. Ora, propriamente il greco *diabolos* significa 'divisore'; poiché però il nostro Nemico fa proprio questo, dividere, ecco che 'divisore', cioè *diabolos*, diventa il suo nome proprio. Quindi, dire che l'uomo è in mano al diavolo o al divisore è la stessa cosa; e indica comunque che non è padrone di sé, l'opposto di quel che si legge in italiano. La *Bibbia di Gerusalemme*, nella nota a piè di pagina a *Sir* 15,14, scrive:

> «Questo v. è spesso invocato per sostenere la dottrina della libertà. L'ebr. ("...egli l'ha consegnato al suo nemico e l'ha lasciato alle sue inclinazioni") ne fa piuttosto una spiegazione della origine del male; ma la prima frase è un'aggiunta fuori contesto; per Ben

---

sceglie da solo; 2 - Dio predestina fin dalla creazione chi salvare e chi dannare. Possono sembrare tesi in contrasto, ma non è così: per Pelagio, avendo Dio già deciso chi si salva e chi no, quel che l'uomo fa è indifferente, quindi Dio si disinteressa di ciò che vuole o non vuole l'uomo e questi può scegliere quel che gli piace. Come vedremo, le sue tesi sono condannate già nel 411, e la polemica contro di esse caratterizza gran parte degli scritti di Agostino; in termini diversi, riaffiorano anche nella Riforma: Lutero però sostiene un agostinismo esasperato (cf. il *De servo arbitrio* di Lutero) mentre i cattolici dfendono il libero arbitrio. Non si può dire perciò che il traduttore sia caduto in una svista da poco.

[10] La 'Settanta' (LXX) traduce in greco un A.T. ebraico anteriore al 300 a.C. ed andato perso; i libri dell'A.T. scritti originariamente in greco sono molto pochi, forse solo *Sapienza*. L'attuale testo ebraico, che si indica con la sigla 'TM', è molto diverso da quello tradotto dalla LXX: risale, al più, al II sec. d.C., tre secoli dopo il più recente libro della LXX (*Siracide*). Gerolamo, a partire dal 395 d.C., traduce in latino un parente molto stretto del TM, e la sua versione è detta *vulgata*; prima di essa altre versioni latine dell'A.T., come l'*Itala* o la *Vetus latina*, che traducono la LXX. Il N.T., che è scritto in greco, cita l'A.T. sempre dalla LXX e mai dal TM; tutti i Padri della Chiesa si servono della LXX oppure, se latini, della *Vetus latina* o dell'*Itala*: tutte le altre versioni, greche o latine, sono respinte a chiare lettere, compresa la *vulgata*. Mentre le Chiese ortodosse sono sempre restate fedeli alla LXX, a partire dal sec.XII in Occidente la *vulgata* inizia ad avere un certo peso, ma ancora nel sec.XIII la *Biblia parigina* mescola e rimaneggia versioni antecedenti ed altre *ex novo*. Dopo il Concilio di Trento, cioè nel sec.XVI, si decise di uniformare il testo latino, ma non fu scelta la *vulgata* bensì una recentissima sinossi di tutte le versioni latine; questa, a sua volta, fu 'armonizzata' sul greco, ed il risultato fu la *vulgata sisto-clementina*, chiaramente diversa da quella di Gerolamo, alla quale noi invece ci riferiamo quando diciano 'vulgata'.

> Sira l'"istinto" non è cattivo di per sé, come sarà nei testi rabbinici, ma designa l'orientamento libero della volontà per il bene o per il male: "Se tu vuoi", dice 15,15».

Il versetto successivo (appunto *Sir* 15,15) lo vedremo fra poco; quel che conta è che il testo ebraico è in linea con il greco e non con l'italiano. Anche la versione di Gerolamo ne è lontana, perché vi si legge (vv.14s):

> «Dio dall'inizio costituì l'uomo e lo abbandonò in mano del suo consiglio, ma aggiunse i suoi precetti e consigli».

Quindi, secondo la *vulgata* Dio non lascia l'uomo semplicemente a se stesso ma, con il libero arbitrio, gli dà anche dei precetti, cioè ordini da eseguire, e dei consigli, ossia indicazioni che si possono seguire o meno.

Per il nostro discorso queste differenze non son da poco. Mentre la versione italiana dipinge un uomo creato con una libertà priva di aiuti o interferenze, la LXX insegna che egli è invece in balia del 'diavolo' o 'divisore', il che significa o che Dio è malvagio, poiché crea l'uomo e poi lo abbandona nelle mani del Nemico, o che l'uomo, creato non in balia del diavolo, per qualche motivo poi c'è finito. Ora, contro la prima interpretazione vi è ciò che insegna la *vulgata*, per la quale che l'uomo è sì creato libero ma anche fornito di istruzioni da eseguire (precetti) e indicazioni sul come farlo (consigli): quindi non è lasciato a se stesso[11]. La seconda interpretazione invece è una

---

[11] Questo procedimento suppone una riflessione sul significato dogmatico della ispirazione di più testi originali dell'A.T. (LXX, *vulgata* e TM) che qui non possiamo svolgere per esteso ma cui speriamo di poter dedicare un prossimo lavoro. In rapida sintesi la si può riassumere così.

Lo Spirito si serve di ebraico, greco e latino come di lingue fontali, dalle quali far sorgere il fiume delle altre traduzioni ed adattamenti, perché un insieme denso, variegato e ricco di sfumature come la Rivelazione sfugge alla capacità di espressione di una sola lingua, dal momento che ognuna di esse ha caratteristiche diverse da quelle delle altre. Se si accetta questo presupposto teologico, allora le versioni greca, ebraica e latina non sono alternative ma complementari e perciò ci si può servire di una di esse per illuminare il senso dell'altra: i Padri spesso fanno così. Se invece si rifiuta, allora si deve scegliere il testo primigenio, tradurre solo quello ed ignorare gli altri. In linea di principio, oggi tra gli esegeti prevale il criterio di tradurre l'A.T. seguendo l'ebraico; come si è visto, ciò è anacronistico (il TM è l'ultimo, non il primo degli originali), va contro l'unanime opinione dei Padri (che usano sempre e solo la LXX, in gteco o in una versioen latina) e la tradizione della Chiesa, che dal sec.XII usa la *vulgata*, la quale non di rado si scosta da TM in modo significativo, come qui in *Sir* 15, 14ss. Ma quel che disturba davvero è che in realtà, come qui al v.14, la traduzione italiana spesso non segue *nessun originale*. Per il teologo professionista ciò è fastidioso, perché l'obbliga a controllare sempre il testo, ma non grave. Per chi invece non ha accesso alle lingue originali, e cioè la stragrande maggioranza dei nostri fratelli, la 'libera' traduzione italiana è l'unico accesso alla Parola di Dio ma diventa *de facto* una quarta versione biblica, inaccettabile come tale perché non ispirata e talvolta, come qui, materialmente eretica. Non è certo questa l'intenzione con la quale il Concilio Vaticano II autorizza la traduzione della Scrittura, né quella con la quale la C.E.I. autorizza la versione italiana ufficiale. Questa, comunque, gode di una certa assistenza dello Spirito, non certo riguardo agli errori (che restan tali!) bensì riguardo alle conseguenze di quegli errori, in quanto, essendo ratificata dai successori degli Apostoli, lo Spirito preserva chi non ha altro accesso alla sua Parola dall'essere danneggiato definitivamente; ma le tante altre versioni italiane sono prive di tale 'ombrello' spirituale, e perciò valgono solo come esercizio filologico. Poiché analoga 'libertà' si riscontra anche nelle versioni tedesca, francese e spagnola (poste però anch'esse e tutte sotto il medesimo 'ombrello'

(*segue*)

descrizione rapida ma esatta di ciò che in teologia si chiama 'peccato originale originante', cioè di quel peccato primordiale che poi si riverbera in tutte le generazioni successive.

L'importanza di tutto questo diviene più chiara esaminando il v.15a. Infatti, mentre l'italiano ha 'osservare i comandamenti', il greco ha 'con-custodire i comandi'. Ora, 'comandamenti' è termine che rinvia ai dieci comandamenti sinaitici mentre 'comandi' è più ampio; e quel 'con-' (*syn*, in greco) significa che non siamo soli, individui che giocano la loro partita come meglio credono, ma insieme ad altri. A chi? Innanzitutto insieme ai nostri fratelli di fede, perché è detto (1*Cor* 1,10):

> «Vi esorto, fratelli, per il nome del Signore nostro Gesù Cristo, ad essere tutti unanimi nel parlare, perché non vi siano divisioni tra voi, ma siate in perfetta unione di pensiero e di sentire»,

e poi insieme al Nostro dolce Signore, che ha detto (*Mt* 18,20):

> «Dove sono due o tre riuniti nel mio nome, lì sono io in mezzo a loro».

Ma soprattutto 'osservare', anche se preso nel senso di 'mettere in pratica' (ma di per sé significa 'guardare') esprime un'idea un po' da tribunale della vita spirituale (si ricordi il 'figliol prodigo'!), mentre il greco 'custodire' suggerisce l'idea del proteggere, difendere, vigilare, vegliare, tutte idee il cui valore il cristiano conosce bene perché è scritto (*Mc* 13,35ss):

> «Vigilate, poiché non sapete quando il padrone di casa ritornerà, se alla sera o a mezzanotte o al canto del gallo o al mattino; fate in modo che, giungendo all'improvviso, non vi trovi addormentati. Quello che dico a voi, lo dico a tutti: Vegliate!»,

ed anche (1*Pt* 5,8):

> «Siate sobri, vigilate. Il vostro nemico, il diavolo, come leone ruggente va in giro cercando chi divorare».

Poiché però in *Sir* 15,15a non vi è un semplice 'custodire' ma 'con-custodire', quel vigilare, quel vegliare, quel difendere noi l'esercitiamo insieme ai fratelli e insieme a Dio. Si è quindi all'opposto della versione italiana, per la quale ognuno è solo con la propria libertà e responsabilità, dalla quale si scosta anche la *vulgata*, poiché il v.15a in latino suona:

> «Se vorrai, i comandi conserveranno te (*cioè: ti salveranno*)»,

dove addirittura l'azione di custodia, vigilanza e difesa è esercitata dai comandi di Dio e non dall'uomo, il quale si limita a volere che ciò avvenga. Il v.15b *vulgata* spiega cosa tale vigilanza frutta:

> «Ed in perpetuo faranno una fede gradita (a Dio)»,

---

dello Spirito), è evidente che alla base di questi scostamenti vi è un'idea di traduzione, forse perfettamente adeguata in letteratura ma che non può essere riproposta senza cautela in teologia.

vale a dire che i comandi di Dio, se autorizzati dall'uomo, ne operano in concreto la salvezza, che così si rivela dipendere da ciò che Dio comanda e non dal volere dell'uomo, il quale, al più, concede un benestare.

Il v.15b greco però sembra andare in altra direzione, perché suona:

> «la (buona) volontà (*eudokías*) produrrà la fede»,

oggettivamente non poi lontano da quel che si legge in italiano:

> «l'essere fedele dipenderà dal tuo buonvolere»,

dove 'buonvolere' è un calco del greco *eudokía*; è vero che un conto è 'produrre' ed un altro 'dipendere', che 'fede' (*pistis*) è una cosa (una virtù teologale; un dono di Dio) ed 'essere fedele' (*pistos*) un'altra (un'azione virtuosa; la libera risposta a Dio), ma preferiamo considerare queste come 'sfumature'. Qui interessa il rapporto tra la *vulgata* ed il greco. E a ben vedere non c'è contraddizione, innanzitutto perché l'idea che la fede sia 'prodotta' si è letta anche in v.15a *vulgata*, poi perché sappiamo già che, per la *Settanta*, il volere, o 'buonvolere', del singolo non è isolato ma vive del e sull'appoggio degli altri, dei fratelli; e soprattutto di Dio. Del resto, se così non fosse, come potrebbe una volontà lasciata da Dio in potere del diavolo produrre la fede? È giocoforza ammettere che tale 'abbandono' non è totale né definitivo ma, come insegna la *vulgata*, noi si possa contare su qualche ausilio esterno.

Senza attardarci ulteriormente sui vv.16s, due risultati ci sembrano chiari da questi cenni. Il primo è che la versione italiana di *Sir* 15,14-17 è tre volte manchevole: non segue *nessun originale*, quel che scrive è materialmente eretico, non coglie l'importanza delle dinamiche spirituali presenti nel greco e nel latino. Come meravigliarsi se tanti nostri fratelli, che ignorano le lingue, non conoscono la storia dei dogmi e non hanno nozioni di vita spirituale, leggendo questo passo siano fuorviati credendo che la fedeltà a Dio sia una semplice questione di volontà? Il secondo risultato, quasi una risposta a questo interrogativo, è che il volere dell'uomo non è solo e in balia del nemico, tant'è che può permettere ai comandi di Dio di agire fino a salvarlo e persino di generare la fede.

Quest'ultima osservazione però ne porta con sé altre due, e cioè: se la volontà può permettere, allora almeno in questo non dipende da Dio; e poi: che differenza c'è tra il non voler permettere ai comandi di Dio di agire e il non custodire questo o quel comando? A quest'ultima domanda è facile rispondere: trasgredire a questo o quel comando è un peccato del tipo cosiddetto *veniale*, cioè remissibile; non permettere ad essi di agire è un peccato cosiddetto *mortale*, cioè capace di portare all'inferno colui che muore con tale orientamento perché esprime un orientamento più profondo, l'accettazione del potere che il *diabolos* ha su noi; il *peccato originale*, in primissima approssimazione, è quella deficienza, quella privazione, quella corruzione che rende possibile scegliere il potere diabolico invece del perdono divino. La prima osservazione ripresenta invece l'idea di fondo di un'altra dottrina eretica condannata già da Agostino, il semipelagianesimo. Rimandiamo ai prossimi capitoli il suo approfondimento: qui diciamo solo che, essendo condannata, è lettura sì possibile ma errata del testo biblico. Ma qual è quella corretta? E in che rapporti sta con la natura dell'uomo?

Cioè: fino a che punto questa lettura la descrive così com'è e non se la forgia a suo piacimento, cioè in modo da non urtare questo o quel pronunciamento magisteriale?

Queste domande giungono al cuore della dogmatica, poiché riguardano il suo rapporto con la Scrittura, e precisamente il modo con il quale la legge; riguardano il suo rapporto con il Magistero, e precisamente il modo in cui si riverbera sull'esegesi; e riguardano il modo in cui si espone la dottrina di fede. Ora, leggendo tanti manuali, non è agevole sfuggire alla sensazione che la Scrittura, i Padri della Chiesa e, entro certi limiti, persino i testi magisteriali siano poco più di serbatoi di pezze d'appoggio per dottrine elaborate altrove e con altri strumenti. È distorsione in parte imputabile al genere letterario del manuale, il quale tende ad esporre gli argomenti come seguissero le "magnifiche sorti e progressive" di un'inesistente storia del pensiero lineare e senza scosse; in parte è imputabile al modo attuale di fare teologia, che non è ancora riuscito del tutto a superare i limiti dell'impostazione preconciliare. Di fronte a questa situazione conviene rispondere innanzitutto ponendo in chiaro alcuni elementi fondamentali e tenendo lontano ogni spunto polemico che inquinerebbe i termini originari della questione con altri ad essa estranei.

Cominciamo dalla questione antropologica.

2.2. *Il peccato originale e la natura dell'uomo*

Senza alcun dubbio, l'esposizione sintetica più precisa, autorevole ed allo stesso tempo aliena da polemiche cui si può ricorrere è quella che si trova nei documenti del Concilio Vaticano II. Poiché per ora non interessa fare una trattazione esaustiva, ci limitiamo a riportare i due quadri più ampi, entrambi nella costituzione *Gaudium et spes*; ecco il primo:

> «Costituito da Dio in uno stato di giustizia, l'uomo, tentato dal maligno, fin dagli inizi abusò invece della sua libertà, erigendosi contro Dio e bramando di conseguire il suo fine al di fuori di Dio. "Pur avendo conosciuto Dio, gli uomini non gli hanno reso l'onore dovuto a Dio ma il loro cuore si è oscurato" (cf. *Rm* 1,21) e hanno preferito servire la creatura piuttosto che il loro Creatore. Quel che ci viene manifestato dalla rivelazione divina concorda con la nostra stessa esperienza. Infatti, se l'uomo guarda dentro al suo cuore si scopre anche inclinato al male e immerso in tante miserie che non possono provenire dal loro Creatore, che è buono. Spesso, rifiutando di riconoscere Dio quale suo principio, l'uomo ha infranto il debito ordine in rapporto al suo ultimo fine, ed al tempo stesso tutto il suo orientamento sia verso se stesso che verso gli altri uomini e verso tutte le cose create»[12].

Qui il peccato originale è descritto come un uso dis-ordinato di quella libertà che appartiene all'uomo per natura, il cui effetto ultimo è invertire l'ordine delle precedenze e, mettendo la creatura avanti al Creatore, dà vita a quelle miserie che chiamiamo peccati. E il Concilio continua:

[12] CONCILIUM VATICANUM II, cost. past. *Gaudium et spes* 13 (EV 1, n.1360; ritoccata).

> «Così l'uomo si trova in se stesso diviso. Per questo tutta la vita umana, sia individuale che collettiva, presenta i caratteri di una lotta drammatica tra bene e male, tra la luce e le tenebre. Anzi l'uomo si trova incapace di superare efficacemente da sé medesimo gli assalti del male, così che ognuno si sente come incatenato. Ma il Signore stesso è venuto a liberare l'uomo e a dargli forza, rinnovandolo nell'intimo e scacciando "il principe di questo mondo" (cf. *Gv* 12,31) che lo teneva schiavo del peccato. Il peccato è, del resto, una diminuzione per l'uomo stesso, impedendogli di conseguire la propria pienezza (*peccatum autem minuit ipsum hominem a plenitudine consequenda eum repellens*)»[13].

Quindi il dis-ordine, l'uso 'contro natura' di quella libertà che appartiene all'uomo per natura, è in definitiva una ripulsa (*repello*), un rifuggire quella pienezza che spetterebbe conseguire all'uomo, e questo non può che diminirlo. In sostanza, il peccato altro non è che una diminuzione.

Ed ecco il secondo quadro, che esprime i medesimi concetti ma ragionando per opposizione:

> «Egli (Cristo) è "l'immagine del Dio invisibile" (*Col* 1,15). Egli è l'uomo perfetto, che ha restituito ai figli di Adamo la somiglianza con Dio, deformata dal primo peccato. Poiché in lui la natura umana è stata assunta, non annientata, per ciò stesso anche in noi essa è stata innalzata alla sublime dignità. Egli infatti, il Figlio di Dio, in un certo qual modo si unì ad ogni uomo con la sua incarnazione. Con mani umane lavorò, con mente umana pensò, con volontà umana agì, con cuore umano amò. Nato da Maria Vergine, veramente fu fatto come uno di noi, in tutto identico a noi, eccetto che nel peccato»[14].

Il peccato originale quindi *deforma la somiglianza* a Dio, ma *non modifica la natura* umana, come una cicatrice su un volto lo deforma ma non muta la persona cui appartiene; se così non fosse, è chiaro che Cristo, senza peccato, non avrebbe potuto assumere la natura umana ma soltanto distruggerla. È idea particolarmente cara ai Padri greci, come vedremo. E ci piace sottolineare come nei due passaggi fondamentali, quello sulla assunzione della natura umana e sulla umanità della volontà di Cristo, il Concilio rimandi al Concilio Ecumenico Costantinopolitano III (681) che, nella sua definizione dogmatica, afferma:

> «Come infatti la sua carne, tutta santa, immacolata e animata, sebbene deificata, non è stata cancellata ma è rimasta nel proprio stato e nel proprio modo d'essere, così la sua volontà umana, anche se deificata, non fu annullata ma piuttosto salvata, secondo quanto dice Gregorio il Teologo (or.30, 12): "Perché il suo volere - quello del Salvatore - non è contrario a Dio, dal momento che è totalmente divinizzato"»[15].

L'importanza di quest'inciso sta nel fatto che descrive la restaurazione operata da Cristo come una 'deificazione', del corpo come dell'anima. Il suo rilievo sta nel fatto

---

[13] CONCILIUM VATICANUM II, cost. past. *Gaudium et spes* 13 (EV 1, n.1361).

[14] CONCILIUM VATICANUM II, cost. past. *Gaudium et spes* 22 (EV 1, n.1386; trad. nostra).

[15] CONCILIUM CONSTANTINOPOLITANUM III, *definitio* (COD, 128; DS n.556). Nella storia della Chiesa ci sono stati moltissimi sinodi e concili, ma quelli che tutti riconoscono come i più importanti sono sette: Nicea (325), Costantinopoli I (381), Efeso (431), Calcedonia (451), Costantinopoli II (553), Costantinopoli III (681), Nicea II (787). L'insieme dei pronunciamenti di queste assise costituisce gran parte del *depositum fidei*, ossia del patrimonio della fede cristiana.

che è contenuta in una *professio fidei*, cioè in una formula che esprime il *depositum fidei*, emanata da un Concilio Ecumenico, un tipo di fonte tra le più rilevanti in assoluto per la dogmatica.

Per completare il quadro manca soltanto un tassello, fondamentale però per capire il modo in cui la storia della teologia affrontò il tema del peccato originale. Commentando *Esodo* 15,11 (LXX):

> «Chi è simile a te fra gli dèi, o Signore? Chi è simile a te, glorioso in santità, mirabile in maestà, che compie prodigi?»,

il grande Origene infatti scrive:

> «Dicendo: "Chi fra gli dèi è simile a te?" non paragona Dio ai simulacri delle genti o ai demoni, cui attribuiscono falsamente il nome di dèi, ma dice dèi quelli che per grazia e partecipazione a Dio sono chiamati dèi. Di essi anche in un altro luogo dice la Scrittura (*Sal* 82,6): "Voi siete dèi" e ancora (*Sal* 82,1): "Dio si erge nella assemblea degli dèi". Ma di costoro, sebbene siano capaci di Dio e appaia che hanno ricevuto per grazia questo nome, nessuno tuttavia si trova simile a Dio o in potenza o in natura. E benchè l'apostolo Giovanni dica (1*Gv* 3,2): "Figliolini, ancora non sappiamo quello che saremo; quando poi ci si rivelerà - lo dice il Signore - saremo simili a Lui", questa similitudine non è rapportata alla natura ma alla grazia. Ad esempio: se diciamo che un quadro è simile a colui la cui immagine appare raffigurata nel dipinto, si dice simile per quel che riguarda la bellezza del volto ma ben dissimile quanto alla realtà. Infatti l'uno è l'aspetto della carne e la bellezza del corpo vivo, l'altro è belletto colorato e cera sovrapposta a tavole prive di sentimento. Nessuno dunque "fra gli dèi è simile al Signore"; nessuno infatti è invisibile, incorporeo, immutabile, senza principio e senza fine, nessuno creatore di tutto se non il Padre con il Figlio e lo Spirito santo»[16].

Sono qui all'opera le categorie fondamentali dell'antropologia patristica del secolo III: l'uomo *capax Dei*, la deificazione per grazia; ma a noi interessa solo rilevare che quella somiglianza in virtù della quale i santi sono detti dèi è per grazia, non per natura. Qui Origene ci aiuta a non confondere il peccato originale con il limite dell'essere creatura: questo infatti consiste nell'essere visibile, corporea, mutabile e così via, mentre il peccato originale è altro; si aggiunge a quei limiti, ma li deforma; quelli segnano solamente la differenza tra Creatore e creatura, questo invece è la opposizione volontaria e personale a Lui. Perché non si creda che qui si è troppo proni all'interpretazione di Origene, leggiamo cosa scrive il suo più acerrimo avversario, Epifanio di Salamina:

> «Se dicessi che l'essere ad immagine è il vivere secondo virtù, obietterei. Dimmi, quale virtù esercitò Adamo prima che Dio lo formasse? La virtù infatti non c'era ancora all'inizio, quando Dio lo fece ad immagine. Eppure, se con ciò tu dicessi che l'essere ad immagine non consiste nella virtù non diresti bene, poiché in quale altra cosa meglio che nella virtù si potrebbe identificare l'immagine? Eppure l'uomo fu fatto ad immagine prima che fosse stato compiuto un atto di virtù: infatti Adamo non aveva ancora cominciato a vivere virtuosamente, anzi non era stato ancora creato. (...) In tutti gli uomini c'è l'immagine, ma questa non è un dono naturale. Essi sono ad immagine, ma la natura

[16] ORIGENE, *In Exodus homiliae*, hom.6, 5 (SCh 16, 152ss; trad. it. M.I. Danieli, CTP 27, Roma 1991^2, 116s).

> umana non è uguale a quella divina. Dio infatti è incomprensibile, inconcepibile perché Spirito al di sopra di ogni spirito, Luce al di là di ogni luce; l'uomo invece è soltanto un privilegiato da Dio. Non neghiamo che sia a sua immagine, ma affermiamo che questa realtà è un dono di grazia»[17].

Che la somiglianza a Dio in Adamo sia per grazia conferma quel che già si sapeva: l'uomo è chiamato a divenire per grazia come Dio è per natura, come dice continuamente Massimo il Confessore. Ma soprattutto ci spiega perché anche la restaurazione avvenga per grazia e non per natura: avendo infatti il peccato originale deformato un dono di grazia, la somiglianza a Dio, la natura umana è incapace, da sola, di ripristinarlo; ecco perciò la necessità di un secondo dono di grazia, che reintegri il primo. La terminologia tecnica può rendere complesso un concetto invece abbastanza semplice; un esempio potrà essere utile. Immaginiamo di aver ricevuto in regalo da un amico un orologio bellissimo e raro ma che, dopo un po', si ferma e non ne vuol sapere di ripartire; poiché è raro, è inutile portarlo da un orologiaio qualunque: potrebbe non saperlo riparare o addirittura sciuparlo; essendo un regalo, non sappiamo dove sia stato comprato e quindi non possiamo riportarcelo. L'unica soluzione è affidarlo all'amico che ce lo ha regalato perché provveda lui a farlo riparare. L'amico è Dio, l'orologio la somiglianza a Lui, il difetto da riparare il peccato originale. Ecco perché, come è per grazia la somiglianza a Dio dell'uomo, così è per grazia anche la sua restaurazione dopo il peccato, ossia la sua deificazione. E ciò vale per ogni uomo eccetto nostro Signore Gesù Cristo, che, essendo vero Dio oltre che vero uomo, ha una natura umana deificata per assunzione nella Persona divina del Figlio. Così esprime questa idea il nostro Padre Ireneo di Lione, che passò la vita a combattere chi non lo credeva:

> «Se uno dice che la carne del Signore era diversa dalla nostra nel senso che quella non peccò e non fu trovata colpa nella sua anima mentre noi siamo peccatori, ha ragione. Ma se sostiene che la carne del Signore era di un'altra natura, non si spiega più la riappacificazione (di cui parla Paolo); si riappacifica infatti ciò che prima era nemico: ora, mediante l'unione con lui il Signore ha riappacificato l'uomo con Dio Padre, unendoci a sé mediante il corpo della sua carne e redimendoci mediante il suo sangue, come scrive l'Apostolo agli *Efesini* (1,7): "(...) nel quale abbiamo la redenzione, la remissione dei peccati mediante il suo sangue"»[18].

Quindi la presenza di Dio nella coscienza dell'uomo altro non è che la presenza della grazia, perché Dio è la grazia e viceversa. Per evitare ogni malinteso, riportiamo alcune parole di Massimo il Confessore:

> «La natura è incapace di cogliere il soprannaturale. Nessuna creatura pertanto è per natura capace di operare la sua deificazione, proprio perché non è capace di concepire Dio. Unicamente alla grazia divina compete attribuire la deificazione per grazia secondo la

---

[17] EPIFANIO DI SALAMINA, *Ancoratus*, 56s (PG 43, 116s; trad. it. C. Riggi, CTP 9, Roma 1977, 123s, ritoccata).

[18] IRENEO DI LIONE, *Adversus haereses*, V, 14, 3 (SCh 153, 188-192; trad. it. V. Dellagiacoma, Siena 1984, II, 189).

> misura propria di ogni essere, illuminare la natura di luce soprannaturale ed elevarla al di sopra dei suoi limiti con l'esuberare della gloria»[19].

Ma, senza nulla togliere al suo genio, il nostro Padre Massimo in realtà qui echeggia Origene:

> «Non è sufficiente la nostra volontà per avere un cuore del tutto puro, ma abbiamo bisogno di Dio, che lo crea tale; per questa ragione l'uomo che prega con buona coscienza dice (*Sal* 51,12a): "O Dio, crea in me un cuore puro". (...) Noi riteniamo fermamente che la natura umana non è capace in alcun modo di cercare Dio e di scoprirlo con purezza se non è aiutata da Colui che si cerca»[20].

A questo punto il quadro dogmatico sembra abbastanza chiaro.

Nella parte più profonda dell'uomo, quella che Meister Eckhart e Johann Tauler chiameranno *fundus animae*, il fondo dell'anima, e che noi moderni indichiamo con il nome di 'coscienza', vi è una *immagine* di Dio, quella di cui si parla in *Gen* 1,27: intatta, essa permette il contatto tra Dio e uomo, mette questi in grado di capire quel che Lui vuole e, liberamente, di scegliere. Ma *Gen* 1,27 ci dice che in quello stesso *fundus animae* vi è anche una *somiglianza* dell'uomo a Dio: deformata a causa del peccato originale, che perverte l'ordine 'secondo natura' delle cose, è stata restaurata da Gesù Cristo per mezzo dell'assunzione e deificazione dell'intera natura umana; questa restaurazione, poi, viene incarnata nei singoli cristiani dal battesimo. Non si esagera perciò nel dire che l'abisso della disarmonia, cioè il peccato originale, è anche l'inizio della armonia, cioè della restaurazione, perché si collocano entrambi nel *fundus animae*, nella coscienza, dove è l'immagine intatta di Dio e la sua somiglianza deformata ad opera del peccato originale, dove nasce tutto ciò che contamina l'uomo e anche dove parla Dio al singolo, nell'intimità più assoluta. E se il peccato originale è dottrina di fede, lo è anche il libero arbitrio; quello indebolisce questo, ma non lo annulla, anzi, il libero arbitrio dell'uomo può volgersi contro il peccato e, con l'aiuto della grazia, vincerlo. Il culmine della disarmonia diventa così, paradossalmente ma soprattutto provvidenzialmente, l'inizio della armonia: Agostino lo intuì e scrisse quel bellissimo passo che inizia con le parole "O colpa felice, che ci meritò un tale salvatore" e cantiamo la notte di Pasqua.

La linearità di questo quadro dogmatico diventa assai meno pacifica se si cerca di tradurlo nella descrizione di un atto concreto: fa questo, evita quest'altro. La somiglianza a Dio che parla nel cuore dell'uomo lo lascia totalmente libero di fare quel che vuole? Se sì, come può egli fare il bene, dal momento che il peccato ne deforma l'inclinazione? Se no, che fine fa il libero arbitrio? E se ammettiamo che il peccato originale non deformi fino in fondo il suo libero arbitrio, allora egli fa il bene solo di sua propria volontà oppure no? Se sì, allora la deificazione operata da Gesù è inutile. Se no, si ritorna alla domanda di sopra: che fine fa il suo libero arbitrio? Come si vede, anche se il dato dogmatico è chiaro in linea teorica, al momento in cui si cerca di capirne le ricadute pratiche è difficile non contraddirlo. Nella storia della teologia

[19] MASSIMO IL CONFESSORE, *Quaestiones ad Thalassium*, q.22 (CGS 7, 141; trad. nostra).

[20] ORIGENE, *Contra Celsum*, VII, 33.42 (SCh 150, 90.114; trad. it. A. Colonna, Torino 1971, 614.625). Si noti che qui Origene chiude ogni spazio ad ipotesi filopelagiane.

questo problema si è tradotto in varie questioni: il rapporto tra grazia divina e natura creata, tra libero arbitrio e volontà di Dio, tra giustificazione per fede e giustificazione per opere e così via. Si tratta di questioni importanti però, per poterne afferrare la serietà e la portata, è necessario prima chiarire il concetto di peccato originale in sé.

2.3. *L'abisso della disarmonia come peccato originale*

Sul concetto di peccato originale si sono spesso dette cose poco congrue: ad esempio, che se lo è inventato Agostino, che suggerisce una idea malvagia di Dio, che riguarda solo Adamo ed Eva (ammesso che davvero siano esistiti...) o che in noi non c'è perché il peccato suppone il libero arbitrio dell'uomo, e così via. A queste che sono le obiezioni classiche all'idea teologica di peccato originale, anche se non sempre fondate, se ne aggiungono altre, molto meno ragionate ma non per questo trascurabili: ad esempio, cosa significa 'peccato' in un bambino appena nato? Oppure: che senso ha pensare che, per il solo fatto di essere nato, sono in peccato? Non ho chiesto io di nascere... In generale, se l'idea di 'peccato' è piuttosto complessa da rendere in questi tempi, quella di 'peccato originale' lo è molto, molto di più.

Anche l'idea di 'libero arbitrio' è stata ed è tuttora oggetto di interpretazioni a dir poco varie. Una buona parte di queste appare dalla semplice consultazione di un dizionario: alla voce 'arbitrio' è facile leggere 'volontà dispotica', 'capriccio', 'prepotenza'; se poi accanto alle interpretazioni più neutre, come 'autorità' o 'potestà', poniamo l'aggettivo 'libero' ecco che il 'libero arbitrio' diventa la 'facoltà di operare con libera volontà, indipendentemente da ogni causa determinante esterna', vale a dire 'incondizionatamente'. I primi accostamenti, solo negativi, danno un'accezione di 'arbitrio' difficilmente conciliabile con l'idea che sia stato posto da Dio nella natura umana, a meno che non si pensi che Dio è cattivo: un'idea poi così rara al giorno d'oggi... Lo stesso vale anche per la definizione di 'libero arbitrio', poiché suggerisce la possibilità di una equidistanza tra due estremi che annulla di fatto il *vulnus* operato dal peccato originale. Se insomma i primi considerano soltanto l'effetto del peccato originale, la seconda lo dimentica del tutto.

Ora, il punto di partenza per comprendere i termini della questione *non può* essere lo stato di natura prima del peccato originale, perché non lo conosciamo se non per riflesso: sarebbe un po' come credere di sapere cosa è la Luna perché se alziamo lo sguardo di notte la vediamo lassù in cielo. Ma *non può* essere neanche lo stato di natura dopo il peccato originale, perché sarebbe un po' come credere di potersi fare una idea corretta di automobile andando a visitare degli sfasciacarrozze. Il solo punto di partenza adeguato è la salvezza operata da Gesù Cristo; non ce n'è un altro semplicemente perché solo se mi sento 'salvato' da Dio posso poi essergli grato e quindi, crescendo nella fede, giungere ad amarlo. Senza questa percezione di insufficienza l'uomo non può che credersi autosufficiente, e così cercare in se stesso la radice del male e del bene. Però anche così non si risolve molto: infatti, se è vero che Lui ci ha salvato, allora prima della sua venuta non eravamo salvi; e se non eravamo salvi, al-

lora eravamo condannati: come scrive l'Ambrosiaster (non Agostino), eravamo una 'massa dannata'. Ma se questa 'dannazione' si rivela solo dopo che è stata annullata da Cristo, allora non è legata al libero arbitrio dell'uomo, perché questo c'era anche prima: e come può un peccato essere tale, anzi propagarsi a tutto il genere umano, senza alcun concorso della volontà? Più in profondità, queste domande sollevano la questione centrale del rapporto tra natura e grazia, o meglio, si chiedono se mai vi sia un momento in cui la natura creata è priva della assistenza della grazia, e, quindi, persino della necessità della incarnazione e della morte in croce di nostro Signore. Ecco perciò che anche il rimando alla salvezza operata da Cristo, per quanto corretto, da solo non basta a risolvere i problemi; se mai li sposta, quando anzi non li aggrava: perché così sarà assai difficile spiegare l'idea di peccato originale a chi non crede.

La paradossale radicalità di queste conclusioni dimostra che ogni tentativo di semplificazione è foriero di gravi conseguenze. D'altra parte i testi conciliari rivelano che, se ben compresa, l'idea di peccato originale è molto utile per illustrare il disegno salvifico di Dio e impostare correttamente l'escatologia e l'antropologia. È necessario perciò approfondirla con attenzione e calma, senza dare niente per scontato.

3

Che cosa fu il peccato originale all'inizio? (Adamo, Eva e la mela)

L'idea che di solito circola tra i nostri fratelli riguardo alle conseguenze del peccato originale, in buona sostanza, ci pare questa: Dio ha creato l'uomo perfetto ma, poiché ha peccato, Dio lo punisce facendolo decadere dalla perfezione iniziale. Si tratta certamente di una reminescenza del tempo in cui, adolescenti con ben altro nella testa, andavano a catechismo; però si deve riconoscere che poco, nella predicazione comune, li spinge a pensarla diversamente.

La prima è più grave lacuna è dal versante spirituale: se si pensa che Dio punisca la colpa di una persona all'infinita e nella sua discendenza non lo si conosce granchè; e se non lo si conosce neanche lo si ama. Ma su questo avremo molto da dire tra poco.

La seconda lacuna è più semplice, e riguarda il lato dogmatico. I teologi infatti avrebbero molto da obiettare a questa formulazione; in primissima approssimazione si può anche dir così, ma senza ulteriori precisazioni il rischio di dare un'idea di Dio, di peccato, di uomo e di redenzione profondamente errate è davvero consistente. Per comodità iniziamo il nostro lavoro da questo secondo versante.

Abbiamo detto che è prospettiva errata. In prima battuta questo lo si può capire notando che non tiene conto innanzitutto di due attributi divini, la *onniscienza* e la *immutabilità*; della prima è detto (*Sir* 39,19):

> «Le opere di ogni uomo sono davanti a Lui, non è possibile nascondersi ai suoi occhi; egli guarda da un'eternità all'altra, nulla è straordinario davanti a Lui»,

della seconda è scritto (*Rm* 11,29):

> «I doni e la chiamata di Dio sono irrevocabili».

Ora, se Dio sa tutto e da sempre, allora sa pure che l'uomo peccherà: però lo crea ugualmente, e con il libero arbitrio. Non solo: quando il peccato avviene, non lo annienta né gli toglie il libero arbitrio, ma gli fornisce una serie di strumenti e possibilità, e non per riportarlo allo stato iniziale ma addirittura ad uno superiore: divenire per grazia come Lui è per natura. Quindi Dio crea l'uomo sapendo che peccherà ma volendo servirsi di questa sua scelta per renderlo migliore di come lo creato. Se così non fosse, dovremmo concludere o che Dio, quando crea, non sa tutto e perciò a causa di un evento imprevisto cambia il fine o i mezzi per ottenerlo, il che a sua volta significa che Dio non né onnisciente né immutabile. Oppure, che Dio valuta le cose prima in

un modo e poi in un altro, il che accade o per ignoranza o per capriccio: in ogni caso questo Dio non è immutabile, e nel primo non è neanche onniscente. Come si vede, la si ponga come si vuole, dalla prospettiva sopra esposta non si ottiene quel che invece noi crediamo (e sappiamo) sia Dio.

Il chiedersi in cosa sia consistita e quali effetti abbia avuto la caduta originale è perciò domanda molto seria, alla quale però non è facile rispondere e alla quale poco si addicono le soluzioni sbrigative. Il primo passo nella direzione giusta è distinguere la causa dagli effetti.

3. *Il peccato originale di Adamo ed Eva e quelli nostri*

Per esporre la dottrina del peccato originale in modo non autoreferenziale ma che dimostri invece che la disarmonia tra 'fatto religioso' e 'fatto della fede' ha la stessa radice dell'armonia, crediamo necessario per prima cosa ricordare che il lemma 'peccato originale', da solo, non è univoco: infatti vi è un 'peccato originale' che tutti gli uomini hanno sin dalla nascita (*peccatum originale originatum*) ed un 'peccato originale' che invece fu solo dei nostri progenitori, di Adamo ed Eva, per intenderci (*peccatum originale originans*). Quindi, quando come noi si indaga il 'peccato originale' è necessario distinguere con attenzione tra i due, poiché il primo è un effetto del secondo, e non può avere caratteristiche identiche a quello. Inoltre è necessario anche chiarire in che rapporto stiano tra loro, perché a seconda di come lo si concepisce cambiano profondamente le descrizioni di 'peccato originale' e, soprattutto, le conseguenze spirituali che da queste dottrine seguono.

Avremo modo di vedere tutto ciò con agio nei prossimi capitoli. Per il momento è opportuno notare che, essendo il peccato originale che si ha dalla nascita un effetto causato da quello compiuto da Adamo ed Eva, il nostro non è indagabile senza avere un'idea almeno di massima di quello. Di conseguenza, in questo capitolo ci occuperemo principalmente del peccato compiuto da Adamo ed Eva, mentre al *peccatum originale originatum* dedicheremo i prossimi due.

Per studiare il *peccatum originale originans* ci sembra opportuno innanzitutto fare una premessa, quindi distinguerne cinque aspetti.

La premessa è che qui si ragionerà come se il *peccatum originale originatum* fosse una vera e propria azione commessa realmente da una coppia di esseri umani, Adamo ed Eva. Ciò rispecchia la lettera del testo biblico di *Gen* 3 e, cosa che meriterebbe attenzione, l'opinione unanime di tutti i Padri della Chiesa. È però precisazione necessaria perché di fatto non vi è più nessuna presentazione odierna del dogma del peccato originale che legga in questo modo la Scrittura, o che tenga in gran conto il pensiero dei Padri al riguardo; lo stesso vale per l'esegesi biblica, che di solito fatica assai ad accettare il senso letterale di racconti come quello di *Gen* 3. La motivazione più nota (e sotto accusa) per questo atteggiamento è la teoria dell'evoluzionismo, per la quale non esiste una coppia di progenitori ma una serie molto ampia e sfumata di ominidi. In realtà i perché sono molti di più, e poco o nulla legati a questa o quella teo-

ria scientifica: li vedremo più avanti, nel capitolo ottavo. Per ora basti sapere che qui il nostro modo di procedere non è quello abitualmente seguito dai manuali di dogmatica o di esegesi biblica.

Per quel che riguarda i cinque aspetti del *peccatum originale originans*, è opportuno ricordare che distinguere non è separare. Nel dettaglio:

1. il primo è stabilire 'che' il peccato originale sia davvero reale e non una favola: in questi tempi infatti non tutti i nostri fratelli ci credono;
2. poi, ed è meno ovvio di quel che sembri, si dovrà indagare il 'cosa' della caduta adamitica; fu il mangiare una mela? il disobbedire a Dio?
3. il terzo aspetto riguarda invece il 'perché' di tale peccato: fu per debolezza? per inganno? per superbia? per ingenuità? per stupidaggine?
4. il quarto aspetto concerne 'chi' compì tale peccato: al giorno d'oggi le idee non sono chiare al riguardo, e ciò non è senza conseguenze;
5. il quinto ed ultimo aspetto, il più complesso, riguarda gli 'effetti' di tale caduta: di che tipo sono? definitivi o transitori? intaccano la natura umana? come si possono combattere?

Cominciamo ovviamente dall'indagine sul 'che'.

3.1. *Il peccato originale è veramente dottrina di fede?*

Normalmente per illustrare il concetto di 'peccato originale' si parte dal racconto di *Genesi*, 3, lo si interpreta in vari modi, più o meno sostenibili o condivisibili, e così si pensa di poter 'fondare biblicamente' tale realtà assai sfuggente. Ora, tale procedimento ha una quantità di lati deboli, anzi debolissimi; qui noi ne indichiamo solo due. Primo, il popolo di Israele, che pure medita tale passo da molto tempo prima della Chiesa, non ne ha mai ricavato l'idea di 'peccato originale', dal che segue che, da sola, l'esegesi di *Genesi*, 3, non basta a giungere ad essa, e quindi partire da quel punto non giova a metterla a fuoco, qualunque cosa si intenda con essa. Secondo, solo il Nuovo Testamento legge in *Genesi*, 3, la narrazione di una caduta universale, dal che segue che, per giungere ad essa, è necessaria la rivelazione di Gesù Cristo vero Dio e vero uomo. E poiché il Nuovo Testamento adopera solo *in parte* tale racconto, l'esegesi del resto (*i.e.* la parte di *Gen* 3 non sfruttata dal N.T.) si dovrà mutuare da coloro che, proseguendo su quella stessa linea, mettono a fuoco il concetto di 'peccato originale', e non invece da chi la riceve già assicurata, depurata e, per quanto possibile, spiegata[1].

[1] Ossia: l'esegesi di *Gen* 3 deve, nella misura in cui fonda il dogma, essere mutuata sugli scritti di chi tale dogma individua e definisce, non su quelli di chi scrive sapendo già di doverlo leggere in tal senso in forza della definizione dogmatica. Il punto è fondamentale: nel primo caso scopriamo le radici bibliche del dogma, nel secondo no; nel primo caso comprendiamo come leggere la Scrittura per arrivare al dogma, nel secondo come difendere tale esegesi. Entrambe sono cose utili, ma diverse.

Di conseguenza, qui seguiremo una strada inusuale ma, a nostro avviso, la sola che spieghi perché il 'peccato originale' sia un dogma.

Sta scritto (*Rm* 9,14-24):

> «C'è forse ingiustizia da parte di Dio? No, certamente! Egli infatti dice a Mosè (*Es* 33,19): "Avrò misericordia per chi vorrò averla, e farò grazia a chi vorrò farla". Quindi (l'essere eletti da Dio) non dipende dalla volontà né dagli sforzi dell'uomo, ma da Dio che ha misericordia. Dice infatti la Scrittura al faraone (*Es* 9,16): "Ti ho fatto sorgere per manifestare in te la mia potenza e perché il mio nome sia proclamato in tutta la terra". Dio quindi ha misericordia verso chi vuole e rende ostinato chi vuole. Mi potrai però dire: "Ma allora perché ancora rimprovera? Chi infatti può resistere al suo volere?". O uomo, chi sei tu per contestare Dio? "Oserà forse dire il vaso plasmato a colui che lo plasmò: Perché mi hai fatto così?" (cf. *Is* 29,16; 45,9; *Ger* 18,6). Forse il vasaio non è padrone dell'argilla, per fare con la medesima pasta un vaso per un uso nobile ed uno per uso volgare? Anche Dio, volendo manifestare la sua ira e far conoscere la sua potenza, ha sopportato con grande magnanimità gente meritevole di collera, pronta per la perdizione. E questo, per far conoscere la ricchezza della sua gloria verso gente meritevole di misericordia, da Lui predisposta alla gloria, cioè verso di noi che ha chiamato non solo tra i Giudei ma anche tra i pagani».

Il passo è contenuto in un capitolo che, esaminando la condizione di Israele, non solo difende Dio dalle accuse di infedeltà e ingiustizia ma introduce una serie di considerazioni importanti sul rapporto tra Chiesa di Gesù Cristo e Popolo dell'Alleanza. Non possiamo entrare nei dettagli del passo paolino; a noi preme leggere invece il commento che ne fa il Padre che va sotto il nome di Ambrosiaster (363-384 d.C.):

> «È chiaro che alcuni vasi sono fatti per onore perché sono necessari ad usi onorifici, altri invece per uso vile, perché servono come utensili per cucina, è però anche chiaro che sono della stessa sostanza ma differiscono a motivo della volontà dell'artefice per quanto concerne l'onore che devono avere. Così anche Dio, pur essendo noi tutti nella sostanza di una sola e medesima massa e tutti quanti peccatori, usa misericordia a uno e trascura l'altro non senza giustizia. Nel vasaio infatti c'è la sola volontà, in Dio invece la volontà con la giustizia, perché egli sa di chi debba avere misericordia»[2].

Quindi è l'Ambrosiaster ad introdurre il concetto di 'massa dannata', non Agostino. E prima è stato più chiaro; commentando *Rm* 5,12,

> «Come a causa di un solo uomo il peccato è entrato nel mondo e, con il peccato, la morte, così in tutti gli uomini si è propagata la morte, poiché tutti hanno peccato»[3],

---

[2] AMBROSIASTER, *In epistulam ad Romanos commentarii*, IX, 21 (PL 17, 131; trad. it. A. Pollastri, CTP 43, Roma 1984, 224).

[3] Così il testo C.E.I. Il greco recita: «Come per mezzo di un solo uomo il peccato è entrato nel mondo e per mezzo del peccato la morte e come la morte giunse a tutti gli uomini, in lui tutti hanno peccato». Quello che l'Ambrosiaster commenta, latino, è leggermente diverso dal greco (in corsivo le differenze): «Come per mezzo di un solo uomo il peccato è entrato in *questo* mondo e *attraverso* il peccato la morte e così *passò* in tutti gli uomini, *e* in lui tutti hanno peccato». Le differenze testuali di entrambi dalla trad. it. sono evidenti e teologicamente piuttosto rilevanti.

Ci permettiamo di aprire una parentesi sulla finale di *Rm* 5,12 C.E.I., che non ha l'inciso 'in lui', in greco *eph'ô*. La diatriba esegetica sul significato dell'espressione greca è aspra: la nota a

(*segue*)

l'Ambrosiaster scrive:

> «"E in lui - cioè in Adamo - tutti hanno peccato". Ha detto 'e in lui', pur parlando della donna, perché ha riferito l'espressione non al sesso ma alla razza. È perciò chiaro che tutti gli uomini hanno peccato in Adamo come in una massa. Infatti tutti coloro che egli ha generato, essendo egli stato corrotto dal peccato, sono nati sotto il peccato. Pertanto da lui tutti quanti siamo peccatori, perché da lui tutti deriviamo»[4].

Questa precisazione sul concetto di 'massa dannata' non è un puntiglio filologico. È vero che, se si deve contestare qualcosa, bisogna farlo bene, cioè riferire correttamente ciò che non si condivide ed attribuirlo a chi l'ha detto e non ad altri; quindi, se si vuole attaccare l'idea di peccato originale, oppure Agostino, bisogna dare ad ognuno il suo. Nel bene e nel male. Ma questo, per quanto vero, non va ancora alla radice della questione, e cioè che l'idea di 'massa dannata' ha una origine molto, molto più lontana del tempo, nello spazio e soprattutto nelle persone. Agostino è l'ultimo, se si vuole il più famoso ed importante, di una schiera di santi Padri che lo precedono.

Ora, come si è detto, 'Ambrosiaster' non è il vero nome dell'autore del commento citato. In verità non è neppure un nome, perché 'ambrosiastro' è un (brutto) neologismo coniato per indicare che quegli scritti stanno fra quelli di Ambrogio vescovo di Milano (337-397) ma non sono suoi. Di lui sappiamo molto poco, ed è pure incerto. Da quel che scrive possiamo dire che l'Ambrosiaster è un autore che scrive a Roma tra il 363 e il 384, ma che ha forti contatti con la Spagna, l'Italia del Nord e l'Oriente. Questa sua 'orientalità' a tratti è così forte che vi è persino chi lo ha identificato con Evagrio di Antiochia, senza convincere molto, per la verità. Ma in ogni caso ciò che scrive viene da lontano, ed in molti sensi. Antiochia infatti è la terza città dell'Impero Romano d'Oriente, crocevia di tutte le tradizioni del Vicino e Medio Oriente, e negli anni in cui l'Ambrosiaster scrive è retta dal nostro santo Padre Giovanni Crisostomo (344-407). Come si vede, un mondo completamente diverso da quello, africano e perciò molto 'romano', di Agostino vescovo d'Ippona. E se si volesse sottolineare i tratti

---

piè di pagina della versione C.E.I. lo lascia intuire; l'unica cosa nella quale sono d'accordo è escludere l'inciso e l'esegesi dei Padri. Ora, lo si traduca pure come si vuole, ma quel *ef 'ô* si deve comunque leggere nella traduzione, perché in greco è attestato da tutti, dicasi *tutti*, i testimoni, come prova l'ed. critica del testo greco (Nestle-Aland[36]): invece la trad. C.E.I. lo espunge e non si prende neanche la briga di spiegare al lettore perché. Questo non è scientifico né corretto. Poi, è bene chiedersi: quante sono le probabilità che autori di madrelingua grecoantica e che la usano quotidianamente, come i Padri, possano fraintendere un testo elementare, per di più in modo così grossolano? Quant'è probabile che non pongano attenzione ad interpretare bene un inciso così importante? E se anche qualcuno non lo avesse fatto, quante sono le probabilità che nessun altro, dei contemporanei e dei successori, se ne accorga? (perché un po' si è discusso sulla cosa...) Rifiutare la lettura patristica è supporre un ottundimento universale prolungatosi per secoli, ipotesi che si commenta da sola; ma quante sono le probabilità che tale fantascientifico abbaglio si possa scorgere dopo 2000 anni, quando il grecoantico neanche lo si sa pronunciare? Non vorremmo sembrare pessimisti, ma ci paiono piuttosto poche. È piuttosto difficile, per un dogmatico, fare bene il suo lavoro quando, dal punto di vista biblico, si incorre in simili e così gravi mancanze.

[4] AMBROSIASTER, *In epistulam ad Romanos commentarii*, V, 12 (PL 17, 92; trad. it. 131). Si noti il 'in lui'. Che Agostino conosca il *Commento a Romani* dell'Ambrosiaster è sicuro: in *Contra duas epistulas Pelagianorum*, IV, 4, 7, cita proprio questi due passi.

romani o spagnoli non otterremo risultati molto diversi. Roma infatti è un vero crogiuolo di persone ed opinioni: per esempio, Agostino vi arriva dall'Africa da manicheo, da lì si sposta a Milano, dove si converte, e ci ripassa da cattolico per tornare in Africa, a fare il monaco a Tagaste. Roma perciò non è necessariamente tutta e solo 'romana'; e questo, lo si visto, vale anche per l'Italia del Nord. La Spagna è provincia più periferica ma, da questo punto di vista, non meno 'vissuta'.

Tuttavia, queste osservazioni colgono solo il lato storico, filologico della questione. Dietro, anzi, sotto l'idea di 'massa dannata' vi è ben altro, di gran lunga più solido e che giustifica le difficoltà di individuare il *milieu* d'origine dell'Ambrosiaster. Come si è visto, più che quella di 'massa dannata', nei brani paolini è ben chiara l'idea di un peccato compiuto *in Adamo*. Quindi l'idea di peccato originale non è stata inventata né da Agostino né dall'Ambrosiaster, ma è in Paolo (*Rm* 5,12ss; integrato):

> «Come a causa di un solo uomo il peccato è entrato nel mondo e, con il peccato, la morte, così in tutti gli uomini si è propagata la morte, poiché (in lui) tutti hanno peccato. Fino alla Legge infatti c'era peccato nel mondo e, anche se il peccato non può essere imputato quando manca la Legge, la morte regnò da Adamo fino a Mosè anche su quelli che non avevavo peccato a somiglianza della trasgressione di Adamo, il quale è figura di colui che doveva venire».

I cristiani di lingua greca la trovano anche in *Giobbe* (*Gb* 14,4-5a LXX):

> «Chi è puro dalla sozzura? Nessuno, anche se la sua vita sulla terra fosse stata di un solo giorno»,

nelle parole del *Salmo* (51,7):

> «Ecco, nella colpa in sono nato, nel peccato mi ha concepito mia madre»,

e la scorgono anche in diversi passi della *Sapienza* (1,13s; 2,23s; 10,1s):

> «Dio non ha creato la morte e non gode per la rovina dei viventi. Egli infatti ha creato tutto perché esistano»;
> «Dio ha creato l'uomo per l'incorruttibilità, lo ha fatto immagine della propria natura. Ma per l'invidia del diavolo la morte è entrata nel mondo e ne fanno esperienza coloro che le appartengono»;
> «Essa (la Sapienza) protesse il padre del mondo, plasmato per primo, che era stato creato solo; lo sollevò dalla sua caduta e gli diede la forza per dominare tutte le cose».

È quindi la Scrittura[5] che identifica la caduta originale nell'evento raccontato in *Genesi*, 3, per di più collegandola in modo assai stretto a quella di una redenzione altrettanto universale, come si legge in Paolo, poco più avanti (*Rm* 5,18s):

---

[5] Naturalmente con 'Scrittura' qui intendiamo quella cattolica. Per gli Ebrei ed i cristiani Riformati infatti *Sapienza* non è libro canonico, quindi quel che afferma non conta. *Gb* 14,4-5a TM suona (trad. nostra): «Chi fa il puro dall'impuro? Neanche uno. Anche se i suoi giorni (fossero) decisi», ed è chiaro che non contiene l'idea di peccato originale. Però la *vulgata* traduce: «Chi può fare una cosa pura dall'immondo seme se non Tu che solo sei? I giorni dell'uomo sono brevi di numero» (*Quis potest facere mundum de immundo conceptum semine nonne tu quis solus es? Breves dies hominis sunt numerus*), e qui il discorso è diverso. Tuttavia Girolamo traduce ben dopo che l'idea del peccato originale si è imposta nella Chiesa cattolica, (segue)

> «Come dunque per la caduta di uno solo si è riversata su tutti gli uomini la condanna, così anche per l'opera giusta di uno solo si riversa su tutti gli uomini la giustificazione, che dà vita. Infatti, come per la disobbidienza di un solo uomo tutti sono stati costituiti peccatori, così anche per l'obbedienza di uno solo tutti saranno costituiti giusti»[6].

Quindi, dire che Agostino e l'Ambrosiaster si siano 'inventati' il peccato originale o che etichettino la umanità pre-cristiana come 'massa dannata' a causa di una pessimistica visione del mondo, è una duplice sciocchezza. Anzi triplice, perché in verità essi raccolgono un'eredità, come si dimostra con facilità; e leggendo quei passi, allo stesso tempo, ne vedremo anche lo sviluppo. Ben prima di Agostino (354-430), infatti, di peccato originale già parlava Taziano (125-189):

> «Colui che era stato creato ad immagine di Dio, separato dallo stesso spirito più potente (satana), divenne mortale; a causa della sua trasgressione e della sua stoltezza il primogenito si dimostra un demone e i suoi imitatori e l'esercito dei demoni seguono i suoi fantasmi; ed a causa della loro libera scelta furono abbandonati alla propria stoltezza»[7],

un autore al quale certo non piaceva leggere l'Antico Testamento e soprattutto non in questo modo 'negativo'. Ed a Taziano fa eco il contemporaneo Teofilo d'Antiochia (120-185), che a differenza di lui è santo e Padre della Chiesa:

---

che l'idea del peccato originale si è imposta nella Chiesa cattolica, quindi, anche se vi sono forti indizi che l'ebraico su cui lavora *non* sia il TM, è più prudente considerare la versione della *vulgata* come influenzata dalla teologia. (Ma questo vale forse per la LXX, anteriore persino a TM? No). Situazione rovesciata si ha invece riguardo al *Sal* 51,7. TM infatti legge: «Ecco, nel peccato (*'awôn*) sono stato concepito e nel peccato (*hatta't*) mi concepì mia madre», dove *'awôn* è termine che indica un peccato ben più radicale e profondo che non *hatta't*, di solito riservato alle mancanze ordinarie; prciò, volendo, non è difficile scorgere in *'awôn* l'indicazione del peccato originale. La stessa cosa è assai più complicata invece nella LXX, dove si hanno solo plurali: «Ecco infatti nelle iniquità sono stato concepito e nei peccati mi concepì la madre mia». La *vulgata*, infine, come sempre per i *Salmi*, fa due versioni distinte, una da TM e l'altra da LXX, nelle quali Gerolamo riproduce alla lettera la diversità testuale. Come si vede, per sondare il 'fondamento biblico' del dogma del peccato originale è necessario avere un contatto di prima mano con i testi originali e leggerli con grande prudenza, non limitarsi ai soliti pochi e ben noti passi, non legarsi ad una versione sola, fare attenzione alle interpretazioni date nel tempo (*in primis* dai Padri).

6 Così il testo C.E.I.; ma sul termine chiave, 'tutti', si debbono fare dei rilievi. Il v.18 è ben tradotto: il greco ha *di'enós paraptômatos eis pántas anthrôpous* e la *vulgata* legge *per unius delictum in omnes homines*. Non così invece il v.19: la *vulgata* infatti al posto di 'tutti' ha *multi* e il greco ha *oi polloí*, 'i più'. Ora, è vero che tra i 'tutti' del v.18 e i 'molti' o 'i più' del v.19 vi è contrasto, e che ciò può dar adito a letture eretiche: ma non spetta al traduttore risolvere il problema. Tantomeno in questo modo infelice: non solo infatti i due 'tutti' del v.18 sono arbitrari, ma il secondo suggerisce che, alla fine dei tempi, non vi sarà alcun uomo dannato, il che va contro *Mt* 25 (Gesù manda all'inferno gli empi che sono alla sua sinistra) e, come vedremo, è dottrina condannata dai concili di Arles (473) e di Orange II (529) perché annulla il libero arbitrio dell'uomo.

7 TAZIANO, *Oratio ad graecos*, 7 (ed. M. Marcovich, Berlin-New York 1995, 17; C. Burini, CTP 59, Roma 1986, 191). Questi rimandi sono un *dossier* che mira a mostrare la presenza dell'idea di caduta originale in questi autori, non ad esaurirne la concezione, e la cronologia serve solo a mostrare una successione e un certo sviluppo di tale idea, non la presenza in essi dell'intera dottrina sul peccato originale, che per i cattolici raggiunge la pienezza con il Concilio di Trento.

> «Come l'uomo, avendo disobbedito, procurò a se stesso la morte, così obbedendo alla volontà di Dio, chiunque lo voglia può procurarsi a se stesso la vita eterna. Dio ci ha dato la Legge e i santi comandamenti: chiunque li mette in pratica può salvarsi e mediante la resurrezione ereditare l'immortalità»[8].

È ancora un'idea abbozzata, in pratica il dato dell'A.T.: della caduta originale ci dice solo che fu una trasgressione che comportò l'ingresso della morte nella creazione. Dopo di loro possiamo ricordare il nostro santo Padre Ireneo vescovo di Lione (130-200):

> «Occorreva che colui che stava per uccidere il peccato e redimere l'uomo mediante la propria condanna a morte divenisse ciò che questo, cioè l'uomo, era: esso era stato asservito al peccato e sottomesso alla morte finchè il peccato fosse ucciso da un uomo e così l'uomo uscisse dalla morte. Poiché come per la disubbidienza di un solo uomo, primo di una serie, plasmato dalla terra vergine, i molti furono costituiti peccatori e perdettero la vita, così occorreva che mediante l'obbedienza di un solo uomo, primo di una altra serie, nato da una Vergine, i molti fossero giustificati e ottenessero la salvezza»[9].

Quindi è la volta di Tertulliano (155-220):

> «Ogni anima viene considerata nel peccato originale finchè non rinasce in Cristo, e cioè impura fino a quel momento; essa inoltre, in quanto impura, è peccatrice e, dato il suo rapporto con il corpo, assicura anche alla carne l'infamia del peccato»[10].

Qui il peccato originale inizia ad avere anche le connotazioni del N.T.: non vi è dubbio infatti che questi autori siano più vicini a Paolo che non alla *Sapienza*. Ma è anche vero che alla base di entrambi si può porre il *Salmo* 51,7: contrapporre i due Testamenti in modo rigido, come a suo tempo faceva Marcione, è sempre decettivo, oltre che eretico.

Qualche perplessità si può nutrire a proposito dell'opinione di Origene (185-253), che scrive:

> «Preludio di quella rigenerazione (*scil. del battesimo*) è ciò che in Paolo è chiamato (*Tt* 3,5a) "lavacro di rigenerazione" e mistero di quella novità è ciò che è aggiunto al "lavacro di rigenerazione" (*Tt* 3,5b): "rinnovamento dello spirito". E forse alla nascita (*Gb* 14,4s LXX) "Nessuno è puro da macchia, neanche se la sua vita fosse di un solo giorno" a motivo del mistero che è la nostra nascita, per cui ognuno che viene alla luce potrebbe dire ciò che Davide asserisce nel *Salmo* (51,7): "Nelle iniquità sono stato concepito e nei peccati mi ha partorito mia madre"»[11];

e altrove, sempre riprendendo *Gb* 14,4s LXX, aggiunge:

---

[8] TEOFILO DI ANTIOCHIA, *Ad Autolicum*, II, 27 (SCh 20, 164s; trad. it. C. Burini, CTP 59, Roma 1986, 412).

[9] IRENEO DI LIONE, *Adversus haereses*, III, 18, 7 (SCh 211, 364-370; trad. it. I, 315).

[10] TERTULLIANO, *De anima*, 40, 1 (CCsl 2, 843; trad. it. M. Menghi, Venezia 1988, 167).

[11] ORIGENE, *Commentariorum in Mattheum series*, XV, 23 (PG 13, 1320s; trad. it. R. Scognamiglio, CTP 151, Roma 1999, 243s).

> «Davide dice (*Sal* 51,7): "Nella iniquità sono stato stato concepito, e nei peccati mi ha concepito mia madre", mostrando che ogni anima che nasce nella carne è contaminata dalla macchia "della iniquità e del peccato"; per questo c'è la parola che già sopra abbiamo ricordato (*Gb* 14,4s): "Nessuno è puro da macchia, anche se la sua vita è solo di un giorno". A questo si può aggiungere di ricercare per qual motivo, poiché il battesimo della Chiesa è dato per la remissione dei peccati; secondo l'osservanza della Chiesa si dia il battesimo anche ai piccoli, ma certo, se nei piccoli non ci fosse alcun bisogno di remissione e di indulgenza, la grazia del battesimo apparirebbe superflua»[12].

Però, anche per preoccupazioni cristologiche, Origene poi distingue:

> «Aveva dunque Gesù bisogno di purificazione ed era impuro o macchiato da qualche sozzura (gr. *rýpos*)? Può sembrare che io parli in modo temerario, ma sono spinto dall'autorità della Scrittura. Vedi ciò che è scritto in *Giobbe* (14,4s): "Nessuno è esente da sozzura, neppure se la sua vita è durata un sol giorno". Non ha detto 'nessuno è esente da peccato' ma 'nessuno è esente da sozzura'. Sozzura e peccato non significano infatti la stessa cosa, e perché tu sappia che altro è il sozzo e altro il peccato, Isaia insegna in modo chiarissimo (*Is* 4,4 LXX): "Laverà il Signore la sozzura dei figlie e delle figlie di Sion, e pulirà il sangue di mezzo a loro, con uno spirito di giudizio la sozzura e con uno spirito di combustione il sangue"»[13].

Come chi studia le sue opere ben sa, proprio perché 'allegorista' Origene è estremamente attento alla lettera della Scrittura, sulla quale soltanto basa le sue esegesi. Qui, distinguere tra 'peccato' e 'sozzura' è corretto, tanto più che il N.T. non parla mai di 'sozzura' in riferimento a Cristo. Nelle non molte occorrenze del termine, la 'sozzura' è per lo più equiparata al 'peccato', tranne che in 1*Pt*, 3,21, dove si legge:

> «Quest'acqua (*i.e.* quella del diluvio), come immagine del battesimo ora salva anche voi: non porta via la sporcizia (gr. *rýpos*) del corpo ma è invocazione di salvezza rivolta a Dio da parte di una buona coscienza, in virtù della resurrezione di Gesù Cristo».

Origene si serve di questo senso e così, per lui, ammettere una 'sozzura' in Cristo equivale a dire che si è dovuto lavare fisicamente. È affermazione inusuale ma non fa problema; se è uomo come noi, e lo è, allora Gesù ha anche mangiato, bevuto, dormito, e come noi si sarà anche lavato: le regole di purità ebraiche lo impongono prima di mangiare. Perciò Origene non dice niente di eretico; certo, sottolinea l'umanità di Gesù in un modo curioso che forza *Gb* 14,4s e non convince, ma di sicuro non afferma che Cristo è battezzato per togliere il peccato originale. Per altro, Origene è così convinto dell'esistenza del peccato originale da spingerlo a sostenere addirittura la preesistenza delle anime:

> «Quanti sostengono, secondo la nostra fede, che la provvidenza governa tutte le cose di questo mondo, per dimostrare che essa è immune da qualsiasi colpa di ingiustizia non potranno dire altrimenti, io credo, se non che ci sono state cause precedenti per le quali le anime prima di nascere nei corpi hanno contratto qualche colpa nei loro affetti e nei

[12] ORIGENE, *In Leviticun homiliae*, hom.8, 3 (SCh 286, 16ss; trad. it. M.I. Danieli, CTP 51, Roma 1985, 180s, con lievi ritocchi).

[13] ORIGENE, *In Lucae evangelium homiliae*, hom.14, 3 (SCh 87, 220; trad. nostra).

loro impulsi, per cui la provvidenza divina le ha giudicate meritevoli di subire tale sorte»[14].

Valutare questo passo dal punto di vista antropologico esula dagli scopi di questa ricognizione: si rilevi solo che, per Origene, l'esistenza e la trasmissione del peccato originale sono certi, e che cerca di spiegarle supponendo anime eterne che 'cadono' nei corpi a causa di esso.

Con Basilio il Grande (330-379) la prospettiva si allarga:

> «Ogni erba ed ogni specie di erbacee, ogni sorta di arbusti e di legumi ricoprivano allora la terra in piena abbondanza. Nessun insuccesso vi era allora per quelle produzioni, perché ad esse non poteva recare danno né l'inesperienza degli agricoltori né alcun'altra causa. Neppure il giudizio di condanna impediva la fecondità della terra. Perché queste opere erano precedenti alla colpa per la quale fummo condannati a mangiare pane col sudore della nostra fronte»[15];

e, poco più avanti, la 'Colonna dell'ortodossia' fornisce altri dettagli:

> «In questa città (celeste), dove era la nostra antica patria, dalla quale ci ha cacciato il demonio omicida rendendo l'uomo schiavo con le sue seduzioni, in questa città tu vedrai la prima genesi dell'uomo, e la morte che subito si è impadronita di noi: quella morte generata dal peccato, primogenito del demonio principe del male»[16].

Ancor più ricco è suo fratello Gregorio vescovo di Nissa (335-394):

> «Proprio come avviene in una lucerna quando, avendo il fuoco preso tutto il lucignolo, se non è possibile spegnere la fiamma soffiando all'olio si mescola dell'acqua per estinguere con questo accorgimento la fiamma, così allo stesso modo, avendo il nemico mescolato con inganno il vizio alla libera volontà dell'uomo, ha ottenuto di affievolire e in certo modo spegnere il dono divino; e venendo questo a mancare, gli subentra di necessità il suo contrario. Ora, alla vita si oppone la morte, alla forza la debolezza, alla benedizione la imprecazione, alla serenità della sicurezza la vergogna, ed a tutti i beni i mali che la mente considera contrari. È per questo che l'umanità si trova immersa nei mali presenti, dopo che quel primo passo ha fornito l'avvio a questo risultato»[17].

L'ultimo quadro di questa ricognizione ce lo offre Gregorio di Nazianzo (330-390), amico intimo sia di Basilio che del Nisseno:

> «Colui che ha creato l'uomo lo lasciò uscire dale sue mani libero e dotato di arbitrio prorpio, soggetto alla sola legge del precetto e ricco delle delizie del Paradiso, e volle questo anche per il restante genere umano e gliene fece dono attraverso quell'unico primo seme. La libertà e la ricchezza consistevano solo nella osservanza del precetto; la vera povertà e la schiavitù erano la sua trasgressione. In conseguenza di questa trasgressione si verificarono le invidie, le discordie e la ingannevole tirannia del serpente, che

---

[14] ORIGENE, *De principiis*, III, 3, 5 (SCh 268, 194ss; trad. nostra).

[15] BASILIO MAGNO, *In hexaemeron homiliae*, hom.V, 5, 7 (testo greco e trad. it. di M. Naldini, Milano 1999^2, 145).

[16] BASILIO MAGNO, *In hexaemeron homiliae*, hom.VI, 1, 5 (Naldini, 167).

[17] GREGORIO DI NISSA, *Oratio cathechetica magna*, VI, 11 (SCh 453, 180s; CTP 34, 64s).

sempre ci attira con la lusinga del piacere e sprona i più prepotenti contro i più deboli»[18].

La bella plasticità di questa descrizione consiglia di fermarci qui.

Come si vede, la lettura più piana e lineare di *Romani* 5,12ss, che interpreta *Genesi*, 3, come il racconto di un vero e proprio peccato d'origine, nasce con Paolo e viene mantenuta dai nostri santi Padri, ben prima di Agostino, i quali si limitano ad aggiungere spiegazioni o esempi senza modificare il pensiero paolino. L'esito della ricognizione ci pare così evidente che non crediamo necessario riportare, qui ed ora, i canoni definitori del concilio di Trento; così chiaramente attestato nella Scrittura e nei Padri, è indiscutibile che il peccato originale sia una dottrina *de fide revelata et definita*: Trento si limita a ribadirlo.

Tuttavia, proprio il fatto che si sia dovuti arrivare comunque ad una definizione conciliare con tanto di scomunica ci dice che in realtà, per un certo tempo almeno, parte dei nostri fratelli ha dei dubbi al riguardo, anzi, crede che il peccato originale o non esiste o l'interpreta in modo non compatibile con la Scrittura e la Tradizione; da qui la rottura della comunione. Però sarebbe un grave errore credere che ciò avvenga solo nel secolo XVI. Le difficoltà iniziano nel secolo V, con Pelagio, e portano ad almeno tre scomuniche: nel concilio di Cartagine del 411, in quello di Arles nel 473 e in quello di Orange (II) nel 576. Riappaiono nel secolo IX con il monaco Gottschalk, condannato a Quiercy nel 849, e con Floro di Lione e Prudenzio di Troyes, condannati nel concilio di Valencia del 855. Per un momento la questione pare chiusa dal concilio di Toul nel 860, che ribadisce le condanne di Quiercy e Valencia[19], ma riaffiora nel secolo XII, quando il concilio di Sens (1140) imputa ad Abelardo una specie di pelagianesimo; fa una fugace apparizione fra le tesi contestate nel 1341 agli Armeni da Benedetto XII (accusa poi caduta)[20]. Esplode infine nella maniera più fragorosa nel XVI, portando alla definizione del concilio di Trento.

Purtroppo tali difficoltà non sono del tutto sopite neanche ai nostri giorni: naturalmente nessuno le solleva più apertamente, ma la loro presenza, neanche tanto sotterranea, traspare da certe opinioni, alcune interpretazioni, determinate inclinazioni, 'riabilitazioni pastorali', e così via. È un'ulteriore prova, ci sembra, di come l'idea di eresia vada recuperata in modo equilibrato, liberandola dai rifiuti indiscriminati e dalle riabilitazioni a buon mercato, che fanno entrambi di tutta l'erba un fascio: per scoprirne il genuino senso di crescita nella comprensione della fede bisogna seguirne lo sviluppo nel tempo e nelle idee. Dedicheremo un capitolo intero alla ricognizione sul dato magisteriale; per ora basti considerare la verità del peccato originale come pienamente biblica e correttamente insegnata dalla Tradizione dei santi Padri.

---

[18] GREGORIO DI NAZIANZO, *Orationes*, or.14, 25s (PG 35, 892; trad. it. 359).

[19] Cf. DS nn.621-624 (Quiercy) e nn. 625-633 (Valencia). Il concilio di Toul si limita a riproporre insieme i decreti di questi due sinodi.

[20] Cf. DS n.728 (concilio di Sens; tesi proposta però del tutto *en passant*) e nn.1006-1017 (libello *Cum dudum* contro gli Armeni). Riguardo a questo *libellum* si deve specificare che da subito se ne contestò la correttezza: infatti attribuiva alla Chiesa Armena dottrine palesemente fantasiose. Tra poco daremo i particolari di questa vicenda per certi versi interessante.

3.2. *In cosa è consistito il peccato originale*

Stabilito dunque *che* il peccato originale è insegnato dalla Scrittura e da sempre concordemente insegnato dai nostri santi Padri, è il momento di vedere meglio in 'cosa' sia consistito questo peccato così grave. Nel far questo la ricognizione precedente ci aiuta molto: da essa infatti si ricava che distinguere tra il 'cosa', il 'come' e persino il 'perché' del peccato originale può essere molto artificioso, e non rispettare l'intima unità dell'accadimento. Dal punto di vista teorico è chiaro che, in generale, è il 'perché' a decidere il 'cosa' e poi anche il 'come': tuttavia nel caso del racconto genesiaco non disponiamo che di pochi elementi, tutti quelli necessari a comprendere bene ciò che successe e che servono alla nostra salvezza, è ovvio, ma insufficienti a ricostruire nei dettagli i movimenti psicologici di Eva di Adamo; figurarsi quelli del serpente... Quindi, nell'indagare il 'cosa' del peccato originale pare più opportuno non spingere la distinzione troppo oltre, specie in direzioni psicologizzanti, e limitarci ad analizzare il dato offertoci da *Genesi*, 2-3.

Per prima cosa conviene esporre in breve alcune letture globali.

Nel tempo, le interpretazioni del racconto della caduta sono spesso dipese da ciò che veniva considerato il peccato più grave. A nostri giorni la più conosciuta, ci pare, è la lettura agostiniana, per la quale il peccato originale fu un atto di superbia. Il Dottore della grazia lo descrive così:

> «I nostri progenitori certo iniziarono a essere cattivi nell'interno prima di cadere nella aperta disobbedienza. Perché non si può arrivare a commettere un atto cattivo se non vi è prima la cattiva volontà. E quale potè essere il principio della cattiva volontà se non la superbia? Leggiamo infatti che "il principio di ogni peccato la superbia" (*Sir* 10,15). E che cosa è la superbia se non il desiderio disordinato di una perversa grandezza[21]? E la grandezza perversa consiste nell'abbandonare il principio a cui l'animo deve sempre aderire, per farsi in qualche modo principio a se stesso. Questo quando lo spirito si compiace eccessivamente di se stesso. E l'anima giunge a compiacersi smisuratamente in se stessa quando si distacca dal bene immutabile in cui deve compiacersi più che non in se stessa. Questo distacco però è voluto da lei, poiché se la volontà fosse rimasta ferma nell'amore del bene sommo e immutabile che illumina per far vedere e infiamma per far amare, non se ne srebbe allontanata per piacere a se stessa e così rimanere ottenebrata e intiepidita»[22]

Quindi per Agostino il peccato originale non consiste tanto nel mangiare un frutto (che poi fosse proprio una mela è una leggenda[23]), bensì in ciò che porta Adamo ed Eva a mangiarlo. Infatti poco prima scrive:

---

[21] 'Disordinato' è sinonimo di 'contro natura', e 'ordinato' lo è di 'secondo natura'.

[22] AGOSTINO, *De civitate Dei*, XIV, 13, 1 (CCsl 48, 434s; trad. it. 781).

[23] Per la precisione, si tratta di un 'fraintendimento' del termine latino *malum*, che significa 'male', 'cattivo' e 'mela'. Certo è difficile credere che Agostino o i medievali abbiano 'frainteso' il termine *malum*; è più facile supporre che, per motivi pastorali (cioè: per spiegare il dogma a persone ignoranti e spiritualmente poco capaci), si sia preferito 'personificare', 'cosificare' la caduta

(*segue*)

> «Non si deve certo giudicare che il peccato allora commesso sia stato lieve per il fatto che si trattava di un cibo cattivo o dannoso solo in quanto proibito. Iddio non aveva certo creato né piantato alcunchè di cattivo in quel luogo di tanta felicità. Ma, nel dare un ordine, è l'obbedienza che egli ha considerato, questa virtù che, in un certo modo, è la madre e la custode di tutte le virtù della creatura ragionevole»[24];

e altrove vede nella superbia ciò che impedisce di entrare nel Regno:

> «Fratelli, voi conoscete e moltissime volte avete ascoltato il Signore che dice nel vangelo (*Mt* 19,14): "Lasciate che i bambini vengano a me, perché di loro è il regno dei cieli"; e ancora (*Mt* 18,3): "Se uno non riceverà il regno di Dio come un fanciullo, non entrerà in esso"; ed in molti altri passi simili il nostro Signore porta l'esempio della età puerile perché, per mezzo dell'esempio di questa umiltà singolare, rinnoviamo umilmente la vita rigettando la superbia dell'uomo vecchio. Per questo, carissimi, quando ascoltate cantare nei salmi (cf. *Sal* 8,3): "Lodate fanciulli il Signore", non pensate che questa esortazione non si riferisca anche a voi poiché siete usciti dalla puerilità corporea e il vigore giovanile fiorisce, o l'onore della anzianità vi imbianca i capelli; infatti, a tutti voi l'Apostolo dice (1*Cor* 14,20): "Non diventate infantili nelle menti, ma siate piccoli nella malizia per essere perfetti nella mente". Qual è la malizia più grande, se non la superbia? Essa infatti, presumendo una grandezza vuota, non permette all'uomo né di camminare per la strada angusta né di entrare per la porta stretta (cf. *Mt* 7,13s)»[25].

La strada di cui parla Gesù è angusta perché piccola, non perché è difficile da percorrere, altrimenti non sarebbe scritto (*Mt* 11,30):

> «Il mio giogo è dolce e il mio peso leggero».

Ma il superbo, che si ingrandisce da solo, non riesce a percorrere la strada angusta; e se per caso ce la fa, l'orgoglio per questo risultato lo lascia fuori dalla porta piccola. Il nostro Padre Giuliano Pomerio (450-500) ci fornisce altri e preziosi dettagli:

> «Vediamo adesso, se vi piace, in qual modo quei primi uomini abbiano commesso una colpa talmente grave da far cacciare loro stessi dal paradiso nell'esilio di questa vita dolorosa e far condannare in essi, sin dalle origini, l'intera umanità. La mia opnione è questa. Essi non avrebbero mangiato dell'albero proibito se non ne avessero provato il desiderio, e non l'avrebbero desiderato se non fossero stati tentati; ma non avrebbero subito tentazioni se non fossero stati abbandonati, né Dio avrebbe abbandonato loro se essi stessi per primi non avessero abbandonato Dio, se non si fossero insuperbiti, coltivando la deprecabile ambizione di somigliare a Dio. Obiettivo che avrebbero raggiunto, senza morire fisicamente, se solo avessero vissuto sotto il dono di Dio e avessero osservato il comando ricevuto»[26].

---

di Eva e di Adamo identificando il frutto del bene e del male con la mela/*malum*. Poi, come accade spesso in questi casi, lo stratagemma finì con il prender piede rimpiazzando la verità; ecco allora nascere la leggenda per la quale Adamo ed Eva avrebbero mangiato una mela.

[24] AGOSTINO, *De civitate Dei*, XIV, 12 (CCsl 48, 433s; trad. it. 780).

[25] AGOSTINO, *Enarrationes in psalmos*, 112, 1-2 (CCsl 50, 1630s; trad. nostra).

[26] GIULIANO POMERIO, *De vita contemplativa*, II, 19 (PL 59, 463s; trad. it. M. Spinelli, CTP 64, Roma 1987, 177).

Giuliano non si esprime in modo proprio rigoroso (l'abbandono da parte di Dio andrebbe spiegato meglio...), però ci mostra una dinamica psicologica e spirituale molto sottile. Per ricostruirla bisogna tornare indietro, a colui che fu il primo maestro di fede di Agostino, Ambrogio di Milano (337-397). Anche lui afferma che il peccato originale è la superbia:

> «Il più grave peccato dell'uomo è la superbia, giacchè essa è l'origine di ogni colpa»[27],

ma ne suggerisce una spiegazione che a noi non è nuova:

> «Bene fece Salomone a chiedere al Signore la comprensione, sulla scia dell'insegnamento paterno, con le parole (*segue 1Re 3,7ss*). Ne ebbe compiacimento il Signore, perché non aveva richiesto per sé una vita lunga o abbondanti ricchezze da re, ma una sapienza che gli facesse comprendere i giudizi di Dio e le sue opere di giustizia. E ottenne di governare in pace su un popolo così numeroso proprio perché non usurpò, come Adamo, la conoscenza della differenza (*distantia*) tra il bene ed il male, ma aveva chiesto, con la preghiera a Cristo, la grazia di comprenderla. Il conoscere quella differenza è una dote di Dio, e ottenere di poterla conoscere è un dono che bisogna meritare. Se l'avesse chiesta anche Adamo, come Davide, non sarebbe incappato in quei lacci indistricabili dell'errore che ora stringono alla gola tutti i suoi eredi. Egli è morto e, cosa ancor più grave, ha avuto la morte del peccato proprio perché aveva cercato di conoscere da sé, prima di riceverla, quella comprensione (*intellectus*) nella quale sarebbe stato vivificato. Dunque, la comprensione intellettiva (*intellectus*) sa infondere vita come lo Spirito, perché lo stesso intelletto è un dono dello Spirito, ed è per questo che lo Spirito santo produce con il suo dono la comprensione intellettiva. Ma buono è l'intelletto per tutti quelli che lo esercitano. Ne deduciamo che dobbiamo non solo abbracciare col pensiero, ma anche attuare con i fatti ciò che comprendiamo»[28].

Per Ambrogio quindi la superbia di Adamo consiste nel desiderare una cosa buona, la conoscenza del bene e del male, ma in modo non buono, cioè cercando di ottenerla da soli invece di chiederla a Dio. La superbia quindi non è un 'cosa' ma un 'come'. L'idea è importante perché per Tommaso d'Aquino in questo consiste anche la malvagità del demonio; leggiamo per intero il passo dell'Aquinate, poco noto in verità:

> «Bisogna dire che diverse autorità (*i.e. passi biblici o di Padri*) sembrano propendere per la tesi secondo cui il diavolo abbia peccato con il desiderare disordinatamente la uguaglianza con Dio. Ora, non è possibile che abbia desiderato l'uguaglianza con Dio in senso assoluto (*absolute*).
> In primo luogo, la ragione di ciò è certo evidente dalla parte di Dio (*ex parte Dei*), a cui non solo è impossibile che qualcosa sia uguale, ma ciò sarebbe anche contro la natura della sua (*di Dio*) essenza. Infatti Dio, per essenza, è lo stesso Essere sussistente (*i.e. un essere che ha in se stesso ciò che Lo fa esistere*) e non è possibile che ci siano due esseri d'una simile natura, come non sarebbe possibile che ci fossero due idee di 'uomo' o di 'bianco' separate e per se sussistenti (*se così fosse, infatti sarebbe impossibile dimostrare o che sono separate o che sono sussistenti*). Perciò, qualsiasi cosa distinta da Lui è necessariamente qualcosa che partecipa dell'Essere e che non può essere uguale a ciò che è per essenza l'Essere stesso. Infatti, è naturale ad un'intelligenza (*umana*) o ad un intelletto separato (*i.e. un angelo*) intendere la propria sostanza. E così egli (*il demonio*)

[27] AMBROGIO, *Expositio psalmi CXVIII*, 7, 8 (SAEMO, IX, 280).
[28] AMBROGIO, *Expositio psalmi CXVIII*, 18, 47 (SAEMO, X, 282-285, ritoccata).

conosceva per natura che il suo essere partecipava di un altro Essere superiore, e questa conoscenza naturale in Lui certamente non era stata ancora corrotta dal peccato (*è la 'fede informe*[29]). Per conseguenza, resta che il suo intelletto non poteva considerare la

[29] Il concetto di 'fede informe' (*fides informis*), diffuso tra i medievali ma oggi del tutto in disuso, è assai utile per comprendere molti passi biblici oscuri, la sezione qui dedicata a Pelagio ed ai suoi emuli, nonché il perché della caduta demoniaca. Per non perderci in molte parole, parlando dell'indurimento del cuore di Faraone, il nostro Padre ORIGENE, *De principiis*, III, 1, 8 (SCh 268, 50ss; trad. it. 375s), scrive: «Dio aveva bisogno che quello fosse disubbidiente al massimo per manifestare la sua potenza a salvezza dei molti; perciò indurì il suo cuore. Abbiamo detto questo per prima cosa per confutare coloro i quali asseriscono che il Faraone era di natura destinato alla perdizione. Le stesse considerazioni si possono avanzare contro di loro in merito alle parole dell'Apostolo (*Rm 9,18: "Dunque Dio ha misericordia di chi vuole ed indurisce chi vuole", citato in precedenza*). Dio chi indurisce? Quelli destinati alla perdizione? Ma allora avrebbero potuto ubbidire se non fossero stati induriti? O addirittura sarebbero stati salvati in quanto non appartenenti a natura destinata alla perdizione? E di chi ha misericordia? Di quelli destinati alla salvezza? Ma che bisogno hanno di ottenere misericordia per una seconda volta quelli che una volta per tutte erano stati costituiti in maniera tale da essere salvati e proprio per natura erano destinati ad essere beati? A meno che essi non siano tali da subire la perdizione se non ottengono misericordia; e ottengono misericordia per non ricevere ciò che possono subire, la perdizione, e per andare al luogo dei salvati. Tali cose diciamo contro quelli che con argomenti fallaci introducono le nature buona e cattiva, cioè spirituale e materiale, da cui dipende la salvezza di alcuni e la perdizione di altri». È evidente che il rifiuto di Origene di ammettere che Dio crei qualche ente per condannarlo vale anche per il demonio, il quale, come si sa, è stato creato buono per natura ma è 'caduto' in virtù del libero arbitrio. Ora, in linea generalissima, il libero arbitrio umano ed angelico si esercita su un insieme di dati, un *quid* che viene accettato o rifiutato, un 'dono di Dio' non determinato, o meglio determinabile in due direzioni opposte: quella per Dio genera la 'fede', quella contro Dio la 'non fede'. Tale duplice possibile atteggiamento nei confronti del 'dono di Dio', ci dice Origene, è dovuto al fatto che Dio ha deciso di servirsi della disubbidienza di alcuni per mostrare il suo essere misericordioso, perché se nessuno avesse disobbedito, aggiungiamo noi, Dio non avrebbe avuto modo di manifestare il suo essere misericordioso. Lasciando invece la creatura libera di accettare o rifiutare il suo 'dono', Egli consegue due fini, elargire Se stesso a chi lo sceglie e mostrare la sua infinità Bontà anche a chi Lo rifiuta. Ancora il grande Origene ci regala un'immagine molto bella per descrivere questo duplice effetto della unica azione di Dio cf. *De principiis*, III, 1, 11 (SCh 268, 62ss; Simonetti, 379): «Per dimostrare meglio questo concetto non sarà inutile introdurre un'altra immagine. Così, se il sole potendo parlare dicesse: "Io faccio liquefare e faccio seccare", pur essendo liquefarsi e seccarsi due azioni opposte una all'altra egli non direbbe una cosa falsa quanto alla sostanza, perché in conseguenza del medesimo calore la cera si liquefa ed il fango si secca, non perché il calore del sole agisca in una maniera sul fango ed in una altra maniera sulla cera ma perché la qualità della cera è diversa da quella del fango, pur essendo ambedue uguali per natura in quanto provenienti dalla terra. Così una sola azione, fatta per mezzo di Mosè, ha messo in evidenza l'indurimento del Faraone a causa della sua malvagità e la ubbidienza degli Egiziani che si erano mescolati agli Ebrei e che si mossero per partire insieme con loro (cf. *Es* 12,38; *particolare sempre trascurato, questo*)». Il passo che ispira qui Origene è *Mt*, 5,45: «Siate figli del Padre vostro celeste, che fa sorgere il suo sole sopra i malvagi e sopra i buoni, e fa piovere sopra i giusti e gli ingiusti».

Dio dunque fa il medesimo 'dono' sia a coloro che già sa che lo accetteranno sia a coloro che già sa che lo rifiuteranno (perché Dio è onnisciente, si ricordi); questo 'dono' è chiamato dai teologi medievali *fides informis*, 'fede in-forme', cioè 'priva di forma', per così dire 'incompleta' poiché assumerà la sua 'forma' definitiva solo dopo che chi la riceve avrà accettato liberamente di servire Dio. Così l'angelo, che sceglie di servire Dio, vede questa sua opzione 'in-formare' la sua 'fede informe' e trasformarla in una conoscenza chiara e piena: un ulteriore dono di grazia da

(*segue*)

propria uguaglianza con Dio come qualcosa di possibile. Ora, nessuno tende verso ciò che conosce come impossibile (...). Perciò, in senso assoluto è impossibile che il movimento della volontà del diavolo tenda al desiderio di una uguaglianza con Dio.

In secondo luogo, ciò è evidente anche dalla parte dello stesso angelo che desidera. Infatti, la volontà desidera sempre qualche bene, o per sé o per un altro. Ora, non si dice che il diavolo abbia peccato per il fatto che abbia voluto la uguaglianza con Dio per un altro - avrebbe potuto, infatti, volere senza peccare che il Figlio fosse uguale al Padre - ma per il fatto che desiderò per sé la uguaglianza con Dio, Infatti, il Filosofo (*cioè Aristotele*) dice nel nono libro dell'*Etica* che ognuno desidera il bene per sé[30]; invece, se uno diventa un altro ente, non si preoccupa di ciò che potrebbe accadere a quest'altro. Per conseguenza, è evidente che il diavolo non desiderò una cosa, realizzatasi la quale egli non sarebbe più stato lo stesso. Ora, se (*il demonio*) diventasse uguale a Dio, ammesso che ciò sia possibile, egli non sarebbe più lo stesso, poiché la sua specie (*di creatura*) sarebbe soppressa se egli fosse trasferito nel grado della natura superiore (*i.e. in quella del Creatore*). Perciò non rimane che concludere che egli non potè desiderare l'uguaglianza con Dio in senso assoluto. E per la stessa ragione non potè desiderare, in senso assoluto, di non essere più sottomesso a Dio, sia perché ciò è impossibile - né ciò potè essere appreso da lui come cosa possibile, secondo quanto è stato detto sopra -, sia anche perché cesserebbe subito di esistere egli stesso, se non fosse totalmente sottomesso a Dio.

E qualsiasi altra cosa si possa menzionare e che appartenga all'ordine della natura, il male del demonio non potè consistere in essa. Infatti il male non si riscontra in quelle cose che sono sempre in atto ma solo in quelle la cui potenza può essere separata dall'atto, come è detto nel libro nono della *Metafisica*[31]. Ora, tutti gli angeli sono stati creati in un modo tale che essi hanno avuto subito, sin dal principio della loro creazione, tutto ciò che appartiene alla loro perfezione naturale. Tuttavia erano in potenza ai beni soprannaturali, che potevano conseguire per mezzo della grazia divina. Perciò non resta che concludere che il peccato del diavolo non fu in qualcosa che riguardava l'ordine naturale, ma fu secondo l'ordine soprannaturale.

Dunque il primo peccato del diavolo consistette nel fatto che, per conseguire la beatitudine soprannaturale, che consiste nella piena visione, non si innalzò verso Dio come uno che desidera la perfezione finale per la grazia di Lui, insieme agli angeli santi, ma volle conseguirla per mezzo della potenza della sua propria natura; non senza quel Dio che opera nella natura, bensì senza quel Dio che conferisce la grazia (*non tamen sine Deo in natura operante sed sine Deo gratiam conferente; è il punto centrale del passo*). Perciò Agostino, nel terzo libro del *Libero arbitrio*[32], fa risiedere il peccato del diavolo nel fatto che si compiacque della sua potenza e nel quarto libro de *La Genesi alla lettera* dice: "Se la natura angelica si rivolgesse verso di sé e l'angelo si compiacesse di se stesso più che di Colui per la cui partecipazione è beato, tronfio di superbia cadrebbe"[33]. E poiché possedere la beatitudine finale per virtù della propria natura e non per grazia d'un altro essere superiore è proprio di Dio, è evidente che, quanto a ciò, il diavolo ha desiderato

---

parte di Dio fa sì che la sua scelta divenga definitiva. Il demonio invece, che liberamente rifiuta di servire Dio, non 'in-forma' la *fides informis* ricevuta, per cui questa resta tal quale gli è stata donata: una conoscenza confusa, incompleta, imperfetta.

30 Cf. ARISTOTELE, *Etica Nicomachea*, IX, 4 (1166a 19ss): «Ciascuno vuole per sé il bene, ma nessuno sceglie di avere tutto a condizione di diventare un altro ente». Come dire: a tutti piacerebbe avere due miliardi di euro, ma certo non alla condizione di divenire un lombrico.

31 Cf. ARISTOTELE, *Metaphysica*, IX, 9.

32 Cf. AGOSTINO, *De libero arbitrio*, III, 25.

33 Cf. AGOSTINO, *De Genesi ad litteram*, IV, 24.

> l'uguaglianza con Dio. E quanto a ciò, desiderò anche di non essere sottomesso a Dio, cosicchè, cioè, non avesse bisogno della grazia di Lui oltre la potenza della propria natura. E questo concorda anche con quanto è stato detto sopra: che il diavolo cioè non peccò desiderando un determinato male ma desiderando un determinato bene, vale a dire la beatitudine finale, ma non secondo l'ordine dovuto, cioè da conseguire per mezzo della grazia di Dio»[34].

Il punto fondamentale di questo passo lungo ma, ci pare, assai stimolante, è che il peccato del demonio non è nel cercare di farsi come Dio, perché sa che non potrà diventarlo, ma il credere di poter divenire beato senza usufruire della Sua grazia. Il che certo è anche un po' un farsi dio, perché si crede di poterLo vedere da pari a pari per natura e non per grazia; ma questo voler vedere Dio è un desiderio buono, che il demonio condivide con gli angeli, i quali però hanno scelto di servire Dio e certo non pensano di essere come Lui. Quindi, insegna Tommaso, il peccato demoniaco consiste nel cercare cose buone in modo non buono; e la non bontà di questa ricerca è tale non in rapporto all'ordine della natura creata, perché è vero che per ogni creatura la beatitudine consiste nel contemplare Dio così come Egli è, ma riguardo all'ordine soprannaturale, ossia riguardo a quell'ordine in vista del quale Dio ha creato questa cosa in questo modo e non in un altro, qui ed ora invece che là e prima, o poi. E tale ordine, a prescindere dalle singole declinazioni, prevede che la beatitudine della creatura, essendo al di là delle sue capacità, non possa essere conseguita attraverso il suo sforzo ma ottenuta soltanto per dono di grazia.

Quindi, desiderare ciò che è buono, vero e giusto non basta: questa ricerca infatti è insita in ogni vivente, anche il più cattivo, perché Dio ha posto in tutte le creature la 'fede informe'[35], che fa distinguere il bello, il vero ed il giusto da ciò che non lo è, sia pure in modo confuso ed indistinto. Come già insegnava Platone, anche i pazzi fanno quel che fanno cercando il bene ed evitando il male. Ora, il punto è che, se non desideriamo il bene, il vero ed il giusto *nei modi stabiliti da Dio*, questa conoscenza confusa ed indistinta finisce con il farci scambiare per bello, vero e buono ciò che non lo è: *crediamo* di cercare ciò che Dio vuole ma in realtà non è così, allo stesso modo in cui il pazzo crede ragionevolissime azioni del tutto folli ed il demonio si illuse di raggiungere la beatitudine. E poiché il peccato demoniaco ha come conseguenza il restare senza 'forma' della 'fede informe' donatagli da Dio, abbiamo che tra ricerca disordinata e 'fede informe' vi è un nesso di causa ed effetto, e che tale 'informità' determina lo stato spirituale nel quale si trova il demonio e chi lo imita.

Ora, che qualcosa del genere esistesse nel cuore di Adamo e di Eva si capisce dal fatto che il serpente tenta Eva dicendole (*Gen* 3,4s):

> «Non morirete affatto! Anzi, Dio sa che il giorno in cui voi ne mangiaste (*i.e. dell'albero del bene e del male*) si aprirebbero i vostri occhi e sareste come Dio, conoscendo il bene ed il male»;

e se così non fosse non sarebbe facile capire il seguito (*Gen* 3,6):

---

[34] TOMMASO D'AQUINO, *Quaestiones disputatae de malo*, q.16, a.3, *resp.* (Marietti, II, 667; trad. it. 1153ss; rivista).

[35] Per questo concetto fondamentale cf. nota *supra*.

> «Allora la donna vide che l'albero era buono da mangiare, gradevole agli occhi e desiderabile per acquistare saggezza; prese del suo frutto e ne mangiò, poi ne diede anche al marito, che era con lei, e anch'egli ne mangiò»,

dove mangia non solo Eva, ma anche Adamo; e questi non muove la benchè minima obiezione, né al mangiare né al discorso del serpente, al quale sembra aver assistito ("era con lei", è scritto al v.6; ma in contrario cf. 2*Cor* 11,3: «il serpente con la sua malizia sedusse Eva»; 1*Tim* 2,14: «Non Adamo fu ingannato ma chi si rese colpevole di trasgressione fu la donna, che si lasciò sedurre»). E si può anche andare oltre. Questo desiderare una cosa buona in modo non buono non nasce dal nulla ma ha un precedente, un riferimento in un altro atteggiamento di Eva (e anche di Adamo? il racconto pare una scena unica, con un solo tempo ed un solo ambiente). Si ricorderà infatti quello che il Signore ordina nel giardino di Eden (*Gen* 2,16s):

> «Tu potrai mangiare di tutti gli alberi del giardino, ma dell'albero della conoscenza del bene e del male non devi mangiare, perché, quando ne mangiassi, certamente moriresti»;

il comando è 'non mangiare', e Dio ne spiega anche il motivo: evitare la morte che ne seguirebbe (perché nostro Signore non vuole obbedienza cieca). Eva invece presenta così il comando al serpente (*Gen* 3,3):

> «Del frutto dell'albero che sta in mezzo al giardino Dio ha detto: "Non ne dovete mangiare e non lo dovete toccare, altrimenti morirete"»;

il 'non mangiare' diventa 'non mangiare *e non toccare*'. Ora, noi sappiamo che tipo di azione è questa: poiché inasprisce il volere di Dio, è un movimento contro natura verso destra, cioè un eccesso di zelo. Quindi il desiderare una cosa buona in modo non buono di Eva è preceduto da un eccesso di zelo che innesta l'essere 'contro natura' in un desiderio che invece, per se stesso, è secondo natura. Ma, si potrebbe obiettare, la superbia è un moto contro natura verso l'alto, mentre l'eccesso di zelo è un moto contro natura verso destra: e poiché non sono la stessa cosa, in questa prospettiva il peccato originale non è più la superbia, contro Agostino. L'obiezione è fondata, ma non conclude. Per capirlo bisogna aggiungere un altro tassello; lasciamocelo fornire da Ambrogio:

> «Il diavolo perse la grandezza della sua natura a causa della superbia. Allo stesso momento in cui afferma (*Is* 14,13s): "Porrò il mio trono sopra le nubi e sarò simile all'Altissimo", ecco che precipita giù dal consorzio degli angeli (cf. *Is* 14,15: "E invece sei stato precipitato negli inferi, nelle profondità dell'abisso!"). Ripagato con una compagnia corrispondente al suo delitto, ha cercato di rendersi complice e solidale l'uomo, per fargli condividere la sua condizione di peccato»[36].

[36] AMBROGIO, *Expositio psalmi CXVIII*, 7, 8 (SAEMO, IX, 280, ritoccata). Ambrogio dedica tutto 7, 8ss al tema della superbia, demoniaca e non, e si collega ad ORIGENE, *De principiis*, I, 5, 4; 6, 13 (SCh 252, 184.202); *Commentarium in Iohannis evangelium*, I, 17, 97; 20, 24, 202 (SCh 120, 110; SCh 290, 256); *Contra Celsum*, IV, 65 (Sch 136, 348); per approfondire i rapporti tra i due Padri cf. C. MARKSCHIES, «Ambrosius und Origenes. Bemerkungen zur exegetischen Hermeneu-

(*segue*)

Quindi il demonio cade per superbia, cioè per voler essere *come* Dio senza *essere* Dio e senza chiedere a Dio di poter divenire come Lui. E vuole che l'uomo gli sia simile, come spiega Ambrogio:

> «Egli non pensa ad altro che a vedere quanti più può nelle sue stesse condizioni, e la sua gloria consiste proprio nel rovinare quanti più può»[37].

---

tik zweiner Kirchenväter», in *Origeniana septima*, ed. W.A. Bienert - U. Kühnenwel, Leuwen 1999, 545-570. Che il demonio sia un angelo caduto per superbia si legge prima di Origene, cf. TERTULLIANO, *Adversus Marcionem,* II, 10, 3 (SCh 268, 74ss), e anche dopo, cf. DIDIMO IL CIECO, *In Genesim commentarii fragmenta*, 45, 10-13 (SCh 233, 118ss).

Al fianco di questa interpretazione però Ambrogio sostiene anche che il demonio è caduto per l'attrazione verso le donne: cf. p.es. AMBROGIO, *Apologia prophetae David,* I, 4 (SCh 239, 74). Testualmente, non è idea originale: cf. P. HADOT, «Une source de l'Apologia David d'Ambroise: les commentaires de Didyme et d'Origène sur le psaume 50», *Revue des scences philosophiques et théologiques* 60 (1976) 205-225; nella prima *Appendice* Hadot collaziona i passi paralleli. Né è idea presente solo in Didimo e Ambrogio: cf. p.es. TERTULLIANO, *De oratione*, 22, 4 (CCsl 1, 270): «Nempe propter angelos ait velari oportere, quod angeli propter filias hominum descierunt a Deo»; *De virginibus velandis*, VII, 4-7 (SCh 424, 152ss). L'idea che alla origine della caduta angelica vi sia l'attrazione per la donna nasce da *Gen* 6,2s: «I figli di Dio, videro che le figlie degli uomini erano belle e ne presero per mogli quante ne vollero. Allora il Signore disse: "Il mio Spirito non resterà sempre nell'uomo, perché egli è carne e la sua vita sarà di centoventi anni"». L'interpretazione rigorista di questo passo è già nel *Libro di Enoch*, cc.8-9, testo apocalittico dell'inizio dell'era cristiana e diffuso negli ambienti rigoristi ebraici; sull'influenza del *Libro di Enoch* sulle concezioni della caduta degli angeli e in generale sul rigorismo morale cf. G. SFAMENI-GASPARRO, *Enkrateia e antropologia. Le motivazioni protologiche della continenza e della verginità nel cristianesimo dei primi secoli e nello gnosticismo*, Roma 1984, 348-358. Da queste pagine emerge che le tradizioni tardogiudaiche sono abbastanza concordi nel collegare la caduta degli angeli al desiderio del matrimonio, senza però sminuirne il significato positivo: il peccato angelico quindi sarebbe consistito non nel ricercare una cosa cattiva ma una cosa buona che però non spettava loro (353). Tertulliano esaspera una posizione in sé meno drastica, che si ridimensiona ancor più in Ambrogio (che difende il matrimonio in *De virginibus*, 6, 24) e della quale restano ben poche vestigia in Agostino (p.es. in *De bono coniugali*: cf. C. TIBILETTI, «Matrimonio ed escatologia: Tertulliano, Clemente Alessandrino, sant'Agostino», *Augustinianum* 17 [1977] 53-70), ma riaffiora nel giovane Gregorio di Nissa, altro Padre che tende ad identificare *concupiscentia* e peccato originale: a venticinque anni però Gregorio si sposa, quindi cambia idea presto. Vedremo che identificare 'concupiscenza' e peccato originale è privo di fondamento, o almeno necessita una distinzione netta tra desiderio 'secondo natura' e 'contro natura', riservando poi solo a questo il termine 'concupiscenza' a causa della connotazione spregiativa che ormai ha.

[37] AMBROGIO, *Expositio psalmi CXVIII*, 1, 13 (SAEMO, IX, 74). Questa volontà del demonio è illustrata da Ambrogio in *De paradiso*, 12, 54, e prende le mosse da una domanda che ritroveremo altre volte: se il serpente è la più *sapiente* delle bestie, come può aver invidiato lo stato di Adamo e di Eva, chiaramente inferiore al suo? Non si è scritto 'sapiente' a caso. Il testo di *Gen* 3,1 che Ambrogio commenta, prima e dopo *De paradiso*, 12, 54, in latino è: «Ma il serpente era *più sapiente* di tutte le bestie che erano sulla terra, che fece il Signore Dio, e disse il serpente alla donna: "Cosa vi ha detto dunque Dio, di non mangiare di nessun albero che è nel paradiso"? (*Serpens autem erat sapienter omnium bestiarum quae erant super terram, quae fecit Dominus Deus, et dixit serpens mulieri: quid utique dixit Deus, ne edatis ab omni ligno quod est in paradiso*)». Questa versione latina è detta '*Itala*', e segue la LXX. La *vulgata* invece segue il TM e legge: «Ma il serpente, il *più astuto* di tutti gli animati della terra che aveva fatto il Signore Dio, disse alla donna: "Perché Dio vi ha comandato di non mangiare di nessun albero del paradiso?" (*Sed et*

(*segue*)

D'altra parte, non si possono avere dubbi su quale tipo di desiderio il demonio fa leva per tentare Adamo ed Eva, perché il serpente è molto chiaro: "Sarete come Lui": il desiderio contro natura è perciò quello di divenire come Dio. Esiste naturalmente una differenza: il demonio sceglie di cercare la somiglianza con Dio *senza obbedire* a Dio, e *Luca* 1,51b attribuisce ai superbi tale moto contro natura verso l'alto:

> «Ha disperso i superbi (lett. *ýperêfánous*, coloro che si mostrano alti) nei pensieri del loro cuore»,

il che corrisponde alla descrizione letta in Agostino. Eva invece crede che, esasperando il suo comando, gli sarà più facile *obbedire* e così *avvicinarsi* a Dio. Il moto verso destra contro natura è un *eccesso* di zelo, non una *mancanza* di zelo, ma alla fine il risultato è lo stesso: in entrambi i casi prevale il presumere di sapere meglio di Dio co-

---

serpens erat callidior cunctis animantibus terrae quae fecerat Dominus Deus qui dixit ad mulierem cur praecepit vobis Deus ut non comederetis de omni ligno paradisi)». Perché la LXX ha *phronymôtatos*, 'più saggio' (*Itala*: *sapienter*), mentre la *vulgata* ha *callidior*, 'più astuto'? Perché il TM ha *'arûm*, termine che, se si fa derivare dal verbo *'aram*^{I}, si può rendere con 'astuto', 'furbo', 'cauto', 'prudente'; se si fa derivare dal verbo *'aram*^{II} si può rendere con 'saggio', come fa la LXX, ed anche con 'nudo', come nel versetto precedente (*Gen* 2,25): «Erano entrambi *nudi* (*'arûmim*), Adamo cioè e sua moglie, e non arrossivano (*erant uterque nudi Adam scilicet et uxor eius et non erubescebant*)», legge la *vulgata*, in accordo con la LXX e TM. Quindi il serpente può essere sia la più astuta (*vulg*.) che la più sapiente (LXX, *Itala*) delle creature senza tradire il TM: però 'sapiente' non è sinonimo di 'astuto', e tantomeno di 'nudo'. Come si vede, la polisemia biblica non è irrilevante. Ambrogio, che legge il greco ed usa una versione latina che lo segue, è quasi obbligato a porre il tema della caduta angelica in termini di maggiore o minore *sapientia*. Agostino, che ignora l'ebraico, conosce male il greco e usa la stessa versione latina, non ha appigli per respingere l'esegesi di Ambrogio. Ma il problema teorico va al di là della questione testuale; si legga AMBROGIO, *De paradiso*, 12, 54 (SAEMO, II/1, 127s): «Come dice Salomone (*Sap* 2,24) "Per l'invidia del diavolo la morte è entrata nel mondo". Causa dell'invidia fu la beatitudine dell'uomo posto nel paradiso, e dal momento che proprio il diavolo fu colui che non riuscì a conservare la grazia ricevuta, ebbe invidia dell'uomo poiché questi, benchè plasmato con il fango, era stato prescelto ad abitare il paradiso. Rifletteva infatti il diavolo sul fatto che, mentre lui, di natura superiore, era nondimeno caduto in queste realtà terrene ed effimere, l'uomo invece, creatura di grado inferiore, poteva sperare nelle realtà eterne. Questo dunque è il motivo per cui provò invidia, dicendo a se stesso: "Questo essere inferiore otterrà ciò che io non fui in grado di conservare? L'uomo dalla terra migrerà in cielo, mentre io sono caduto dal cielo sulla terra? Dispongo di molti mezzi con i quali posso ingannarlo. Egli è stato fatto di fango, la terra gli è madre, è avvolto da cose corruttibili. Benchè l'anima sua sia di natura superiore, anch'essa tuttavia può essere soggetta alla caduta, posta com'è nel carcere del corpo, dal momento che io stesso non potei evitare di cadere. Vi è pertanto una prima via da battere per tendergli una trappola, dal momento che brama cose maggiori della sua condizione: egli infatti cerca di fare con eccessiva operosità. In secondo luogo, è proprio della carne desiderare ciò che non ha. Infine, in che cosa posso apparire più sapiente di tutte le creature se non riesco ad ingannare l'uomo e a fronteggiarlo con astuzia e con l'inganno?" Egli ordì pertanto la sua trama non attaccando direttamente Adamo ma tentando di ingannarlo per mezzo della donna; non attaccò colui che aveva personalmente ricevuto il mandato divino, ma attaccò colei che non da Dio ma dall'uomo aveva appreso ciò che doveva osservare. Non si legge infatti che Dio abbia parlato alla donna ma che parlò ad Adamo, e perciò si deve ritenere che la donna abbia saputo del comando di Dio attraverso Adamo». È una delle rarissime descrizioni dettagliate di questo momento che offrono i Padri. E non si può dire che sia in linea con la percezione attuale di quel che accadde nell'Eden.

sa è bene per noi. Quindi, anche se con radici diverse, in definitiva satana, Adamo ed Eva compiono lo stesso errore: fin qui, si può dire che il disegno demoniaco (farli il più possibile simili a sé) è riuscito. Tre secoli dopo Ambrogio, Massimo il Confessore (580-662) descrive così il peccato originale:

> «Attraverso di essa (*la sensazione del mangiare il frutto proibito*) egli (Adamo) assorbì il veleno letale della amarissima fiera (*il demonio*) e neanche potè godere come aveva voluto della sensazione stessa, perché aveva cercato di possedere le cose di Dio senza Dio, anzi, prima di Dio e non come voleva Dio, cosa che non si doveva fare»[38].

La radice del moto peccaminoso è il desiderio di somigliare a Dio. Essendo l'uomo 'pro-gettato' per divenire per grazia come Dio è per natura, questo desiderio è naturale, nel senso che appartiene alla natura umana così come le appartiene la razionalità o l'essere animale[39]: tutto si gioca sul 'come' realizzare questo desiderio. Al solito, vi è un modo 'secondo natura' ed uno 'contro natura'. La deificazione 'secondo natura' è quella predisposta da Dio, resa nota ad Adamo ed Eva e che comprende l'obbedire al divieto di mangiare dell'albero del bene e del male. Ogni altra via alla 'deificazione', ammesso e non concesso che mai ce ne sia una, è 'contro natura', ossia demoniaca e perciò condannata al fallimento; lasciamocelo spiegare da Massimo:

> «Coloro che indagano misticamente le parole di Dio e le onorano, come è giusto, con le più elevate meditazioni spirituali, dicono che all'inizio l'uomo fu creato a immagine di Dio per essere assolutamente generato per lo Spirito per propria decisione, e che ebbe in più la qualità di essere a somiglianza grazie alla osservanza del comandamento di Dio, affinchè il medesimo fosse contemporaneamente creatura di Dio secondo la sua natura

---

[38] MASSIMO IL CONFESSORE, *Ambigua*, prob.10, 28 (PG 91, 1156; trad. it. 297).

[39] Quando diciamo 'naturale' ovviamente non intendiamo che la deificazione rientri nelle potenzialità umane (non sarebbe più per grazia) ma che, se la natura umana è vissuta 'secondo natura', questo desiderio si manifesta in essa. Come scrive MASSIMO IL CONFESSORE, *Quaestiones ad Thalassium*, q.22 (CGS 7, 141; trad. nostra): «La trasformazione (*metapoiêsin*) dell'essere deificati per grazia (*theoústhai chariti*) non la facciamo, la subiamo; per questo non siamo detti deificatori (*theourgoúmenoi*) (…). La natura è incapace di cogliere il soprannaturale. Nessuna creatura pertanto è per natura capace di operare la deificazione (*theourgías*), proprio perché non è capace di concepire Dio. Solo della grazia divina è il compito di essere l'analogo di coloro che sono dèi per dono (*toîs oûsi charízesthai théôsin*), illuminare la natura di luce soprannaturale secondo la misura propria di ogni essere ed elevarla al di sopra dei suoi limiti con l'esuberare della gloria». È fondamentale anche capire che la versione patristica della deificazione, *la sola cristiana*, non ha nulla a che vedere con le tante altre che circolano, da quella dei Mormoni a quella di sette come la *Union Life* di N. Grubb o la *Chiesa Mondiale di Dio* di H.W. Armstrong, compresa la galassia *New Age*. Queste *affermano* di essere cristiane, ma muovono da idee di Dio assolutamente *non cristiane*, come il panteismo o il panenteismo, addirittura da alcune versioni del politeismo, come l'henoteismo dei Mormoni (ci sono molti dèi ma se ne deve adorare uno solo) o il teismo 'collettivo' di Armstrong (Dio è un nome plurale come 'famiglia' o 'chiesa'), alcune proprio strampalate, come l'unipersonalismo di Grubb (nell'universo c'è una sola persona, Dio). La più grossolana è quella del *New Age*, per il quale noi non 'diventiamo come Dio' ma già siamo dèi, e lo siamo non 'per grazia' ma 'per natura'. È chiaro che tutto ciò non ha niente a che fare con il cristianesimo o i Padri della Chiesa; eppure, nelle riviste che si rifanno a questi orientamenti l'accostamento è abituale, anzi, spesso li si invoca in aiuto. Poiché sono versioni molto più diffuse di quella cristiana, anche tra i nostri fratelli, era bene precisare la differenza.

> ma figlio di Dio e Dio mediante lo spirito, per grazia. Perché non sarebbe stato possibile che l'uomo creato apparisse figlio di Dio e Dio secondo la deificazione proveniente dalla grazia, se prima non fosse stato generato per lo Spirito per sua decisione, a causa della potenza sempre moventesi e libera che è in lui per natura. Ma questa deificazione, e divina e immateriale generazione, il primo uomo la abbandonò perché preferì ai beni che erano solo oggetto di pensiero, e fino ad allora erano rimasti oscuri, quello che nella sensazione era gradevole ed evidente, per cui fu condannato a possedere, logicamente, una generazione dai corpi senza libera scelta, materiale ed effimera, in quanto giustamente Dio giudicò secondo giustizia colui che volontariamente aveva preferito il peggio al meglio, e aveva preferito la generazione sottoposta alla passione, e schiava e costretta a somiglianza delle bestie prive di ragione e di pensiero che sono sulla terra, alla libertà e alla generazione esente da passione e volontaria e pura, e aveva preferito la spregevole materializzazione, insieme alle bestie prive di pensiero, all'onore procurato di stare con Dio, e che è divino e inesprimibile»[40].

Ma, se la caduta dei demoni è contemporanea alla loro creazione[41], dov'è Dio al momento in cui sorge nel cuore di Adamo ed Eva l'eccesso di zelo? Perché permette che il serpente si avvicini ad Eva e ad Adamo (ricordiamo che, anche se taciturno, egli "era con lei": cf. *Gen* 3,6) e li tenti? E perché non lo scaccia quando inizia a parlare malevolmente? Tutte queste sono domande legittime alle quali si deve una risposta. La chiave sta nella libertà di scelta dei due progenitori, anzi, in ciò che viene *prima* della scelta, ossia il pensiero; perché tentazione e scelta sono raccontate in *Genesi*, 3, ma il moto verso destra contro natura è anteriore. La chiave di volta *metafisica* dunque sta nella libertà di pensiero di Adamo ed Eva; è per mezzo di essa che credono di sapere che 'non mangiare e non toccare' è meglio che 'non mangiare' soltanto. La chiave di volta *dogmatica* sta nell'accettare questo pensiero: possono averlo pensato per paura o per essere sicuri di non aver contatti con l'albero, o perché nel più ci sta anche il meno o per chissà quale altro motivo; di fatto *affiancano* a ciò che comanda Dio quello che credono loro. Questo è il primo passo, la vera radice del peccato, la rottura del rapporto autentico tra creatura e creatore, l'esercizio contro natura del libero arbitrio. Come è scritto (*Prv* 30,5s LXX, *vulg*.):

> «Ogni parola di Dio è purificata con il fuoco, Egli è uno scudo per chi ricorre a Lui; non aggiungere nulla alle sue parole, perché (Egli) non ti riprenda e tu sia trovato bugiardo».

Poiché credono che 'mangiare e non toccare' sia più sicuro del solo 'non mangiare', cioè che il modo in cui essi presumono di obbedire sia superiore all'obbedire puro e semplice, 'senza se e senza ma', poiché Adamo ed Eva hanno scelto di comportarsi così, allora Dio, che è amore e perciò vuole che essi vengano a Lui liberamente e non per costrizione, non può che rispettare la loro decisione; resta lontano, ma senza perderli di vista. Però già così inizia la punizione, ci spiega Ireneo:

> «A chiunque conserva l'amore verso di Lui, offre la sua comunione e la comunione di Dio è vita e luce e godimento dei suoi beni. Invece a tutti coloro che si allontanano di propria volontà da Lui conferma la separazione da essi scelta. E la separazione da Dio è morte, l'allontanamento dalla luce è oscurità, il rifiuto di Dio è la perdita di tutti i beni.

[40] MASSIMO IL CONFESSORE, *Ambigua*, prob.42 (PG 91, 1345D-1348A; trad. it. 493s).

[41] Ci si passi questa tesi, impossibile a dimostrarsi qui ma pacifica nei Padri.

> Perduto tutto a causa della loro ribellione, si trovarono immersi in ogni pena, perché mentre Dio dal principio non aveva intenzione di punirli, il castigo venne dopo, mediante la privazione di tutti i beni. Eterni e senza fine sono i doni di Dio e perciò anche eterna e senza fine è la loro perdita, come chi da sé o da altri fu acciecato rispetto ad una luce perpetua rimane per sempre privo della gioia di quella luce, non perché la luce stessa accechi ma perché la sua cecità aggrava la sua disgrazia»[42].

Poiché Dio è tenuto lontano dalla volontà di Adamo ed Eva, satana si può avvicinare e li tenta; Eva accetta la tentazione e prova un desiderio 'contro natura' per il frutto dell'albero; accetta anche questo desiderio 'contro natura' e quello si trasforma, da semplice desiderio della mente in azione del corpo: Eva mangia il frutto proibito, agendo 'contro natura'. L'azione giunge dopo ben tre passaggi diversi, in ognuno dei quali Eva poteva scegliere tra 'sì' e 'no' e Adamo poteva intervenire. Serviamoci ancora delle parole di Massimo per capire l'importanza di questo gesto e imparare il suo essere 'tipo' di ogni peccato:

> «Così dunque, e per questo scopo (*scil. divenire per grazia come Dio è per natura*) fu fatto l'uomo; ma nel progenitore l'uomo si servì della sua inclinazione a esercitare la libertà per fare il male, rivolgendo il suo desiderio da quello che gli era stato concesso a quello che gli era stato proibito: e infatti era libero di unirsi al Signore e diventare un solo spirito con lui così come di unirsi alla prostituta e divenire un solo corpo con lei. Decise dopo essere stato ingannato e volontariamente si rese estraneo al divino e beato progetto, e alla grazia di essere Dio preferì per sua scelta il divenire polvere»[43].

Così, Adamo ed Eva sono davvero i soli responsabili del loro peccato, perché hanno fornito loro stessi al demonio il materiale su cui lavorare. Come spiega Origene:

> «Se noi siamo più indulgenti di quanto è necessario e non resistiamo ai primi moti di intemperanza, allora la potenza avversa, cogliendo l'occasione di questa prima mancanza, ci istiga, ci spinge, in ogni modo cercando di dilatare i peccati. Noi uomini forniamo l'occasione e la spinta iniziale per i peccati, ma le potenze avverse li dilatano in lungo ed in largo e, se possibile, senza fine in coloro ai quali si propagano»[44],

passo questo che ci rivela l'esistenza di una preoccupante opera di 'dilatazione contro natura' del cuore dell'uomo peccatore ad opera del demonio; così come del resto è scritto (*Mt* 12,43ss):

> «Quando lo spirito impuro esce dall'uomo, si aggira per luoghi aridi cercando sollievo, ma non ne trova. Allora dice: "Ritornerò nella mia casa, da cui sono uscito". E, venuto, la trova vuota, spazzata e adorna. Allora va, prende sette altri spiriti peggiori di lui, vi entrano e vi prendono dimora; e l'ultima condizione di quell'uomo diventa peggiore della prima».

Da questi passi emerge la *gravità* del peccato di Adamo ed Eva. Ma in cosa consiste la sua *originalità*? E cosa trasforma il desiderio di essere come Dio da 'secondo natura' in 'contro natura'?

---

[42] IRENEO DI LIONE, *Adversus haereses*, V, 27, 2 (SCh 153, 342ss; trad. it. II, 223).

[43] MASSIMO IL CONFESSORE, *Ambigua*, prob.7 (PG 91, 1092; trad. it. 234, ritoccata).

[44] ORIGENE, *De principiis*, III, 2, 2 (SCh 268, 160; trad. nostra).

Da quanto abbiamo letto, si deve dire che la 'originalità' del peccato originale non consiste nel suo essere il 'primo', la 'origine' degli altri peccati, poiché il peccato, lo sappiamo dal seguito del racconto genesiaco, determina una deturpazione, una rinuncia, una perdita, ma non è una realtà positiva, un cambiamento, un guadagno: perciò dal peccato non nasce niente, neanche un altro peccato; solo aumenta la perdita, la deturpazione. Quella della nullità del male, della sua pura negatività, è una dottrina che spesso si crede conquistata da Agostino, ma non è così. Origene, nel suo *Commento a Giovanni*, a proposito di *Gv* 1,3,

> «Tutto è stato fatto per mezzo di lui e senza di lui nulla è stato fatto di ciò che esiste»,

scrive infatti:

> «Occorre vedere in che senso vanno intesi questo 'tutto' e questo 'nulla'. Infatti, se questi termini non sono chiariti, è possibile intenderli nel senso che nel tutto che è stato fatto per mezzo del *Logos* siano inclusi il male, tutta l'invasione del peccato e ogni altra malvagità, come se fossero stati fatti anch'essi per mezzo del *Logos*. Ma questo è falso. Non è assurdo pensare che tutte le creature le creature siano state fatte per mezzo del *Logos*, e per mezzo di lui è necessario pensare che siano anche state compiute tutte le azioni buone e giuste dei beati; ma non sono stati fatti per mezzo di lui né i peccati né le azioni negative in genere. Orbene, poiché il male è privo di sussistenza (*anypóstaton*) (infatti non era da principio e non rimarrà nell'eone futuro), alcuni lo hanno identificato con questo 'nulla'. Essi intendono come 'nulla' tutto quello che non ha ricevuto da Dio né dal *Logos* quella che è considerata sussistenza (*sýstasin*), così come certi filosofi greci affermano che i generi e le specie sono tra le cose che non esistono»[45].

Questo testo è tre volte importante. Per prima cosa, perché afferma che il male non ha sussistenza, cioè non esiste per suo conto ma soltanto in quanto aderisce ad un altro ente, come la cecità è solo in chi ha occhi per natura. Poi, perché afferma che questa idea di male non è sua ma anteriore. Infine, perché ne rivela la radice filosofica, un'estrapolazione, operata niente di meno che da Plotino (III sec. d.C.)[46], della dottrina aristotelica per la quale non esistono gli universali separati: non esiste il bianco ma solo cose bianche. Senza rincorrere tutti i brani simili[47], vediamo come riprende questa idea di male il nostro Padre Basilio il Grande:

---

[45] ORIGENE, *Commentarium in Iohannis evangelium*, II, 12, 92 (SCh 120, 266; trad. it. E. Corsini, Torino 1968, 227).

[46] Cf. p.es. PLOTINO, *Enneadi*, I, 8, 3, (ed. G. Faggin, Milano 1992[3], 151): «Se tali sono gli esseri, se tale è la realtà che è al di là degli esseri, il male non sarà né negli esseri né in quella realtà trascendente: infatti sono buone queste cose. Resta dunque che esso, poiché esiste, esista nel non-essere e sia in certo modo la forma del non-essere, poiché esso è nelle cose mescolate di non-essere e partecipanti del non-essere».

[47] Non possiamo però non riportare il bel quadro regalatoci da ATANASIO, *De incarnatione Verbi Dei*, 4 (SCh 199, 276ss; trad. it. E. Bellini, CTP 2, Roma 1976, 44s): «Se una volta la loro natura era il nulla e furono chiamati all'esistenza grazie alla presenza e benignità del Verbo, ne seguiva che gli uomini, divenuti privi della conoscenza di Dio e voltisi verso il nulla - il male infatti non è, mentre il bene è, perché è stato creato da Dio, che è -, rimanessero privi anche della esistenza eterna. Ecco che cosa significa rimanere nella morte e nella corruzione dopo la decomposizione. L'uomo è mortale per natura perché è nato dal nulla; ma se avesse conservato la somiglianza con

(*segue*)

> «Se allora, dicono (i Manichei ed i Marcioniti), il male non è ingenerato né ha origine da Dio, da dove trae la sua natura? Che davvero esistano dei mali nessun vivente potrà negarlo. E noi cosa diremo? Che il male non è un'essenza vivente e animata, ma un ordinamento (*diáthesis*) dell'anima contrario (*enantíos*) alla virtù, sorto negli animi ignari a causa del loro allontanamento dal bene»[48].

Qui la origeniana 'essenza non sussistente' diviene, più precisamente e tecnicamente, un ordinamento contrario alla virtù, che è reale ma non esiste fuori dell'anima nella quale è. E ci piace notare che nel resto dell'opera citata Basilio si allontana in modo assolutamente deciso da Origene.

Mettendo tra parentesi la sua presenza in altri autori[49] (qui non interessa ricostruire la storia di quest'idea), la concezione di 'male' come *indigentia boni* si ritrova anche nel primo maestro di Agostino, Ambrogio:

> «Che cosa è dunque la malvagità (*malitia*) se non la mancanza del bene (*boni indigentia*)? L'anima infatti viene ad essere defraudata di ciò che è suo e abbisogna di quello che è di altri, si svuota e viene riempita senza alcuna misura e moderazione. E i difetti materiali riempiono d'ombra la grazia dell'anima»[50].

Colui che è, per mezzo della contemplazione di Lui avrebbe ridotto la sua corruzione naturale e sarebbe rimasto incorruttibile, come dice la *Sapienza* (6,18): "Il rispetto delle leggi è garanzia di incorruttibilità". Essendo incorruttibile, sarebbe vissuto come Dio, secondo quanto dichiara in un certo passo la divina Scrittura dicendo (*Sal* 81,6s): "Io ho detto: Voi siete tutti dèi e tutti figli dell'Altissimo; ma morirete come uomini e cadrete come uno dei principi». Questo passo ci illustra anche il tipo particolare di 'beatitudine' dell'Eden, cioè per grazia ma provvisoria e perdibile, mentre quella futura sarà sempre per grazia ma eterna e inamissibile.

48 BASILIO MAGNO, *In hexaemeron homiliae*, hom.II, 4, 9 (Naldini, 53; corretta).

49 L'idea infatti si legge p.es. anche in GREGORIO DI NAZIANZO, *Orationes*, or.40, 45 (SCh 358, 304; trad. it. 975, rivista): «Devi credere che del male non esiste nessuna essenza (*ousía*) né regno; che è senza principio (*anarchon*) e non è generato né da Dio né dalla sua sostanza (*ypostasis*)». È molto cara soprattutto al Nisseno, che offre molti quadri splendidi, p.es. GREGORIO DI NISSA, *De verginitate*, 12, 2 (SCh 119, 398-404; trad. it. S. Lilla, CTP 4, Roma 1976, 76s): «L'uomo era l'immagine e l'imitazione della potenza che su tutto regna, e per tale ragione, nella libertà delle sue scelte, era simile al padrone di tutte le cose; non era schiavo di nessuna necessità esterna e poteva disporre di sé come voleva secondo il proprio giudizio, giacchè aveva la facoltà di scegliere ciò che gli piaceva. Fu lui ad attirare volontariamente su di sé, fuorviato da un inganno, la disgrazia in cui ora si trova il genere umano: da sé scoprì il male, senza averlo visto prodotto da Dio. "Non fu infatti Dio a creare la morte " (*Sap* 1,13), ma fu l'uomo a divenire in un certo senso il creatore e l'artefice del male. La luce solare può essere percepita da tutti coloro che sono provvisti della facoltà visiva. Chi vuole, però, chiudendo gli occhi può rimanere estraneo a questa percezione; ma in tal caso non è il sole a ritirarsi altrove ed a produrre quindi la tenebra, ma è l'uomo a separare il proprio occhio dal raggio chiudendo le palpebre. Poiché la facoltà visiva non può funzionare a causa della chiusura degli occhi, è fatale che la inattività della vista metta in azione la tenebra, che l'uomo fa insorgere deliberatamente tramite la cecità. (...) Il male, considerato al di fuori della libera scelta ed in se stesso, non esiste nella natura: "Ogni creatura di Dio è bella e non va disprezzata "(1*Tim* 4,4); e "Tutte le cose che Dio ha fatto sono belle" (*Gen* 1,31)». Cf. anche GREGORIO DI NISSA, *In Ecclesiasten homiliae*, hom.V, 2; VII, 2 (SCh 416, 268.371ss; CTP 86, 107.152); *In psalmorum inscriptiones*, I, 8 (PG 44, 480; trad. it. A. Traverso, CTP 110, Roma 1994, 75s).

50 AMBROGIO, *De Isaac vel de anima*, 7, 60 (SAEMO, III, 103).

Per capire bene il senso del lemma *indigentia boni* ('mancanza di bene') basta affiancare questo passo a quello di Ireneo sulla separazione da Dio, letto sopra: la mancanza del bene di Ambrogio è la mancanza di Dio di Ireneo, e la mancanza di Dio sorge dall'allontanamento, come insegna Basilio. E che questa idea di male sia in definitiva proprio quella di Ambrogio traspare poco prima del passo letto:

> «È nobile (*decorosus*) e bello quell'essere in cui non si trovi niente di male: è nobile infatti quello che è buono, mentre quello che è turpe è male. Bella è la fecondità delle opere buone. Contraria alla bellezza dunque è la sterilità, poiché il male si trova proprio in chi è privo di bellezza (*specie*) e di decoro; ma quello che è male è anche sterile ed infecondo»[51].

Quindi, quando nel *De natura boni* Agostino afferma che il peccato è *privatio boni* ('privazione del bene') o, ancor più interessante per noi, lo fa nel *De natura et gratia*, egli in realtà raccoglie, sintetizza e approfondisce, chiarendolo, un patrimonio antico, di lunga data; come è caratteristico degli autentici esponenti della vera Tradizione, dei quali bene è detto (*Mt* 13,52):

> «Ogni scriba divenuto discepolo del regno dei cieli è simile ad un padrone di casa che estrae dal suo tesoro cose nuove e cose antiche».

Tuttavia, così descritto e in particolare nell'ultimo passo di Ambrogio, il peccato di Adamo ed Eva non può essere trasmesso, perché consiste nel loro personale e deliberato uso di una facoltà per sé neutra, la volontà: proprio per questo infatti si chiama 'libero arbitrio', e perciò ha ragione il vescovo di Milano a dirlo 'sterile' e 'infecondo'; quindi sembrerebbe che, in questi termini, non vi sia peccato originale nella posterità di Adamo ed Eva, o, al più, che vi possano essere le conseguenze, la pena, ma non la colpa. Ora, da quanto è emerso dall'esame del 'che' della caduta originale, nonché dalla presentazione della dottrina del Vaticano II, sappiamo che queste non sono conseguenze accettabili: in effetti furono imputate a Pietro Abelardo nel concilio di Sens (1141)[52] e poi agli Armeni da Benedetto XII[53]. Più avanti esamineremo questi elementi: per ora ci limitiamo a notare che si confonde l'aggettivo 'libero' con l'aggettivo 'neutro'. In questa seconda accezione, si suppone che lo stato antelapsario

---

[51] AMBROGIO, *De Isaac vel de anima*, 7, 60 (SAEMO, III, 101, con lievi ritocchi).

[52] Cf. DS n.728: «(Sia condannato chi afferma) che non contraemmo la colpa da Adamo, ma solo la pena ([*Damnatur qui adfirmat*] *quod non contraximus culpam ex Adam, sed poena tantum*)». Che Abelardo abbia sostenuto o no questa tesi è questione storica che qui non interessa, così come i tanti, fondati dubbi sulla correttezza della convocazione e dello svolgimento del concilio. Di fatto fu ratificato da Innocenzo II, ed a noi interessa solo che condanni certe tesi, non a chi le attribuisca. Perché ogni condanna è solo delle tesi, non delle persone: questi vengono condannate solo perché condividono o non ritrattano tesi riconosciute erronee.

[53] Cf. DS n.1006: il peccato originale non esiste e i bambini nascono senza colpa; n.1011: i giusti prima di Cristo sono all'inferno a causa della gravità del peccato personale di Adamo ed Eva, non per il peccato originale. Come già per il caso di Abelardo, qui interessano le dottrine in sé, non se gli Armeni le insegnassero o no. Comunque queste tesi, stilate nel 1341, sono impugnate già nel concilio di Sis del 1345 ed il concilio di Firenze, nella Bolla di unione del 22 novembre 1439 tra la Chiesa Armena e quella Cattolica, le ignora totalmente. Quindi la condanna, annullata comunque in virtù dell'unione, ragionevolmente non ha mai avuto seri fondamenti.

di Adamo ed Eva fosse per così dire *a metà strada* tra il peccato da un lato e la beatitudine dall'altro; ma non è così: il loro era già uno stato di beatitudine *sui generis*[54], e l'aggettivo 'libero' significa solo che questo stato non era coatto né definitivo, ma poteva essere modificato e anche perso. E di fatto lo fu. Il peccato originale prova che Dio prende sul serio la nostra libertà; semmai siamo noi a non farlo, quando la usiamo a sproposito per dire, fare o cercare cose che non valgono.

Di conseguenza, se non prendiamo 'libero' per 'neutro' e se notiamo che nessuno nasce in una condizione 'neutra' ma sempre in una situazione determinata (in uno Stato invece che in un altro, in un periodo invece che in un altro, da una famiglia invece che in un'altra e così via), ci sembra che non sia poi difficile intuire (non capire) *cosa* significhi 'libero arbitrio' e 'peccato originale'. Il 'libero arbitrio' è la mia possibilità di accettare, modificare o rifiutare la situazione nella quale nasco e mi trovo ad agire all'inizio della mia vita. Il 'peccato originale' significa che *per lo più* cercherò di cambiare lo stato iniziale in una direzione che *io* scelgo pensando che sia la migliore per me, o che ragionevolmente credo tale. Questo orientamento è opposto a quello iniziale di Adamo ed Eva, che tendono a restare nello stato di 'beatitudine' in cui erano; per quanto sia forte, tuttavia non mi condiziona in modo invincibile (si ricordi il ruolo della coscienza nel Vaticano II), e anzi viene rovesciato in modo irreversibile per mezzo del battesimo. Ma queste anticipazioni, pur se dovute, rischiano di influenzare la ricognizione, che deve continuare senza pre-giudicare testi e idee.

Il peccato è 'originale' perché il desiderio di essere come Dio è 'il' desiderio, culmine e fonte di ogni altro desiderio, la chiave di lettura di ogni azione, 'secondo natura' e 'contro natura'. Parlando di peccato originale quindi conviene sottolineare non tanto la dimensione temporale (è il primo) o quella morale (è il peggiore), per quanto non siano affatto accessorie, bensì quella spirituale (è il più profondo). Così il 'peccato originale' esprime una reale e fattiva opzione definitiva, non tanto contro Dio quanto contro il suo progetto; il peccato di Adamo ed Eva, in questa accezione, qualitativamente non differisce da quello di satana. Così si esprime il *Catechismo della Chiesa Cattolica*, al n.398:

> «Con questo peccato, l'uomo ha preferito se stesso a Dio e perciò ha disprezzato Dio: ha fatto la scelta di se stesso contro Dio, contro le esigenze della propria condizione di creatura e conseguentemente contro il suo proprio bene. Creato in uno stato di santità, l'uomo era destinato ad essere pienamente "divinizzato" da Dio nella gloria. Sedotto dal diavolo, ha voluto diventare "come Dio" ma "senza Dio e anteponendosi a Dio, non secondo Dio"»,

e ci piace far rilevare che tra apici si citano gli *Ambigua* di Massimo il Confessore.

Ma che cosa ha mai potuto far sì che Adamo ed Eva, che vivevano praticamente in assoluta felicità, si volgessero contro natura? Cosa hanno potuto desiderare di migliore? Poste così, queste domande esprimono male una questione però reale: se la situazione dei primogenitori era felice, appunto 'paradisiaca', da dove è sorto il male? La questione del 'perché' ormai non è eludibile. Vediamo di affrontarla.

---

[54] Cf. ATANASIO, *De incarnatione Verbi Dei*, 4, riportato in precedenza.

3.3. *Il 'perché' del peccato originale*

Per prima cosa possiamo essere più precisi: il 'perché' del peccato originale può essere indicato come il 'perché' dell'eccesso di zelo. Ora, in situazioni normali, l'eccesso di zelo nasce dalla percezione, più o meno chiara e cosciente, che l'impegno già applicato non sia sufficiente ad ottenere lo scopo: per questo lo si moltiplica, raggiungendo appunto un 'eccesso'. Ma questa percezione denuncia una insicurezza, una certa paura: e la paura sorge dalla non fiducia. Di solito poi non ci si fida quando non si capisce o non si sa prevedere come e perché qualcuno agirà: questo si verifica per lo più con chi è diverso da noi, per educazione, cultura, modo di pensare o di fare. Naturalmente queste note non possono essere prese per descrizioni scientifiche e definitive ma solo come una prima e semplificata illustrazione di dinamiche interiori assai più complesse[55]; proviamo però ad applicarle lo stesso alla situazione di Adamo ed Eva. Innanzitutto si dovrà supporre che i nostri progenitori avessero paura di perdere lo stato di felicità nel quale vivevano, e ciò implica che fossero consapevoli che era un dono, una grazia, e non spettava loro per natura. E poiché tale dono è stato conferito loro da Dio, si dovrà concludere che la 'diversità' che mette in moto prima l'insicurezza e poi la paura è quella di Dio. In definitiva, dalla descrizione del peccato originale come eccesso di zelo si potrebbe dire che nasce 'perché' Adamo ed Eva, coscienti di non essere per grazia come Dio è per natura, Lo percepiscono come 'diverso', non capiscono come e perché Lui agisce come agisce, non si fidano più di Lui e così, per paura che cambi idea riguardo a loro, cercano di 'dimostrargli' le loro buone intenzioni con un eccesso di zelo.

Ora, che lo stato antelapsario non sia paragonabile a quello che ci è destinato è dottrina antropologica oggi tutto sommato pacifica tra i teologi (un po' meno tra i nostri fratelli meno dotti...), ma è conquista recente: il saggio che impresse la svolta definitiva fu pubblicato per la prima volta solo nel 1965[56]. Che poi tale stato futuro consista

---

[55] P.es., l'eccesso di zelo potrebbe sorgere anche da un'inesatta percezione dello scopo da raggiungere: poiché crediamo che sia diverso da quello che raggiungiamo con l'impegno già profuso, lo aumentiamo in vista di qualcosa che però non ci compete, o non è ancora il momento di perseguire. Senza contare che la percezione potrebbe non essere inesatta (cioè errata ma secondo natura) ma falsa (involontariamente errata contro natura) o persino peccaminosa (volutamente contro natura). Per semplicità trascuriamo qui queste che però sono situazioni spirituali non rare.

[56] A partire del sec.XVI, con i commenti a Tommaso d'Aquino di Tomás de Vio cardinale di Gaeta (il Caietano) fino a Giovanni XXIII (1958-1963), era maggioritaria l'antropologia teologica dei 'due fini', per la quale la creazione ha due obiettivi, uno naturale, raggiungibile dalla creatura con i mezzi propri della sua natura, e uno soprannaturale, raggiungibile solo per mezzo della grazia; nel caso dell'uomo, il suo fine naturale era il ritorno allo stato 'paradisiaco', a prima del peccato originale: quello soprannaturale era lasciato nel vago, perché 'indicibile'. Senza entrare nei dettagli, questa visione fu contestata da H. DE LUBAC, *Surnaturel. Études historiques*, Paris 1946. La reazione fu decisa: sospeso *a divinis* e messi i suoi scritti all'indice, al p. de Lubac fu vietato di scrivere, di parlare e di farsi vedere in pubblico, persino di uscire dalla casa gesuita dove viveva. E per 20 anni de Lubac obbedì. Ma con Giovanni XXIII il clima cambia, e de Lubac può

(*segue*)

nel diventare per grazia come Dio è per natura è dottrina pacifica per i nostri fratelli ortodossi ma non è certo diffusa tra noi cattolici romani. Inoltre, che il 'perché' del peccato originale l'insicurezza di Adamo ed Eva, la paura di perdere lo stato paradisiaco, è ipotesi non confortata da nessun passo biblico e, a nostra conoscenza, neanche da qualcuno dei Padri[57]. Di conseguenza la proponiamo solo come ipotesi di lavoro e di lettura, sulla quale non ci impegniamo a livello dogmatico.

Tra i Padri invece, oltre a quelle già viste, è stata avanzata un'altra spiegazione. Prendiamo le mosse da ciò che scrive Origene:

> «Grazie alla continua opera del Padre, del Figlio e dello Spirito santo, attraverso i singoli gradi di perfezione ci è stata data possibilità di contemplare alla fine la vita santa e beata. Quando a questa saremo riusciti ad arrivare dopo molto lottare, vi dobbiamo persistere sì da non aver mai sazietà (*kóros*) di quel bene; ma quanto più attingiamo da quella beatitudine tanto più deve dilatarsi ed aumentare in noi il desiderio di essa, mentre con sempre maggior ardore e capacità aderiamo al Padre, al Figlio ed allo Spirito santo. Se poi talvolta qualcuno di coloro che sono arrivati al grado più alto della perfezione è preso da sazietà (*kóros*), io credo che egli viene privato della perfezione e decade non in un solo momento, ma la decadenza avviene poco a poco e gradatamente, così può talvolta accadere che, se la caduta è stata di piccola entità, egli può subito ravvedersi e tornare in sé), ed essa non è radicale e irrevocabile ma è sempre lasciata la possibilità di volgersi indietro, tornare alla propria condizione e ristabilire ciò che per negligenza era stato perduto»[58].

Per prima cosa evidenziamo la presenza di una dilatazione del cuore che ci fa desiderare Dio: se ricordiamo che in precedenza ne avevamo incontrata una operata dal

---

pubblicare *Le mistère du surnaturel*, Paris 1965, che dà il colpo di grazia all'antropologia dei due fini mostrandone la totale infondatezza biblica, patristica e tommasiana. H. de Lubac è morto nel 1991, da cardinale, ma la polemica no: cf. p.es. B. MULCHAY, *Aquinas notion of pure nature and the christian integralism of Henry de Lubac and radical orthodoxy: not everything is grace*, New York 2011. L'accusa di 'integralismo', unita a quella di 'ortodossia radicale', sarebbe risibile se non fosse accompagnata dall'inciso 'non tutto è grazia': come può un cristiano, per di più teologo addottorato, affermare *seriamente* che esiste qualcosa che non è donato da Dio? Accusare di 'integralismo', di 'ortodossia radicale' chi si limita a citare Paolo (1*Cor* 4,7): «Che cosa mai possiedi che tu non abbia ricevuto? E se l'hai ricevuto, perché te ne vanti come se non l'avessi ricevuto?» Questo va oltre l'archeologia polemica, qui si intaccano pilastri fondamentali dalla cattolicità come la dottrina su Dio, il *consensum Patrum*, il vincolo dei pronunciamenti conciliari ed altri ancora. Chissà cosa penserebbe Agostino di questa tesi... È anche per contrastare modi di 'procedere' come questi che abbiamo scelto di lavorare mettendo al centro i testi, della Scrittura, dei Padri e del Magistero, e rifiutando di entrare in polemica con Tizio o Caio anche quando ce ne sarebbe stata ampia possibilità, ragione e forse anche necessità.

[57] Ci risulta solo un inciso, qui in corsivo, in AMBROGIO, *Expositio psalmi CXVIII*, 8, 24 (SAEMO, IX, 335): «Che qualcuno non dica: "Perché dunque ad Adamo toccò quella sentenza di morte? Forse che Dio è ingiusto?" No di certo! Ma proprio perché, sapendolo fragile ed insicuro, aveva precedentemente stabilito dei limiti alla sua azione - *chi è insicuro non deve farsi padrone delle prescrizioni ma obbediente esecutore* - per questo l'ha ritenuto colpevole di trasgressione piuttosto che giudicarlo colpevole d'uno sbandamento. Contro di lui fu rivolta una giusta sentenza di severità, perché volle sapere ciò che non gli giovava sapere». È evidentemente una base troppo fragile per sostenere l'ipotesi di una caduta originale 'per paura' o 'per insicurezza'.

[58] ORIGENE, *De principiis*, I, 3, 8 (SCh 252, 164; Simonetti, 180; ritoccata).

demonio, si può supporre che vi sia una dilatazione 'secondo natura', quella di cui parla questo passo, ed una 'contro natura', quella operata dal demonio; ma lasciamo cadere la cosa. Il motivo per cui si è riportato questo brano è che in esso Origene suggerisce (non afferma, si noti; il tono è propositorio) che la 'sazietà' dei beni largiti da Dio abbia causato prima un certo rilassamento e poi il peccato. Ora, il termine italiano 'sazietà' non rende bene il greco *kóros*, anche se non ve n'è di migliori; *kóros* infatti indica quel particolare stato di animo rilassato, soddisfatto e quasi di abbandono che sovviene in chi, per esempio, beve dell'acqua dopo aver avuto sete per molto tempo: i primi sorsi danno piacere forte ma i successivi sono sempre meno gratificanti e, ad un certo punto, l'acqua viene lasciata; se si fosse obbligati a bere ancora, genererebbe addirittura fastidio e ripulsa[59].

Quando Origene indica la radice del peccato originale in questa 'sonnolenza' dello spirito indotta dall'abbondanza dei beni elargiti da Dio, si limita a riprendere una tradizione esegetica diffusa ad Alessandria sin dai tempi di Filone[60]. Dopo Origene però

---

[59] Cf. anche ORIGENE, *De principiis*, III, 1, 13.

[60] Cf. p.es. FILONE ALESSANDRINO, *Quis rerum divinarum heres sit*, 240 (ed. M. Harl, Paris 1966, 282; trad. it. R. Radice, Milano 1994, 169s): «Bisogna credere che si siano riempite di infelicità quelle anime che, dopo essersi nutrite dell'aria e dell'etere più puro, incapaci di sopportare la sazietà (*kóros*) dei beni divini, siano venute a finire sulla terra, che è luogo di esseri mortali malvagi»; cf. anche *De posteritate Cain*, 145 (ed. R. Arnaldez, Paris 1972, 132); *De Abrahamo*, 134 (ed. J. Gorez, Paris 1966, 78). L'idea di una *satietas* spirituale è anche in AMBROGIO, *De officis ministrorum*, II, 17, 92 (PL 16, 128), affinità che si spiega facilmente con il fatto che Ambrogio, specie agli inizi del suo ministero, colma le sue lacune teologiche seguendo l'esegesi di Filone al punto di copiarne di peso alcune opere. Tuttavia non ritiene questa idea di 'sazietà spirituale' come causa del peccato originale: egli applica il termine solo in senso corporeo o metaforico, e quasi sempre in senso positivo.

Lo scostamento di Ambrogio forse si radica nel fatto che Origene, altro autore che egli stima moltissimo, conosce anche una 'sazietà' del peccato che conduce alla conversione; cf. p.es. ORIGENE, *De principiis*, III, 1, 17 (SCh 268, 100-105; Simonetti, 390s, con lievi modifiche): «Talvolta una rapida guarigione non torna a beneficio dei guariti se, essendosi cacciati da sé nei mali, agevolmente ne vengono liberati: infatti essi, sottovalutando il male come facile a curarsi, non si guardano dal caderci una seconda volta e così ci si ritrovano dentro. Pertanto Dio eterno, che sa le cose più nascoste e conosce tutto prima che avvenga (cf. *Dn* 13,42), nella sua benignità differisce riguardo a costoro un troppo rapido soccorso e, per così dire, li aiuta non aiutandoli, poiché questo è giovevole per loro. Perciò, poiché il Salvatore vedeva che gli estranei di cui parliamo (*i.e. quelli ai quali Gesù si rivolge in parabole*), per il motivo addotto non sarebbero stati fermi nella conversione se avessero udito ben chiaramente ciò che loro veniva detto, egli ha fatto in modo che non ascoltassero chiaramente le cose più profonde; così infatti ha evitato che, convertitisi troppo rapidamente e guariti con la remissione dei peccati, sottovalutando le ferite del male come agevoli e facili a guarire, di nuovo e più rapidamente vi incorressero. Forse essi, mentre ancora pagavano il fio dei precedenti peccati, che avevano commesso contro la virtù avendola abbandonata, non avevano completato il tempo dovuto; e dopo essere stati abbandonati dalla divina Provvidenza, *una volta saziati completamente dei mali da loro commessi*, in un secondo momento vengono chiamati a penitenza più sicura. In tal modo essi non incorreranno più nei peccati nei quali prima erano incorsi» (cors. nostri). Il passo dimostra che la 'sazietà' origeniana è una vera e propria 'categoria spirituale' che l'Adamantino impiega per spiegare *a parte creaturae* il passaggio da un orientamento all'altro ed *a parte Dei* la diversità di atteggiamento nei confronti dei peccatori. E ci piace anche notare la finezza psicologica di Origene, che si serve anche

(*segue*)

non ci risulta molto attestata; se non andiamo errati, il solo a riproporla è Basilio Magno, in questi termini:

> «Adamo era dunque nelle altitudini (*anô*) non quanto al luogo ma quanto alla scelta (*proairésis*); appena ricevuta la vita (*psykôtheís*), alzato lo sguardo al cielo e felice fin quasi all'eccesso per le cose contemplate, amava come fuor di misura il suo benefattore, che gli aveva dato la grazia del godimento di una vita eterna, lo aveva posto in mezzo alle delizie del paradiso, gli aveva dato potestà sugli angeli e dato da vivere insieme agli arcangeli, dandogli anche di udire la voce divina. Però, pur conservato da Dio in tutte queste cose, e pur godendo dei Suoi beni, presto di tutto ciò fu pieno fino all'orlo (*avaplêstheìs*), divenne arrogante nella sua sazietà (*tôi kórôi*), antepose ciò che pareva piacevole agli occhi di carne a quello che era bello intellettualmente, e ritenne la pienezza dello stomaco più degna di attenzione che non il godimento dei beni spirituali. Subito fu cacciato fuori, subito fu privato di quella vita beata, non come conseguenza necessaria del male ma per la sua (*del male*) stoltezza»[61].

Vi è chi definisce questa «improvvida ipotesi della sazietà» una «malaugurata derivazione da Origene»[62]. Non commentiamo. È più utile notare che Basilio descrive così la radice del peccato originale estendendo ad Adamo ciò che prima ha rilevato nella natura post-lapsaria:

> «Questo accade perché l'anima, quando subentra la sazietà (*kóros*) del beato godimento, è come gravata da un sopore, e dimentica dei beni superiori si mescola alla carne per godere dei piaceri più vili»[63].

L'ipotesi è meno peregrina di quanto si pensi. Origene e Basilio sanno che la beatitudine di Adamo nel paradiso non è davvero tale (tecnicamente si dice *amissibile*, cioè 'perdibile'), perché altrimenti il peccato originale non sarebbe mai potuto essere e quindi neanche l'Incarnazione, morte e Resurrezione di Cristo. Dal momento che invece dobbiamo a Lui la nostra salvezza, e poiché Dio non crea il male, si deve concludere che Adamo era sì beato ma non al modo in cui ciò avverrà *dopo* la venuta di Cristo. E se questa consiste nel divenire per grazia come Dio è per natura, allora l'essere beati in Cristo consiste nella dilatazione senza fine dell'uomo, poiché nessuna creatura è 'capace' di esaurire Dio; di conseguenza, e per opposizione, non è difficile concludere che la beatitudine di Adamo, pur essendo anch'essa una dilatazione (eccesso di gioia, eccesso di amore), non è senza fine perché Adamo rimane sempre una creatura: che essendo finita, prima o poi arriva al colmo, e quindi scatta la sazietà con tutto ciò che essa comporta.

Ora, come sempre accade in teologia, se non si sta attenti a contestualizzare nel modo più ampio possibile una questione si rischia o di risolverla solo parzialmente o

---

della nausea che l'eccesso provoca in noi per spiegare la resistenza a replicare quell'abuso ora abbandonato. L'idea di *satietas peccati* è anche in ORIGENE, *De principiis*, I, 3, 8; III, 1, 13; 4, 3; *Contra Celsum*, V, 32; *De oratione*, 29, 13.

[61] BASILIO MAGNO, *Homilia 'Quod deus non est auctor malorum'*, 7 (PG 31, 344ss; trad. nostra).

[62] Cf. F. TRISOGLIO, «Il male, il peccato, il maligno nei Padri Cappadoci», in *Dizionario di spiritualità biblico-patristica*, 39, Roma 2005, 265-288, 268. A Trisoglio sfugge la doppia valenza della 'sazietà', che così gli sembra un *escamotage ad hoc* e non una vera 'categoria spirituale'.

[63] BASILIO MAGNO, *Homilia 'Quod deus non est auctor malorum'*, § 7 (PG 31, 344; trad. nostra).

di banalizzarla. Qui, se si riduce la 'sazietà' al significato corporeo, si finisce con il pensare che Origene e Basilio imputino il peccato originale ad una specie di 'indigestione', il che è come minimo lesivo della loro intelligenza; poiché è un po' presuntuoso trattare con sufficienza autori di questo calibro, prudenza chiede di indagare se non ci sia un altro modo di vedere le cose. Noi ne abbiamo appena esposto uno che spiega bene l'ipotesi della 'sazietà' e funziona anche da base teorica per la dottrina della *epéktasis* (crescita infinita), di Gregorio di Nissa prima e della Scolastica poi; per di più dà conto della diversità di beatitudine prima e dopo il peccato originale, e in modo perfettamente coerente con la dottrina della deificazione per grazia.

Comunque è un fatto incontestabile che, se la dottrina dell'*epéktasis* di beati ed angeli viene accettata abbastanza rapidamente, non altrettanto accade alla tesi della caduta per 'sazietà', la quale, come si è detto, ci risulta essere sostenuta solo dai due autori menzionati.

A proposito del 'perché' del peccato originale abbiamo l'obbligo anche di rendere giustizia ad Agostino, al quale spesso si attribuisce l'idea che sia consistito nella concupiscenza. Di per sé si potrebbe anche accettare: in latino *concupiscentia* significa 'desiderio', non 'desiderio laido'. Ma il fatto è che poi si va oltre affermando che, per lui, la concupiscenza altro non sia che l'appetito sessuale: e questo non si può accettare. Lasciamo che lo stesso Dottore della grazia si difenda:

> «Affermare che i primi uomini non avrebbero potuto unirsi né generare se non avessero peccato, non è forse ammettere che il peccato era necessario per compiere il numero dei santi? Se infatti Adamo ed Eva senza il peccato fossero rimasti soli perché senza di esso non avrebbero potuto generare, come ritengono alcuni, il peccato fu necessario perché i giusti non rimanessero solo in due ma si moltiplicassero. Tutto ciò è assurdo. Si deve invece ritenere che, anche se nessuno avesse peccato, i santi sarebbero stati lo stesso tanti quanti ne occorrono per compiere il numero di quella beatissima Città (celeste) e avrebbero raggiunto quella cifra che ora la divina grazia raccoglie tra la moltitudine dei peccatori, finchè i figli di questo secolo genereranno e saranno generati. Perciò, se non ci fosse stato il peccato, quella coppia degna della felicità del paradiso avrebbe generato una amabile prole senza sentire i moti di una vergognosa libidine»[64].

E poco dopo ci regala un quadro così bello che non osiamo amputarlo:

> «Nel paradiso l'uomo è vissuto come ha voluto, perché voleva soltanto quello che Dio aveva comandato. Egli viveva godendo Dio, la cui bontà lo rendeva buono; viveva senza alcun bisogno e dipendeva da lui continuare a vivere sempre così. Aveva da nutrirsi per placare gli stimoli della fame, aveva da bere per estinguere la sete, aveva l'albero della vita che lo difendeva dagli acciacchi della vecchiaia. Nessun germe di corruzione corporale recava la minima molestia ai suoi sensi. Non aveva da temere nessuna malattia interna e nessun accidente esterno. Godeva perfetta salute nel corpo, perfetta tranquillità nell'anima. E come nel paradiso non vi era né caldo né freddo, così in chi l'abitava non v'era nessun desiderio e nessun timore contrario alla sua volontà. Nessuna tristezza, nessuna gioia vana. Continuamente egli trovava la sua vera gioia in Dio, per il quale (1*Tm* 1,5) ardeva di una "carità procedente da un cuore puro, da una buona co-

[64] AGOSTINO, *De civitate Dei*, XIII, 23 (CCsl 48, 405-408; trad. it. 797). Agostino sviluppa questa idea lungo tutti i cc.16-26 e la riprende anche in *De peccato originali*, 40-43 e in *Contra Iulianum opus imperfectum*, IV, 11, 57.

> scienza e da fede sincera". Tra quei due sposi regnava una unione fedele, fondata su un casto amore, tra il corpo e l'anima una scambievole dedizione e una obbedienza senza sforzo al comando di Dio. Non sopraggiungeva mai la stanchezza perché l'uomo era sempre in riposo, e il sonno non lo gravava mai se non lo voleva. Guardiamoci perciò dal pensare che in tanta abbondanza di beni e in una tale felicità di spirito la procreazione non avrebbe potuto avere luogo senza il morbo della libidine: anche quelle membra si potevano muovere, come tutte le altre, ad arbitrio della volontà. Il marito poteva versare il seme nel grembo della moglie senza lo stimolo della passione ardente, nella serenità dell'anima e nella perfetta integrità del corpo. E se l'esperienza non ce lo può dimostrare, non è una ragione sufficiente per dubitarne; poiché queste parti del corpo potevano non essere eccitate da un calore impetuoso ma usate, quando fosse stato necessario, sotto il dominio della volontà. Così si poteva introdurre il seme virile nell'utero della donna rimanendo intatta l'integrità di lei, come anche adesso il flusso mestruale avviene senza alcun pericolo per la verginità, poiché è per la stessa via che che il seme viene introdotto e il sangue mestruale è espulso. E come per partorire le viscere della donna si sarebbero dilatate, non nel gemito del dolore ma per impulso del feto maturo, così per la concezione e la fecondazione le due nature dell'uomo e della donna si sarebbero unite per l'intervento della volontà, non per il desiderio del piacere. Parliamo di cose che, nella condizione attuale, suscitano pudore, e quantunque cerchiamo di comprendere ciò che avrebbero potuto essere prima che diventassero oggetto di vergogna, è tuttavia necessario che ci moderiamo in questo discorso per un certo ritegno piuttosto che cedere alla foga della nostra debole eloquenza. Neppure coloro che avrebbero potuto hanno sperimentato quanto vado dicendo: infatti a causa del peccato furono espulsi dal paradiso prima di potersi unire con serena decisione nell'opera della propagazione del genere umano. Come potrebbe ora un tal soggetto ispirare ai nostri sensi umani altra cosa che l'esercizio di una passione turbolenta anziché quello di una serena volontà? Da questo ha origine quel pudore che trattiene la lingua, anche se non mancano argomenti al pensiero»[65].

Abbiamo letto quasi tutto il capitolo ventiseiesimo del libro quattordicesimo de *La città di Dio* di Agostino, ma il Dottore della grazia dedica a questo argomento ben dieci capitoli del libro precedente e una quantità enorme di spunti nel resto dell'opera e nelle altre. In tutti emerge, in modo più o meno chiaro, un dato di fondo: il peccato originale *non aggiunge* niente alla creazione ma la *distorce*, pone la tendenza ad essere 'contro natura' in ciò che è stato creato buono e per essere 'secondo natura'. Poiché tra non molto la questione delle date diventerà importante, teniamo a precisare che il primo passo, tratto dal libro tredicesimo, risale al 418-419, il secondo al 420: la controversia pelagiana in pratica è già dogmaticamente esaurita (la prima condanna è nel 411, segue quella del 415 ed infine quella definitiva del 418). Di fronte a queste parole, e in considerazione del contesto storico e teologico nel quale sono redatte, equiparare la caduta originale alla insorgenza del desiderio sessuale, o in modo aperto o, come più spesso accade, di soppiatto, con subdole insinuazioni e 'osservazioni spirituali', non solo è sciocco ma, per carità fraterna, deve essere indicato con il suo nome: è affermazione gnostica ed encratita, quindi eretica. Secondo Agostino, il desiderio sessuale in sé non è legato al peccato, lo è solo la sua versione attuale, nella quale il piacere è ricercato per se stesso e non per rendere lode a Dio anche in quel modo e

[65] AGOSTINO, *De civitate Dei*, XIV, 26 (CCsl 48, 449s; trad. it. 803s).

frangente[66]. È vero che non troviamo in altri Padri espressioni analoghe a queste, ma l'ampiezza e la precisione di ciò che scrive Agostino non lasciano dubbi; né la nostra qualifica nasce da una esagerazione[67]. Poiché troppe volte si pone un nesso tra peccato originale ed atto sessuale, rendiamo ragione di questa ultima affermazione.

Per prima cosa, riportiamo con uguale rilievo l'opinione di quei Padri che non concordano con Agostino[68]. Epifanio, vescovo di Salamina (315-403), è praticamente suo contemporaneo ma scrive:

---

[66] Cf. AGOSTINO, *Epistulae*, ep.6*, 8, 1-3 (CSEL 88, 38; trad. nostra): «Se dunque tale concupiscenza della carne fosse davvero esistita in Paradiso, di modo che per mezzo di essa fossero generati figli per adempiere alla benedizione delle nozze con la moltiplicazione degli uomini, tuttavia essa non sarebbe stata tale quale è ora, i cui movimenti tendono indifferentemente al lecito ed all'illecito; si avrebbero molte conseguenze turpissime (*auferretur in multa turpissima*) se, comunque ci si muove contro quella che deve essere combattuta (*i.e. la concupiscenza*), si permettesse di giungere a ciò (*i.e. eliminare del tutto il desidero*) per salvare la castità. Se anche non fosse nulla, essa sarebbe invece tale che mai la carne desiderebbe contro lo spirito, mai il comando della volontà eccederebbe la mirabile pace, in modo che mai accadesse, allorquando l'unione avvenisse, che con il piacere si generassero nell'animo di chi desidera (*cogitantis*) pensieri disordinati o illeciti, e niente si dia di riprovevole, da frenare con le briglie della temperanza o estirpare con la fatica della virtù, ma, quando fosse necessario, la volontà del desiderante (*utentis*) sarebbe eseguita con una obbedienza facile e concordata».

[67] Per non moltiplicare i testi per provare questa che teologicamente è una *communis doctrina* fino a tutto il sec.XIII ma oggi del tutto ignota se non considerata pericolosa *sic et simpliciter*, ci limitiamo a riportare ciò che scrive papa BENEDETTO XVI, litt.enc. *Deus caritas est*, n.4 (trad. it. 13) «L'*eros* ha bisogno di disciplina, di purificazione per donare all'uomo non il piacere di un istante, ma un certo pregustamento del vertice dell'esistenza, di quella beatitudine a cui tutto il nostro essere tende»; *eros* è termine originale sulla cui valenza il papa si sofferma a lungo prima e dopo questo passo, tratteggiando la profonda sintonia di questa nota con la visione dei Padri: ci piace solo far notare che il 'pregustamento' di qualcosa non è diverso per essenza da quel qualcosa, così come un 'assaggio' di risotto anticipa un risotto e non una minestra di lenticchie. *Ergo*, tra *eros* e beatitudine finale vi è almeno una analogia di essenza. Il che è esattamente quel che scrive Agostino. Più avanti BENEDETTO XVI, *op. cit.*, n.5 (trad. it. 14), scrive: «L'uomo diventa veramente se stesso quando corpo ed anima si trovano in intima unità; la sfida dell'*eros* può dirsi veramente superata quando questa unificazione è riuscita. Se l'uomo ambisce di essere solamente spirito e vuol rifiutare la carne come una eredità soltanto animalesca, allora spirito e corpo perdono la loro dignità. E se, d'altra parte, egli rinnega lo spirito e quindi considera la materia, il corpo, come realtà esclusiva, perde ugualmente la sua grandezza»; e poco dopo aggiunge (trad. it. 16): «Sì, l'*eros* vuole sollevarci "in estasi" verso il Divino, condurci al di là di noi stessi, ma proprio per questo richiede un cammino di ascesa, di rinunce, di purificazioni e di guarigioni». Ci fermiamo qui, ma tutta la prima parte dell'enciclica dimostra che la nostra lettura di Agostino non è forzata né fuori della Tradizione, al contrario. E questo per tacere della mistica medievale, che fa dell'*eros* 'purificato' una delle sue dinamiche più profonde; cf. p.es. (un nome tra i tanti) quel che scrive MECHTILD VON MAGDEBURG, *La luce fluente della divinità*, Firenze 1991.

[68] Trascuriamo qui le idee più radicali, p.es. GEROLAMO, *Contra Elvidium*, 20s (PL 23, 215s; trad. it. M.I. Danieli, CTP 70, Roma 1988, 64-70): ma è opinione non difficile a riscontrarsi nelle sue opere; GREGORIO DI NISSA, *De verginitate*, 4 (SCh 119, 302-332; CTP 4, 47-56), scritto che nella lettera accompagnatoria Gregorio intitola così: «Tutte le assurdità della vita si originano dal matrimonio; come deve essere colui che si è veramente staccato dalla vita secolare»; e si noti che, presentando il punto 3, Gregorio stesso precisa che «l'autore del trattato non è celibe».

«Due sono secondo la Scrittura i modi di conoscere e di sapere, uno operativo e l'altro intellettivo. Mi esprimerò partendo da paragoni che contengano una parte di vero, per analogia, allo scopo di rettificare con ogni argomento possibile il pensiero tuo e degli altri fuorviati come te. Ascolta quel che dice la Scrittura. Di Adamo sta scritto che egli e la sua compagna (*Gen* 2,25) "erano nudi nel Paradiso ma non se ne vergognavano". Eppure non erano ciechi. Avevano gli occhi per guardare altrimenti, se non avessero guardato, come avrebbero potuto vedere l'albero "buono da mangiare e attraente per avere intelligenza" (*Gen* 3,6s)? E ancora: "La donna avendolo preso ne mangiò e ne diede al suo uomo che era con lei"? Forse che erano ciechi? No, avevano gli occhi aperti, eppure nudi non si vergognavano a guardare e si conoscevano. Ma si conoscevano in modo intellettivo, non operativo, poiché solo quando furono scacciati dal paradiso per aver mangiato dell'albero, dopo molto tempo, (*Gen* 4,1) "Adamo conobbe sua moglie Eva". Come sarà stato? Benchè quando erano nudi si fossero vicendevolmente conosciuti, si erano conosciuti con gli occhi, non con gli atti. Il fatto di unirsi l'uno con l'altra è chiamato dalla Scrittura 'conoscenza'; ma essa distingue tra cognizione e conoscenza. Ancora infatti si legge (*Gen* 29,31s): "Giacobbe conobbe sua moglie Lia ed avendo concepito generò"; ovviamente già la conosceva prima, perché era stato con lei a pascolare le pecore di Labano suo padre per sette anni: ma si era trattato di una conoscenza per via degli occhi e dell'intelletto, non ancora per rapporto intimo. Così leggiamo che egli (*Gen* 30,22) "conobbe pure sua moglie Rachele". Leggiamo poi altrove (1*Re* 1,1-4): "Davide era invecchiato e lo ricoprivano di vesti ma egli non si riscaldava; perciò dissero che si cercasse una vergine formosa per il re"; fu trovata Abisac la Sunamitide e "fu portata al re, giacque con lui e lo riscaldava, ma Davide non la conobbe", benchè stesse con lui fianco a fianco. Di quale conoscenza parla qui la Scrittura? Di quella intellettiva o di quella operativa? Quando la Scrittura dice che (*Nm* 16,5; 2*Tim* 2,19): "Il Signore conosce quelli che sono suoi" forse vuol dire che non sa chi sono quelli che non lo sono? No, anche se sta scritto (cf. *Lc* 13,27): "Andate via da me, operatori di ingiustizia, perché non vi ho mai conosciuti"; forse che il Figlio di Dio è ignorante? Quando Dio dice (*Am* 3,2): "Vi ho conosciuto fra tutte le famiglie della terra" forse dice di non sapere quali sono le altre nazioni? Mai più, ma la sacra Scrittura parla di due modi di conoscere, uno intellettivo e un altro operativo»[69].

Le citazioni bibliche di Epifanio non sono molto precise, ma non facciamo questione di parole: il senso del passo è chiarissimo. Come anche l'esegesi contemporanea insegna, Epifanio interpreta il verbo 'conoscere' come 'aver rapporti sessuali'; e poiché nella Scrittura non lo incontra prima di *Genesi* 4, 1, ritiene che prima l'azione da esso indicata non sia mai avvenuta; a maggior ragione se si nota che non vi è neanche menzione di nascita alcuna. Per il vescovo di Salamina quindi Adamo ed Eva si conoscevano sì, ma intellettualmente, non 'operativamente'. E non è affatto il solo a pensarla così; tralasciando i molti passi analoghi in altri autori, leggiamo come presenta lo stato antelapsario colui che è la corona dei Padri di lingua greca, Giovanni vescovo di Damasco (650-750):

«L'anima ed il corpo furono creati insieme, non l'una prima e l'altro dopo, come secondo i vaneggiamenti di Origene. Dunque Dio creò l'uomo innocente, retto, virtuoso, privo di dolori, privo di affanni, splendente in ogni virtù, fiorente di ogni bene, come un secondo mondo piccolo (*mikrokosmos*) in quello grande (*makrokosmos*), altro angelo, adoratore composto (di anima e corpo), contemplatore della natura visibile, iniziato a

[69] EPIFANIO DI SALAMINA, *Ancoratus*, 20 (PG 43, 53; CTP 9, 67ss, con lievi ritocchi).

quella intelligibile, signore delle cose che sono sopra la terra, signoreggiato dall'alto, terreno e celeste (insieme), collegato con il tempo ed immortale, visibile e pensante, a metà tra grandezza e bassezza, egli medesimo spirito e corpo, corpo in considerazione dell'orgoglio, spirito in considerazione della grazia, l'uno perché (per suo mezzo) soffra e si ricordi e si corregga, l'altro affinchè rimanga saldo e glorifichi il suo benefattore, dotato di grandezza, essere vivente che opera qui, cioè nella vita presente, e (poi) passa in altro luogo nella vita futura, e - termine finale del mistero - deificato dalla conversione a Dio; ma deificato per illuminazione di Dio e non perché passi alla sostanza divina. Lo fece senza peccato per natura e libero per quanto riguarda la volontà. Dico 'senza peccato' non perché non fosse capace di peccato - infatti solo la divinità è esente dal peccato -, ma perché aveva il peccare non nella sua natura bensì nella possibilità di scelta: e cioè aveva il potere di rimanere e progredire nel bene con la cooperazione della grazia divina, così come di volgersi via dal bene ed essere nel male, permettendolo Dio a causa del libero arbitrio. Infatti non è virtù ciò che avviene per costrizione»[70].

Anche questo passo è chiaro: e non sembra lasciare spazio all'esegesi di Agostino. Ma a ben vedere non è proprio così. Se infatti 'non è virtù ciò che avviene per costrizione', allora, per lo stesso motivo, non è neanche peccato; ma la pulsione sessuale ce la troviamo dentro, non si è scelto di averla: quindi non è peccato. Questo ragionamento trascura la distinzione tra 'secondo natura' e 'contro natura', quindi non si può accettare *tout court*. Forse anche il Damasceno se ne rende conto: l'applica, ed ecco il risultato:

«Fra i piaceri, alcuni sono veri, altri falsi; alcuni solo della mente, in rapporto al sapere ed alla contemplazione; altri della mente insieme al corpo, in rapporto alla sensazione. E, fra i piaceri insieme al corpo, alcuni sono naturali e contemporaneamente necessari, senza i quali sarebbe impossibile vivere, come i cibi che riempiono una mancanza e le vesti necessarie; altri invece sono naturali ma non necessari, come gli accoppiamenti conformi alla natura e alla legge: infatti questi concorrono al mantenimento di tutta la specie, ma è anche possibile vivere senza di essi; altri infine non sono né naturali né necessari, come l'ubriachezza, la lascivia e le crapule che vanno al di là del bisogno: infatti non concorrono né al sostegno della vita né al succedersi della specie, anzi, al contrario, sono anche dannosi. Quindi occorre che colui che vive secondo Dio segua piaceri contemporaneamente naturali e necessari, poi ponga in secondo ordine quelli naturali e non necessari, che si producono a tempo, luogo e misura convenienti. E bisogna che rifiuti assolutamente tutti gli altri. Bisogna considerare bei piaceri (*kálai êdonaí*) quelli che non sono intrecciati con un'afflizione, non causano pentimento né generano altro danno, non si allontanano dal limite della giusta misura, non ci distraggono a lungo dalle opere virtuose e non ci asserviscono»[71].

Anche questo brano è limpido, perciò non lo commentiamo; notiamo solo che *kalòs* in greco è il 'bello' non solo estetico ma anche morale: sta quindi pure per 'buono', 'conveniente', 'opportuno'. Il sesso 'secondo natura' fa perciò parte dei 'bei piaceri', e forse anche di quelli antelapsari. Ecco infatti come poco prima il Damasceno descrive il paradiso:

[70] GIOVANNI DAMASCENO, *De fide orthodoxa*, II, 12 (ed. B. Kotter, Berlin-New York 1975, II, 76s; trad. it. V. Fazzo, CTP 142, Roma 1998, 121s, ritoccata).

[71] GIOVANNI DAMASCENO, *De fide orthodoxa*, II, 13 (Kotter, 80s; trad. it. 126s, con lievi ritocchi).

> «Dio che ci ha creato non voleva che noi ci angustiassimo e ci turbassimo per molte cose, e neanche che fossimo impensieriti e preoccupati per la nostra vita. Proprio ciò che invece Adamo soffrì realmente: infatti, avendone gustato (*dell'albero della conoscenza del bene e del male*), riconobbe che era nudo e si fece all'intorno un perizoma, poiché prese delle foglie di fico e se ne cinse (cf. *Gen* 3,7). Prima di averne gustato, "ambedue erano nudi" (*Gen* 2,25), sia Adamo che Eva, "ma non ne avevano vergogna". Dio voleva che noi fossimo tali, senza passioni - infatti questo è il culmine dell'assenza di passione - ed anche senza sollecitudini, avendo come unica opera quella degli angeli, e cioè cantare il Creatore continuamente e incessantemente godere della sua visione e rimettere a Lui la sollecitudine di noi stessi. E questo è proprio ciò che ci proclamò attraverso il profeta Davide dicendo (*Sal* 54,53): "Getta sul Signore il tuo affanno, ed egli ti darà il suo sostegno"»[72].

Qui Giovanni esclude solamente la 'passione', termine tecnico che indica tutto ciò che sopravviene nell'animo dell'uomo e lo inclina o trascina ad agire 'contro natura'; ma non l'identifica con il piacere sessuale, anzi, considera in modo positivo l'essere 'nudi' senza passione e lo include tra i *bona* di cui godevano Adamo ed Eva prima della caduta. L'accordo con Agostino sembra completo. È chiaro che ad essere escluso è il solo uso 'contro natura' del piacere sessuale, per riprendere la terminologia di Epifanio, la conoscenza 'operativa', ma non quello 'secondo natura', la conoscenza intellettiva. E non si creda che, escludendo l'operatività, cambi il genere di azione (la 'conoscenza'): sappiamo già che l'azione 'contro natura' nasce da un pensiero 'contro natura' che, se accettato, diventa una scelta 'contro natura': solo a questo punto viene coinvolto il corpo e si ha l'azione corporea 'contro natura', la 'operatività' esclusa da Epifanio. Ma anche quelle che la precedono sono azioni, di tipo intellettuale, e poiché sfociano nell'azione corporea, questa e quelle sono dello stesso genere, poiché l'effetto è sempre della specie della causa. La prova di questo è nel fatto che il Damasceno descrive il piacere sessuale come naturale non necessario, che si compie con la mente e il corpo.

Approfondire ulteriormente questo discorso sulla sessualità nei Padri ci porterebbe troppo lontano e soprattutto non interessa più di tanto. A noi qui serviva solo per mostrare, e di passaggio, cosa intenda Agostino per 'desiderio', *concupiscentia*, e in che modo sia da legare alla sessualità da un lato ed al peccato originale dall'altro. È vero che Agostino pone un nesso preciso tra peccato originale, istinto sessuale pervertito e procreazione: lo afferma nel *De nuptiis et concupiscentia* (420):

> «Mi sono adoperato con un lungo discorso a distinguere la concupiscenza della carne dai beni del matrimonio, costrettovi dai nuovi eretici (*i pelagiani*), i quali, quando sentono biasimarla, lanciano accuse come se fosse biasimato lo stesso matrimonio, e la lodano come un bene naturale per rafforzare la loro pestifera credenza, secondo la quale la prole che nasce per mezzo di essa non contrae peccato originale. Ma di questa concupiscenza della carne già il beato Ambrogio, vescovo di Milano e per il cui ministero sacerdotale ho ricevuto il battesimo, parlò brevemente quando, nell'esposizione del libro del profeta Isaia, accennò alla nascita carnale di Cristo: "Perciò - scrive - in quanto uomo egli fu tentato in tutte le maniere ed a somiglianza degli uomini sostenne tutte le prove: ma in quanto nato dallo Spirito si astenne dal peccato; 'Ogni uomo - infatti - è

[72] GIOVANNI DAMASCENO, *De fide orthodoxa*, II, 11 (Kotter, 72s; trad. it. 117, con lievi ritocchi).

> menzognero' (*Sal* 115,2) e nessuno, tranne Dio solo, è senza peccato. Rimane dunque valida la regola per cui nessuno che sia nato dall'uomo e dalla donna, cioè mediante quella unione corporale, risulta immune dal peccato. Se poi uno risulta immune dal peccato, allora è anche immune da simile concepimento"»[73].

Con ciò però Agostino si guarda bene dall'identificare l'istinto sessuale *tout court* con il desiderio di sposarsi, identificazione che invece nasce nell'antichità e fu letto nel racconto, in *Gen*, 6, della caduta dei 'giganti figli di Dio' a causa della volontà di sposare le figlie degli uomini. Il Dottore della Grazia invece afferma la bontà *per natura* dell'istinto sessuale, anche se, come tutto dopo il peccato originale, esso tende ad essere vissuto 'contro natura'. Il che lascia supporre una certa distanza tra la sua lettura del peccato originale e quella che prevale nell'Oriente.

A questo punto però il problema, tutto contemporaneo, di capire 'chi' commise il peccato originale diventa ineludibile: perché, se come abitualmente accade oggi, si rifiuta di credere che Adamo ed Eva siano persone in carne ed ossa, allora non solo non ha senso parlare di *concupiscentia* ma tutta la nostra impostazione cade. O almeno così pare.

3.4. *Chi commise il peccato originale?*

Il nostro modo di ragionare si è sviluppato tenendo conto della riflessione patristica ma anche accettando, come loro, che Adamo ed Eva fossero persone tali e quali a noi. Ora, questa dottrina non è certo la più accettata dai teologi e dagli esegeti, e per motivi validi, che solo in parte hanno a che vedere con l'evoluzionismo: oggi l'esistenza reale di una singola coppia dalla quale sarebbe nato l'intero genere umano è praticamente negata da tutti. Però, se Adamo ed Eva non sono mai esistiti, allora o neanche il peccato originale è mai esistito (ma questa è un'eresia quindi nessuno la sostiene) oppure esiste ma non lo si può spiegare né descrivere come il peccato di due persone in carne ed ossa: e questa è la posizione oggi più diffusa tra i teologi.

Quest'impostazione però non sfocia in una spiegazione coerente e completa. Attestarsi su un livello minimale, come suggerisce K. Rahner, cioè limitarsi ad affermare che esiste una colpa originale che si trasmette ad ogni uomo, è opzione che non può reggere il peso dell'antropologia teologica[74]. Sostenere che il monogenismo o la discendenza fisica da una sola coppia primitiva non sono necessari si può fare solo se si trova un modo alternativo per spiegare la trasmissione, il che a tutt'oggi non c'è. Considerare il peccato originale semplicemente 'il primo della serie' è una banalizza-

[73] AGOSTINO, *De nuptiis et concupiscentia*, I, 35, 40 (CSEL 42/2, 252; trad. it. NBA 18, 77). L'opera di Ambrogio è perduta: quello riportato è uno dei pochi frammenti di cui si dispone.

[74] Cf. K. RAHNER, «Riflessioni teologiche sul monogenismo», in *Saggi di antropologia soprannaturale*, Roma 1969^2, 169-279, 253s: «(Tale minimo consiste nell'ammettere) una situazione universale di condanna, che coinvolga tutti gli uomini antecedentemente ad una loro decisione personale libera: una condizione, tuttavia, storica e non essenziale, causata dall'uomo e non data semplicemente con la creazione stessa».

zione che non risolve comunque il problema: chi ha peccato per primo? Concentrare l'attenzione sul battesimo dei bambini è chiaramente fuorviante: Cristo non ha redento solo i bambini, né Paolo parte da loro in *Romani*. Prima ancora che poco ortodosso, non è intelligente pensare che il peccato originale sia la somma dei peccati commessi dall'uomo: quali peccati ha commesso un bambino appena nato? Senza contare che non manca chi lo considera semplicemente un 'mito' (quasi tutti gli autori protestanti). Tutte queste 'soluzioni' hanno avuto critici e sostenitori. La confusione ci pare regni sovrana: se progresso c'è stato, non è certo in direzione di conoscenza chiare e distinte, eccetto che nel rifiutare l'unanime lettura dei nostri Padri, accantonati senza tante cerimonie ma anche senza vere alternative.

Questa situazione un po' imbarazzante ci pare nasca da tre elementi.

Il primo è che spesso si sembra confondere il peccato di Adamo ed Eva (peccato originale originante) con i peccati originali dei discendenti (peccato originale originato) e i tanti altri peccati che da questo nascono nel singolo (peccati personali). Ora, il peccato originale originante è la causa, il peccato originale originato è l'effetto primo ed il peccato personale è l'effetto secondo (perché è causato dall'effetto primo): se si tenesse presente questa successione, tante 'soluzioni' non si darebbero.

Il secondo è che, senza agenti, non vi è neanche azione: qui, senza peccatori non c'è peccato. Ma che il peccato ci sia è dogma di fede, *ergo* i peccatori ci sono. E devono essere anche reali, cioè non si può pensare ad un vago soggetto collettivo, ad una 'rappresentanza' vicaria o ad un'appartenenza di genere, poiché le conseguenze della loro azione sono state reali, tanto da chiedere prima l'Incarnazione del Figlio di Dio, reale, non per 'rappresentanza', in un uomo vero e completo, Gesù di Nazaret, non apparente come insegnavano i docetisti, e poi il battesimo, anch'esso reale, non per 'rappresentanza' né apparente, di un bambino o uomo vero, in carne ed ossa.

Il terzo è che l'interpretazione 'monogenista' di *Genesi*, 3, è stata ratificata da tutti i Padri e dal Magistero della Chiesa da sempre, in pratica fino a metà del secolo scorso. È pacifico che la comprensione del dogma progredisca, ed è chiaro che, parafrasando Cartesio, ciò significa il passare da intuizioni oscure e confuse a conoscenze più chiare e distinte: ma è questo quel che è successo? Ancora: è possibile che duemila anni di ricerca umile e paziente, di dibattiti drammatici, di preghiere, di affidamento a Dio, abbiano fruttato solo oscurità e confusione? Può lo Spirito averci lasciato errare per così tanto tempo?

Rispondere a queste domande con un semplice 'sì' o 'no' non è serio. Intanto, perché l'abbandono del monogenismo è ratificato dal Magistero; e questo gode certamente dell'assistenza dello Spirito. Poi, perché il nucleo teologico, il cuore di ogni dogma è il *che cosa* della dottrina, non il *come* o il *perché*; quel che conta è che il peccato originale ci sia, non come lo si spieghi. Infine, e soprattutto, perché a nostro sommesso avviso (non abbiamo certo la pretesa di essere da più di tanti rinomati autori) la soluzione non si trova perché il problema è mal posto. È mal posto quando si cercano descrizioni 'storiche' di dinamiche spirituali, ed è mal posto quando si eleva a 'spirituale' ciò che invece è fattuale.

Il peccato, originale o meno, così come l'azione di grazia, è un evento spirituale, non storico, quindi va indagato con strumenti spirituali e non storici. Si provi a descrivere 'storicamente' una confessione con relativa assoluzione: tutto quel che otter-

remo sarà sapere chi si è recato da chi, dove e quando, quel che si sono detti; ma che i peccati siano stati davvero rimessi non si potrà mai dimostrare storicamente. Questo significa forse che l'assoluzione è falsa e la Riconciliazione un mito? Certo che no. Purtroppo la familiarità dei teologi con le categorie spirituali in questi ultimi tempi si è, come dire?, affievolita; si sa tutto sugli ultimi articoli di Tizio o Caio su questo o quel tema ma non si riesce a distinguere tra destra e sinistra (nel senso spirituale). Ecco allora che si cercano descrizioni 'storiche', cioè date, nomi, fatti, luoghi, quando si interpreta il racconto di *Genesi*, 3, come se, in qualche modo, fosse un accadimento descrivibile con quelle categorie. Ma non è così. E poiché non si trova niente, prima sorgono i dubbi, poi le 'soluzioni' sopra viste.

D'altra parte, si 'spiritualizza' ciò che è fattuale, ossia date, nomi, accadimenti, luoghi, quando si parte dall'esperienza del peccato personale e si pensa che, generalizzando ed astraendo, si possa giungere al peccato originale originato e addirittura a quello originante. Ma non è così. Non è l'umanità che va a spasso, ci vanno gli uomini; la cavallinità non esiste, esistono i cavalli: se astraggo dal reale ottengo enti di ragione, non reali. Questo vuol forse dire che il peccato originale non esiste? Certo che no. Semplicemente spirituale' non significa 'generale' o 'universale', ma la relazione tra la dimensione umana, individuata a partire dal dato storico, e la dimensione soprauumana, individuata a partire dal dato di fede. Lo 'spirituale' fonde la storia dei fatti con la Storia della Salvezza.

Per capire come funzionano le cose 'spirituali' ci permettiamo di riportare un passo del nostro Padre Ireneo di Lione, poco noto ma bello. Leggendolo si ricordi che il Verbo di Dio non è diverso né può essere scisso in 'prima' e 'dopo' l'Incarnazione:

> «Affinchè l'educazione e lo sviluppo (*di Adamo*) avvenissero con gioia e letizia, gli fu preparato un posto migliore di questo mondo, distinto per l'aria, la bellezza, la luce, il vitto le piante, i frutti, le acque e tutte le altre cose necessarie alla vita. Questo luogo si chiama Paradiso. Così bello e riposante era il paradiso che il Verbo di Dio vi si recava abitualmente, vi passeggiava (cf. *Gen* 2,8) e s'intratteneva con l'uomo prefigurando ciò che sarebbe accaduto in futuro, la coabitazione e la conversazione con gli uomini per insegnare loro la giustizia. Ma l'uomo era un bambino e il suo senso della discrezione non era ancora sviluppato; per questo fu facilmente ingannato dal seduttore»[75].

Dal punto di vista 'storico' questo passo, come gran parte dell'esegesi dei Padri, è del tutto insostenibile, perciò i teologi moderni non lo prendono in considerazione nei loro studi. Sarebbe interessante però studiare che cosa significhi realmente l'aggettivo 'storico'. Qui ci limitiamo a notare un fatto indiscutibile. Alla fine dell'Ottocento si fece strada nell'esegesi l'idea che il Pentateuco fosse la combinazione di (almeno) quattro fonti, lo Jahista, l'Elohista, il Deuteronomista ed il Sacerdotale. Gli studi si moltiplicarono, l'ipotesi divenne una certezza, le (almeno) quattro fonti assurte a dato di fatto storico la cui indiscutibilità era tale per cui si arrivava a dividere i versetti a metà per attribuirne una parte ad una fonte e una parte ad un'altra. Questo fino a trent'anni fa. Oggi è idea che gli esegeti respingono del tutto: l'Elohista è morto e se-

[75] IRENEO DI LIONE, *Demonstratio apostolicae fidei*, 12 (SCh 406, 100; trad. nostra). L'idea che Adamo ed Eva in paradiso fossero bambini si legge anche in *Demonstratio*, 14; *Adversus haereses*, III, 22,4; 23,5.

polto, lo Jahvista sta molto male, il Deuteronomista è esploso in tanti frammenti evanescenti; solo il Sacerdotale ancora resiste, ma i segni del crollo già si vedono. Eppure fino a poco tempo fa ci si lanciava in ardite descrizioni dell'ambiente d'origine dell'Elohista o dello Jahvista, se ne ricostruivano le rispettive pretese teologie, si davano spiegazioni 'storiche' delle loro differenze e così via. E la stessa cosa è accaduta in filosofia, quando l'impostazione genetica di W. Jaeger, nata anch'essa alla fine dell'Ottocento e teoreticamente identica a quella delle fonti bibliche, ha ridotto il *corpus* aristotelico ad una serie di frammenti così incomponibile che alla fine è stata abbandonata. Quindi, il problema è nel metodo d'indagine, metodo che, a sua volta, si fonda su una certa idea di 'storia'. Visto che questo metodo porta a risultati insostenibili, ci pare lecito chiedere: che cosa significa l'aggettivo 'storico'?[76] Questo non vuol dire che si debba tornare indietro di secoli: sarebbe affermare che in tutto questo tempo lo Spirito non ha assistito la Chiesa e non le ha fatto fare passi in avanti, il che è certo idea almeno pericolosa, se non eretica *tout court*. Quindi non vi è problema ad abbandonare ciò che non è più utile alla crescita nella fede della comunità cristiana. Il punto è capire in base a cosa si decide tale in-utilità ed essere sicuri che dia risultati affidabili. Ma su questo avremo modo di soffermarci con agio in seguito.

Tornando al nostro passo, è sostenibile pensare che Ireneo, per altro convintissimo che Adamo e di Eva siano due persone in carne ed ossa, non si sia reso conto che farne dei bambini rende il loro peccato impossibile a descriversi come caduta dell'intera umanità? Certo che no. Ireneo lo sa benissimo. La fanciullezza di cui parla non è cronologica ma spirituale, quella stessa infanzia alla quale anche Gesù invita nel Vangelo. O forse si vorrà sostenere che nostro Signore esige da noi il tornare all'asilo nido? Lo stesso vale anche per l'affermazione che nell'Eden il Verbo di Dio istruisce l'uomo: forse che Ireneo non sa che il Verbo di Dio, il Figlio, si manifesterà soltanto con l'Incarnazione? Certo che lo sa. Ma sa anche che sta scritto (*Gv* 1,18):

> «Dio, nessuno lo ha mai visto; il Figlio Unigenito, che è Dio ed è nel seno del Padre, è lui che lo ha rivelato»,

e quindi, dovendo tenere insieme questa affermazione con quella per la quale 'Dio' passeggia nell'Eden con Adamo (cf. *Gen* 2,8), ecco che 'Dio' diventa il Verbo di Dio; e, lo si noti bene, un Verbo incarnato, perché *Gv* 1,18 si riferisce all'uomo-Dio Gesù Cristo e se invece Ireneo intendesse solo il Figlio consustanziale al Padre ed immanente alla Trinità, ebbene quel Verbo non potrebbe essere visto da Adamo né passeggiare nel giardino, tantomeno parlare con lui ed esporgli le cose future. Invece il Verbo di cui parla Ireneo è incarnato, il che gli permette anche di non introdurre un 'prima' ed un 'poi' in Dio in conseguenza della Incarnazione, cosa che gli preme as-

[76] La ragione ultima di queste osservazioni non è tanto nella (spiacevole) distanza tra i dogmatici e gli esegeti, quanto in un più generale (e serio) principio epistemologico, che il lettore può trovare enunciato in I. KANT, *Che cosa significa orientarsi nel pensiero*, in F. DESIDERI (ed.), *Questioni di confine*, Genova 1990, 3-16, o, in modo più preciso e completo ma anche più difficile, in L. WITTGENSTEIN, *Della certezza. Analisi filosofica del senso comune*, Milano 1978, *per totum*. Il cuore delle argomentazioni di questi due grandi filosofi è identico: per orientarsi nel pensiero è necessario scegliere punti di riferimento sicuri, provati dall'esperienza, non ambigui né dettati dalla consuetudine. Purtroppo, al giorno d'oggi ciò non ci pare valga per l'esegesi.

sai nella sua polemica antignostica. Ed è sempre tenendo presente *Gv* 1,18 che Ireneo trasforma le passeggiate del Verbo con Adamo in una specie di scuola.

Naturalmente sono tante le cose che si dovrebbero dire su questo modo di leggere la Scrittura; ci limitiamo ad aggiungere solo che molte dottrine di fede nascono proprio in seguito ad interpretazioni simili, e quindi prima di respingerle forse bisognerebbe pensarci un po'. Per ciò che ci riguarda, Ireneo individua il 'perché' della caduta originale nella immaturità dei progenitori, quindi li considera reali; ma di una realtà a suo modo, che vede un Adamo fuori del tempo storico conversare con il Verbo di Dio incarnato, mentre l'Incarnazione è evento ben databile (al tempo dell'imperatore Augusto) e geograficamente ben collocabile (in Giudea), quindi per certi versi completamente storico. E Ireneo sa bene quanto conti questa storicità dell'Incarnazione perché se ne serve continuamente nella sua polemica contro le eresie del tempo[77].

Quindi l'interpretazione 'spirituale' fonde elementi storici con altri a-storici; se metto a fuoco un lato ottengo una lettura 'storica': qui, che ci sono stati certamente due protagonisti reali che compirono una azione vera; se metto a fuoco l'altro lato ottengo una lettura 'a-storica': qui, che il peccato non consiste in un'azione come le nostre ma in un atteggiamento, simile a quello demoniaco, ossia il voler sapre meglio di Dio cosa è bene per noi. Se si respinge uno dei due corni, la dottrina del peccato originale non è più spiegabile in modo coerente e completo. Se li teniamo entrambi, il lato 'storico' spiega il *peccatum originale originans*, quello 'a-storico' il *peccatum originale originatum* e, da questi, i peccati personali. Il lato 'storico' mi indica due soggetti reali, quello 'a-storico' mi libera dall'imbarazzo di doverne indicare nome, cognome ed indirizzo. Il lato 'storico' si incarica di spiegare la trasmissione di generazione in generazione, quello 'a-storico' mi permette di non vincolarmi a questa o quella spiegazione, rischio due volte pericoloso, perché restrittivo e perché tende a considerare come negativo per natura questo o quello.

Non avendo la pretesa di competere per erudizione ed acume con i tanti altri teologi di fama che hanno scritto tomi ponderosi su questo tema, questa altro non è che

---

[77] A questo proposito è necessario osservare che il problema della storicità della Scrittura si pone in modo assai più forte per i Padri che non per noi moderni. Infatti, se si pone l'esistenza di Adamo ed Eva indietro in un tempo indefinito, abbiamo una opposizione al dato storico della Incarnazione assai meno forte di quella che invece la colloca in momento ben preciso. Il punto centrale, che invece spesso si sottovaluta, è ben espresso da ORIGENE, *De principiis*, III, 5, 3 (SCh 268, 192; trad. it. 452): «Alcuni son soliti obiettarci: Se il mondo ha avuto inizio nel tempo, cosa faceva Dio prima che cominciasse il mondo? Infatti è insieme empio ed inconcepibile sostenere che la natura di Dio possa restare immobile ed inerte, o pensare che la sua bontà in un qualche momento non abbia fatto il bene o che la sua onnipotenza non abbia esercitato il dominio. Ecco quanto obiettano a noi che sosteniamo che il mondo ha avuto inizio in un tempo determinato e che, sulla fede della Scrittura, numeriamo anche i suoi anni». Quindi, per i Padri Adamo ed Eva non vivono in un tempo indeterminato e arretrabile a piacimento, bensì in un anno ben preciso e computabile. È quindi chiaro che, quando Ireneo dice che il Verbo di Dio passeggia nell'Eden, ha in mente un tempo preciso, e quando suppone che sia un Verbo incarnato si rende ben conto che pone in contrasto due tempi precisi. Se Ireneo pensa di poterlo fare senza correre il rischio di ratificare la tesi dei suoi avversari, significa che per lui tale contrapposizione in raltà non esiste, o almeno non è tale. Che ciò non sia altrettanto chiaro a noi è indiscutibile, ma non toglie che per Ireneo lo fosse.

un'ipotesi. Che forse ha bisogno di qualche correzione o integrazione, ma ci pare meriti un po' di attenzione.

3.5. *Che cosa fu il peccato originale agli inizi: conclusioni provvisorie*

Con queste osservazioni possiamo considerare esauriti (per quanto qui possibile) quattro dei cinque punti individuati all'inizio del capitolo: il *che*, il *che cosa*, il *perché* ed il *chi* commise il peccato originale.

Per procedere nel nostro lavoro si è assunto che esistesse una coppia di veri esseri umani, 'Adamo ed Eva', dai quali si sia veramente originata l'intera umanità. Questa interpretazione letterale di *Gen* 2-3 va sotto il nome di 'monogenismo' ma, anche se la si è sempre sottesa in ogni passaggio che ha portato alla definizione tridentina del dogma del peccato originale, al giorno d'oggi il Magistero non la difende più e gli esegeti sono concordi nel respingerla. Vedremo i dettagli in seguito; per ora basti dire che ci si è serviti di quest'assunzione per esplicitare nel modo più semplice e chiaro il dato magisteriale certo ed irreformabile contenuto nei primi quattro punti: il *che*, il *che cosa*, il *perché* ed il *chi* commise il peccato originale.

Che l'esistenza di un peccato originale sia davvero un dogma di fede lo si è visto dalla testimonianza della Scrittura e da quella dei Padri, unanimi nell'individuare nella coppia 'Adamo ed Eva' *chi* lo commise. Da ciò segue che il peccato originale è un'*azione reale*, altrimenti non ci sarebbe un vero *che*, commessa da uno o più autori, altrimenti non ci sarebbe un *chi*: quindi *il peccato originale è un'azione reale e personale*. Stabilire in *cosa* sia consistito invece è meno pacifico: alcuni Padri lo individuano nella superbia, altri nella concupiscenza; la nostra analisi, in base a quelle stesse opinioni, porta invece a pensare che sia consistito in un moto contro natura verso destra, ossia in un eccesso di zelo. Il *perché* è da individuare forse (ma è una nostra ipotesi) nella paura di perdere il bene del paradiso, innescata dalla diversità d'essenza tra Dio e l'uomo, forse (con maggiori probabilità) nella sazietà causata nell'uomo dalla abbondanza della grazia, ma in definitiva consiste nel pretendere di sapere meglio di Dio cosa è bene per noi.

Nel cammino però si è cominciato ad intravedere una certa tensione tra i Padri, che si nota dapprima a proposito del *che cosa*, si approfondisce riguardo al *perché* e soprattutto influisce assai sugli *effetti* che tale caduta ha sulla natura umana postlapsaria, punto questo non affrontato qui. Quella degli influssi del peccato originale è in realtà questione delicata che va esaminata a sé: le dedichiamo i prossimi capitoli.

4

Cosa è il peccato originale in noi? La storia delle idee I

Il capitolo precedente ha cercato di approfondire il significato del *peccatum originale originans*, ossia quello compiuto dai nostri progenitori. È vero però che non è facile, oggi, attribuire un senso preciso al termine 'progenitori', almeno non senza compiere un'opzione precisa riguardo alla teoria scientifica dell'evoluzionismo ed al peso da assegnarle in antropologia teologica, riguardo al modo di interpretare racconti biblici come quello di *Gen* 3 e, soprattutto, riguardo al valore delle esegesi che di tali passi hanno dato i Padri della Chiesa ed il Magistero. Come si vede, si tratta di questioni che vanno molto al di là del campo della nostra indagine, poiché coinvolgono l'intera teologia, dogmatica e biblica. Di conseguenza, sarebbe da irresponsabili affrontarle e deciderle senza esaminare con attenzione il *dossier* delle informazioni al riguardo. È quanto ci accingiamo a fare in questo e nei capitoli che seguono.

4. *Il peccato originale e la storia delle sue interpretazioni*

Un racconto come quello quello di *Gen* 3 si presta a molte interpretazioni non necessariamente convergenti: ad esempio, per gli ebrei non conduce affatto al concetto di 'peccato originale', né *originans* né tantomeno *originatum*, mentre fra i cristiani ha ricevuto così tante e diverse letture che dovremo dedicare ad esse ben due capitoli.

Ora, molto spesso si presenta l'opinione di un autore nelle sue linee generali ma senza l'apporto diretto dei suoi testi se non nei punti dove è indispensabile; è un procedimento che ha dalla sua innegabili vantaggi di sintesi, chiarezza e semplicità, ma obbliga il lettore a compiere come degli 'atti di fede' in chi scrive, poiché non ha la possibilità di leggere lui stesso quelle idee nei passi che le contengono. Inoltre, per fare una sintesi è necessario avere dei criteri in base ai quali prima si seleziona il materiale su cui lavorare e poi lo si interpreta; vedremo che, in qualche caso, tali criteri sono inadeguati alla complessità della questione che ci interessa, e ciò in ultima analisi significa che il lettore dispone di sintesi che non può verificare ed operate con criteri forse corretti e forse no.

Per ovviare a questa situazione conviene innanzitutto rinunciare alle sintesi rapide e comode, e procedere leggendo singoli passi di questo o quell'autore, dandone volta

volta il commento più opportuno. Lo si è già fatto nei capitoli precedenti, ma in questo e nei successivi sarà ancor più importante, perché è procedimento che permette non solo di verificare l'interpretazione dei testi ma anche lo sviluppo della concezione al passare del tempo e nei diversi autori. Dopo aver esaminato i passi rilevanti, sarà necessario darne una lettura più schiettamente speculativa, poiché ogni testo nasce all'interno di un contesto più ampio e variabile, che solo in parte è rintracciabile o ricostruibile dal e nel singolo brano ma ne detta il senso più vero e profondo. In questo capitolo ci occuperemo di leggere e commentare i passi; la contestualizzazione e l'analisi teoretica le compiremo nel prossimo.

4.1. *Gli effetti del peccato originale e il libero arbitrio umano*

Anche se con estrema brevità, nel capitolo terzo si è visto che è arduo riuscire a conciliare l'onniscenza e immutabilità di Dio con la libertà di scelta dell'uomo, esercitata al punto da causare il peccato originale. Per di più si deve ricordare che il peccato originale *perverte* in 'contro natura' la tendenza 'secondo natura' di ciò che è nell'uomo 'per' natura, quindi anche l'idea di una 'degradazione' postlapsaria va applicata con attenzione. Per questo i Padri, nel descrivere gli effetti della caduta, non partono dalla 'degradazione' ma da un altro punto di vista.

Il nostro santo Padre Giovanni Crisostomo scrive (nel 386-398):

> «A molti sembra che il suo unico dono (*scil*. del battesimo) sia la remissione dei peccati, ma noi abbiamo enumerato ben dieci grazie e perciò battezziamo anche i bambini, che pure non hanno alcun peccato, perché anche a loro vengano concessi santificazione, giustizia, adozione filiale, eredità, fratellanza, onore di essere membra di Cristo e divenire abitazione dello Spirito»[1],

e questo facendo eco al grande Cirillo di Gerusalemme (345-387):

> «Nessuno creda che il battesimo conferisca la remissione dei peccati e non anche la adozione a figli di Dio. Fu il battesimo di Giovanni che conferì soltanto la remissione dei peccati; il nostro invece, lo sappiamo bene, non solo opera la purificazione dei peccati e di procura il dono dello Spirito Santo, ma anche fa delle nostre sofferenze un prolungamento nel quotidiano di quelle cui andò incontro Cristo nostro esemplare»[2].

In questi passi, come in tanti altri, non si menziona il peccato di Adamo ma solo le sue conseguenze sui posteri, i quali paiono ereditare più queste che non quello, come ci mostra ancora Cirillo (nel 412-428):

---

[1] GIOVANNI CRISOSTOMO, *Catecheses baptesimales*, III, 6 (SCh 50bis, 153s; trad. it. 77). Citiamo volutamente questo passo che i pelagiani leggono invece a loro vantaggio: cf. GIULIANO DI ECLANO, *Libellus fidei*, 18 (PL 45, 1736; l'attribuzione a Giuliano però non è certa). Vedremo più avanti l'interpretazione che ne dà Agostino.

[2] CIRILLO DI GERUSALEMME, *Catecheses*, cat.XX (*mystagogica* 2), 6 (SCh 126, 114s; trad. it. C. Riggi, CTP 103, Roma 1997^2, 446).

«Adamo era stato creato per l'incorruttibilità e la vita; conduceva una vita santa nelle delizie del paradiso; la sua mente era rivolta continuamente alla contemplazione di Dio; il suo corpo era nella serenità e nella calma, senza turpi desideri di alcun 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 malattia del peccato colpì la natura "per la disubbidienza di un solo uomo" (cf. *Rm* 5,17), cioè di Adamo; così "i molti furono costituiti peccatori" (cf. *Rm* 5,19) non perché abbiano condiviso la trasgressione di Adamo, dato che non erano ancora nati, ma perché condividono la sua stessa natura caduta sotto la legge del peccato. Come dunque la natura umana in Adamo ha contratto il morbo della corruzione a causa della sua disubbidienza e quindi è stata invasa dalle passioni, così in Cristo essa è stata nuovamente liberata: infatti Egli è stato obbediente a Dio Padre e "non commise peccato" (cf. 1*Pt* 2,22)»[3].

E poco più avanti Cirillo vescovo d'Alessandria è persino più chiaro:

«Con "corpo del peccato" e "uomo vecchio" (cf. *Rm* 6,6) (Paolo) intende il corpo terreno che, discendendo dall'antico Adamo, è destinato alla corruzione - infatti in lui (*eph'ô*) per primo siamo stati condannati - e ha inoltre contratto il morbo del piacere: tale infatti è la natura della carne, sollecitata da istinti innati. In che senso poi è stato crocifisso con Cristo? L'Unigenito si è fatto uomo e ha rivestito la carne terrena malata di morte, come dicevo, in quanto discendente dall'antico Adamo e sempre tendente per sua natura al peccato, sollecitata com'è da istinti innati. Ma la legge del peccato si placa nella carne santa e purissima di Cristo: nessuno può certo dire che in Lui si sia agitata nessuna delle disordinate passioni umane, eccetto gli istinti innocenti come la fame, la sete, la stanchezza e tutti quelli che per legge di natura si trovano anche in noi senza comportare colpa. Tuttavia, sebbene in Cristo la legge del peccato sia rimasta inerte perché assopita dalla potenza e dall'azione ordinatrice del Verbo, se si esamina la natura di questa carne in sé e per sé, cioè della carne di Cristo, non la troveremo diversa dalla nostra. Quando è stata crocifissa la sua carne, che in certo senso racchiudeva in sé tutta la natura, noi siamo stati crocifissi con Lui. Come tutta la natura ha assorbito il veleno della maledizione in Adamo quando questi è stato maledetto, così noi possiamo dire di essere risorti con Cristo e di sedere con lui nel cielo. (...) Che questa perversa tendenza della natura umana sia stata corretta in Cristo non potrà più essere posto in dubbio dato che Paolo dice chiaramente (*Rm* 8,3): "Infatti, ciò che era impossibile alla legge, perché in ciò era debole a causa della carne, Dio, mandando il suo proprio Figlio nella forma della carne del peccato e per via del peccato, ha condannato il peccato nella carne". Vedi allora in che modo sia stato distrutto "il corpo del peccato"? È stato condannato lo stimolo del peccato nella carne ed è stato messo a morte per la prima volta in Cristo, mentre la grazia è passata a noi da Lui e per mezzo di Lui»[4].

Cirillo esprime l'opinione di tutti i Padri greci: il peccato originale è una *malattia*, un morbo che invade la natura di Adamo e la inclina verso desideri 'contro natura', danneggiandola come l'incidente che priva un uomo di un arto o degli occhi. E come

---

[3] CIRILLO D'ALESSANDRIA, *In epistulam ad Romanos fragmenta*, V, 17 (PG 74, 787; CTP 95, 57). All'inizio, Cirillo si serve dell'espressione greca *eph'ô* che si legge in *Rm* 5,12 gr. ma che la versione C.E.I. espunge senza alcuna ragione filologica, non dando in nota nessuna spiegazione e neanche il semplice avviso dell'omissione compiuta.

[4] CIRILLO D'ALESSANDRIA, *In epistulam ad Romanos fragmenta*, VI, 6 (PG 74, 796s; CTP 95, 63s).

questi resta zoppo o monco o cieco, così noi portiamo le conseguenze del peccato originale: persino dopo il battesimo continuiamo a peccare; ma ciò non è in conseguenza di un mutamento di natura. Questo morbo è *nella* nostra natura, perché ce lo troviamo dentro sin dalla nascita, ma non *è* la nostra natura; come l'invalido e il cieco non sono meno umani di chi non lo è, così l'Adamo peccatore non è meno uomo dell'Adamo innocente: il peccato/malattia *perverte* la natura, non la muta. Per questo nella Liturgia battesimale non si adopera mai l'espressione 'natura corrotta *dal* peccato'; si trova invece 'corruzione *del* peccato' (due volte), nel senso di 'corruzione *causata dal* peccato'; come dire: chi sbaglia *ha* sbagliato, non *è* sbagliato; anche se poi continua a sbagliare[5].

---

[5] Insistere su questo punto è fondamentale, perché è qui la differenza più profonda tra la visione di Cattolici ed Ortodossi da un lato e Riformati dall'altro. Per Lutero il peccato originale *corrompe* la natura umana impedendo all'uomo sia di intendere cosa sia bene e buono sia di volerlo ed *a fortiori* di compierlo, ragion per cui tutto quel che l'uomo opera altro non è se non peccato: cf. MARTIN LUTERO, *Disputa di Heidelberg*, tesi 3 (trad. it. V. VINAY, *Lutero. Scritti religiosi*, Milano 2009, 181): «Le opere degli uomini, per quanto possano apparire belle e buone, sono tuttavia, secondo ogni probabilità, peccati mortali»; questo perché (tesi 13; *op. cit.*, 182): «Il libero arbitrio, dopo il peccato originale, è un semplice nome, e quando fa ciò che sta in lui pecca mortalmente», ed anche (tesi 14; *ibidem*): «Il libero arbitrio, dopo il peccato originale, non ha che un potere soggettivo per il bene, ma per il male un potere sempre attivo». In conseguenza di ciò, l'uomo non può assolutamente contribuire alla propria salvezza, la quale gli viene solo dalla applicazione *ex extrinseco* dei meriti di Cristo: cf. MARTIN LUTERO, *Disputa di Heidelberg*, tesi 27 (trad. it. 183): «Si potrebbe dire, a ragione, che l'opera di Cristo è, ad un tempo, colui che opera ed il compimento della opera nostra, e che in tal modo ciò che viene fatto piace a Dio per la grazia dell'opera operante». La buona volontà non è solo inutile, è controproducente: cf. MARTIN LUTERO, *Disputa di Heidelberg*, tesi 16 (trad. it. 182): «L'uomo che pensa di pervenire alla grazia facendo ciò che sta in lui aggiunge peccato a peccato, così che diviene doppiamente peccatore». Se è possibile una giustizia per l'uomo, questa viene perciò solo dalla fede: cf. MARTIN LUTERO, *Disputa di Heidelberg*, tesi 25 (trad. it. 182): «Non è giusto l'uomo che opera molto ma colui che, senza operare, molto crede in Cristo». Lutero è così convinto di questo che, nel tradurre in tedesco *Romani* 3,28 gr. "Noi riteniamo che l'uomo viene giustificato per mezzo della fede (*pístei*; mss. *dià pisteôs*; *vulg*.: *per fidem*) senza le opere della legge", egli scrive "*alleine* durch den Glauben", "*solamente* per mezzo della fede", aggiungendo un 'solamente' che farà la storia, nel bene e nel male. Ecco come, da una certa concezione del peccato originale, nasce la dottrina della salvezza *sola fide*, cui si affiancherà quella della *sola Scriptura*. Da questa breve presentazione è facile vedere, crediamo, la grande distanza spirituale di Lutero dall'atteggiamento dei Padri, che pure cita molto spesso. I nostri fratelli Ortodossi insistono con grandissima forza su questa che è da sempre la dottrina della Chiesa, anche dopo lo Scisma d'Oriente: cf. p.es. PAOLO VI, *Professio fidei*, *motu proprio* del 30/6/1968 (EV 3, n.552): «Noi crediamo che in Adamo tutti hanno peccato: il che significa che la colpa originale da lui commessa *ha fatto cadere* la natura umana, comune a tutti gli uomini, in uno stato in cui essa porta le conseguenze di quella colpa, e che non è più lo stato in cui si trovava all'inizio nei nostri progenitori, costituiti nella santità e nella giustizia, ed in cui l'uomo non conosceva né il male né la morte. È la natura umana così *decaduta*, *spogliata* della grazia che lo rivestiva, *ferita* nelle sue proprie forze naturali e *sottomessa* al dominio della morte, che viene trasmessa a tutti gli uomini; ed è in tal senso che ciascun uomo nasce nel peccato». Si notino i corsivi, nostri: nessuno suggerisce l'idea di una natura corrotta, tutti quella di una natura indebolita, ferita, malata, caduta. È vero che spesso si legge e si sente tutt'altro: ma l'autentica dottrina cattolica è quella di papa Paolo VI.

Ma i Padri vanno più avanti. Se dopo il peccato di Adamo la natura umana è solo malata, indebolita, allora, concludono, anche se tende per lo più al male non è del tutto incapace di volgersi verso Dio; scrive infatti già Clemente di Alessandria (II sec.):

> «"Se vuoi essere perfetto" (*Mc* 10,20). Dunque non era perfetto; niente infatti è più perfetto del Perfetto. E divinamente con "se vuoi" mostra la libertà dell'anima che dialogava con lui. Infatti nell'uomo era la scelta, in quanto libero; in Dio la possibilità di donare, in quanto Dio. Egli dona a coloro che vogliono e si impegnano e chiedono, affinchè la salvezza sia un bene loro proprio. Dio infatti non costringe, perché la violenza è nemica a Dio, ma a coloro che cercano porge e a coloro che chiedono offre e a coloro che bussano apre»[6].

Qui la scelta sembra partire dalla volontà dell'uomo, mentre oggi l'idea più diffusa è che invece l'iniziativa sia di Dio. Questo si legge in Tertulliano, che crede (nel 197) che l'anima sia addirittura cristiana per natura:

> «Volete voi che proviamo l'esistenza di Dio dalle opere sue, così grandi e belle, dalle quali siamo conservati, sostenuti ed anche atterriti, e volete che lo proviamo dalla testimonianza dell'anima stessa? Essa, benché stretta nella prigione del corpo, benché circonvenuta da una cattiva educazione, benché snervata dalle passioni e dalla concupiscenza, benché sottomessa a falsi déi, quando però torna in sé come uscendo dalla ebbrezza, dal sonno o da qualche malattia, e ritrova il proprio senno, chiama Dio con questo nome, perché è quello che è proprio al vero Dio. "Gran Dio", "buon Dio", e "come Dio vuole" sono un modo di dire di tutti. E lo invoca anche come giudice: "Dio lo vede" e "mi raccomando a Dio" e "Dio me lo restituirà". O testimonianza dell'anima cristiana per natura (*naturaliter christiana*)! Insomma, pronunciando tali frasi non si rivolge al Campidoglio ma al cielo. Essa conosce infatti la vera sede del Dio vivente: da Lui e di là discende»[7].

E poi ancora, ma in un'altra opera (sempre però scritta nel 197 d.C.):

> «Che cosa l'anima possa intuire del suo primo e sommo maestro tu lo puoi giudicare dall'anima stessa che è in te. Conosci l'anima, la quale fa sì che tu conosca. Rifletti che essa è divinatrice nei presentimenti, profetica nei vaticini, preveggente nei pronostici. È cosa sorprendente se, donata da Dio, sa vaticinare all'uomo? È così sorprendente se conosce Colui dal quale fu data all'uomo? Anche raggirata dall'avversario si ricorda del suo autore, della sua bontà e del suo giudizio, nonché della sua sorte finale e del suo proprio avversario. È proprio così sorprendente se essa, ordinata da Dio, vaticina quelle stesse realtà che Dio ha dato di conoscere ai suoi fedeli? Ma colui che non considera simili manifestazioni spontanee dell'anima come un insegnamento di natura e un deposito arcano affidato alla innata e congenita coscienza dell'uomo, sosterrà piuttosto che si tratti di una consuetudine e, per così dire, di un vezzo di parlare in questo modo, consolidati ormai dal diffondersi tra la gente di opinioni contenute nelle opere letterarie, divenute di pubblico dominio. Ma non vi è dubbio che l'anima esisteva prima della scrittura e il linguaggio prima del libro ed il pensiero prima della penna e l'uomo stesso prima del filosofo e del poeta. Dovremo dunque credere che prima della letteratura e della sua

---

[6] CLEMENTE ALESSANDRINO, *Quis dives salvetur*?, 10, 1s (PG 9, 613; trad. it. M.G. Bianco, CTP 148, Roma 1999, 32).

[7] TERTULLIANO, *Apologeticum*, 17, 4-6 (CCsl 1, 117s; trad. it. 161; ritoccata).

diffusione gli uomini vivessero incapaci di siffatte espressioni di verità naturali? Nessuno parlava di Dio e della sua bontà, nessuno della morte e degli inferi?»[8]

Ma, se l'anima può volgersi verso Dio anche dopo il peccato originale, anzi, se può addirittura essere cristiana 'per natura' (tesi che però solo Tertulliano sostiene), allora tutto si gioca non sul piano del peccato originale originante (quello di Adamo ed Eva) ma su quello del peccato originale originato (che è in me), e quindi sul mio libero arbitrio, non su quello di Adamo ed Eva. Poco dopo Tertulliano, colui che studia il nostro libero arbitrio a fondo è Origene (185-253), che nella sua opera più importante, il *De principiis*, scrive:

> «Vediamo ora il testo di Ezechiele (*Ez* 11,19s): "Toglierò i loro cuori di pietra e metterò loro dei cuori di carne, perché camminino nei miei comandi e custodiuscano le mie prescrizioni". Ora, se è Dio che, quando vuole, toglie i cuori di pietra e che mette i cuori di carne per permetterci di custodire le sue prescrizioni e osservare i suoi precetti, allora non è in nostro potere abbandonare la malvagità. Che i cuori di pietra siano tolti non è altro che dire che, da colui che Dio vuole, viene eliminata la malvagità che indurisce qualcuno; e che siano messi (al loro posto) dei cuori di carne perché qualcuno cammini nelle sue prescrizioni e custodisca i suoi precetti, che cos'altro significa se non divenire docile e non disobbediente (*antítypon*) alla verità, e praticare la virtù? Se Dio promette di fare lui queste cose, e se prima che lui tolga i cuori di pietra noi non possiamo toglierceli, è evidente che non è in nostro potere abbandonare la malvagità; e se non siamo noi che agiamo nel mettere in noi stessi un cuore di carne ma è l'opera di Dio, non dipende da noi vivere virtuosamente ma sarà interamente una grazia di Dio. Ecco ciò che dirà colui che sopprime il libero arbitrio a partire dal senso letterale[9]. Ma noi rispondiamo che lo si deve intendere nel modo seguente: quando qualcuno, pur nella sua ignoranza e mancanza di cultura, percepisce i propri gravi difetti e, o per l'esortazione di un maestro o per qualche ragionamento personale, si affida a colui che, a suo avviso, può guidarlo alla conoscenza ed alla virtù, se si affida a questo maestro che gli promette di liberarlo dalla ignoranza e di dargli una cultura, questi non potrà dire che colui che gli si affida non dovrà fare altro, per essere istruito e lasciare la ignoranza, che presentarsi ed essere accontentato, ma potrà solamente promettere che migliorerà ciò che lui desidera[10]. Allo stesso modo la parola di Dio promette di togliere la malvagità, che chiama 'cuori di pietra', non a coloro che le si oppongono ma a quelli che si affidano da se stessi al medico dei malati»[11].

---

[8] TERTULLIANO, *De testimonio animae*, V, 2ss (ed. C. Tibiletti, Firenze 1984, 57s; ritoccata).

[9] Qui vi è un'interessante questione filologica. Noi si è tradotto questo periodo dal greco, ma Rufino lo rende così in latino: «Ecco ciò che dicono coloro che vogliono provare, a partire dalla autorità delle Scritture, che niente è in nostro potere». La distanza dal greco è notevole, ma qui interessa notare che la versione latina fa di Origene un avversario *ante litteram* dei predestinazionisti, poiché Rufino traduce nel 398 mentre il predestinazionismo sorge nel 418; ed i latini non leggono Origene che nelle versioni di Rufino e Gerolamo. Inoltre, per Origene il 'senso letterale' non è quello che noi indichiamo con tale nome, ossia ciò che l'agiografo capisce di quello che scrive, bensì una fusione tra ciò che l'agiografo può capire e scrivere e ciò che lo Spirito intende ottenere dalla sua collaborazione: cf. *De principiis*, IV, 2, 1-6.9.

[10] Origene intende dire che all'allievo non basta assistere alle lezioni: il maestro può dargli buone lezioni e migliorare la sua buona disposizione, ma questi per imparare deve poi studiare ed esercitarsi da solo.

[11] ORIGENE, *De principiis*, III, 1, 15 (SCh 268, 88-92; trad. nostra).

Il senso 'letterale' di *Ez* 11,19s può essere letto sia come *difesa* del libero arbitrio, contro chi ne nega la realtà affermando che Dio predestina alcuni alla salvezza e altri alla perdizione, sia come *ridimensionamento* del libero arbitrio, contro coloro che, all'opposto, lo esaltano tanto da renderlo autosufficiente e capace di condurre da solo alla salvezza. Si afferma allo stesso tempo la necessità e l'insufficienza della collaborazione umana. Di fatto, Origene è già *contro* Pelagio, un secolo e mezzo prima che questi nascesse, in un'opera tra le prime che scrive e di gran lunga la più famosa.

Poiché questo è un punto sul quale invece è molto facile leggere il contrario, riportiamo un secondo, ampio passo di Origene:

> «Io credo che noi possiamo spiegare (*apologían êgoûmai*) così il versetto (*Rm* 9,16): "Non di chi vuole né di chi corre (è il merito), ma di Dio che è misericordioso". Salomone dice nel libro dei *Salmi* - è suo quel *Canto delle Ascensioni* del quale stiamo per presentare le parole - (*Sal* 126,1): "Se il Signore non costruisce la città, invano hanno lavorato i costruttori; se il Signore non custodisce la città, invano ha vegliato il guardiano". Non ci consiglia di non costruire, né impariamo a non vigilare per custodire la città che si trova nelle nostre anime, ma insegna che ciò che è costruito senza Dio e ciò che non è sotto la sua vigilanza è costruito invano e sorvegliato senza risultato, perché bene è descritto il Signore come il maestro della costruzione di Dio, capo della guardia della città e governatore di tutte le cose. Come se dicesse 'Non del costruttore ma di Dio è opera questa costruzione', e 'Se la città non ha subìto alcun danno, il merito non è di chi vigila ma di Dio Signore di ogni cosa'. Non avremmo torto se sottintendessimo comunque che l'uomo ha fatto qualche cosa, ma la riuscita dell'impresa deve essere attribuita, ringraziando, a Dio che ha compiuto tutto. Allo stesso modo, poiché il volere umano non è sufficiente a raggiungere lo scopo (della salvezza), né il correre come atleti per ottenere il premio della chiamata dall'alto (cf. *Gv* 3,7s) che viene da Dio in Cristo Gesù - è infatti con l'aiuto di Dio che queste cose si compiono - giustamente è scritto (*Rm* 9,16): "Non di chi vuole né di chi corre (è il merito), ma di Dio che è misericordioso". Come fosse un lavoro agricolo, è scritto (1*Cor* 3,6): "Io ho piantato, Apollo ha irrigato, ma Dio ha fatto crescere; così né chi pianta né chi irriga è qualcosa, ma solo Dio che fa crescere"; la maturazione dei frutti non è avvenuta, come empiamente dicono, per la fatica dell'agricoltore o per il lavoro dell'irrigatore, ma per opera di Dio. Allo stesso modo, per ciò che riguarda la nostra perfezione non si può dire che non abbiamo fatto niente, però non noi la si è completata ma Dio che ne ha fatto la più gran parte[12]. E perché si

[12] Questo punto è centrale per capire la posizione di Origene e dei Padri anteriori a Pelagio. Origene afferma spesso che la creatura razionale (uomo ed angelo) è capace di decidere della sua salvezza e perdizione: cf. *De principiis*, I, 3, 6; 5, 2; 8, 3 (cit.); II, 1, 2; 9, 2.6; III, 2, 3; *In epistulam ad Romanos commentarii*, I, 18; III, 6; ciò ha dato spunto a qualche autore per considerarlo vicino a Pelagio o semipelagiano. Ma questo passo e il precedente sono chiari: alla salvezza sono necessari il libero arbitrio e la grazia (contro Pelagio), e la grazia ha ruolo preponderante (contro i semipelagiani); cf. anche *De principiis*, III, 1, 24; 2, 4. Tutte le altre opere di Origene contraddicono la lettura pelagianizzante: cf. p.es. *In Numeros homiliae*, hom.VII, 6: è Dio che fa la gran parte del lavoro nel salvare l'uomo (si legge anche qui); hom.20, 3: Cristo 'violenta' l'anima (*vim facit*) per portarla alla salvezza; in *In Genesim homiliae*, hom.13, 4, come in *De principiis*, II, 1, 3, la grazia è sempre unita alla natura umana; in *In Psalmos commentarii*, sal.4 e *Contra Celsum*, VII, 42 (cit.), l'uomo non può cercare né trovare Dio senza il Suo aiuto: e *Contra Celsum* è opera fra le ultime di Origene. La lettura filo-pelagiana di Origene è perciò totalmente priva di basi filologiche, e riproduce l'analogo tentativo di Giuliano di Eclano, che vedremo più avanti.

possa prestare fede con più sicurezza a quanto andiamo dicendo, si prenda ad esempio l'arte del pilota. (...) I piloti sono molto prudenti e non si permettono di attribuire a se stessi di aver salvato la nave, ma riportano tutto alla misericordia di Dio; questo non vuol dire che non abbiano fatto niente, ma che la parte della Provvidenza è infinitamente più grande di quella della (loro) tecnica. In ciò che concerne la nostra salvezza, la parte di Dio è infinitamente più grande di quella del nostro libero arbitrio. È per questo che, a mio avviso, è detto "Non di chi vuole né di chi corre (è il merito), ma di Dio che è misericordioso": se, come fanno i nostri oppositori, si sbaglia a capire quel che significa "Non di chi vuole né di chi corre (è il merito), ma di Dio che è misericordioso", i comandamenti saranno superflui e Paolo invano distribuisce la condanna a coloro che sono caduti e la lode a quelli che si comportano bene, e legifera per la Chiesa; invano noi ci applichiamo a volere i beni migliori, invano a correre. Ma no, non è invano che Paolo consiglia questo, condanna gli uni e approva gli altri, non è invano che noi ci consacriamo a volere le cose migliori e ad innalzarci verso i beni più alti. I nostri oppositori non hanno capito ciò che significa quel passo»[13].

Il testo è così chiaro che non vi è bisogno di commenti. Fondamentale è la conclusione del lungo *excursus* origeniano sul libero arbitrio:

> «Né ciò che è nostro è senza quella conoscenza che ha Dio (*cioè privo della sua grazia*), né quella conoscenza che ha Dio ci forza a progredire se noi non vogliamo andare con lei verso il bene. Poiché il libero arbitrio, senza la conoscenza che ha Dio e la capacità di usare in modo degno della propria libertà, non può destinare nessuno né al disonore né all'onore, e, parimenti, la sola azione di Dio non può destinate qualcuno all'onore o al disonore se non ha l'orientamento della nostra volontà come una certa materia sulla quale si fonda la diversità di destino, nella misura in cui tende verso il meglio o verso il peggio. E questo basti a proposito del libero arbitrio»[14].

L'importanza di questi passi è assoluta, in sé e perché fanno parte della sezione del *De principiis* dedicata al libero arbitrio che, da sola, costituisce quasi un sesto di quella raccolta di passi origeniani compilata da Basilio Magno e Gregorio di Nazianzo nel loro ritiro monastico ad Annesi sull'Iris, presso Neocesarea, e che è nota sotto il nome di *Filocalia*. Leggiamo come recepisce questa concezione Basilio (358-359):

> «Avendo ricevuto il comando di amare Dio, noi possediamo la capacità (*dynamis*) di amare, creata in noi immediatamente, con la costituzione (*kataskeué*). La dimostrazione l'abbiamo non da fuori (*éxothen*) ma da noi stessi, ed in noi stessi possiamo apprenderla: le cose belle e buone le desideriamo per natura (*physikôs*), anche se alcuni preferiscono il bello ed altri il buono. E senza che nessuno ce lo insegni (*adidáktôs*) abbiamo amore per i nostri familiari e parenti, e li riempiamo ben volentieri con ogni benevolenza. Ora, quale cosa più mirabile della divina bellezza? Quale pensiero più suggestivo della magnificenza di Dio?»[15]

Poco dopo, e più chiaramente, Basilio il Grande aggiunge:

> «Qualunque cosa che viene rettamente perfezionata per mezzo della nostra volontà appartiene a noi per natura (*physikôs êmîn enypárkei*), se i nostri pensieri non fossero stati

[13] ORIGENE, *De principiis*, III, 1, 19 (SCh 268, 114-124; trad. nostra

[14] ORIGENE, *De principiis*, III, 1, 24 (SCh 268, 148ss; trad. nostra).

[15] BASILIO MAGNO, *Regulae fusius tractatae*, reg.2, 1 (PG 31, 909; trad. nostra).

un tempo pervertiti dalla malvagità. E così l'amore per Dio ci è richiesto come un debito ineludibile (*anankaîon*), e la sua privazione è il più grave di tutti i mali dell'anima»[16].

E, nel caso qualcuno equivocasse ancora, ecco come Basilio si esprime in quella che ha pensato come la sua piccola *summa* ascetica (*post* 375):

> «Bisogna sapere e confessare che ogni bene ci è dato per grazia e che, anche a riguardo dei patimenti sofferti per Cristo, è da Dio che ci viene la capacità di sopportarli»[17].

> «Chi, ricevuto il primo dono da parte di Dio con animo generoso, lo ha diligentemente trafficato per la gloria di Dio, ottiene anche altri doni; chi non fa così, viene privato del dono che aveva, non viene stimato degno di quello che è preparato e anzi viene consegnato al castigo»[18].

Così Basilio esclude ogni possibile interpretazione pelagiana o semipelagiana del suo pensiero. Anche Ottato di Milevi (366) lascia intravedere una simile concezione, in un passo che però è meno univoco:

> «È tipico di chi vuole il nome di cristiano volere ciò che è buono e correre in ciò che in modo buono volle; ma all'uomo non è dato di giungere a perfezione, così che, dopo quegli spazi che spetta a lui riempire, ne resti anche per Dio, con i quali soccorrerà l'uomo che vien meno. Perché Lui solo è perfetto, e perfetto è solo il Figlio di Dio, Cristo. Noi altri tutti siamo imperfetti, perché a noi spetta (*nostrum est*) il volere, a noi spetta (*nostrum est*) il correre, ma il rendere perfetto è di Dio»[19].

Quando Ottato afferma che a noi spetta il volere ed il correre non lo fa certo in senso pelagiano, anzi, dall'*incipit* di questo brano è chiaro che ha l'intento opposto; ed il fatto che questo volere e correre ciò non sia limitato alla scelta iniziale, per o contro Dio, ma si estenda a tutto l'agire dell'uomo rafforza di molto questa interpretazione. Però nel testo si potrebbe leggere solo l'affermazione del libero arbitrio, unita alla percezione della debolezza umana. Questi dubbi non valgono per Gerolamo, che proprio nel *Dialogo contro i pelagiani* scrive (415):

> «E so che il battesimo, che pure condona i peccati passati, non garantisce la giustizia futura, che si custodisce con fatica e industria e diligenza e sempre e soprattutto per la clemenza di Dio. Come a noi spetta (*nostrum est*) pregare, così a Lui spetta dare ciò che è chiesto; a noi spetta (*nostrum est*) offrire ciò che possiamo, a Lui compiere ciò che non possiamo»[20].

La vicinanza testuale tra il passo di Ottato e quello di Gerolamo è evidente: e la data del *Dialogo*, oltre che il titolo stesso, rivela che non è certo pensabile in Gerolamo un qualche influsso pelagiano.

---

[16] BASILIO MAGNO, *Regulae fusius tractatae*, reg.2, 2 (PG 31, 912; trad. nostra).
[17] BASILIO MAGNO, *Moralia*, reg.55, 1 (PG 31, 781; trad. it. 145).
[18] BASILIO MAGNO, *Moralia*, reg.58, 4 (PG 31, 789; trad. it. 150).
[19] OTTATO DI MILEVI, *De schismate donatistarum*, II, 20 (SCh 412, 280ss; trad. it. 117, rivista).
[20] GEROLAMO, *Dialogus adversus pelagianos*, III, 1 (CCsl 80, 98; trad. nostra).

L'esposizione più lineare di questa visione del libero arbitrio ci pare quella del grande Giovanni Crisostomo che, pochi anni prima di Gerolamo e dell'inizio della controversia pelagiana, scrive (403-404):

> «Dio può tutto; ma non così da ledere il nostro libero arbitrio. Se dipende da Dio, perché accusa noi? Per questo ho detto: non così da ledere il nostro libero arbitrio. Insomma, dipende sia da noi sia da lui: bisogna infatti che prima noi scegliamo il bene e, quando noi abbiamo fatto la scelta, allora anche lui mette la parte sua. Dio non previene i nostri voleri, per non rovinare la nostra libera decisione; quando poi noi abbiamo liberamente scelto, allora ci viene abbondantemente in aiuto. Ma se la decisione dipende da noi, com'è che Paolo dice (*Rm* 9,16 gr.): "L'opera buona non dipende dal nostro volere né dal nostro correre, ma dalla misericordia di Dio"? Per prima cosa, non la dà come una opinione propria ma la deduce da una premessa, da una precedente citazione. Infatti prima aveva detto (*Rm* 9,15): "Sta scritto (*Es* 33,19): 'Avrò pietà di chi avrò pietà, e compassione di chi compatirò'", poi aggiunge "Perciò non dipende dal nostro volere né dal nostro correre, ma dalla misericordia di Dio". Tu mi dirai: Allora perché Dio si lamenta? La seconda cosa è questa: colui che fa la parte maggiore si può dire anche che fa tutto. A noi spetta la scelta e la decisione, e a Dio l'esecuzione e il compimento. E dal momento che Egli fa la parte più importante, Paolo dice che che è tutta opera sua, secondo il modo di dire solito tra gli uomini. Infatti anche noi facciamo così, come per esempio quando vediamo una bella casa e diciamo: Tutto merito dell'ingegnere, sebbene in realtà non abbia fatto tutto lui ma ci sia il lavoro degli operai, il capitale del proprietario e molti altri abbiano collaborato: eppure, siccome il contributo più importante è quello dell'ingegnere, diciamo che è tutto merito suo. Così nel caso nostro. Così pure quando in una riunione ci sono molti, diciamo che ci son tutti, se ce ne sono pochi diciamo che non c'è nessuno. Così qui Paolo dice (*Rm* 9,16): "Non è opera di chi vuole, né di chi corre, ma della misericordia di Dio". Dicendo così ottiene due buoni risultati: uno, che non ci insuperbiamo del bene che facciamo, l'altro che, pur facendo il bene, attribuiamo a Dio la causa delle nostre opere buone»[21].

Il passo non ha bisogno di commenti; evidenziamo solo che Crisostomo praticamente ricalca il concetto da noi letto in Origene, *De principiis*, III, 1, 19: nell'opera della salvezza, la gran parte del lavoro lo fa Dio. Quindi è da ritenere pacifico che, per tutti i Padri che scrivono *prima* di Pelagio, greci o latini, all'uomo spetta la libera scelta e a Dio l'esaudirla, ma ciò non può nella maniera più assoluta essere preso per

---

[21] GIOVANNI CRISOSTOMO, *In epistulam ad Hebreos homiliae*, hom.12, 3 (PG 63, 99s; trad. it. B. Borghini, Ancona 1965, 205ss, con lievi ritocchi). Forti sono gli echi di ORIGENE, *De principiis*, III, 1, 19 (SCh 268, 114-124; cit.), passo del quale Giovanni ritiene l'esegesi di *Rm* 9,16 e l'idea di Dio che 'fa la maggior parte'. In 205, n.5, il trad. sente il bisogno di spiegare che Crisostomo "non ha quella rigorosa precisione che si trova in sant'Agostino"; come dire: 'siccome scrive un po' alla leggera...' Più intelligente è il rimando (206) a G. BARDY, s.v. *Iohannes Crisostomus*, DTC VIII, Paris 1924, coll.660-690, dove si legge (678s): «Ciò si spiega con il diverso ambiente ed educazione dei due grandi Dottori, e con il fatto che solo più tardi sorse l'eresia semipelagiana, che poco dopo si fece sentire in Oriente». Ma anche questo è insufficiente: infatti abbiamo già letto in Origene il rifiuto del nucleo teorico del pelagianesimo. Questo atteggiamento verso i Padri, tutt'altro che raro, nasce dal fatto che si pensa che una dottrina *divenga eretica* quando viene denunciata come tale, non che *sia eretica* di per sé, anche prima dalla sua condanna. Questa specie di 'legalismo dogmatico' lede innanzitutto l'intelligenza dei Padri, ma soprattutto non spiega come una dottrina lecita ed ortodossa divenga, da un certo punto in poi, illecita ed eretica. In ultima analisi, manca l'idea di sviluppo del dogma *ante definitionem*.

una ratifica *ante litteram* del pelagianesimo. E dietro a questa visione vi è l'antica teologia dei 'semi del verbo', che sfocierà in Massimo il Confessore, quindi ben dopo Pelagio, in quella delle 'tre incarnazioni' del *Logos*[22].

L'armonia di questo quadro è però turbata dal fatto che, di solito, nei manuali questa posizione è descritta come 'semipelagiana' e qualificata come eretica perché sembra pensare che in definitiva l'uomo si salvi da solo, come sostiene Pelagio. Certo, non si dice che i Padri da noi menzionati sono eretici perché, si nota, scrivono prima che la controversia pelagiana inizi, quindi non si può imputare loro di non aver previsto un problema di là da venire; eppoi, il loro modo di pensare 'non è così preciso' come quello del grande Agostino, per il quale invece anche la scelta dell'uomo è sotto l'egida della grazia. Così si insinua l'idea che una dottrina eretica possa essere sostenuta da gran parte dei Padri e per lungo tempo prima di essere riconosciuta come tale, il che spinge a concludere per la scarsa o nulla autorevolezza o di loro o di chi dichiara eretica tale dottrina. La delicatezza della questione è evidente.

In generale, dal punto di vista teoretico si tratta di capire se e come sia possibile ammettere una libera scelta umana senza cadere nel pelagianesimo. Dal punto di vista dogmatico si tratta di capire il rapporto tra l'*evoluzione storica* del dogma, cioè il succedersi cronologico delle varie opinioni condannate, e la *percezione spirituale* dell'eresia, ossia quella specie di istinto di fede che in teologia si chiama *sensus fidei*. In ogni caso, per noi, chiarire il rapporto tra natura e grazia è centrale per capire sia la possibilità del peccato originale sia la possibilità della sua remissione.

Per poter rispondere adeguatamente bisogna innanzitutto introdurre attori, date e luoghi della controversia pelagiana e semipelagiana, oltre che ovviamente le loro ide-

[22] Spiegando il significato dell'espressione "Il *Logos* si riveste della nostra consistenza" adoperata da Gregorio di Nazianzo nell'*oratio* 38,2, MASSIMO IL CONFESSORE, *Ambigua*, prob.33 (PL 91, 1285C-1288A; trad. it. 431s, corretta), scrive: «Il maestro che porta Dio entro di sé (*i.e.* Gregorio) dice che "il *Logos* si riveste della nostra consistenza", credo, o perché il *Logos*, che è semplice e incorporeo e nutre spiritualmente una dopo l'altra tutte le potenze divine del cielo, si degnò, per amor nostro, di farsi consistente mediante la presenza nella carne derivata da noi e conforme a noi, tranne nel peccato, e di esporci con parole ed esempi a noi convenienti l'insegnamento che riguarda le realtà inesprimibili e che supera il potere d'espressione di ogni parola umana (...). Oppure perché il *Logos* in modo ineffabile per causa nostra si nasconde nei *logoi* delle cose e secondo l'analogia viene indicato mediante ciascuna cosa visibile, come se fosse una lettera: rimane tutto intero nella sua pienezza in tutte le cose, e completo, tutto intero e non diminuito si trova nelle singole cose (...). O anche perché per colpa di noi, che siamo spessi di intelletto, accettò di divenire corpo e, per colpa di noi, di essere espresso con lettere, sillabe e voci, affinchè come conseguenza di tutto questo egli possa a poco a poco riunirci a sé, se noi lo seguiamo, unificati nello spirito, e così possa farci ascendere alla nozione semplice e senza relazione che si deve avere di Lui, restringendoci fino a unirci con sé così come Lui per causa nostra si dilatò in funzione della sua condiscendenza». Da quanto scrive Massimo si deduce che il piano universale salvifico di Dio (la condiscendenza del Crisostomo) contempla, per così dire, tre diverse 'incarnazioni'. In ordine di tempo, la prima consiste nel porre dei *logoi* divini in ogni cosa, ciò che di solito si indica con il lemma *vestigia Trinitatis*. La seconda è il dono della Scrittura, inteso in senso letterale, il 'dare' la sua Parola, ciò che di solito si indica con 'ispirazione biblica'. La terza è quella che il Concilio di Nicea (325) chiama con termine preciso *inumanazione*, ossia l'Incarnazione del Figlio di Dio nell'uomo Gesù: abitualmente però (secondo l'uso latino) è solo a quest'ultima che si riferisce il termine 'incarnazione'.

e. Poi, è opportuno descrivere le diverse fasi della reazione alle idee di Pelagio, non solo da parte di Agostino ma anche di altri. Fra questi, dovremo quindi evidenziare le opinioni di coloro che furono poi accusati di 'semipelagianesimo' e infine verificare, da un lato, se tale accusa ha un fondamento, dall'altro, se le loro posizioni sono assimilabili in qualche modo a quelle dei Padri antecedenti alla controversia pelagiana.

4.2. *Il peccato originale e la vicenda di Pelagio*

Pelagio nasce in Britannia verso il 354, giunge a Roma tra il 375 e il 384 e vi diventa personaggio di rilievo; dopo la caduta di Roma nel 410 si sposta in Africa. Il suo insegnamento ruota intorno a due idee fondamentali che lui stesso esprime così:

> «Come insegna ampiamente il maestro Apostolo, il grado della dignità (dei credenti) non consiste nel livello della carica pubblica (*personarum acceptione*) ma nell'adesione all'amore di Dio, come dice escludendo ogni disparità (1*Tim* 3,13): "Se qualcuno avrà ben servito si acquisterà un buon grado onorifico e molta fiducia presso Dio", e per provare meglio che la somma perfezione consiste nell'amore per il Creatore più che nella predestinazione, così argomenta (*Rm* 8,28): "Sappiamo che tutto coopera al bene di coloro che amano Dio" (...). Come è dimostrato dal beato Giobbe, il quale nessun detrimento nelle cose presenti riuscì a distogliere dall'amore per Dio; e, se si chiede perché coloro ai quali le cosa non vanno bene cedano, (Giobbe ci) insegna che è richiesto il proposito della mente, che è inserito nella natura umana (*insertum est in humana natura*) e del quale parlano gli angeli all'ingresso del Redentore sulla terra (*Lc* 2,14): "Pace in terra agli uomini di buona volontà". Spiega poi a chi giovi questa cooperazione di bontà e dice (*Rm* 8,28): "Coloro che sono chiamati secondo il proposito", e chi siano tutti coloro che sono chiamati è chiaro da ciò che si legge nel profeta Davide (*Sal* 48,2): "Ascoltate questo, genti tutte", e (*Sal* 116,1): "Lodate il Signore, popoli tutti, dategli gloria insieme, nazioni tutte", e (*Sal* 65,1): "Acclamate a Dio da tutta la terra"»;
>
> «Questi dunque sono pre-conosciuti e pre-destinati a con-morire ed a con-vivere con Cristo; pre-conosciuti ad amare Dio con vero amore e non finto, coloro per i quali ogni cosa avversa si muta in buona, che secondo il proposito della Sua volontà sono chiamati, predestinati ad essere conformi a Cristo, nel predicare i rimedi della salvezza della umana natura»;
>
> «Alla sopradetta conformazione a Cristo questi (*chi ama veramente Cristo*) sono dunque pre-conosciuti, pre-destinati, chiamati e giustificati perché siano conformi in ogni cosa a Cristo, a con-morire e a con-vivere con lui, che pre-conosce il loro perdurare immobili, con robusta mente, in ogni cosa che sopportano a causa del suo nome "per completare quello che manca alla passione di Cristo" (cf. *Col* 1,24) per la salvezza degli uomini»[23].

L'idea che la libertà, 'inserita nella natura umana', permetta di osservare i comandi di Dio e 'meritarsi' così un destino o l'altro, in sé non è eretica, anzi è vicina a ciò

[23] PELAGIO, *De induratione cordis Pharaonis*, 48.49.51 (PLsuppl. I/3, 1534.1535.1537: trad. nostra).

che si è letto nei Padri. Non altrettanto si può dire del concetto di 'predestinazione': che Dio pre-conosca ciò che l'uomo sceglierà, che sappia chi alla fine si salverà, non significa affatto che Egli *scelga* questi (*praedestinatio positiva*), tantomeno che *respinga* coloro dei quali pre-vede il rifiuto (*reprobatio positiva*); usare il verbo 'predestinare' è almeno infelice. Che poi Pelagio affianchi un'idea non legittima (la predestinazione) ad una legittima (quella di libertà) non riduce il problema: vero e falso non si trasmettono per contatto, come il raffreddore; testimonia solo che non capisce bene il senso dei termini che usa.

Dopo un anno dal suo passaggio in Africa, nel 411 un sinodo a Cartagine condanna Pelagio e il suo allievo Celestio; ecco le tesi respinte:

1. Adamo era mortale per natura;
2. il suo peccato fu un caso personale senza conseguenze per nessuno;
3. i bambini nascono come Adamo prima del peccato;
4. nessuno muore a causa del peccato di Adamo, né risorge a causa della resurrezione di Cristo;
5. l'Antico e il Nuovo Testamento salvano allo stesso modo;
6. al tempo dell'Antico Testamento vi furono dei giusti che non peccarono (*impeccabiles*).

Nessuna riguarda la *scelta* dell'uomo, bensì l'*esistenza* del peccato originale e l'idea che, oltre Cristo, altri fossero senza peccato (*impeccantia*).

Per evitare le conseguenze della condanna Pelagio e Celestio si rifugiano in Palestina, a Gerusalemme, accolti dal vescovo Giovanni: forse è in questo periodo che gli ambienti vicini ai due spargono l'idea che i Padri greci insegnano la loro stessa dottrina, e con questo intento iniziano a tradurre e a diffondere in Occidente molte delle loro opere. Il prete Paolo Orosio, mandato nel 415 a Gerusalemme da Agostino per cercare una soluzione con l'aiuto di Gerolamo, convince Giovanni a convocare un concilio a Gerusalemme: ma il dibattito si sposta dal peccato originale alla controversia *pro* o *contra* Origene (la cui posizione però conosciamo), e così il concilio fallisce. Di conseguenza, formalizzata l'accusa a Pelagio in base alla condanna del 411, nel mese di dicembre 415 si riunisce a Diospoli (Lydda, in Palestina) un secondo concilio: Celestio rimane sulle sue posizioni ed è condannato, Pelagio viene assolto perché spiega che l'uomo riceve da Dio la 'capacità' di osservare i comandamenti divini. Pelagio delucida meglio le sue idee nel *Pro libero arbitrio*: la grazia è *facilitas non peccandi*, 'facilitazione a non peccare', *aiuto* ad un uomo che però potrebbe non peccare anche senza di essa; per Agostino e Girolamo invece è *possibilitas non peccandi*, 'possibilità di non peccare', perché per loro l'uomo senza la grazia finisce certamente per peccare. Il solo che identifica grazia e libero arbitrio perciò è Celestio.

Quindi si può dire che, almeno dopo il 415, esistono due 'pelagianesimi': uno *radicale*, che identifica grazia e libero arbitrio, difeso da Celestio e condannato nel 411 e nel 415, e uno più *moderato*, quello di Pelagio, condannato nel 411 ma assolto nel 415. Questa posizione però non è facile da descrivere: se è lecito dire, come Pelagio fa nel 415, che la grazia è un dono che permette all'uomo di servire Dio, non altrettanto è affermare che si limita a *facilitarne* il compito, come scrive dopo il 415. Che la versione di Diospoli non sia veritiera ma *ad hoc* è idea che si rafforza ricordando

che più volte Gerolamo e Agostino denunciano il fatto che Pelagio prima scrive delle cose e poi non se ne assume la responsabilità; inoltre, nel sinodo del 415 fa solo delle ipotesi, non vere e proprie affermazioni. La situazione quindi non è affatto chiara, né dal punto di vista teorico né da quello dogmatico. Certo ci si può domandare a cosa serva porre ipotesi come quella dell'*impeccantia* se poi si nega che si siano mai avverate; ci si può anche chiedere se si arrivi a tale iato descrivendo una situazione reale o immaginandone una a proprio gusto. Ma stiamo anticipando l'esposizione dei fatti storici[24].

Assolto dal sinodo di Diospoli, nel 416 Pelagio non si limita a scrivere il *Pro libero arbitrio* ma redige anche il *De natura*, ancor più deciso nel sostenere la possibilità dell'uomo di fare il bene senza l'aiuto della grazia, ed indirizza anche una lettera a papa Innocenzo I per denunciare le calunnie contro di lui. È troppo. Obbligati a difendersi, i vescovi africani si riuniscono due volte, prima a Milevi nel 416 poi a Cartagine, nel 417; servendosi del *Pro libero arbitrio* e del *De natura*, e con l'aiuto di Agostino, stilano un elenco di nove proposizioni che condannano:

1. Adamo era mortale per natura;
2. i bambini nascono come Adamo prima del peccato;
3. i bambini morti prima del battesimo vivono in un luogo del paradiso a parte;
4. la grazia rimette i peccati commessi, non impedisce di commetterne di nuovi;
5. la grazia è solo un aiuto a non peccare;
6. la grazia ci è data perché possiamo adempiere più facilmente ai comandi di Dio;
7. si dice di essere sempre peccatori solo per umiltà, non perché sia vero;
8. il giusto che chiede perdono dei peccati lo fa per gli altri, non per se stesso;
9. i santi che chiedono perdono dei peccati lo fanno per umiltà, non perché abbiano peccato[25].

Come si vede, rispetto alle tesi condannate nel 411 l'unica 'novità' è la divisione in due del paradiso. Gli atti dei due concili sono inviati a papa Innocenzo I, più una lettera personale di cinque vescovi africani e il *De natura* pelagiano con la replica di Agostino (*De natura et gratia*)[26]. Innocenzo risponde confermando la condanna del 411, approvando le decisioni di Milevi e Cartagine e rigettando il *De natura*. Nel 418 il suo successore Zosimo invia alle Chiese d'Oriente una lettera (*epistola Tractoria*) nella quale elenca le proposizioni condannate a Cartagine e comunica che le chiese di

---

[24] Ciò che segue viene ricostruito in modi diversi. In V. GROSSI (ed.), *Patrologia*, III, Casale Monferrato 1978, 439ss.458s.460 (vite di Pelagio, Celestio e Giuliano), più di un dettaglio non collima con gli altri; in 441 si legge che dopo il 418 Pelagio si reca in Egitto, mentre H.I. MARROU, *Storia della Chiesa*, I, Genova 1976[2], 463, lo fa suicidare. Il breve resoconto di A. TRAPÈ, *S. Agostino: introduzione alla dottrina della grazia*, I: *Natura e grazia*, Roma 1987, 55-65, modifica diversi dettagli del quadro della *Patrologia*, e nel rapido schizzo di L. DATTRINO, *Giovanni Cassiano. L'incarnazione del Signore*, CTP 94, Roma 1991, 7ss, le date cambiano ancora e si scoprono ulteriori spostamenti. Visto questo stato di cose, limitiamo il quadro a ciò che ci riguarda.

[25] Cf. DS nn.222-230. DS n.224 riporta un canone, qui al n.3, collocato in luoghi diversi dai testimoni; poiché non è parso opportuno imitare DS nel riportare due 'terzi canoni', si è aggiornata la numerazione. Così, quello che in DS n.225 è il can.3 qui è il n.4, e via di seguito.

[26] Gli atti di questi sono reperibili in PL 20, 564A-568C (concilio di Cartagine) e 568C-571B (concilio di Milevi). La lettera dei 5 vescovi è in PL 20, 571C-582A.

Occidente le considerano eretiche accludendo anche le tre lettere di Innocenzo[27]. Tale *dossier* ha due esiti. Il primo è porre definitivamente fuori della comunione Giuliano vescovo di Eclano, che dal 417 vive a Mopsuestia, presso il vescovo Teodoro, e diffonde in Occidente le opere della scuola antiochena per difendere le sue tesi[28]. Il secondo, più importante, è che tale *dossier*, inviato da papa Celestino I[29] ai Padri conciliari riuniti ad Efeso nel 431 per condannare Nestorio, viene recepito senza riserva; è vero che scomunicano esplicitamente solo Celestio, ma ora anche Giuliano deve lasciare l'Oriente e con lui il pelagianesimo esce ufficialmente e definitivamente da quelle terre[30].

Con la condanna da parte del concilio di Efeso la controversia pelagiana vera e propria si esaurisce. Agostino è morto da un anno, ma già da qualche tempo prima aveva iniziato a combatterne l'erede, la dottrina 'semipelagiana', che forse ci interessa ancor più che il pelagianesimo puro.

4.3. *Il peccato originale ed il semipelagianesimo*

La questione del 'semipelagianesimo', nome di comodo dato dagli studiosi ad una serie di opinioni non organizzate in sistema e ripresentatesi a più riprese nell'arco di

---

[27] In verità le cose sono più complesse. Nel 417 Celestio si reca da papa Zosimo e con sé reca il suo *Libellus fidei*; Pelagio scrive a Zosimo e questi ai vescovi africani per invitarli alla moderazione. Poi, non meglio precisati 'disordini' creati da Celestio a Roma lo costringono alla fuga e spingono l'imperatore Onorio a bandirlo, mentre Zosimo si convince della malafede sua e di Pelagio; da qui la *Tractoria*. Per i dettagli cf. TRAPÈ, *op. cit.*, 62ss. Per capire questi eventi bisogna tenere presente l'ambiguo modo di esprimersi di Pelagio; p.es. Pelagio afferma (PL 20, 580A): «L'uomo può essere senza peccato e può osservare facilmente i comandi di Dio, se vuole, sebbene ciò avvenga per mezzo dell'aiuto della grazia». Qui, non gli si può contestare granchè: la seconda frase è ortodossa, alla prima si può rimproverare di generalizzare una situazione che vale soltanto per l'uomo-Gesù. Quindi a Diospoli i vescovi orientali non 'tradiscono la fede', né papa Zosimo è uno stolto: in entrambi i casi Pelagio, meno onesto e limpido di Celestio e Giuliano, dice a parole di condividere tesi che invece sconfessa per scritto, e subdolamente.

[28] In effetti il pelagianesimo affligge soprattutto le Chiese d'Oriente. Celestio, dopo la condanna del 411, si reca ad Efeso, ma ne è cacciato nel 413; di ciò che accadde nel 415 a Gerusalemme si è detto; nel 416 Celestio si sposta a Costantinopoli, ma deve fuggirne nello stesso anno; si reca Roma nel 417 e anche da lì scappa nel 418. Dopo la condanna di Zosimo e dell'imperatore Onorio nel 418, fuggito o uccisosi Pelagio, Celestio si unisce a 19 vescovi dell'Italia del Sud, tra i quali Giuliano, scomunicati anch'essi da Zosimo, e vaga per l'Oriente, sempre cacciato e sempre alla ricerca di una impossibile riabilitazione (tentata nel 423, fallita nel 424). Nel 428 sono a Costantinopoli, accolti dal nuovo patriarca Nestorio: ma nel 429-430 Teodosio II li caccia e nel 431 il Concilio di Efeso li scomunica. Dopo il 431 di Celestio non si sa più niente; Giuliano pare visse in Sicilia, forse a Siracusa, insegnando lettere.

[29] Cf. DS nn.238-249.

[30] Cf. CONCILIUM EPHESINUM, *litt. synodalis*, cann.1.4 (COD, 62ss; DS nn.267s); Celestio viene nominato tre volte. Tuttavia il Concilio afferma di accettare anche le lettere di Zosimo e di Celestino I, nelle quali si condanna Pelagio: è quindi ragionevole ritenere che condanni anche lui; il silenzio si può spiegare con la morte di Pelagio e l'inutilità di scomunicarlo.

molti secoli, non è molto complessa dal punto di vista dei fatti storici che la vedono sorgere. Da quello teoretico invece sì, e tanto, poiché quel problema del rapporto tra grazia e libertà che Pelagio risolve con un 'no' sbrigativo qui si traduce in una quantità di modi e prospettive non presenti tutte da subito ma manifestantesi di volta in volta e di tempo in tempo. Il 'semipelagianesimo', insomma, è una specie di idra dalle mille teste. Iniziamo dal dato storico.

Nel 418 Agostino scrive una lettera al prete Sisto (l'*epistola* 194), subito diffusasi fra le chiese latine. I monaci di Adrumeto (solo loro, per la verità) vi leggono la negazione del libero arbitrio, e precisamente che:

1. se si afferma la grazia si nega il libero arbitrio;
2. nel giorno del giudizio Dio non renderà a ciascuno secondo le loro opere;
3. la grazia è concessa in proporzione ai nostri meriti.

Francamente non riusciamo a capire come si sia potuti arrivare ad affermazioni simili da quel che scrive Agostino; però il loro tono è vicino a quello di certi dibattiti del Concilio di Trento, nel secolo XVI. Sta di fatto che Agostino, con il *De gratia et libero arbitrio*, fa rientrare la crisi; meglio, risolve un problema ma ne suscita un altro. Infatti nel monastero di Adrumeto, nel quale evidentemente non si brilla per acume, vi è chi ne deduce che, se il libero arbitrio non dev'essere conculcato, allora l'abate non può riprendere nessuno ma solo pregare per lui. Questa perla di saggezza frutta un'opera tra le più belle di Agostino, il *De correptione et gratia*. È chiaro che queste non sono controversie ma dimostrazioni di ignoranza da un lato, di sollecitudine pastorale dall'altro; nessuno se ne curerebbe se non fosse per le opere di Agostino e per le reazioni che queste suscitano altrove, specie a Marsiglia, dove vive niente di meno che Giovanni Cassiano, uomo di fiducia di papa Leone Magno.

A detta di Prospero di Aquitania e di Ilario di Arles, nel monastero di Lérins le opere contro Giuliano di Eclano ed il *De correptione et gratia* (ma non il *De gratia et libero arbitrio*, sconosciuto) sono accolte malissimo, come una violazione della Tradizione dei Padri. A sentire Prospero ed Ilario, la gratuità del dono della grazia, difesa da Agostino contro Giuliano, si legge come un 'regalo' da parte di Dio, senza alcuna contropartita da parte dell'uomo. Ma così, si affermerebbe a Lérins, si toglie ogni virtù, si incita al fatalismo, si suggerisce che Dio destini alcuni alla salvezza e altri alla perdizione (predestinazione); invece la verità è che la volontà umana agisce liberamente, senza costrizioni da parte della grazia, tanto che neanche l'*initium fidei* dipende da essa[31]. Prospero accomuna questa posizione a quella di Pelagio, ed in effetti, se tale fosse, non ne sarebbe lontana. Fatichiamo molto però a credere che Cassiano, allievo di Crisostomo, abbia davvero letto così le opere di Agostino, per tacere di quelle di Basilio o Origene[32]. Una distanza tra i Padri greci e Agostino c'è: la si è vista nel

[31] La lettera di Prospero è fra le lettere di Agostino, *ep.* 225; quella di Ilario è l'*ep.* 226.

[32] Agostino, nelle repliche a Giuliano, riporta pagine intere delle omelie del Crisostomo. Nel 417 scrive a Cirillo per difendersi dalle accuse che i pelagiani gli muovono ad Alessandria, come il non credere all'inferno: cf. AGOSTINO, *Epistulae*, ep.4*, 3 (CSEL 88, 27). Nel 420 scrive al patriarca Attico di Costantinopoli (*Epistulae*, ep.6*) per spiegare le sue idee in materia di sesso. Perciò, come Agostino conosce le idee dei Padri greci, così in Oriente sono note le sue; e come

(*segue*)

punto 4.1; ma è lecito dubitare che Prospero ne abbia ben compreso *i termini*, ad esempio perché accusa quei monaci di condividere le opinioni di Giuliano mentre Cassiano è così conscio del rischio pelagiano da collegarlo con l'eresia nestoriana.

Comunque sia, è in senso filopelagiano che Prospero presenta quelle obiezioni ad Agostino, ed a questa lettura egli replica con il *De praedestinatione sanctorum* ed il *De dono perseverantiae*, le sue ultime opere. Ma questi scritti non giovano, così come l'azione di Prospero e Ilario: nel sud della Gallia la posizione agostiniana è letta sempre più come 'predestinazionista', è respinta con forza crescente, a favore di idee sempre più estremiste. Non si cade nel pelagianesimo perché ormai si sa che è un'eresia, ma ci si ferma subito prima: cioè si ammette che l'*initium fidei* sia opera dell'uomo in virtù del suo *bonum naturae*. Nel 473 il sinodo di Arles condanna le tesi predestinazioniste imputate al prete Lucido:

1. lo sforzo di obbedienza dell'uomo non deve essere unito alla grazia divina;
2. dopo la caduta del primo uomo l'arbitrio della volontà è del tutto estinto;
3. Cristo non morì per la salvezza di tutti;
4. la prescienza di Dio obbliga con violenza gli uomini a morire (*cioè alla dannazione*);
5. coloro che muoiono (*cioè sono dannati*) muoiono per volere di Dio;
6. chiunque pecchi dopo aver legittimamente ricevuto il battesimo muore in Adamo (*cioè riacquista il peccato originale*);
7. gli uomini sono predestinati alcuni a morire (*cioè alla dannazione*) altri a vivere (*cioè alla beatitudine*);
8. da Adamo fino a Cristo nessuno si è salvato per mezzo della prima grazia, cioè la legge di natura, perché il libero arbitrio si è totalmente estinto nel primo genitore (*cioè in Adamo*);
9. i patriarchi, i profeti e i santi sono andati in paradiso anche prima del tempo della redenzione;
10. non esiste il fuoco (*eterno*) né l'inferno[33].

Ma più interessanti per noi sono le affermazioni positive del concilio:

1. lo sforzo dell'uomo è sempre unito alla grazia divina;
2. la libertà della volontà umana non è estinta ma solo attenuata e indebolita;
3. colui che è salvo (*cioè battezzato*) è nel pericolo, e chi si è perso avrebbe potuto essere salvato;
4. Cristo ha offerto la sua morte per tutti, perché vuole che nessuno si perda;
5. chi si è perso, lo ha fatto contro la volontà di Cristo;
6. i non redenti sono punibili per il disprezzo della redenzione;
7. nel tempo alcuni si sono salvati nella speranza della venuta di Cristo per la legge della grazia, altri per la Legge di Mosè, altri per la legge di natura che Dio ha scritto nei cuori di tutti;

---

lui non si sente scomunicato dai vescovi orientali, così si deve credere che pensino di lui i vescovi orientali, dal momento che non lo criticano mai e tantomeno lo scomunicano.

[33] Cf. DS nn.330-338, dove però si legge solo il documento di abiura del prete Lucido cui è imputata l'eresia. I nn.4 e 5 del nostro elenco in DS sono uniti (DS n.333).

8. nessuno è stato mai assolto dal peccato originale se non per intercessione del santo sangue;
9. al peccato mortale segue la condanna all'inferno[34].

A queste posizioni si contrappone la reazione uguale e contraria di chi difende quella che crede la vera concezione agostiniana: nel 496 papa Gelasio I invita Gennadio di Marsiglia a precisare la sua posizione; nel 516 alcuni monaci, a Costantinopoli, sollevano dubbi sugli eccessi anti-predestinazionisti; Fulgenzio di Ruspe e Cesario di Arles iniziano una polemica aspra con i maestri provenzali. Tutto ciò sfocia nel concilio di Orange II (529), che emette i seguenti canoni (ne omettiamo qui alcuni perché ripetitivi o non afferenti):

1. se qualcuno dice che l'uomo per il deterioramento della prevaricazione di Adamo non "è stato mutato in peggio" (cf. FAUSTO DI RIETZ, *De gratia*, I, 19) completamente, cioè secondo il corpo e l'anima, ma crede che, rimanendo illesa la libertà dell'anima, solo il corpo sia soggetto alla correzione, *a.s.*;
2. se qualcuno afferma che la prevaricazione di Adamo ha nuociuto solo a lui e non anche alla sua discendenza, o attesta che in essa sia passata solo la morte del corpo, che è la pena del peccato, ma non il peccato, che è la morte della anima, *a.s.*;
3. se qualcuno dice che la grazia dell'uomo possa essere conferita a motivo dell'invocazione dell'uomo, e non invece che la stessa grazia faccia in modo di venir invocata da noi, *a.s.*;
4. se qualcuno sostiene che per essere purificati dal peccato Dio aspetta la nostra volontà e non professa invece che noi vogliamo essere purificati mediante la ispirazione e l'opera (*per infusionem et operationem*) dello Spirito Santo, *a.s.*;
5. se qualcuno dice che, come la crescita, così anche l'inizio della fede e della stessa inclinazione a credere (...) è in noi non per dono della grazia, cioè per ispirazione (*per inspirationem*) dello Spirito Santo che corregge la nostra volontà dall'incredulità alla fede (...), ma per natura, *a.s.*;
6. se qualcuno dice che a noi, che senza la grazia di Dio crediamo, vogliamo, desideriamo, ci sforziamo, ci affatichiamo, preghiamo, vigiliamo, ci applichiamo, richiediamo e bussiamo, è conferita misericordia da Dio, e non professa invece che è per infusione e ispirazione (*per infusionem et inspirationem*) del Santo Spirito che avviene in noi che crediamo, vogliamo, ossia siamo in grado di fare tutto ciò come occorre, e subordina l'aiuto della grazia alla umiltà o alla obbedienza umana, e non è d'accordo che è dono della stessa grazia che siamo obbedienti e umili, *a.s.*;
7. se qualcuno afferma che per la forza della natura si possa pensare come conviene o scegliere qualche bene attinente alla salvezza della vita eterna oppure si possa acconsentire alla predicazione salutare senza la illuminazione e la ispirazione dello Spirito santo che dà a tutti la soavità nel consentire e nel credere alla verità, *a.s.*;

[34] Cf. DS nn.339-342. Si sono messe in forma di tesi quelle che in DS sono affermazioni in prosa.

8. se qualcuno sostiene che alcuni possano pervenire alla grazia del battesimo per via di misericordia ed altri attraverso il libero arbitrio, *a.s.*;
9. è dono di divino quando pensiamo rettamente e tratteniamo i nostri piedi dalla falsità e dalla ingiustizia; ogni volta infatti che facciamo cose buone, Dio opera in noi e con noi, affinchè noi operiamo;
10. l'aiuto di Dio deve essere sempre richiesto, anche dai rinati e sanati, affinchè possano pervenire ad una buona fine o perseverare in un agire buono;
12. Dio ci ama così come saremo mediante il suo dono, non come siamo per merito nostro;
13. l'arbitrio della volontà, indebolito nel primo uomo, non può essere risanato se non per la grazia del battesimo;
14. nessun disgraziato viene liberato dalla disgrazia, quantunque grande, se la misericordia di Dio non lo previene;
15. Adamo è stato mutato da come Dio lo formò, ma in peggio, mediante la sua iniquità; il credente viene mutato da ciò che la iniquità ha operato, ma in meglio, mediante la grazia di Dio;
18. la grazia non è prevenuta da merito alcuno; si deve un premio alle opere buone, se avvengono, ma la grazia, che non è dovuta, le precede affinchè avvengano;
19. nessuno viene salvato se non per la misericordia di Dio: la natura umana, anche se si trovasse in quella integrità nella quale fu creata, non conserverebbe se stessa in nessun modo senza l'aiuto del suo Creatore;
20. l'uomo non può fare nulla di buono senza Dio: Dio fa nell'uomo molte cose buone che l'uomo non fa, ma l'uomo non fa nessuna cosa buona che Dio non accordi che l'uomo faccia;
23. quando gli uomini compiono ciò che a Dio dispiace fanno la loro volontà e non quella di Dio, quando invece fanno ciò che vogliono per servire la volontà divina, anche se compiono ciò che compiono volendolo, tuttavia la volontà con la quale vogliono ciò è quella di Colui dal quale tutto viene sia preparato che comandato;
25. è pienamente dono di Dio amare Dio; Egli, che non amato ama, concesse di venir amato, e siamo stati amati mentre eravamo sgraditi, affinchè avvenisse in noi ciò per cui piacessimo[35].

Il concilio di Orange viene approvato in tutto e per tutto da Bonifacio II nel 531[36], ed il Concilio di Trento, come vedremo, in pratica non aggiunge niente di più. Pos-

[35] Cf. DS nn.371-395 (trad. nostra). Si sono omessi i cann.11.16.17.21.22.24. Riportiamo solo la parte afferente dei cann.1-8, aggiungendo ogni volta la formula 'a.s.', *anathema sit*, che nell'originale è solo nell'appendice redatta da Cesario (DS n.396s), posta alla fine dell'elenco e qui omessa per brevità. I cann.9.11-25 sono tratti *ad litteram* da PROSPERO D'AQUITANIA, *Sententiae ex operibus s. Augustini delibatae*, PL 51, 427-496, *passim*; il can.10 forse è tratto da PROSPERO D'AQUITANIA, *Contra collatorem*, 11s (PL 51, 242-247). Come si vede, il ruolo di Prospero è centrale, così come capire se ed in che misura egli abbia ben afferrato i termini dogmatici del dibattito.

[36] Cf. DS nn.398ss.

siamo quindi considerare chiuso qui il *dossier* storico sul semipelagianesimo e passare ad una valutazione più speculativa dei risultati emersi dalla ricognizione sui testi.

4.4. *Il peccato originale nei Padri: conclusioni storico-testuali*

Non è difficile, specie nelle opere più datate, leggere valutazioni delle opinioni patristiche anteriori alla questione pelagiana come 'non adeguate' o 'non sufficientemente acute'; i più prudenti evocano 'la diversità di contesti culturali', ma l'idea di fondo è la stessa: prima e senza Agostino il pericolo insito nelle idee di Pelagio è ignoto o sottovalutato. A questo riguardo i testi qui letti aiutano a far chiarezza, dal punto teorico come da quello storico. Poiché però il primo è quadro assai più complesso del secondo, limitiamo queste conclusioni al momento storico; dedicheremo il prossimo capitolo ad esaminare il dato speculativo.

Dal punto vista storico, e cioè testuale, l'accusa mossa ad Origene, ai Cappadoci o altri Padri, in genere quelli greci, di essere più o meno velatamente 'semipelagiani', per imperizia o per imprecisione, si fonda in primo luogo su una certa mancanza di acribia: i passi da noi riportati non si leggono in opere secondarie o introvabili, ma in scritti famosi e diffusissimi. Inoltre rivela anche una cattiva metodologia storica, poiché si leggono e *valutano* opere anteriori alla luce di polemiche posteriori. Infine, rivela che non ci si rende conto delle gravi conseguenze del *creare* (perché non esistono in realtà) fratture all'interno della Tradizione[37].

---

[37] Riguardo alle accuse di semipelagianesimo ad Origene scrive M. SIMONETTI, commento a *De principiis*, III, 1, 19, (cit.), n.106 (SCh 253,41ss; trad. nostra): «L'accusa di semipelagianesimo fatta a Origene è ingiustificata e segue da un metodo discutibile, che consiste nel giudicarlo a partire da testi isolati senza vedere la sua dottrina nell'insieme: anteriore a quelle eresie e alle discussioni che hanno suscitato, la sua attenzione non è attirata dall'imperfezione di certe sue formulazioni, e questo perché, se alcuni testi si possono essere interpretati in senso semipelagiano, altri mostrano che non è così. Non è conforme ad un sano metodo storico giudicare un autore a partire da una problematica posteriore. È altrettanto inadeguato parlare di 'sinergismo' di Origene, espressione che suppone che egli si rappresenti in modo puramente estrinseco la cooperazione tra la grazia ed il libero arbitrio, mettendoli sullo stesso piano come fossero due collaboratori che compiono allo stesso titolo un'opera comune. L'apporto della grazia divina alla salvezza dell'uomo non è contributo che resti estrinseco a quest'ultimo, poiché quella avviene per mezzo di una partecipazione a vari livelli dell'uomo alla vita del Verbo, attraverso quel dono dello Spirito che è la grazia e, con ciò, per mezzo di una partecipazione sempre crescente alla realtà stessa del Padre (cf. *De principiis*, I, 3). La Potenza di Dio, il suo Verbo, è per il mondo ciò che l'anima è per il corpo; per questo (*At* 17,28); "In lui viviamo, ci muoviamo, e siamo". Quest'idea, sviluppata in *De principiis*, II, 1, 3, implica la presenza continua e attiva del Verbo in noi che portiamo la sua immagine in un modo indistruttibile: cf. *In Genesim homiliae*, hom.13, 4. Tutta la nostra attività deriva da Dio: *De principiis*, III, 1, 20. Il nostro libero arbitrio consiste nel lasciar agire per il bene la capacità di azione che ci è data, e ad impedire che agisca o anche solo si volga verso il male». Per quel che conta, condividiamo in pieno la difesa di Origene e l'estendiamo a tutti i Padri greci accusati di semipelagianesimo in modo simile a quello descritto. Non condividiamo invece la qualifica di 'imperfette' data alle espressioni di Origene: *in primis* perché sono molto

(*segue*)

La radice di questa situazione è però teoretica, non storica, e non riguarda la dogmatica, tantomeno la questione del peccato originale, ma il concetto di eresia. Avendone un'idea legalista, la ricerca sui testi non potrà che produrre effetti parziali, se non fuorvianti. Se infatti si parte dall'assunto che una dottrina *diventa eretica* dopo che viene condannata come tale (ecco dov'è il 'legalismo'), da un lato non fa problema leggerla prima della condanna, dall'altro si tende a vedere tale momento come una cesura tra un 'prima', nel quale bene o male è lecito sostenerla, ed un 'dopo', nel quale non è più ammissibile.

Ora, il definire eretica una dottrina è certamente stacco molto forte. Ma la condanna non nasce dal nulla: sorge da ciò che da tale dottrina segue, o da come la si argomenta, o dai suoi presupposti; ma non in ambito razionale, filosofico o dogmatico, bensì spirituale. L'ereticità di una tesi non è nell'essere definita tale ma sta in ciò che suppone, insegna o causa nella vita spirituale del credente. Una dottrina non *diventa* eretica: *è eretica* da sempre; dopo la condanna lo diventa ufficialmente, o formalmente, ma non per questo prima è neutra o addirittura condivisibile. La concezione 'legalista' di eresia invece non parte dall'idea di verità e tantomeno da quella di vita spirituale, bensì da quella di autorità: una tesi è falsa se l'autorità la condanna, altrimenti è vera; la concezione 'legalista' di eresia vincola la percezione dell'errore alla presenza di determinati indicatori: se in un passo figurano, lo si valuta come ortodosso o eretico, se no ci si sente liberi di tenere qualunque opinione. Se poi queste violano le dinamiche spirituali, che importa? Nel *Denzinger* non c'è scritto niente in contrario, quindi si è 'liberi'. Quest'idea 'legalista' di eresia introduce, nel nostro caso, una frattura all'interno della Tradizione perché non esita a leggere certi passi patristici *anche* in linea con il pelagianesimo, finendo con il mettere Agostino contro Cirillo o il Crisostomo[38]. Così la Tradizione, soggetta a contraddizioni di questa portata, non può più essere considerata tramite fedele della verità, guida sicura in materia di fede. E se a questa distorsione, già gravissima di per sé, si aggiunge la distanza culturale oggettiva che ci separa dai Padri, ecco il modo di vivere la fede di tanti nostri fratelli, soli davanti alla Scrittura, in difficoltà a capire il perché di certi insegnamenti magisteriali, tendenzialmente 'riformati inconsapevoli'.

La pericolosità della concezione 'legalista' dell'eresia è chiara; meno invece come potervi rimediare. Perché, se un'eresia è tale anche al di là dei termini storici nei quali fu riconosciuta come tale, allora individuare il pericolo insito in essa è più complesso. E solo se avremo risolto questo nodo teoretico potremo venire a capo della questione del peccato originale e della diversità di prospettive che si è vista nei Padri.

---

perfette nell'escludere il pelagianesimo (cf. *De principiis*, III, 1, 24), anche se ovviamente Origene non lo conosce come tale, *in secundis* perché 'più' e 'meno' sono relativi la cui correttezza è proporzionale al metro di misura, *in tertiis* perché non si capisce come e perché Origene avrebbe dovuto o potuto prevedere l'eresia di Pelagio o, come si fa quando lo si accusa di 'sinergismo', addirittura il pensiero di Lutero. Inoltre, ma questo esula dal campo di indagine di Simonetti, l'errore di questa prospettiva non è solo storico ma anche teologico, come vedremo.

[38] Nel prossimo capitolo vedremo come questa deformazione si verifichi persino nel macroscopico caso dell'eresia ariana.

5

Cosa è il peccato originale in noi? La storia delle idee II

Nel capitolo precedente abbiamo letto una serie di passi nei quali i Padri, greci e latini, illustrano la dottrina del peccato originale. Quindi ci si è confrontati con due linee di pensiero, il pelagianesimo ed il semipelagianesimo, che ne negano le conseguenze e quindi anche la realtà. Si è pure individuata una certa diversità di prospettiva tra i Padri, che talvolta viene interpretata in modo un po' pericoloso, come se vi fosse una frattura entro la Tradizione. Dal lato storico non è stato difficile capire che si tratta di un errore di prospettiva. Ma il versante più delicato della questione è quello teoretico e metodologico, che affronteremo qui.

5. *Il peccato originale e il perché delle sue tante interpretazioni*

Dal punto di vista speculativo, capire le ragioni dell'errore di prospettiva rilevato è lavoro piuttosto delicato, poiché le sue radici sono numerose, complesse e intrecciate una all'altra. Per semplicità ci muoveremo ponendo e cercando di rispondere a due domande. La prima è: che senso ha accomunare Pelagio e Celestio ai Padri che vengono prima di loro? La seconda domanda è: in che misura è lecito leggere i testi patristici in chiave semipelagiana? Vediamo subito la prima.

5.1. *Le idee di Pelagio ed i Padri a lui anteriori*

Dal punto di vista storico, chiedersi che senso ha accomunare Pelagio e Celestio ai Padri che vengono prima di loro ha già ricevuto risposta nella conclusione del capitolo precedente: è un *non-sense* puro e semplice. È necessario però mostrarne anche la inconsistenza teoretica. Mettiamo da parte il caso di Cirillo d'Alessandria. È vero che accusare di semipelagianesimo un Padre che, come lui, si batte per indire e guidare il Concilio di Efeso, nel quale per tre volte si condanna Celestio, è a dir poco curioso, però è anche vero che Cirillo è comunque contemporaneo a Pelagio e Celestio, quindi

il suo ruolo può in qualche modo e misura essere discusso[1]. Per semplicità dunque qui conviene lasciarlo da parte. Ma la gran parte dei Padri greci coinvolti è *anteriore* alla controversia pelagiana, quindi considerarli più o meno 'pelagiani' è un po' come dire che Copernico è più o meno galileiano: può anche essere (vedremo che no), ma come minimo bisogna entrare nei dettagli delle diverse posizioni.

L'illiceità teoretica dell'accomunare Pelagio e Celestio ai Padri greci anteriori alla nascita della diatriba che li vede protagonisti si pone già in linea generale. Infatti, se si fa attenzione al *milieu* teologico nel quale nasce l'eresia di Ario, scopriamo che esaspera un contesto subordinazionista preesistente, ragion per cui non è del tutto errato porla in rapporto con i Padri antecedenti. Cambiando quel che è da cambiare (nomi, luoghi, date), lo stesso vale per l'eresia di Apollinare ed in genere per tutte quelle anteriori a Pelagio. Però sono accostamenti da usare con cautela, innanzitutto perché i Padri posteriori non videro questa sintonia e poi perché la formula 'in rapporto con' è piuttosto vaga, e va precisata con attenzione. In ogni caso, l'eresia di Pelagio e Celestio non nasce in tal modo: la loro opinione non sviluppa temi o tendenze precedenti, come quella di Ario e Apollinare, anzi, storicamente nasce già morta: si ricorderà il passo del *De principiis* che la sconfessa più di un secolo prima di Ario, nel 220 d.C. Perciò, sulla base di quale retroterra comune, che sia esso esegetico o dogmatico, storico o letterario, geografico, politico o sociale non importa, si può accostare Pelagio e Celestio ai Cappadoci o a Clemente Alessandrino, al Crisostomo, a Ireneo, Origene, Tertulliano? Teoreticamente è operazione che, a prescindere dall'intrinseca pericolosità teologica, non regge assolutamente di fronte alle date, ai testi ed alla geografia.

Qui però intendiamo mostrare che tale lettura non solo *non è nei testi*, ma *neanche può esserci messa*. Si sono letti ormai troppi passi di questi autori per non capire che interpretarli in senso filo-pelagiano è forzarli. Ma è anche esegesi poco informata. Infatti nel 340 Atanasio ci dice che già Ario sosteneva un'idea di libero arbitrio simile a quella di Pelagio:

> «Quanto alla loro (*degli ariani*) asserzione secondo la quale il *Logos* è mutevole, è superfluo indagare ancora al riguardo: sarà sufficiente infatti che io mostri la audacia della loro empietà anche solo riportando le loro affermazioni. Le sciocchezze che essi sostengono nelle loro domande sono queste: "Ha libero arbitrio o non lo ha? Egli infatti, in base al libero arbitrio, è buono per scelta e può mutare qualora lo voglia perché è di natura mutevole; oppure, come una pietra o un pezzo di legno non ha la libertà di scegliere di muoversi e piegare verso una parte o l'altra"»[2].

---

[1] Celestio è il pelagiano più radicale, quindi *a rigori* Cirillo potrebbe aver respinto le sue tesi ma non quelle di Pelagio, così come al Concilio di Nicea molti fra i contrari al termine *omousios* non erano ariani ma solo perplessi. Però nel 431 il Concilio di Efeso accetta l'*Epistola tractoria* di papa Zosimo, quindi Cirillo deve aver respinto anche le tesi di Pelagio. Agostino scrive a Cirillo già nel 417 (ep.4*) per informarlo delle analoghe decisioni dei Concili cartaginesi e lo stesso fa poi nel 420 rivolgendosi ad Attico di Costantinopoli (ep.6*). Quindi è impossibile che l'Oriente greco ignori quel che accade nell'Africa latina riguardo a Pelagio ed al suo insegnamento.

[2] ATANASIO, *Orationes contra arianos*, or.I, 35 (PG 26, 84s; CTP 173, 88s). Dalla intr. alla trad. it. (14) mutiamo la collocazione al 340, ma molti pongono l'opera al 356-362. Che Ario sostenesse tale idea si legge anche in or.I, 5 (PG 26, 21; CTP 173, 45): «(Ario afferma nella *Thalia* che) per natura, come tutti noi del resto, il *Logos* è mutevole ed a causa del suo libero arbitrio resta buono

(*segue*)

Atanasio ci informa pure che Ario concepiva anche il rapporto tra grazia e merito in modo molto simile a come fa Pelagio:

> «Essi infatti osservano che fu scritto dall'Apostolo (*Fil* 2,9s): "Per questo Dio lo innalzò e gli fece dono di quel nome che è al di sopra di ogni nome, perché nel nome di Gesù ogni ginocchio si pieghi, nei cieli, sulla terra e sotto terra", e che fu scritto da David (*Sal* 44,8): "Per questo Dio ti unse, il tuo Dio, con olio di esultanza, a preferenza dei tuoi eguali". Poi aggiungono, come se si trattasse di una qualche sapiente dottrina: "Se per questo è stato innalzato ed ha ricevuto un dono e per questo è stato unto, allora ha ricevuto un premio per la sua libera scelta. Avendo operato per scelta, è di natura mutevole"»[3].

È vero che questi passi di Atanasio si riferiscono al Cristo e che gli ariani non sono interessati alla sua umanità se non nella misura in cui si oppone alla divinità. Ma è chiaro che essi la descrivono in tal modo, ossia attribuendo ciò che Cristo fa di buono solo al suo libero arbitrio ed esaltando questo a scapito della grazia, proprio per dimostrare che è solamente una creatura, e che la grazia si *affianca* al suo libero arbitrio ma non lo condiziona, lasciandone intatta così la mutevolezza. Non è difficile rilevare, ci pare, che simili idee di azione umana e di grazia, così estrinseche una all'altra, una volta estrapolate dal contesto ariano abbiano forti eco pelagiane. A questo proposito ci pare istruttivo riportare come Giovanni Cassiano descrive il pelagianesimo nel suo *De incarnatione*, diretto contro Nestorio; per inciso, ricordiamo che Cassiano è un autore a cui molto volentieri si fanno accuse di semipelagianesimo, e con toni ben più forti di quelli adoperati per Padri dal 'nome' più prestigioso, come Crisostomo o Basilio. Ma ecco le sue descrizioni:

> «Alcuni infatti andavano dicendo che Gesù Cristo, puro e semplice uomo, era vissuto senza alcun contagio di peccato, e giunsero a dichiarare che gli uomini, solo che volessero, potevano vivere senza peccati. Essi perciò pensavano che tale ne era la conseguenza, in quanto, se Gesù Cristo, essendo puro e semplice uomo, era stato senza peccato, allora anche tutti gli uomini potevano esserlo senza l'aiuto di Dio, quale che fosse la perfezione che quel puro e semplice uomo (*cioè Gesù*) avesse potuto raggiungere, pur senza la sua associazione a Dio. In questo modo essi non ammettevano nessuna differenza tra qualsiasi uomo e lo stesso nostro Signore Gesù Cristo, visto che l'uomo, con il suo

---

fin che vuole; quando vuole però anch'egli può mutare come noi, essendo di natura mutevole»; or.I, 22 (PG 26, 57; CTP 173, 71): «Dicono: "(...) Colui che è generato non è forse dotato di libero arbitrio e non rifiuta il mutamento per sua propria scelta, pur essendo di natura mutevole? Egli infatti non è come una pietra che resta immobile per sua natura"»; or.II, 18 (PG 26, 185; CTP 173, 155): «(Gli ariani) hanno avuto l'astuzia di dire: "Uno solo è il non fatto o sono due?"; poi, confutati anche in questo, hanno subito aggiunto: "È dotato di libero arbitrio ed è di natura mutevole?" Respinta anche questa argomentazione...». Tutta la prova ariana sulla mutabilità del *Logos* è centrata sul libero arbitrio e sulla pretesa sua contrapposizione all'immutabilità che invece gli deriverebbe dall'essere divino. La replica di Atanasio in or.I, 35ss, della quale abbiamo letto siolo un breve passo, è molto ampia e sistematica, non un inciso *en passant*. E comunque non vi è dubbio sulla centralità del tema della mutabilità del *Logos* incarnato nella controversia ariana.

[3] ATANASIO, *Orationes contra arianos*, or.I, 37 (PG 26, 88s; CTP 173, 92).

> impegno industrioso, era in grado di conseguire quello che Cristo aveva meritato con il suo impegno e le sue fatiche»[4].

È vero che Cassiano scrive nel 429-430, ma la vicinanza tra Ario e Pelagio ci pare sia nel testo, anche se Giovanni non la esplicita. Altrove è anche più netta; parlando a Nestorio come se lo avesse di fronte dice:

> «Anche l'altra eresia, di cui in precedenza ho fatto cenno, sosteneva la (*tua*) stessa dottrina, affermando che Cristo doveva essere onorato non per se stesso, come fosse Dio, ma perché, per la sua buona e pia condotta, aveva meritato di avere Dio in se stesso. Ne segue quindi che tu stai vomitando veleno pelagiano e sibilando con lo spirito di Pelagio»[5].

Si noti il ruolo centrale svolto dalla *impeccantia* in entrambi questi passi: essa è *a monte* del battesimo di Gesù, *giustifica* l'adozionismo ed *esclude* la divinità di Cristo; se questo non è fare dei paralleli tra Ario e Pelagio non sappiamo cosa significhi la parola 'parallelo'. È vero, Ario non è menzionato neanche qui, ma come non scorgerlo dietro una simile descrizione? Dobbiamo riconoscere però che spesso, se non si ha un'etichetta che ne certifichi l'origine controllata secondo le prescrizioni della critica, non si è capaci di riconoscere simili 'fratellanze'. E non di rado è vero pure l'opposto, ossia basta la semplice presenza di una parola per imbastire paralleli, supporre influssi, costruire affiliazioni teoretiche e così via, senza porre troppa attenzione ai dettagli che invece, soli, possono rivelare la fondatezza o meno di quel che si è intuito. Questi sono eccessi, si dirà, ed è vero; però, siccome non li si incontra mai nella forma 'pura' e rozza con la quale li si è descritti, il loro essere dissimulati ne aumenta la pericolosità teoretica. Comunque, altrove il legame tra Ario, Pelagio e Nestorio è posto in termini che davvero rasentano l'esplicita affermazione di stretta affinità:

> «Se non è il medesimo Colui che nacque da Maria e Colui che è nato da Dio, tu (*Nestorio*), al di fuori di ogni dubbio vai creando due Cristi alla maniera delittuosa di Pelagio. Costui, mentre asseriva che dalla Vergine era nato un puro e semplice uomo, dichiarò che Cristo era stato un modello per il genere umano più che il suo redentore, perché non aveva operato la redenzione della vita in favore degli uomini ma aveva offerto l'esempio del vivere bene, ed è quanto dire che gli uomini, seguendolo e operando in modo somigliante, sarebbero pervenuti al medesimo risultato. Unica dunque è l'origine della vostra empietà, e la stessa è la radice dei vostri errori. Pelagio e i suoi seguaci asseriscono che da Maria nacque un puro e semplice uomo, e anche tu affermi la stessa dottrina. Essi separano il Figlio dell'Uomo dal Figlio di Dio, e tu confermi la stessa dottrina. Essi dichiarano che il Salvatore divenne Cristo per effetto del Battesimo, tu invece affermi che nel battesimo Egli divenne tempio di Dio. Essi asseriscono che Egli divenne Dio dopo la sua Passione, tu invece neghi che lo sia divenuto anche dopo la sua ascensione al cielo»[6].

Anche qui il nome di Ario non si legge, ma i testi non sono equivocabili: per Cassiano, Nestorio segue Pelagio e questi imita Ario. Accostamenti così netti senza però

---

[4] GIOVANNI CASSIANO, *De incarnatione*, I, 3 (PL 50, 21ss; CTP 94, 104s).

[5] GIOVANNI CASSIANO, *De incarnatione*, V, 2 (PL 50, 98-101; CTP 94, 187).

[6] GIOVANNI CASSIANO, *De incarnatione*, VI, 14 (PL 50, 171s; CTP 94, 233).

fare nomi fanno supporre che Ario non sia mai posto in esplicita connessione con Nestorio perché, nel 429-430, questi è ancora Patriarca di Costantinopoli. L'assenza del nome di Ario, per altro 'telefonato', si può quindi spiegare come un residuo di prudenza in Cassiano, nonostante altrove sia decisamente duro[7].

Comunque sia, questi passi di Atanasio e di Cassiano come minimo *mostrano* la percezione di un nesso importante tra Ario e Pelagio. Ora, ci si chiede: solo Atanasio, nel 340 se non addirittura nel 362, si accorge che simili idee di grazia e azione umana sono tesi ariane? È per forza necessario attendere il Sinodo cartaginese del 411 per sapere che tali concezioni, anche fuori del loro contesto ariano, non sono ortodosse? Se è corretto vedere *in nuce* le idee di Pelagio già in quelle di Ario, ed a noi sembra proprio che lo sia, non solo in sé ma anche in virtù delle 'presentazioni' di Cassiano, allora non è lecito leggere i passi di Basilio, Cirillo, Crisostomo come se, in qualche modo, appoggino la tesi pelagiana; dopo Nicea, nessun Padre greco sopporta anche solo il sospetto di essere in qualche modo accomunato ad Ario in qualcosa, e pensare che facciano eccezione proprio Basilio e Crisostomo è improponibile.

Sembra invece opportuno pensare che, pur se ovviamente non nei termini nei quali si esprimeranno Pelagio e Celestio, i Padri greci conoscano già il nocciolo teoretico delle loro posizioni perché è lo stesso di alcune argomentazioni di Ario: la opposizione tra natura umana e natura divina. Prima del 410-411 neanche sanno della esistenza di Pelagio e Celestio, è ovvio, ma quelle dottrine non possono essere in qualche modo attribuite esclusivamente a loro perché sono quasi identiche a quelle di Ario, già condannate nel 325 e la cui resistenza continua ancora lungo tutto il IV secolo d.C. Questo ci sembra uno dei casi più semplici di esercizio del *sensus fidei*: i Cappadoci e il Crisostomo evitano di fare speculazioni che in qualche modo possano ricondurli ad una posizione la cui erroneità è già palese e contro la quale continuano a combattere. In definitiva, per i Padri l'opposizione a Pelagio è solo uno dei tanti risvolti della più antica opposizione senza quartiere ad Ario. L'alternativa, cioè voler sostenere che i Cappadoci e il Crisostomo fanno affermazioni analoghe ad altre già condannate, pare ben poco difendibile: non esistono argomenti minimamente seri per sostenere una lettura filo o semipelagiana dei passi patristici riportati né in generale delle concezioni dei loro autori. Se non ratificare per partito preso, come purtroppo oggi è frequente, la lettura che di essi fanno appunto i pelagiani, Giuliano di Eclano sopra tutti gli altri.

Ma per tagliare definitivamente la testa al toro di queste distorsioni rileggiamo quel famoso passo del *De principiis* di Origene, scritto cento anni prima di Ario e addirittura un secolo e mezzo prima di Pelagio:

> «Io credo che noi possiamo spiegare (*apologían êgoûmai*) così il versetto (*Rm* 9,16): "Non di chi vuole né di chi corre è il merito, ma di Dio che è misericordioso". Salomone dice nel libro dei *Salmi* - è suo quel *Canto delle Ascensioni* del quale stiamo per presentare le parole - (*Sal* 126,1): "Se il Signore non costruisce la città, invano hanno lavorato i costruttori; se il Signore non custodisce la città, invano ha vegliato il guardiano". Non ci consiglia di non costruire, né impariamo a non vigilare per custodire la città che

[7] Cf. p.es. GIOVANNI CASSIANO, *De incarnatione*, VII, 30 (PL 50, 268; CTP 94, 295): «Tu (*Nestorio*), empio e impudentissimo contaminatore d'una città così illustre (*Costantinopoli*), corruttore perverso e rovinoso d'un popolo santo, hai l'impudenza di stare e parlare nella Chiesa di Dio».

si trova nelle nostre anime, ma insegna che ciò che è costruito senza Dio e ciò che non è sotto la sua vigilanza è costruito invano e sorvegliato senza risultato, perché bene è descritto il Signore come il maestro della costruzione di Dio, capo della guardia della città e governatore di tutte le cose. Come se dicesse 'Non del costruttore ma di Dio è opera questa costruzione', e 'Se la città non ha subìto alcun danno, il merito non è di chi vigila ma di Dio Signore di ogni cosa'. Non avremmo torto se sottintendessimo comunque che l'uomo ha fatto qualche cosa, ma la riuscita dell'impresa deve essere attribuita, ringraziando, a Dio che ha compiuto tutto. Allo stesso modo, poiché il volere umano non è sufficiente a raggiungere lo scopo della salvezza, né il correre come atleti per ottenere il premio della chiamata dall'alto (cf. *Gv* 3,7s) che viene da Dio in Cristo Gesù - è infatti con l'aiuto di Dio che queste cose si compiono - giustamente è scritto (*Rm* 9,16): "Non di chi vuole né di chi corre (*è il merito*), ma di Dio che è misericordioso". Come se fosse un lavoro agricolo, è scritto (1*Cor* 3,6): "Io ho piantato, Apollo ha irrigato, ma Dio ha fatto crescere; così né chi pianta né chi irriga è qualcosa, ma solo Dio che fa crescere"; la maturazione dei frutti non è avvenuta, come empiamente dicono, per la fatica dell'agricoltore o per il lavoro dell'irrigatore, ma per opera di Dio. Allo stesso modo, per ciò che riguarda la nostra perfezione non si può dire che non abbiamo fatto niente, però non noi la abbiamo completata ma Dio che ne ha fatto la più gran parte. E perché si possa prestare fede con più sicurezza a quanto andiamo dicendo, si prenda ad esempio l'arte del pilota. (...) I piloti sono molto prudenti e non si permettono di attribuire a se stessi di aver salvato la nave, ma riportano tutto alla misericordia di Dio; questo non vuol dire che non abbiano fatto niente, ma che la parte della Provvidenza è infinitamente più grande di quella della loro tecnica. In ciò che concerne la nostra salvezza, la parte di Dio è infinitamente più grande di quella del nostro libero arbitrio. È per questo che, a mio avviso, è detto "Non di chi vuole né di chi corre è il merito, ma di Dio che è misericordioso": se, come fanno i nostri oppositori, si sbaglia a capire quel che significa "Non di chi vuole né di chi corre è il merito, ma di Dio che è misericordioso", i comandamenti saranno superflui e invano Paolo distribuisce la condanna a coloro che son caduti e la lode a quelli che si comportano bene, e legifera per la Chiesa; invano noi ci applichiamo a volere i beni migliori, invano a correre. Ma no, non è invano che Paolo consiglia questo, condanna gli uni e approva gli altri, non è invano che noi ci consacriamo a volere le cose migliori e ad innalzarci verso i beni più alti. I nostri oppositori non hanno ben capito ciò che significa quel passo»[8].

Il brano è così chiaro che davvero non si capisce come sia potuta nascere la leggenda del semipelagianesimo dei Padri che precedettero quegli eresiarchi. Anzi, il brano *dimostra* che Pelagio afferma quel che insegna solo perché ignora l'opera più importante del teologo più apprezzato nel mondo greco. Il testo *dimostra* oltre ogni ragionevole dubbio che una delle dottrine più pericolose della storia della Chiesa pa-

[8] ORIGENE, *De principiis*, III, 1, 19 (SCh 268, 114-124; trad. nostra; cit.). Il libro terzo del *De principiis* non soffre dei problemi testuali che affliggono il resto dell'opera; è conservato sia in greco, nella *Filocalia* compilata da Basilio e Gregorio di Nissa (dalla quale traduciamo) e dalla silloge non favorevole di Giustiniano del 553, sia in latino, nella parafrasi di Rufino e negli stralci non simpatetici di Gerolamo. Questo passo in particolare è esente da difficoltà critiche, come mostra l'ed. it. a cura di Simonetti, *sub locum*, quindi si tratta di idee assolutamente origeniane. Ancora. La conclusione di questo brano è assai vicina a ciò che il Concilio di Cartagine del 411 indica come le conseguenze della dottrina pelagiana, condannandola. E avremo modo di leggere come Agostino faccia sue queste parole di Origene, senza nominarlo. Ci si chiede: come può essere filo-pelagiano un Padre che, come Basilio, seleziona e ricopia fedelmente un ampio passo origeniano nel quale vengono anticipate e respinte quelle che poi saranno le idee di Pelagio?

tristica è già denunciata e respinta ben prima che divenisse eresia conclamata, in una opera tra le più famose e conosciute tra quelle scritte da uno dei protagonisti assoluti dell'epoca. Il passo *dimostra* parimenti la pericolosità, metodologica e teoretica, della concezione legalista di eresia, per la quale una tesi è eretica solo dopo che la si proclama ufficialmente tale. A riprova sia della condanna che della sua diffusione basti ricordare che l'idea di un Dio che 'fa la maggior parte' del lavoro nel salvare l'uomo si è già letta in Giovanni Crisostomo, in un passo del commento alla *Lettera agli Ebrei* (del 403-404) riportato nel cap.IV e che è praticamente una parafrasi di questo di Origene del 220; ed entrambi sono anteriori alla polemica pelagiana[9].

Tra ciò che affermano i pelagiani e quello che i Padri greci scrivono prima di loro è necessario ribadire l'*alterità dogmatica*. Non basta suggerire una distanza temporale o ricorrere a locuzioni del tipo 'la riflessione non è ancora matura', o 'non si ha una precisione linguistica sufficiente' e così via. Così facendo ratifichiamo e continuiamo l'opera iniziata da Celestio e Giuliano, ossia cercare di trarre a sé le opinioni di quei Padri facendone dei pelagiani *ante litteram*: cosa che già Agostino respinge con forza, testi alla mano e senza essere mai smentito da nessun autore greco, del tempo o posteriore. E ci piace sottolineare che, in ambito greco, Agostino non è mai stato molto simpatico, e non lo è neanche oggi, nel secolo XXI.

5.2. *I Padri greci e l'eresia semipelagiana*

Come abbiamo detto all'inizio, questo capitolo si prefigge di rispondere a due domande. La prima è: che senso ha accomunare Pelagio e Celestio ai Padri che vengono prima di loro? La risposta la si è data nel punto precedente: è 'nessuno'. La seconda domanda, consequenziale alla prima, è: in che misura è lecito leggere i testi patristici in chiave semipelagiana? Di questa ci occuperemo in questa sezione del capitolo.

Stavolta però la risposta è meno semplice. Se infatti con 'semipelagianesimo' si intende la lettura di Prospero di Aquitania delle posizioni di Cassiano e dei monaci di Lérins (nonché Valeriano di Cimiez, Fausto di Rietz ed altri ancora), la risposta non

[9] Cf. GIOVANNI CRISOSTOMO, *In epistulam ad Hebreos homiliae*, hom.12, 3 (PG 63, 99s; trad. it. 205ss; cit.). Ci piace notare che lo stesso esito si ha riguardo all'arianesimo, che Origene enuncia, contesta e condanna con una chiarezza notevole; cf. *De principiis*, IV, 4, 1 (SCh 268, 400s; Simonetti, 543s): «Se (il Figlio) è immagine di Dio invisibile, è immagine invisibile. E io oserei aggiungere che, in quanto somiglianza del Padre, non c'è stato tempo in cui non esisteva. Quando mai infatti Dio, che secondo Giovanni è luce - infatti Dio è luce (cf. 1*Gv* 1,5) - , non ebbe il riflesso della sua gloria, sì che uno potrebbe osare di attribuire un principio al Figlio quasi prima non esistente? Quando mai non esistette l'immagine della sostanza ineffabile, innominabile ed inesprimibile del Padre, la sua impronta, la Parola che conosce il Padre (*Gv* 10,15)? Chi osa dire: 'C'era un tempo in cui il Figlio non esisteva', consideri che così egli afferma: 'Un tempo non esisteva la sapienza, non esisteva la parola, non esisteva la vita', poiché tutte queste determinazioni definiscono perfettamente la sostanza di Dio Padre». Quindi non solo il semipelagianesimo ma anche il filoarianesimo di Origene è pura fantasia; a meno che, per riconoscere una dottrina, non si abbia bisogno di un'etichetta che ci dica chi l'ha scritta, cosa contiene ed a chi collegarla.

può che essere positiva: chiunque affermi quel che Prospero fa dire loro non è pelagiano a metà, è pelagiano tutto intero[10]. È lecito avere dubbi sulla correttezza della comprensione dei termini del problema da parte di Prospero e di Ilario, anche perché, dall'altra parte, non si brilla certo per acume: quindi, di fronte a certe affermazioni, non è facile capire se sono paradossali di per sé, se lo sono diventate per polemica o solo per incomprensione. Ma in realtà questo contrasto non può e non deve essere imputato né tutto ai monaci di Marsiglia né soltanto a Prospero o Ilario, bensì a Celestio e soprattutto a Giuliano di Eclano. Vediamo perché.

5.2.1. *Agostino ed i Padri greci: un contrasto inventato*

Chiaramente non è il caso di ripetere ciò che di Agostino si è già letto a proposito del *che cosa* del peccato originale: concentriamoci invece sulle sue reazioni a ciò che gli scrive Prospero; e di quella presentazione conviene evidenziare quelli che sono i 'punti caldi' da lui individuati nella posizione dei monaci marsigliesi. Essi, a giudizio di Prospero, innanzitutto ritengono che parlare di predestinazione sia sempre pericoloso, perché la gente comune cade in errore troppo facilmente a questo proposito. Poi, accusano Agostino di aver cambiato idea, poiché nelle sue prime opere afferma altre cose rispetto a ciò che scrive nell'epistola 194 o nel *De gratia Christi et de peccato originali*. Quindi, sempre secondo Prospero, i monaci marsigliesi fanno notare che, per salvare il libero arbitrio, si deve ammettere che almeno l'inizio della fede (*initium fidei*) sia opera della volontà dell'uomo: il suo incremento si può invece attribuire pariteticamente alla grazia ed alla volontà umana. Infine, e di conseguenza, per Prospero i monaci marsigliesi affermano che il perseverare dell'uomo nella fede è *anche* frutto della sua volontà. Per mettere ordine nell'esposizione conviene partire dal cuore di queste obiezioni, l'affermazione più spinosa, quella che solitamente è indicata come il punto centrale del semi-pelagianesimo: l'inizio della fede è opera solo della libera volontà dell'uomo.

Come abbiamo avuto modo di leggere in molti passi di Padri greci ma anche di Padri latini, sia lontani che vicini alla controversia pelagiana, e per la verità anche in uno scritto nel bel mezzo di essa, quello tratto dal *Dialogus adversus pelagianos* di Girolamo, l'idea che scandalizza tanto Prospero, ossia che all'uomo spetti la scelta e a Dio il perfezionarla, non è recepita come eretica; e a questo punto possiamo anche

[10] Ma di solito proprio questo è il metodo seguito nei manuali: fa fede solo quel che dice Prospero; e se si citano le opere degli interessati, le si legge con i suoi occhi. Neanche Agostino è consultato, altrimenti si sarebbe notato che non ha disistima per i marsigliesi e che non attacca la teologia greca né i Padri orientali; l'Ipponate coglie il *punctum dolens*. Nella prospettiva moderna non è facile capire come distinguere la posizione dei marsigliesi da quella di Pelagio; ed in effetti è una eredità del sec.XVII, quando i discepoli del gesuita Molina, disputando con quelli del domenicano Bañez, coniano il termine 'semipelagiano' per indicare spregiativamente l'opinione degli avversari. Oggi il termine distingue i marsigliesi, che negano l'aiuto della grazia *all'inizio* della fede ma lo ammettono dopo, dal pelagianesimo puro, che nega *ogni ruolo* alla grazia.

dire che, almeno nelle opere scritte dopo il 340, non può essere neanche letta in senso pelagiano perché significherebbe ripetere l'errore di Ario. Ricordiamo come la formula Giovanni Crisostomo nel 403-404:

> «Bisogna infatti che prima noi scegliamo il bene e, quando noi abbiamo fatto la scelta, allora anche lui mette la parte sua. Dio non previene i nostri voleri, per non rovinare la nostra libera decisione; quando poi noi abbiamo liberamente scelto, allora ci viene abbondantemente in aiuto»[11].

Agostino rifiuta espressamente l'idea che le opinioni di Giovanni possano essere in qualche modo collegate a Pelagio ed alla sua eresia. Questi ha tentato più volte di porsi sotto l'ombrello dei Padri greci, invano però perché, come si è visto *ad abundantiam*, per tutti loro il peccato originale esiste, è un vero peccato e le sue conseguenze, reali, esistono in tutti gli uomini: tutte tesi, queste, che i pelagiani non accettano. Nonostante ciò, Giuliano d'Eclano, uno dei più agguerriti vescovi pelagiani, in una sua opera non esita a fare i nomi di Basilio, Crisostomo, del Nisseno, del Nazianzeno e di molti altri Padri ancora affermando che sostengono le stesse idee di Pelagio e l'opposto di ciò che insegna Agostino.

Ora, se ci si fermasse a questo dato e non avessimo letto tutti i passi che si sono commentati sopra, non potremmo non rilevare l'assonanza tra queste affermazioni di Giuliano e quelle che Prospero mette in bocca ai monaci marsigliesi; di conseguenza, non potremmo che concludere per l'affidabilità del resoconto dell'Aquitano. Sennonchè quei testi li si è letti, e ci è facile capire che l'operazione di Giuliano è un *maquillage* dal fiato corto: oggettivamente, la lettura di Prospero manca dell'*habeas corpus*, direbbe un giurista. Per di più, a Marsiglia conoscono bene sia i Padri che la dottrina pelagiana, come testimonia il *De incarnatione* di Cassiano, nel quale l'accusa di pelagianesimo che rivolge a Nestorio è centrata proprio sulla *impeccantia* e sulla accessorietà della grazia, come si è letto: ed è opera iniziata nel 429 e terminata nel 430, vale a dire quasi contemporanea agli eventi cui si riferisce Prospero[12]. Ma lasciamo dimostrare ad Agostino che la lettura di Giuliano è falsa. Per prima cosa, come precorrendo i tempi, egli scrive sulla distanza teologica tra Oriente ed Occidente:

> «Ritieni forse che essi (*Ireneo, Cipriano, Reticio di Autun, Olimpio, Ilario, Ambrogio, i cui testi Agostino ha riportato in precedenza*) debbono essere disprezzati perché appartengono tutti alla Chiesa occidentale e tra loro non è menzionato nessun vescovo della Chiesa orientale? Che faremo dunque se quelli sono greci e noi latini? Credo che anche a te dovrebbe bastare quella parte del mondo nella quale il Signore ha voluto coronare il primo dei suoi Apostoli con un gloriosissimo martirio (*Eclano, città della quale Giuliano è vescovo, è in Sicilia, in Occidente*). Se tu avessi ascoltato il capo di questa Chiesa, il papa Innocenzo, già da allora avresti cercato di sciogliere la tua gioventù dai lacci dei pelagiani. (...) Non c'è motivo pertanto che tu ti appelli ai vescovi dell'Oriente. Anche

---

[11] GIOVANNI CRISOSTOMO, *In epistulam ad Hebreos homiliae*, hom.12, 3 (PG 63, 99s; trad. it. 1965, 205; cit.).

[12] Cf. GIOVANNI CASSIANO, *De incarnatione*, I, 3; V, 2; VI, 14 (PL 50, 21ss.98-101.171s; CTP 94, 104s.187.233; cit.). In tutti e tre i passi Giovanni pone il nesso tra *impeccantia* e non divinità di Cristo, quindi ci risulta difficile che poi creda in un *initium fidei* totalmente umano, come sembrerebbe facesse se si presta fede a quel che gli mette in bocca Prospero.

loro sono cristiani e una sola è la fede delle due parti della terra: la fede cristiana. (...) Anche dall'Oriente, però, non ti mancherà un illustre vescovo di gran nome e di fama celeberrima, i cui discorsi, per il grande valore, sono stati tradotti in latino e sono diventati famosi in ogni dove. Insieme ai nostri Padri segga dunque anche san Gregorio (*Nazianzeno*), ed insieme ad essi soffra il veleno della vostra insensata accusa, mentre anche lui espone le sue medicinali argomentazioni contro la vostra peste innovatrice. Ascolta pertanto cosa dice...»[13].

Seguono due ampi stralci della *oratio* 38 ed uno dalla *oratio* 41 di Gregorio di Nazianzo, due passi dall'*Homilia de ieiunio* e ben sei dall'*Homilia "Quod Deus non est auctor malorum"* di Basilio Magno[14]. Non senza motivo perciò Agostino scrive:

> «Bene, ora hai di fronte i vescovi dell'Occidente e quelli di Oriente. Questi ultimi ti sembravano mancare ed invece ne abbiamo trovati in numero maggiore. Tutti credono ad una unica verità (*Rm* 5,12): "Per opera di un solo uomo il peccato entrò nel mondo e attraverso il peccato la morte; così la morte passò su tutti gli uomini, perché tutti peccarono"»[15].

Ma il *dossier* patristico non si esaurisce qui, anzi. Siccome Giuliano si fa forte soprattutto dei testi di Giovanni Crisostomo[16], Agostino non può ignorarlo:

> «Leggi l'esposizione che il santo fa del passo dell'Apostolo dove è scritto (*Rm* 5,12): "Per opera di un solo uomo il peccato entrò nel mondo". Vedrai illuminarsi ancor più chiaramente la verità di questa fede cattolica. Mi limiterò a citare pochi passi perché sarebbe troppo lungo inserire in questa mia opera tutta l'omelia. "È chiaro - egli scrive - che a contaminare ogni cosa non è stato il peccato derivante dalla trasgressione della Legge ma quello derivante dalla disobbedienza di Adamo"[17] (*seguono altre sette citazioni della stessa omelia, riportate una dopo l'altra senza commenti*). Puoi forse ancora dubitare che san Giovanni è tanto lontano dal vostro sentire quanto è vicino al sentire cattolico? Forse che nell'esposizione del passo dell'Apostolo "Per opera di un solo uomo il peccato entrò nel mondo", passo assolutamente necessario alla questione che si agita tra noi, e in quella di tutti gli altri passi connessi, c'è in qualche angolo sentore di

---

[13] AGOSTINO, *Contra Iulianum*, I, 4, 13ss (PL 44, 648ss; NBA 18, 451.453.455).

[14] Cf. AGOSTINO, *Contra Iulianum*, I, 5, 15ss (PL 44, 649-652). Si noti l'ampiezza delle citazioni.

[15] AGOSTINO, *Contra Iulianum*, I, 5, 20 (PL 44, 653s; NBA 17, 465).

[16] Giuliano si serve di GIOVANNI CRISOSTOMO, *Homilia ad neophytos* (SCh 50, 151-167; cit.), come aveva fatto nel 417 nel *Libellus fidei*, 18 (PL 45, 1736; l'attribuzione è incerta). N. Cipriani, curatore per la NBA del *Contra Iulianum*, scrive (467, n.17): «Il testo della *Homilia ad neophytos* di Giovanni Crisostomo era il cavallo di battaglia dei pelagiani, come dimostra il *Libellus fidei* (PL 45, 1732 [*sic*]). L'omelia in questione doveva essere stata tradotta dal diacono Aniano e faceva parte di una collezione di 38 omelie attribuite al Crisostomo, non tutte autentiche. Il rilievo al testo avanzato da Ag. è giusto (l'originale non parlava di peccato al singolare ma di peccati al plurale) ma la conclusione che ne trae (il Crisostomo escludeva dai bambini i peccati personali ma non quello originale) a molti studiosi sembra eccessiva e non rispondente al contesto né al pensiero del vescovo di Costantinopoli». Il brano lo si è riportato, quindi il lettore è in grado di valutare da solo se il contesto escluda o no il peccato originale. Per quel che ci riguarda, non riusciamo a capire come si possa leggere in senso pelagiano, ancor meno come 'molti studiosi' credano che *per il Crisostomo* non esista il peccato originale. Anche Cipriani non condivide questa distorsione, ma lo scrive solo in 475, n.19, e non qui, come sarebbe stato molto meglio fare.

[17] Cf. GIOVANNI CRISOSTOMO, *In epistulam ad Romanos homiliae*, hom.10, 1.

> quello che voi sostenete, che cioè il peccato si deve intendere trasmesso per imitazione e non per nascita? Non dice forse che ogni cosa è stata contaminata da quel solo peccato, distinguendolo così dagli altri commessi ed introdotti successivamente? (...) A che ti è servito dunque l'aver addotto la testimonianza di Giovanni di Costantinopoli come se tornasse a tuo vantaggio? (...) Sei stato tanto sprovveduto ed incauto da non avvertire che san Giovanni di Costantinopoli, nella stessa omelia in cui a mala pena hai trovato una testimonianza che, male interpretata, ti ha portato ad ingannare gli altri, sostiene con molta evidenza che tutti gli uomini, oltre che dei peccati personali, sono debitori del chirografo paterno»[18].

Se la lettura di Prospero fosse corretta, Cassiano contraddirebbe non solo Agostino ma l'opera forse più importante del suo maestro Crisostomo, le *Omelie sulla lettera ai Romani*, perché Agostino, per dimostrare che le sue affermazioni sono vere, cita otto volte la decima omelia. Ma la percezione di Agostino non riguarda solo Giovanni Bocca d'Oro ma un numero molto più consistente di Padri; per esempio, l'accenno al 'chirografo paterno' è di schietta ascendenza ambrosiana[19], ma si legge pure in Tertulliano ed in Ilario di Poitiers[20], anche se Agostino preferisce rimandare prima (e in greco!) all'occorrenza che si legge nell'*Omelia ai neofiti* del Crisostomo, perché è il passo più importante che Giuliano riporta a proprio favore[21]. In realtà l'intero primo libro del *Contra Iulianum* è una grande silloge di brani di Ireneo, Basilio, Ambrogio, Crisostomo, Cipriano, Reticio di Autun, Gregorio di Nazianzo e altri ancora, che dimostrano come tutti i Padri, greci o latini, leggano in senso antipelagiano sia il racconto di *Genesi*, 3, che la lettera ai *Romani* di Paolo.

Quindi, quando Gerolamo scrive nel 415 che

> «come a noi spetta (*nostrum est*) pregare, così a Lui spetta dare ciò che è chiesto; a noi spetta (*nostrum est*) offrire ciò che possiamo, a Lui compiere ciò che non possiamo»[22],

non si sbaglia né tantomeno è filo-pelagiano, ma coglie l'essenziale della dottrina sul libero arbitrio dell'uomo dei Padri a lui anteriori, sia in Occidente che in Oriente. E che proprio lui riesca a farlo nel cuore della diatriba è una lezione di obiettività.

Si potrebbe rilevare che però questa è la versione agostiniana, la sua interpretazione dei testi e non il loro autentico significato. A questa obiezione, diffusa tra gli studiosi, si può replicare che, quando si riportano porzioni così ampie come quelle che offre l'Ipponate, distorcere l'*intentio auctoris* è piuttosto difficile: per questo anche

---

[18] AGOSTINO, *Contra Iulianum*, I, 6, 27.28; 7, 29 (PL 44, 658s.660s; NBA 17, 477.481). I passi sono così ampi che Agostino in pratica cita metà dell'hom.10.

[19] Cf. p.es. AMBROGIO, *De Jacob et de vita beata*, 5, 19 (PL, 14, 606); *De Joseph patriarca*, 4, 19 (PL 14, 648); *De Tobia*, 8, 29; 9, 33; 12, 40 (PL 14, 769.770.774); *De apologia prophetae David*, 13, 63 (PL 14, 877); e i rimandi si potrebbero moltiplicare a piacere.

[20] Cf. p.es. TERTULLIANO, *Adversus Praxean*, 1, 6 (CCsl 2, 1160); *De pudicitia*, 19, 20 (CCsl 2, 1322); ILARIO DI POITIERS, *De Trnitate*, I, 15; IX, 8 (PL 10, 34s.286ss); *Tractatus super Psalmos*, sul *Sal* 118, *titulus*, 4 (PL 9, 845); anche qui i rimandi si possono moltiplicare a piacimento. Ma cf. anche GIROLAMO, *In Hieremiam commentaria*, I, 10 (PL 24, 684); *In epistulam ad Galatas commentaria*, II (PL 26, 357), ed altri ancora.

[21] Cf. AGOSTINO, *Contra Iulianum*, I, 6, 25 (PL 44, 658; NBA 17, 477).

[22] GEROLAMO, *Dialogus adversus pelagianos*, III, 1 (CCsl 80, 98; trad. nostra; cit.).

noi ne offriamo di abbondanti. Poi, che i testi sono sotto gli occhi del lettore: che quei Padri neghino o affermino l'esistenza di un peccato diverso ed anteriore a quelli dei singoli uomini lo può decidere da solo. Infine, è doveroso, anzi indispensabile per ristabilire la verità *dei fatti* e non delle interpretazioni, che mai nessun Padre orientale (quindi non solo di lingua greca) ha mai contestato l'interpretazione di Agostino. E se non basta fare i nomi di Massimo il Confessore o Giovanni Damasceno, si ricordi che i Padri siriaci, Teodoreto di Cirro, Teodoro di Mopsuestia e soprattutto Isacco di Ninive, non amano affatto Agostino, né la sua dogmatica e tantomeno la sua spiritualità. Ma nessuno di loro, mai, contesta la lettura che Agostino fa dei testi che riporta. Per tutti quei testi ed i loro autori insegnano quel che anche Agostino afferma: che esiste un peccato originale alla radice di tutti gli altri peccati. Su cosa sia, su come si trasmetta, sugli effetti che ha sulla natura umana, le opinioni sono quanto mai divergenti, ma non è questo l'oggetto del contendere. Per tutti, le tesi di Pelagio sono eretiche, e non sono mai state sostenute da nessun Padre, Agostino compreso.

Ma, si noterà, altro è l'*initium fidei* ed altro è la vita di fede già iniziata. In questo caso, i marsigliesi non faticano ad ammettere che *l'incremento* della fede, in quanto dono di Dio, è opera della grazia; e poiché è a questa seconda situazione che si riferiscono Giovanni e Gerolamo, potrebbe continuare il nostro ipotetico obiettore, questi passi non possono essere opposti a quel che affermano i monaci marsigliesi.

Ora, la distinzione tra inizio ed incremento della fede è corretta, ed è altrettanto vero che nel secondo caso i monaci marsigliesi non hanno difficoltà; ma qui non ci interessa l'innocenza o colpevolezza di quei monaci né il loro fraintendimento o meno da parte di Prospero. A noi preme dimostrare che *nella Tradizione dei nostri santi Padri non esiste frattura a proposito degli effetti del peccato originale*. Per far questo dobbiamo da un lato far vedere che la posizione dei Padri greci sul libero arbitrio non ha niente a che vedere con Pelagio, dall'altro, che tra loro ed Agostino non vi è contrasto ma integrazione. Dobbiamo perciò uscire dalla prospettiva legalista abituale, che fa nascere il problema dell'*initium fidei* con la polemica marsigliese, per scoprire che già prima Agostino le dedica molta attenzione; poi, bisogna collocare nella giusta prospettiva la testimonianza di Prospero per evitare di perpetuare l'accusa di semipelagianesimo ad autori che non la meritano: ad esempio, a noi pare di aver trovato (e riportato) tre passi di Cassiano che non la ratificano.

5.2.2. *Agostino e il semipelagianesimo non pelagiano*

Dimostrare che Agostino si pone il problema dell'*initium fidei* prima del 418 è facile: basta passare in rassegna le sue opere in ordine cronologico e cercare i passi utili. E così ne descriveremo anche la dottrina[23].

[23] La serie di passi che riporteremo sarà ben lontana dall'essere esaustiva. Per un'idea precisa della teologia della grazia di Agostino cf. p.es. A. TRAPÈ, *Sant'Agostino. Introduzione alla dottrina della grazia*, II: *Grazia e libertà*, Roma 1990.

Già quando Pelagio era ancora a Roma Agostino sostiene che la grazia è in qualche modo alla base dell'opzione *pro Deum* dell'uomo, senza che con ciò essa violi il suo libero arbitrio; ecco come si esprime nel *Contra litteras Petiliani*, opera del 405:

> «Se io ti ponessi la questione: come può Dio Padre attrarre al Figlio gli uomini (cf. *Gv* 6,44) che ha lasciato nel libero arbitrio, forse la risolveresti con difficoltà. Come li può attirare, infatti, se ha lasciato a tutti la libertà di scegliere? Eppure sono vere tutte e due le cose, ma solo pochi sono in grado di comprenderlo con l'intelletto»[24].

Ma si può andare ancor più indietro, fino al 396, anno in cui scrive il *De diversis quaestionibus 83*, nel quale si legge un brano inequivocabile:

> «È vero che (*Rm* 9,16) "Non dipende dalla volontà né dagli sforzi, ma dalla misericordia di Dio". Se infatti qualcuno si rende degno della misericordia di Dio con grande gemiti e dolore per i peccati più lievi, e tanto più per quelli più gravi o numerosi, ciò non dipende da lui, che si perderebbe se fosse abbandonato, ma da Dio misericordioso, che viene in aiuto alle sue preghiere e ai suoi dolori. A poco serve infatti volere se Dio non usa misericordia. Ma Dio, che chiama alla pace, non usa misericordia se non precede la volontà, perché (*Lc* 2,14) "La pace in terra è per gli uomini di buona volontà". E poiché nessuno può volere se non è ammonito e chiamato, sia interiormente, dove nessuno degli uomini vede, sia esteriormente, per mezzo della predicazione o di altri segni visibili, si ha che è Dio a suscitare in noi questo stesso volere. (...) La chiamata dunque muove la volontà prima del merito. (...) Alla misericordia spetta dunque la chiamata: alla giustizia la beatitudine di coloro che, chiamati, vennero, e il castigo di coloro che non vollero venire»[25].

Se il nostro scopo fosse illustrare il pensiero di Agostino, questo passo basterebbe: già qui infatti si dimostra al di là di ogni dubbio che la polemica pelagiana sul libero arbitrio e quella semipelagiana sull'*initium fidei* nascono teoreticamente 'sorpassate'. Dovendo invece fronteggiare intere ricostruzioni 'critiche', la ricognizione deve continuare per non prestare il fianco all'accusa di riportare soltanto i brani che ci convengono. Armiamoci di pazienza, quindi, e continuiamo a leggere.

Nell'*Ad Simplicianum de diversis quaestionibus* (del 397) Agostino afferma:

> «Se esamini attentamente le parole (*Rm* 9,16): "Quindi non dipende da chi vuole né da chi corre, ma da Dio che usa misericordia", non sembra che l'Apostolo le abbia dette semplicemente perché con l'aiuto di Dio noi otteniamo ciò che vogliamo, ma anche con la intenzione espressa in un altro passo (*Fil* 2,12s): "Attendete alla vostra salvezza con timore e tremore; è Dio infatti che suscita in voi il volere e l'operare, secondo i suoi benevoli disegni". Qui mostra chiaramente che anche la stessa buona volontà è suscitata in noi da Dio. Infatti, se le parole "Non dipende da chi vuole, ma da Dio che usa misericordia" sono state dette solamente perché la volontà umana da sola è insufficiente a vivere con giustizia e rettitudine senza l'aiuto della misericordia di Dio, si potrebbe anche dire così: Non dipende quindi da Dio che usa misericordia ma dall'uomo che vuole, perché la misericordia di Dio da sola è insufficiente senza il consenso della nostra volontà. Se Dio infatti usa misericordia anche noi vogliamo: il nostro volere è senz'altro opera della stessa misericordia. "È Dio infatti che suscita in noi il volere e l'operare, se-

[24] AGOSTINO, *Contra litteras Petiliani*, II, 84, 186 (CSEL 52, 115; NBA 15/2, 203; rivista).

[25] AGOSTINO, *De diversis quaestionibus 83*, q.68, 5 (CCsl 44A, 180s; NBA 6/2, 193; corretta).

> condo il suo beneplacito". Se noi infatti domandiamo se la buona volontà è dono di Dio, sarebbe una stranezza se qualcuno osasse negarlo. E poiché la buona volontà non precede la chiamata ma la chiamata la buona volontà, si attribuisce pertanto giustamente a Dio il nostro buon volere, ma non si può attribuire a noi l'essere chiamati. Per questo le parole "Non dipende da chi vuole né da chi corre, ma da Dio che usa misericordia" non si devono intendere nel senso che noi, senza il suo aiuto, non possiamo conseguire ciò che vogliamo, ma piuttosto che noi, senza la sua chiamata, non possiamo neppure volere»[26].

Qui Agostino non solo confuta *ante litteram* Pelagio e i semipelagiani, ma esclude anche ogni lettura predestinazionista perché, specie nell'ultimo periodo, è ben attento a salvare il ruolo della volontà umana. Dopo il concilio di Cartagine del 411 è evidente che Agostino ha motivo di tornare sulla questione in modo mirato contro Pelagio. Nel *De spiritu et littera ad Marcellinum* (del 412) collega in primo luogo il tema dell'*initium fidei* a quello della *impeccantia*, e scrive:

> «Forse mi risponderai che (...) essere senza peccato è per l'uomo opera dell'uomo stesso, ed è precisamente la sua opera migliore, che lo mette in possesso della giustizia piena e perfetta e assoluta proprio sotto tutti gli aspetti, e che quindi non è credibile che nessuno o sia esistito o esista o sia per esistere in questa vita che abbia compiuto quest'opera, se può essere compiuta da un uomo. Devi però riflettere che tale risultato, sebbene sia opera dell'uomo, è altresì un dono di Dio e quindi non devi dubitare che sia anche opera divina. Dice appunto l'Apostolo (*Fil* 2,13): "È Dio infatti che suscita in noi il volere e l'operare secondo i suoi benevoli disegni"»[27].

Poco più avanti il tono è più sicuro e il suo pensiero progredisce:

> «La logica ci porta ad indagare per un poco se il volere che impegnamo nel credere sia anch'esso un dono di Dio o se la esercitiamo in forza del libero arbitrio insito in noi per natura. Se diciamo che non è dono di Dio, c'è da temere che pensiamo di aver trovato qualcosa per cui, al rimprovero dell'Apostolo (1*Cor* 4,7). "Che cosa mai possiedi che tu non abbia ricevuto? E se l'hai ricevuto, perché te ne vanti come se non l'avessi ricevuto?", noi si possa rispondere: 'Ecco, abbiamo il voler credere, che non abbiamo ricevuto; ecco dove ci vantiamo di non aver ricevuto'. Viceversa, se diciamo che anche tale volere non è che dono di Dio, c'è ancora da temere che gli infedeli e gli empi abbiano diritto in apparenza di scusarsi: non hanno creduto perché Dio non ha voluto dare ad essi codesta volontà. Quello che infatti è attestato dalle parole (*Fil* 2,13): "È Dio che suscita in noi il volere e l'operare, secondo i suoi benevoli disegni", è già effetto della grazia, che la fede implora perché possano essere buone le opere dell'uomo. Esse vengono compiute dalla fede mediante l'amore riversato nel nostro cuore dallo Spirito Santo che ci è stato dato. Ma per chiedere questa grazia crediamo, ed è evidente che crediamo con la nostra volontà; di questa vogliamo sapere da dove ci venga. Se dalla natura, perché non a tutti, essendo creatore di tutti lo stesso Dio? Se da un dono di Dio, anche questo perché non a tutti, volendo egli (1*Tim* 2,4) "che tutti gli uomini siano salvati e arrivino alla conoscenza della verità"?»[28].

---

[26] AGOSTINO, *Ad Simplicianum de diversis quaestionibus*, I, 2, 12 (CCsl 44, 36s; NBA 6/2, 319).
[27] AGOSTINO, *De spiritu et littera*, 2, 2 (CSEL 60, 155s; NBA 17/1, 255ss).
[28] AGOSTINO, *De spiritu et littera*, 33, 57 (CSEL 60, 215s; NBA 17/1, 345).

La lucidità con la quale Agostino imposta il problema fa di questo brano uno dei più utili per capire la sua teologia della grazia, insieme a quel che stiamo per leggere, quasi la conclusione del *De spiritu et littera*:

> «Qualcuno potrebbe rispondere che occorre guardarsi dal lasciare il sospetto che si debba attribuire a Dio il peccato commesso con il libero arbitrio quando, in forza delle parole (1*Cor* 2,4): "Che cosa mai possiedi che tu non abbia ricevuto?", si riduce ad un dono di Dio anche la volontà con la quale crediamo, per la ragione appunto che il volere sorge dal libero arbitrio ricevuto da noi al momento della creazione. Chi ragiona così noti con attenzione che questa nostra volontà non va attribuita a dono di Dio solo perché sorge dal libero arbitrio creato insieme a noi per natura, ma anche perché Dio, con le suggestioni da noi avvertite, fa sì che noi vogliamo e crediamo. Dio infatti ci spinge sia dall'esterno con le esortazioni evangeliche, dove anche i precetti della Legge influiscono in qualche modo ricordando all'uomo la sua infermità allo scopo preciso che, pieno di fede, ricorra alla grazia giustificante, sia dall'interno, dove non è in potere di nessuno scegliere che cosa gli sorga in mente, ma è in potere della volontà di ciascuno di consentire o dissentire. Quando dunque Dio agisce in questi modi con l'anima razionale perché essa gli creda (e non può infatti l'anima credere a nulla con il libero arbitrio senza un'azione suasiva o una vocazione che le presenti qualcosa a cui credere), certo Dio produce nell'uomo anche la sua stessa volontà di credere, e la sua misericordia ci previene in tutto. Consentire invece alla vocazione di Dio o dissentire da essa, come ho detto, è in potere della volontà propria di ciascuno. E ciò non indebolisce le parole "Che cosa mai possiedi che tu non abbia ricevuto?" ma anzi le conferma. L'anima appunto non può ricevere e possedere i doni rispetto ai quali ascolta quelle parole dell'Apostolo se non consentendolo, e quindi che cosa l'anima possieda e che cosa essa riceva dipende da Dio, ma ricevere di fatto e possedere di fatto dipende senza dubbio dall'anima che riceve e possiede. Se poi qualcuno a questo punto vuole costringerci a scrutare il profondo arcano per cui la azione suasiva con uno riesce ad essere persuasiva e con un altro no, due sole verità mi si presentano adesso con le quali mi piace rispondere: "O profondità della ricchezza!" (*Rm* 11,33) e "C'è forse ingiustizia da parte di Dio?" (*Rm* 9,14) Se questa risposta a qualcuno dispiace, cerchi persone che ne sappiano di più; ma stia attento a non incappare invece in persone che solo presumano di saperne di più»[29].

Qui Agostino distingue tre azioni della grazia: suasiva (*gratia suadens*), persuasiva (*gratia persuadens*) e giustificante (*gratia iustificans*). E si noti che, se si legge questo passo al modo in cui spesso si leggono quelli degli altri Padri, ignorando cioè quel che lo precede e lo segue, è facile fare di Agostino un predestinazionista puro.

Due anni dopo, nel 414, Agostino scrive il *De Genesi ad litteram*, dove afferma:

> «L'uomo non è un essere costituito in modo che, una volta creato, possa compiere alcuna buona azione come se potesse farla da se stesso, qualora venisse abbandonato dal suo Creatore. Tutta la sua buona azione consiste invece nel volgersi il proprio Creatore e per opera di Lui divenire giusto, pio, saggio e sempre felice; egli però non deve acquisire queste qualità e poi allontanarsi da lui come fa uno che, una volta guarito dal medico del corpo, se ne va per conto suo. (...) L'uomo non deve volgersi a Dio in modo che, una volta reso giusto, se ne allontani, ma in modo da ricevere sempre la sua giustificazione da Lui. Poiché proprio per il fatto che non si allontana da Dio, che non cessa di coltivar-

[29] AGOSTINO, *De spiritu et littera*, 34, 60 (CSEL 60, 219s; NBA 17/1, 351ss).

lo e custodirlo, viene giustificato da Lui che gli è presente, viene illuminato e reso felice finchè resta obbediente e sottomesso ai suoi precetti»[30].

Dopo due anni ancora, nel 416, Agostino riprende la questione nel *De perfectione iustitiae hominis*, ed amplia il contesto della discussione spiegando il senso da dare ad alcuni versetti biblici che potevano essere fraintesi:

> «Giudicate, per favore, che senso abbia credere che alla volontà e agli sforzi dell'uomo non sia necessaria la misericordia di Dio, che pure ha prevenuto l'uomo perché si sforzasse, semplicemente a causa della frase che l'Apostolo dice di un tale (1*Cor* 7,36): "Faccia quel che vuole", in quel passo dove, mi pare, poi seguita a dire: "Non pecca, se la fa sposare". Come se la volontà di far sposare una figlia debba contare molto nella discussione che con tanta fatica indaga l'aiuto della misericordia divina. O quasi che anche in quel caso giovasse qualcosa il nostro volere se Dio non congiungesse la donna e l'uomo mediante la sua provvidenza con la quale governa tutte le cose. O come se, avendo scritto l'Apostolo a Filemone (*Flm* 14): "Perché il bene che farai non sapesse di costrizione ma fosse volontario", il bene potesse essere volontario in altro modo o momento che quando (*Fil* 2,13) "Dio suscita in noi il volere l'operare secondo i suoi benevoli disegni". O come se, essendo stato scritto nel *Deuteronomio* (30,15): "Ha posto davanti all'uomo la vita e la morte, il bene ed il male" con l'avvertimento di scegliere la vita, anche questo stesso avvertimento non venisse dalla misericordia divina, o giovasse a qualche cosa scegliere la vita se Dio non ci infondesse la carità di scegliere la vita, o se, se dopo averla scelta, quello stesso Dio non ce la concedesse, quel Dio del quale è stato detto (*Sal* 29,6): "C'è ira nella sua collera ma c'è vita nella sua volontà". O quasi che, essendo scritto (*Sir* 15,15): "Se vorrai osservare i precetti, essi ti salveranno", chi li vuole osservare non dovesse rendere grazie a Dio, dal momento che non lo potrebbe volere se tutta la luce della verità lo abbandonasse a se stesso. L'uomo, posti davanti a lui il fuoco e l'acqua, stende sì la mano dove vuole, ma più alto è Colui che chiama da un'altezza superiore ad ogni immaginazione umana, dato che l'inizio per la conversione del cuore è la fede, come è scritto (*Ct* 4,8): "Verrai partendo dalla fede", e ciascuno sceglie il bene così come glielo consente (*Rm* 12,3) "la misura di fede che Dio gli ha data", e "nessuno può - dice il Principe della fede - venire a me se non lo attira il Padre che mi ha mandato" (*Gv* 6,44). Che dica ciò della fede con la quale si crede in Lui lo spiega abbastanza evidentemente un po' dopo, dove afferma (*Gv* 6,63ss): "Le parole che vi ho dette sono spirito e vita; ma vi sono alcuni tra voi che non credono". Gesù infatti sapeva fin da principio chi erano quelli che credevano e chi era colui che lo avrebbe tradito. E diceva: Per questo vi ho detto che nessuno può venire a me se non gli è concesso dal Padre mio»[31].

Anche la lettera scritta nel 417 a Paolino di Nola non lascia dubbi:

> «Chi mai ci separa dalla massa di perdizione in cui sono compresi tutti gli uomini, se non Colui che (*Lc* 19,20) "è venuto a cercare ed a salvare quel che era perduto"? Ecco perché l'Apostolo fa questa domanda dicendo: 'Chi ti predestina alla salvezza?' Se uno rispondesse: "La mia fede, la mia buona volontà, le mie opere buone", l'Apostolo potrebbe rispondergli (1*Cor* 4,7): "E che cosa hai tu senza averlo ricevuto? E se l'hai ricevuto, perché ti vanti come se non l'avessi ricevuto?" Di certo tutto ciò è detto non tanto perché nessuno si vanti, quanto perché (1*Cor* 1,31) "chi si vanta, si vanti nel Signore" e (*Ef* 2,9) "non a causa delle opere, per non insuperbire". Non che le opere buone siano

[30] AGOSTINO, *De Genesi ad litteram*, VIII, 12, 25 (CSEL 28/2, 249; NBA 9/2, 419).

[31] AGOSTINO, *De perfectione iustitiae hominis*, 19, 41 (CSEL 42, 557; NBA 17/1, 557, rivista).

inutili, dal momento che Dio ricompensa (*Rm* 2,6.10) "ciascuno secondo le sue opere, e gloria, onore e pace accompagneranno quanti compiono il bene", ma perché le opere buone provengono dalla grazia e non viceversa, per il fatto che (*Gal* 5,6) "la fede che opera mediante la carità" non potrebbe compiere alcuna opera buona se (*Rm* 5,5) "nei nostri cuori non fosse diffusa la carità di Dio mediante lo Spirito Santo che ci è stato dato". Inoltre noi non avremmo neppure la fede, se (cf. *Rm* 12,3) Dio non la concedesse a ciascuno nella misura che gli piace»[32].

Qui Agostino riprende un'idea già espressa nel 412 nel *De spiritu et littera*, limitandosi a fornire un *dossier* biblico più ricco; quindi, questi cinque o sei anni di polemica con Pelagio gli sono serviti soprattutto per chiarirsi le idee, non per fare veri e propri progressi speculativi. Però i monaci marsigliesi non sono poi del tutto nel torto quando affermano che l'Ipponate ha cambiato idea.

Senza dubbio infatti un cambiamento in Agostino avviene nel 418, con la composizione di due opere che saranno molto importanti in seguito, nella disputa semipelagiana. La prima è il *De gratia Christi et de peccato originali*, inviata a Gerusalemme in maggio; ecco il primo dei tre passi importanti che contiene:

> «Dopo essersi dilungato nell'asserire che a fare in noi la buona volontà non è l'aiuto di Dio ma siamo noi stessi, (Pelagio) affronta l'obiezione che gli nasce dalla lettera dell'Apostolo e dice: "Come si giustificherà allora l'affermazione (*Fil* 2,13): 'È Dio che suscita in voi il volere e l'operare"? Poi, per fare vista di sciogliere questa obiezione che sentiva molto forte contro il suo dogma (Pelagio) soggiunge: "Dio suscita in noi la volontà di ciò che è buono e la volontà di ciò che è santo in tre modi: primo, perché con la grandezza della gloria futura e con la promessa dei premi infiamma noi che siamo dediti ai desideri terreni e affezionati unicamente ai beni terreni a guisa di animali muti; secondo, perché mediante la rivelazione della sapienza sommove la nostra volontà indolente al desiderio di Dio; terzo, perché - e tu (*Girolamo?*) non temi di negarlo altrove - ci persuade di tutto ciò che è buono"[33]. Cosa potrebbe essere di più manifesto di tutto questo per farci capire che Pelagio nient'altro che la Legge e la dottrina dice essere la grazia con la quale Dio suscita in noi la volontà di ciò che è buono? È infatti nella Legge e nella dottrina delle sante Scritture che si promette la grandezza della gloria futura e dei premi. Nella dottrina rientra pure che la sapienza si riveli, nella dottrina rientra che si persuada di tutto ciò che è buono. Se poi tra insegnare e persuadere, o meglio esortare, pare ci sia qualche differenza, tuttavia anche persuadere è compreso nel termine generale di dottrina, che abbraccia qualsiasi forma di discorsi o scritti: infatti anche le sante Scritture insegnano e esortano, e nell'insegnare e nell'esortare anche l'uomo può operare. Ma noi vogliamo da Pelagio, una buona volta, il riconoscimento di quella grazia che non solo promette la grandezza della gloria futura ma la fa pure credere e sperare; la grazia che non solo rivela la sapienza ma la fa pure amare; la grazia che non solo fa opera suasiva per quanto è buono ma fa anche opera persuasiva. "Non di tutti infatti è la fede" (2*Tess* 3,2) tra coloro che ascoltano il Signore promettere per mezzo dele Scritture il regno dei cieli, o non con tutti riesce ad essere persuasiva l'opera suasiva che li invita ad andare da colui che dice (*Mt* 11,28): "Venite a me, voi tutti che siete affaticati". Di quali poi sia la fede e quali siano quelli che si lasciano persuadere ad andare da Lui, l'ha ben

---

[32] AGOSTINO, *Epistulae*, ep.186, 2, 4 *ad Paulinum* (CSEL 57, 48; NBA 21/3, 85).

[33] PELAGIO, *De libero arbitrio*, fr.3. Opera in quattro libri della quale restano solamente frammenti come questo, pare che il *De libero arbitrio* nasca come replica al *Dialogus contra pelagianos* e all'ep.133 *ad Chtesiphontem* di Girolamo (del 415).

> indicato Lui stesso là dove dice (*Gv* 6,44): "Nessuno può venire a me se non lo attira il Padre che mi ha mandato"; e poco dopo, parlando di coloro che non credevano, dichiara (*Gv* 6,65): "Vi ho detto che nessuno può venire a me se non gli è concesso dal Padre mio". Questa è la grazia che Pelagio deve riconoscere, se vuole non solo chiamarsi ma anche essere cristiano»[34].

Il motivo della citazione dal *Pro libero arbitrio*, 3, di Pelagio, così come dell'invio del *De gratia Christi* a Gerusalemme, sta nel fatto che nel Sinodo di Diospoli soltanto Celestio è condannato; ora che lo è anche Pelagio, e da papa Zosimo in persona oltre che dai concili africani, Agostino informa i vescovi palestinesi che l'assoluzione del 415 è nulla in virtù della condanna del 418.

Più interessante è il passo di Pelagio: senza la spiegazione di Agostino facilmente lo si potrebbe sottoscrivere, specie in considerazione del fatto che menziona una 'persuasione'. È un esempio di come si porgono in realtà le dottrine eretiche; quasi mai sono pensate ed espresse con le affermazioni crassamente sballate con le quali abitualmente le si riassume, caricature che generano la falsa sicurezza di essere capaci di distinguere tra novità ed eresie, visto che queste sono stupidaggini. Ma le stupidaggini, come le bugie, hanno gambe corte e non corrono lontano; nei manuali invece troviamo teorie nate secoli e secoli fa, e non di rado tuttora seguite. Al contrario, come ogni dottrina nuova, anche le eresie sono pensate ed espresse giocando sulle sfumature, sulla scelta di questo termine invece che di quello, e di solito rispondono anche a questioni aperte e serie. Non sempre è facile individuare subito pregi e difetti di una teoria nuova: spesso sono necessari anni e sforzi notevoli. Nel caso di Pelagio le cose sono complicate dal fatto che, dopo la scampata condanna a Diospoli, aggiunge alla equivocità delle sue tesi anche l'ambiguo oscillare tra il detto ed il non detto, concedendo in modo aperto da una parte quel che nega di soppiatto dall'altro. Ecco perché le eresie hanno sempre bisogno di qualcuno che le riveli come tali, certo per mezzo delle sue competenze ma anche e soprattutto di una speciale illuminazione da parte di Dio. Ed ecco anche perché non basta elencare una serie ampia a piacere di dottrine condannate per stroncare ciò che di eretico esse contengono: perché bisogna coglierne il nucleo spirituale e non limitarci a respingere l'involucro esterno della formula.

Poco dopo il passo letto, Agostino aggiunge un elemento nuovo:

> «Dice il Signore (*Gv* 6,45): "Chiunque ha udito il Padre mio e ha imparato da lui, viene a me". Dunque non si può dire con esattezza di chi non viene: 'Ha udito, sì, ed ha imparato di dover venire, ma non vuol fare ciò che gli è stato insegnato'. Non è assolutamente esatto dirlo del modo di insegnare di Dio per mezzo della grazia. Se infatti, come dichiara la Verità, "chiunque ha imparato viene a me", allora se non viene certamente non ha neanche imparato. Chi non vede poi che ciascuno viene e non viene in forza dell'arbitrio della sua volontà? Ma questo arbitrio rimane da solo nel caso che l'uditore non vada al Signore; non può fare a meno invece d'essere aiutato l'uditore che va al Signore, e aiutato così che non solo conosca che cosa fare ma anche faccia ciò che è venuto a conoscere. Pertanto, quando Dio insegna non per mezzo della lettera della Legge ma per mezzo della grazia dello Spirito, insegna in modo tale che chiunque ha imparato non solo vede con l'intelligenza ciò che gli è stato insegnato, ma anche lo brama con la volon-

[34] AGOSTINO, *De gratia Christi et de peccato originali*, I, 10, 11 (CSEL 42, 133ss; NBA 17/2, 151ss, con lievi modifiche).

> tà e lo compie perfettamente con la attività. E da questo modo divino d'insegnare ricevono aiuto anche lo stesso volere e lo stesso agire, non solamente la possibilità naturale di volere e di agire»[35].

Quindi esiste sì un 'libero arbitrio puro', come afferma Pelagio, ma è quello di chi rifiuta di seguire Dio e quindi resta come privo della grazia, in balìa di se stesso. La grazia non esclude la decisione della volontà dell'uomo, ma solo la sua autonomia, ossia, come dice l'etimo greco, che l'uomo sia legge (*nómos*) di se stesso (*autós*). Ma non basta. È vero che il ruolo suasivo e persuasivo della grazia qui è ben spiegato: la *gratia suadens* è quella che, per così dire, 'seduce' l'uomo e lo attira a Dio, la *gratia persuadens* è quella che lo convince a seguire Dio e a fare quel che Lui gli chiede. Ma questo movimento della grazia può essere ancora letto come un 'affiancare' una volontà che, per se stessa, ne è priva, riducendo in pratica il ruolo della grazia ad 'aiuto' del libero abitrio umano. È chiaro che questa lettura è inaccettabile per Agostino:

> «Scrive (Pelagio): "Ecco, mi scagioni presso la tua beatitudine questa lettera, nella quale diciamo puramente e semplicemente che per peccare e non peccare noi abbiamo integro il nostro libero arbitrio, il quale in tutte le opere buone è aiutato sempre dall'aiuto divino (*divino adiuvatur semper auxilio*)". Vedete comunque, con l'intelligenza che il Signore vi ha data, che non bastano a risolvere la questione queste sue parole. Chiediamo ancora una volta da quale aiuto dica aiutato il libero arbitrio, perché non voglia malauguratamente far intendere, com'è solito, la Legge e la dottrina. Se infatti domandi per quale ragione dice 'sempre', potrà rispondere: 'Perché è scritto (*Sal* 1,2): 'La sua legge medita giorno e notte'. Più avanti, dopo aver interposto alcune considerazioni sulla creazione dell'uomo e sulla sua naturale possibilità di peccare e di non peccare, aggiunge: "Questo potere del libero arbitrio diciamo che esiste universalmente in tutti: nei cristiani, nei giudei e nei gentili. In tutti c'è ugualmente per natura il libero arbitrio, ma unicamente nei cristiani è aiutato dalla grazia". Chiediamo ancora: da quale grazia? Ed egli potrà rispondere ancora: 'Dalla Legge e dalla dottrina'»[36].

L'idea pelagiana di pagani e giudei del tutto privi della grazia è estranea alla Tradizione, non vera ed eretica; ciò vale anche per l'idea che la grazia sia un semplice *auxilium*, poiché l'aiuto si dà a chi è già in grado, almeno in parte, di far qualcosa da solo, mentre l'uomo non può far niente da solo. L'idea di grazia come *auxilium* si applica ad altre azioni della grazia ma non a quella *suadens*, *persuadens* e *iustificans*.

Come si vede, non è necessario attendere il 426 perché Agostino escluda nell'uomo la capacità di fare il bene autonomamente, senza l'infusione della grazia: dal 396 al 418, cioè in quasi venti anni, lo ha già fatto molte volte. Ma, si potrebbe obiettare, nell'epistola 194, che è appunto della fine del 418 ed è l'opera sulla quale si appuntano gli strali dei semipelagiani, Agostino non si esprime allo stesso modo visto finora, o (altra possibile obiezione) cambia idea. Non resta che vedere cosa si legge in questa famosa lettera al prete romano Sisto.

---

[35] AGOSTINO, *De gratia Christi et de peccato originali*, I, 14, 15 (CSEL 42, 137s; NBA 17/2, 157).
[36] AGOSTINO, *De gratia Christi et de peccato originali*, I, 31, 33 (CSEL 42, 150s; NBA 17/2, 179).

5.2.3. *Il preteso semipelagianesimo dell'ep.194 di Agostino*

Il prete romano Sisto, combattuto tra quel che sa delle tesi di Pelagio e quel che afferma il papa, chiede illuminazioni ad Agostino, che per prima cosa ricostruisce per lui (e per noi) l'andamento dei fatti storici e l'opinione di Pelagio:

> «Pur essendo costoro (*Celestio e Pelagio*) accaniti avversari della grazia, tuttavia Pelagio, nel processo tenutosi in Palestina (*a Diospoli*), pronunciò l'anatema contro coloro che sostengono che la grazia di Dio ci viene data in considerazione dei nostri meriti, dichiarazione senza la quale non sarebbe potuto uscire assolto da quel concilio. E però negli scritti successivi dei pelagiani non si trova affermato che è dovuta a meriti precedenti la grazia che san Paolo afferma soprattutto nella lettera ai *Romani*»[37].

Siccome si è letto più di uno stralcio dal *Pro libero arbitrio* di Pelagio, possiamo riconoscere che Agostino riporta correttamente il suo pensiero e l'andamento dei fatti; quindi non vi è distorsione né cambiamento di idee. Non ci si chieda come si possa seriamente pensare di 'riabilitare pastoralmente' un uomo che prima rinnega il suo discepolo più fedele e poi, sfuggito al pericolo, scrive le stesse cose per le quali quello è condannato, salvo dire di non averlo fatto: a noi pare la squallida vicenda di un uomo vile che non ha il coraggio di quel che pensa. Ma è un'opinione personale. Più interessante è ciò che Agostino scrive subito dopo:

> «Quando però si chiede a costoro (*i pelagiani*) qual era la grazia che Pelagio pensava venisse data senza meriti precedenti, allorchè colpì di anatema coloro i quali sostengono che la grazia di Dio viene data in corrispondenza dei meriti, rispondono che grazia senza meriti precedenti è la stessa natura umana in cui siamo stati creati, poiché prima di esistere non avremmo potuto meritare nulla per avere il diritto di esistere. Scaccino i Cristiani dalle loro menti un simile errore, poiché la grazia ricordata dall'Apostolo non è questa per la quale siamo stati creati affinchè fossimo uomini, ma quella per cui siamo giustificati essendo cattivi uomini. Questa sì è la grazia derivataci dai meriti di Gesù Cristo nostro Signore. Cristo infatti non è morto per individui non esistenti, ancora da creare (*non pro nullis ut homines conderentur*), ma per i peccatori, affinchè fossero giustificati. Poiché uomo era senza dubbio colui che esclamava (*Rm* 7, 24s): "Me infelice! Chi mi libererà da questo corpo di morte? La grazia di Dio per mezzo di Gesù Cristo, nostro Signore»[38].

L'idea pelagiana della natura umana come *gratia ante meritum* si è già letta nel *De induratione cordis Pharaonis*, ed il suo rifiuto figura in tutte le opere di Agostino dal 397 al 418; perciò neanche qui vi è distorsione o cambiamento di idea. È inutile riportare i brani nei quali Agostino cita se stesso[39]; conviene leggere invece quelli che

---

[37] AGOSTINO, *Epistulae*, ep.194, 3, 7 *ad Sixtum* (CSEL 57, 181; NBA 22/3, 267).

[38] AGOSTINO, *Epistulae*, ep.194, 3, 8 *ad Sixtum* (CSEL 57, 182; NBA 22/3, 267).

[39] Cf. p.es. AGOSTINO, *Epistulae*, ep.194, 3, 10 *ad Sixtum* (CSEL 57, 184; NBA 22/3, 269): se la grazia è per natura, perché vi sono uomini che non credono? È la stessa idea letta in *De spiritu et littera* e *De gratia Christi et de peccato originali*; in ep.194, 3, 11s (CSEL 57, 185; NBA 22/3, 271) si adombra la distinzione tra *gratia suadens*, *persuadens* e *iustificans* di *De spiritu et littera*;

(*segue*)

possono fornire appigli a chi vede nell'ep. 194 la causa scatenante la reazione semipelagiana:

> «Se andiamo a cercare la causa dell'ostinazione, la troviamo nella giusta condanna dell'intera massa del peccato; Iddio poi fa ostinare non già con il dispensare la malizia ma con il non dispensare la misericordia. Coloro infatti a cui non la concede non ne sono degni né la meritano, o meglio sono degni e meritano proprio che non venga loro concessa. Se invece andiamo a cercare il merito della misericordia non lo troviamo, perché non ve n'è alcuno, affinchè non sia distrutta la grazia qualora non fosse un dono gratuito ma una ricompensa dovuta ai meriti»[40].

Di primo acchito il fatto che Dio non conceda la misericordia a chi pare averne più bisogno, il peccatore, sembra duro e anche ingiusto, poiché Egli ha il potere di mutare il cuore dell'uomo. In realtà questo sentire nasce dal fatto che si pone Dio e l'uomo sullo stesso piano, si pensa che le loro azioni siano misurabili con lo stesso criterio e si crede di conoscerlo, facendoci giudici di noi e di Dio. Tutte cose, queste, non vere. Per questo è scritto (*Prv* 16,4):

> «Il Signore ha fatto ogni cosa per il suo fine, ed anche il malvagio per il giorno della sventura»,

ed anche (*Prv* 21,30):

> «Non c'è sapienza, non c'è prudenza, non c'è consiglio di fronte al Signore».

Non vi è dubbio che, se si legge il brano fuori del contesto, è facile fare di Agostino un predestinazionista puro, ancor più che non nel *De spiritu et littera*. Ma sono ormai troppi i passi che dimostrano l'infondatezza di questo procedimento. Meno netto, ma con un'interessante sporgenza escatologica in più, è quest'altro testo:

> «Qual è dunque il merito dell'uomo antecedente alla grazia ed in virtù del quale possa riceverla, dal momento che ogni nostro merito è in noi solo effetto della stessa grazia? Quando inoltre Dio premia i nostri meriti non fa altro che premiare i suoi benefici. Come infatti con l'aderire alla fede abbiamo ottenuto la grazia di Dio non perché fossimo credenti ma affinchè lo diventassimo, così alla fine, cioè nella vita eterna, Dio ci darà il premio "per somma sua misericordia" (*Sal* 102,4), come dice la Scrittura. Non senza motivo quindi rendiamo lode a Dio dicendo non solo (*Sal* 58,11): "La sua misericordia mi preverrà", ma anche (*Sal* 22,6): "La sua misericordia mi seguirà". Per conseguenza la stessa vita eterna, che godremo alla fine senza fine, ci viene data come ricompensa di meriti precedenti; ma poichè i medesimi meriti, in compenso dei quali ci viene data, non sono prodotti da noi con la nostra capacità ma fatti in noi per mezzo della grazia, (la vita eterna) è chiamata grazia non per altro se non perché ci viene accordata gratuitamente, (e questo) non perché non sia data in compenso ai meriti ma perché quegli stessi meriti ai quali è data come ricompensa sono dono di Dio. Troviamo inoltre anche che la vita eterna è chiamata grazia dal medesimo impareggiabile difensore della grazia, l'Apostolo

in ep.194, 3, 15 (CSEL 57, 187s; NBA 22/3, 273) l'idea che l'uomo ha ciò che ha solo per la misericordia divina si legge già nel *De diversis quaestionibus 83*, al quale risale anche l'idea che la richiesta a Dio nella preghiera segua al conferimento della grazia del pregare di ep.194, 4, 16 (CSEL 57, 188s; NBA 22/3, 275). Ed i paralleli si potrebbero moltiplicare a piacimento.

[40] AGOSTINO, *Epistulae*, ep.194, 3, 14 *ad Sixtum* (CSEL 57, 187; NBA 22/3, 273).

> Paolo, che dice (*Rm* 6,23): "Mercede dovuta al peccato è la morte, grazia di Dio è invece la vita eterna, in Gesù Cristo nostro Signore"»[41].

Difficile non vedere nell'inciso 'quando Dio premia i nostri meriti non fa altro che premiare i suoi benefici' lo *slogan* perfetto del predestinazionista puro; ma altrettanto difficile ci pare non cogliere l'arbitrarietà di tale estrapolazione, poiché l'importanza del nostro contributo (i 'meriti') è ribadita continuamente. A noi ricorda pure che è detto (*Prv* 20,27):

> «Lampada del Signore è lo spirito dell'uomo: essa scruta dentro, fin nell'intimo».

Si può pensare che, qui o là, forse Agostino calchi un po' la mano e che altrove usi termini più equilibrati, ma non che l'ep.194 spieghi la reazione semipelagiana; se non altro perché, prima di questi passi, si legge:

> «Il vangelo dice (*Mt* 10,20): "Non siete voi a parlare ma è lo Spirito del Padre vostro che parla in voi". Ma non è vero che ciò avvenga a nostro riguardo senza che noi facciamo nulla. L'aiuto dello Spirito santo è dunque espresso con il dire che è Lui ad operare, in quanto è Lui che fa sì che noi operiamo»[42].

L'accidentalità degli 'eccessi verbali' dell'ep.194, se pure ci sono, è ribadita da altre opere che la seguono a breve. Ad esempio, nel *Contra duas epistulas pelagianorum* (del 419-420) si legge:

> «Voi (pelagiani) ritenete che l'uomo sia aiutato dalla grazia di Dio nell'opera buona in modo da credere che la grazia non faccia nulla per eccitare la sua volontà alla stessa opera buona. Lo dichiarano sufficientemente le tue stesse parole. Perché infatti non hai detto che l'uomo è eccitato dalla grazia di Dio all'opera buona, come hai detto invece che è 'incitato al male dalle suggestioni del diavolo', ma hai detto che 'nel fare il bene è aiutato sempre dalla grazia di Dio'? Come se l'uomo prenda l'iniziativa di un'opera buona per sua volontà senza nessuna grazia di Dio e sia poi aiutato divinamente quando è già in corso la stessa opera buona, evidentemente secondo i meriti di quella buona volontà, cosicchè sia pagata una grazia dovuta e non donata una grazia non dovuta, e la grazia allora non sia più grazia ma sia vero quel che Pelagio condannò con cuore finto nel processo in Palestina: 'La grazia è data secondo i meriti nostri'. (...) "Nessuno può venire a me se non lo attira il Padre che mi ha mandato" (*Gv* 6,66). Non dice 'se non lo guida', così che si possa intendere che lì in qualche modo la prima iniziativa è della volontà. Chi è attirato se voleva già? E tuttavia nessuno viene se non vuole. È dunque attirato in modo misterioso a volere da Colui che sa operare all'interno degli stessi cuori degli uomini, non perché gli uomini credano senza voler credere, il che è impossibile, ma perché da non volenti diventino volenti»[43].

---

[41] AGOSTINO, *Epistulae*, ep.194, 5, 19 *ad Sixtum* (CSEL 57, 190s; NBA 22/3, 277, ritoccata).

[42] AGOSTINO, *Epistulae*, ep.194, 4, 16 *ad Sixtum* (CSEL 57, 188s; NBA 22/3, 275).

[43] AGOSTINO, *Contra duas epistulas pelagianorum*, I, 19, 37 (CSEL 60, 453.454; NBA 18, 227s: ritoccata). Le *epistulae* cui replica Agostino sono quelle inviate nel 420 a papa Bonifacio da Giuliano d'Eclano ed i 19 vescovi che come lui non hanno sottoscritto la *Tractoria* di papa Zosimo e vogliono spiegare al suo successore il perché. In quelle lettere accusano Agostino di negare il libero arbitrio, sminuire il valore della Legge, svilire l'esempio dei santi, negare il valore sacramentale del matrimonio e diminuire quella del battesimo: insomma, di essere ancora manicheo.

Dal punto di vista teoretico ormai si è di fronte ad un dialogo tra sordi: i pelagiani ripetono sempre le solite due o tre tesi, Agostino non va oltre l'adattamento di quanto ha già scritto nel 397 (*Ad Simplicianum*) o nel 412 (*De spiritu et littera*). Semmai si può rilevare un accento più forte sull'idea di grazia come *auxilium*, proposta nel 418 dal *Pro libero arbitrio*, 3, di Pelagio; abbiamo già letto come Agostino la rifiuti nel *De gratia Christi*, ecco come lo fa qui, nel *Contra duas epistulas pelagianorum*:

> «Chi può preparare il proprio cuore al bene senza pensare al bene? Non sia mai che intendano così se non i superbi difensori del proprio arbitrio e i disertori della fede cattolica. La ragione per cui sta scritto (*Prv* 16,1): "All'uomo appartiene preparare il cuore e dal Signore viene la risposta della lingua" è che l'uomo prepara il suo cuore ma non senza l'aiuto di Dio, il quale tocca così il suo cuore da indurre l'uomo a preparare il suo cuore. Nella risposta poi della lingua, cioè nel fatto che al cuore preparato risponde la lingua divina, non ha nessun posto l'opera dell'uomo ma tutto viene dal Signore Dio. Perché, come è stato detto "All'uomo appartiene preparare il cuore e dal Signore viene la risposta della lingua", così pure è stato detto (*Sal* 80,11): "Apri la tua bocca, la voglio riempire". Benchè infatti non possiamo aprir la bocca senza l'aiuto di Colui senza il quale non possiamo far nulla (cf. *Gv* 15,5), tuttavia siamo noi che la apriamo, con l'aiuto di Dio e con l'attività nostra; è il Signore invece che la riempie senza attività nostra. Che cosa è infatti preparare il cuore e aprire la bocca se non disporre la volontà? E tuttavia nelle stesse Scritture si legge (*Prv* 8,35 LXX): "Dal Signore è preparata la volontà" e (*Sal* 50,17): "Apri le mie labbra e la mia bocca proclami la tua lode". Ecco, Dio ci esorta a preparare la nostra volontà nel testo dove leggiamo "All'uomo appartiene preparare il cuore", e però è Dio che aiuta a prepararlo perché "dal Signore è preparata la volontà". E "apri la tua bocca" lo dice comandando, ma in modo tale che nessuno la possa aprire se non ce la fa aprire, aiutandoci, lo stesso Dio al quale diciamo "Apri le mie labbra"»[44].

Poche righe dopo Agostino è lapidario:

> «Dio fa nell'uomo molte buone opere senza che l'uomo le faccia, ma l'uomo non fa nessuna buona opera senza che Dio non faccia in modo che egli la possa fare»[45],

ed anche se non si legge alla fine dell'opera, possiamo considerare conclusivo ciò che il Dottore della Grazia scrive un po' più avanti:

> «Stando così le cose, non vedo comandato dal Signore nelle Scritture sante, a prova del libero arbitrio, nulla che non si trovi ad essere dato dalla sua bontà o chiesto a Lui perché mostri l'aiuto della sua grazia. Né l'uomo comincia in nessun modo a mutarsi dal

---

[44] AGOSTINO, *Contra duas epistulas pelagianorum*, II, 9, 19s (CSEL 60, 481s; NBA 18, 269ss). La trad. it. di *Prv* 16,1, «All'uomo *appartengono* i progetti del cuore, ma dal Signore viene la risposta della lingua», non regge l'esegesi di Agostino. Il testo del *Doctor gratiae* è invece abbastanza vicino alla *vulgata* («hominis est animum praeparare et Dei gubernare linguam»), un po' meno alla LXX (15,29b: «il cuore dell'uomo medita [*logizésthô*] cose giuste, perché da Dio siano raddrizzati i suoi passi»). In realtà Agostino, come tutti i Padri latini, si serve di versioni latine diverse tra di loro, i cui esemplari poi comportano ulteriori varianti. Di conseguenza non è raro rilevare piccole distanze testuali, sulle quali poi, è ovvio, conviene non appuntarsi troppo.

[45] AGOSTINO, *Contra duas epistulas pelagianorum*, II, 9, 21 (CSEL 60, 482; NBA 18, 271, corretta).

male al bene per mezzo dell'inizio della fede (*initium fidei*), se questo mutamento non l'opera in lui la misericordia di Dio, non dovuta e gratuita»[46].

Con questo passo, che contiene persino la formula tecnica adoperata dai semipelagiani (*initium fidei*), crediamo di aver dimostrato che Agostino non cambia idea rigiardo all'inizio della fede ma l'affina soltanto; che la posizione descritta da Prospero di Aquitania non nasce dall'ignoranza del solo *De gratia Christi* ma dell'intera produzione agostiniana, a partire dal 397; che i monaci marsigliesi non possono rifarsi a Giuliano di Eclano, pena contraddire il loro stesso *milieu* culturale, bensì solo accentuare alcune frasi estrapolate dal contesto; che non è lecito contrapporre Agostino ai Padri greci, sia perché è interpretazione destituita di qualunque fondamento filologico e teorico, sia perché mai un autore orientale rimprovera ad Agostino di andare contro la teologia greca. Esaminando la controversia con i monaci di Marsiglia perciò si deve prendere le mosse da *questo* stato di cose, fondato nei tanti e ampi brani riportati e dal lettore pazientemente sopportati qui e nel capitolo precedente, e non da presunti e non provati cambiamenti di idee o accenti in Agostino.

Adesso possiamo chiudere la ricognizione e trarre le conclusioni.

5.3. *La storia delle idee II: conclusioni*

Il primo capitolo dedicato alla storia delle idee sulle conseguenze in noi del peccato originale aveva come scopo principale quello di mettere a fuoco il dato storico, la successione dei fatti. Questo secondo capitolo ci pare porti a conclusioni teoretiche e dogmatiche importanti.

La prima è che non esiste una frattura tra ciò che insegnano i Padri greci e Agostino o, più in generale, i Padri latini. Non esiste dal punto di vista storico, perché si è visto che Pelagio e Nestorio (l'altro grande eresiarca del tempo) sono ricondotti entrambi ad Ario. Non esiste dal punto di vista speculativo perché chi compie questo passaggio è Giovanni Cassiano, uno dei Padri più spesso accusati (a torto) di simpatie filo o semipelagiane. Inoltre sappiamo che i greci conoscono bene le opinioni di Agostino, che non contestano mai, e quelle di Pelagio e Celestio, che condannano in un Concilio. In altri termini, la Tradizione è coerente con se stessa e guida affidabile nella ricerca della verità.

La seconda conclusione importante è che la riflessione sul rapporto tra grazia e libertà umana non nasce sotto l'egida della polemica: stabilire questo è molto importante, perché ciò non avrebbe garantito obiettività e serenità. Invece Origene, Crisostomo e Agostino cominciano a riflettere sulla questione ben prima che Pelagio, Celestio e Giuliano agitino le acque, e giungono allo stesso risultato per vie diverse; ciò ci rassicura riguardo all'affidabilità delle conclusioni cui arrivano. In altri termini, la verità di una definizione dogmatica non dipende dalle contingenze storiche che la ve-

[46] AGOSTINO, *Contra duas epistulas pelagianorum*, II, 10, 23 (CSEL 60, 485; NBA 18, 275).

dono esplicitarsi, ma la precede, teoreticamente e storicamente, ma soprattutto spiritualmente.

Una terza conclusione importante è che la storia del dogma non si può fare dal solo lato 'legale', per così dire, vale a dire sulla sola base dei pronunciamenti magisteriali. Questi infatti individuano bene l'errore insito in una dottrina, ma si muovono in un contesto che, per definizione, è *successivo* a quello nel quale essa prende piede. In altri termini, la verità di una definizione dogmatica sta nel contenuto dell'assunto stesso, non nel fatto che venga proposta a credersi come tale. Per questo al dogma viene richiesto l'assenso di fede e quello di ragione, non solo quello di fede: perché il dogma, ogni dogma, ha una ragionevolezza tutta sua, indipendente dalla definizione e che sfocia esattamente in essa.

Per noi significa che, una volta accertato che il peccato originale originante di Adamo ed Eva è veramente accaduto, le sue conseguenze in noi non sono un frutto di diatribe cervellotiche o del gioco di potere di questa o quella fazione ecclesiatica, ma sono vere e reali. Tanto che, per scoprirle, è necessario molto tempo e, alla fine, una controversia come quella pelagiana e una ancor più lacerante, quella semipelagiana. Perché, se le idee di Pelagio scompaiono rapidamente, quella di una predestinazione alla salvezza o alla perdizione sopravvivono per secoli e secoli.

6

Cosa è il peccato originale in noi? Per una introspezione teologico-spirituale

Con il capitolo precedente si è praticamente conclusa quella che è la parte per così dire più 'classica' della trattazione, la descrizione delle principali diatribe riguardanti il peccato originale originato, cioè quello che si trova negli uomini. Restano da esaminare le vicende della definizione dogmatica, ma tutto ciò che porta ad essa, il dato biblico come quello patristico, storico e teoretico, lo si è già acquisito ed esaminato. Nel prossimo capitolo comunque ci soffermeremo con agio su quel momento. In questo invece ci pare più interessante attirare la attenzione dei nostri lettori su uno slittamento di una certa importanza.

Si sarà notato infatti che nei capitoli precedenti si è persa traccia del peccato originale originante, vale a dire quello compiuto da Adamo ed Eva; ma ciò non è avvenuto a caso. È evidente infatti che, se avessero ragione Pelagio o i semipelagiani, non esistendo un peccato originale originato si potrebbe, anzi, si dovrebbe negare anche la esistenza di quello originante; oppure, se proprio ci si tenesse a mantenerlo, l'assenza di conseguenze nei posteri se ne farebbe semplicemente il peccato di 'Adamo ed Eva'. Poiché la Chiesa cattolica ha invece respinto le tesi di Pelagio e dei semipelagiani, essa non solo afferma l'esistenza del peccato originale originato in noi ma, essendo appunto originato, afferma anche la verità del peccato originale che lo origina, vale a dire il peccato originale originante.

Sul *peccatum originale originans* dovremo tornare nei capitoli ottavo e nono, poiché al capitolo terzo si è lasciata in sospeso la questione assolutamente cruciale del 'chi' ha commesso tale peccato, cioè l'identità di 'Adamo ed Eva'; e se non la si affronta e risolve facendo salva la verità della definizione dogmatica Tridentina, il resto altro non è che *flatus vocis*. Ma per affrontare in modo veramente risolutivo quella questione, in fondo la più importante se non l'unica da risolvere di tutto il trattato sul peccato originale, per scioglierla in modo definitivo, si diceva, è necessario soffermarci ancora sul *peccatum originale originatum*[1].

---

[1] Affermare che la questione più importante del trattato sul peccato originale, se non l'unica da risolvere, è davvero 'chi' siano realmente 'Adamo ed Eva' non è una *boutade* ma esprime lo *status quaestionis*, anche se di norma si preferisce dirlo in termini meno *tranchantes* per non dare la impressione di schierarsi con una parte o l'altra nel dibattito (spesso aspro) tra chi sostiene la dottrina dell'evoluzionismo, in versioni più o meno eleganti, e chi invece, per motivi teologici e filosofici più o meno solidi, si sente in dovere di respingerlo. A noi però non interessa schierarci

(*segue*)

Infatti, quello che le trattazioni dei capitoli quarto e quinto non riescono o non intendono descrivere sono le conseguenze spirituali che noi subiamo a causa del peccato originale originato. Meglio: è certo e ben affermato ovunque che queste conseguenze ci siano, che esercitino forti influssi sulla nostra vita spirituale e che si possa rimediare ad esse, *in primis* con il battesimo, quindi con la preghiera, infine conducendo una vita cristiana il più possibile esente da pecche. Non altrettanto certe invece sono le strade da percorrere per individuare queste conseguenze nel loro accadere, ossia per scoprire in noi stessi l'esistenza del *peccatum originale originatum*; ancora meno lo sono quelle che è necessario percorrere per raggiungere questi obiettivi, anche perché l'antropologia teologica di solito rifugge da simili considerazioni o indagini. Le motivazioni di questa scelta sono complesse e difficili a descriversi: ci limitiamo a dire che oggi la teologia è divisa in una serie di ambiti disciplinari (dogmatica, esegesi, morale, diritto, storia, spiritualità ecc.) dei quali nessuno nega *a priori* la sinergia e l'interazione, ma che *de facto* faticano molto a dialogare realmente. Senza la pretesa di sciogliere ogni nodo, qui cercheremo di superare almeno in parte lo iato tra dogmatica e spiritualità indagando le conseguenze spirituali del *peccatum originale originatum* per porre così le basi per una proficua e (speriamo) definitiva soluzione del 'chi' del *peccatum originale originans*.

6. *Il dogma del peccato originale e la vita spirituale*

Sul legame tra vita spirituale, vita intellettuale e vita quotidiana ci si è già soffermati nel capitolo primo. Qui interessano quei risvolti peculiari alla dottrina del pecca-

---

a priori; preme più evidenziare i punti di forza o di debolezza delle attuali posizioni, perché senza questo chiarimento non è possibile dare una soluzione 'seria' alla questione del 'chi' siano 'Adamo ed Eva'. E, se non la si risolve in maniera definitiva, sarà impossibile sfuggire alla alternativa decettiva tra archeologia teologica (riproporre il monogenismo) e progressismo scientista (difendere il dogma in teoria e negare in pratica la sua possibilità reale).

Per quel che riguarda il cuore della questione, sappiamo già che la dottrina del peccato originale non nasce dall'esegesi di *Gen* 3 ma dalla costatazione del *factum* che la morte e resurrezione dell'uomo-Dio Gesù il Cristo hanno redento l'umanità. Da questo punto di vista, che è poi quello dei Padri e del Concilio di Trento, la questione più importante in assoluto, che cioè esiste il peccato originale in noi e che è conseguenza della decadenza peccaminosa del genere umano, per il credente è *già risolta* in modo definitivo ed irreformabile. A prescindere da quel che si pensa su 'Adamo ed Eva', la definizione dogmatica non può essere intaccata e quindi non è più oggetto di una 'quaestio', cioè una ricerca. Però, anche se *a posteriori*, si deve interpretare *Gen* 3 in modo coerente al dettato dogmatico, ed è per questo che l'identità di 'Adamo ed Eva' diventa la questione più importante *da risolvere*, perché altrimenti cade la difendibilità e la spiegabilità della idea di peccato originale originato, e con essa tutto quel che si è visto fin qui. Che poi sia l'unica questione che sia *necessario risolvere* è evidente dalle controversie pelagiane e semipelagiane: per derivare l'intero trattato basta porre il *peccatum originale originans* come compiuto da una coppia di veri esseri umani. Ma questa soluzione, la monogenista pura, non sta in piedi e lo stesso Magistero non la difende più, *ergo* quella dell'identità di 'Adamo ed Eva' è *l'unica questione che è necessario risolvere* nel trattato dogmatico sul peccato originale.

to originale, perché quando lo Spirito ispira i vescovi a definire come dogma di fede una certa dottrina non ha di mira solamente il suo chiarimento razionale ma anche il complesso degli insegnamenti spirituali che da essa derivano, o direttamente o in combinazione con altre dottrine o passi della Scrittura. Ora, mentre il lato razionale è di solito ben curato ed approfondito dai e nei manuali, quello spirituale no, per i motivi che vedremo nel capitolo ottavo. Poiché ci pare che nella situazione attuale delle nostre Chiese sia di assoluta importanza il recuperare la sintesi tra questi due aspetti della teologia, tentiamo qui di illustrare questo versante.

6.1. *Il punto di partenza: volersi veder dentro così come si è*

Dai capitoli precedenti abbiamo capito che ciò che accomuna Pelagio e i semipelagiani (quelli storicamente già vissuti come coloro che ancor oggi condividono le loro opinioni) consiste nel pensare che la volontà umana e la grazia possano agire una senza l'altra. In questi termini così rozzi, però, nessuno formulerebbe tale tesi, perciò diciamola meglio: essi credono che l'uomo possa agire bene anche senza l'aiuto di Dio. È un'idea oggi abbastanza diffusa anche tra molti nostri fratelli, eppure credere che l'uomo possa agire bene anche senza la grazia contraddice la verità della nostra fede, perché se così fosse la redenzione di Cristo sarebbe inutile. Vediamo perché ma dal punto di vista spirituale.

L'idea che, anche per un solo istante, l'uomo possa agir bene senza la grazia di Dio ha due conseguenze principali. Dal versante antropologico porta ad un'immagine molto, troppo ottimista della natura umana e, di conseguenza, a negare la *necessità* della redenzione di Cristo e della grazia per la salvezza; l'idea stessa di 'salvezza' suscita perplessità, perché contiene un rinvio all'impotenza, all'incapacità umana che, invece, non si ammette. Dal versante spirituale, porta all'annullamento puro e semplice della vita spirituale, ridotta ad una serie di atti di volontà; quel che si è detto nel primo capitolo a proposito della 'guerra dei pensieri' appare obsoleto, sciocco, frutto di fantasia o peggio ancora di ignoranza. In ogni caso, del tutto inutile, un vero e proprio 'ferrovecchio' da buttare. Ora, poiché queste conseguenze, e le tantissime altre che da esse seguono, nascono da un'idea errata del rapporto tra natura umana e grazia divina, è necessario riportare le cose nel loro giusto ordine. Del quale, come al solito, nei Padri troviamo sia il fondamento biblico che quello Tradizionale.

Prima che iniziasse la polemica con i monaci di Adrumeto e di Marsiglia, Agostino scrive l'*Enchiridion de fide, spe et caritate* (421-423), nel quale afferma:

> «Perché nessuno si vanti non dico delle opere ma dello stesso libero arbitrio della volontà, come se da esso nasca un merito a cui la libertà di operare il bene come premio dovuto, presti ascolto alle parole del medesimo araldo della grazia (*Fil* 2,13): "È Dio infatti che suscita in voi il volere e l'operare conformemente alla sua volontà buona". E altrove (*Rm* 9,16): "Non dipende quindi né dalla volontà né dagli sforzi ma dalla misericordia di Dio". Non c'è dubbio che un uomo, se ha raggiunto l'età in cui si ha l'uso di ragione, non potrebbe credere, sperare, amare se non lo volesse, né raggiungere il premio che Dio ci chiama a ricevere lassù senza correre volontariamente (cf. *Fil* 3,14): co-

me è dunque possibile che non dipenda né dalla volontà né dagli sforzi ma dalla misericordia di Dio, se non perché la stessa volontà, come sta scritto, è predisposta dal Signore (cf. *Prv* 8,35 LXX)? Del resto, se è stato detto "Non dipende né dalla volontà né dagli sforzi, ma dalla misericordia di Dio", in quanto sono entrambe indispensabili, vale a dire la volontà dell'uomo e la misericordia di Dio, cerchiamo di prendere le parole: "Non dipende né dalla volontà né dagli sforzi, ma dalla misericordia di Dio", come se si dicesse che la sola volontà dell'uomo è insufficiente senza il concorso della misericordia di Dio. Non è dunque sufficiente nemmeno la misericordia di Dio da sola, senza il concorso della volontà dell'uomo; perciò, se è stato detto "Non dipende dalla volontà dell'uomo ma dalla misericordia di Dio", in quanto la volontà dell'uomo da sola non basta, perché non è giusto dire, al contrario, 'Non dipende dalla misericorda di Dio ma dalla volontà dell'uomo', dato che la misericordia di Dio da sola non basta? Certamente se nessun cristiano oserà affermare che tutto dipende dalla volontà dell'uomo e non dalla misericordia di Dio, per non mettersi nella contraddizione più stridente con l'Apostolo, per una comprensione corretta della espressione "Non dipende né dalla volontà né dagli sforzi, ma dalla misericordia di Dio", non resta che riconoscere tutto a Dio, che predispone la buona volontà dell'uomo e la sorregge dopo averla predisposta. In effetti la buona volontà dell'uomo precede molti doni di Dio, ma non tutti, ed essa stessa si trova fra quelli che non precede. Di entrambi i casi si legge nelle Sacre Scritture (*Sal* 58,11): "La sua misericodia mi preverrà" e (*Sal* 22,6): "La sua misericordia mi seguirà". Previene chi non vuole perché voglia; segue chi vuole perché non voglia invano. Non ci viene forse comandato di pregare per i nostri nemici (cf. *Mt* 5,44), soprattutto per quanti non vogliono vivere religiosamente, unicamente perché in loro sia opera di Dio anche il volere? Ugualmente, perché mai siamo esortati a chiedere per ottenere (cf. *Mt* 7,7), se non perché sia fatto ciò che noi vogliamo da Colui al quale si deve il nostro volere? Noi dunque preghiamo per i nostri nemici perché li prevenga la misericordia di Dio così come ha prevenuto anche noi, ma preghiamo anche per noi, perché la sua misericordia ci segua»[2].

Il passo afferma chiaramente che la volontà dell'uomo e la grazia di Dio sono entrambi indispensabili al raggiungimento dell'obiettivo. Quindi è errato sia pensare che la volontà umana possa ben agire senza l'aiuto della grazia (come Pelagio ed i semipelagiani di ieri e di oggi), sia credere che essa faccia quel che vuole a prescindere dalla volontà umana (come i predestinazionisti ed un certo fatalismo spicciolo piuttosto diffuso al nostro tempo). Tuttavia il modo di essere indispensabile di una non è quello dell'altra: senza la grazia infatti è impossibile raggiungere lo scopo, ma senza la volontà è impossibile raggiungerlo bene, cioè senza violare la libertà umana. Ma, ci si chiede, tra questi due indispensabili ce n'è uno che viene prima? Agostino risponde citando Paolo: è la grazia che suscita in noi il volere e l'operare secondo i disegni di Dio, perciò ad essa spetta il primato. Ma un primato che non può essere interpretato come violazione del libero arbitrio.

È utile ricordare che la replica a Giuliano di Eclano e alla sua pretesa di 'pelagianizzare' i Padri anteriori ad Agostino è del 421, cioè in contemporanea o addirittura due anni prima dell'*Enchiridion*. Agostino scrive quello che abbiamo letto nella piena, meditata e testualmente confortata consapevolezza che in nessun modo, sotto nessun aspetto, tra quel che insegna lui e quello che credono quegli autori vi è un contrasto, anzi, ben vedendo che sono proprio i pelagiani ad insinuare dubbi del genere. E

[2] AGOSTINO, *Enchiridion de fide, spe et caritate*, 9, 32 (CCsl 46, 66s; trad. it. 80ss).

nell'ultima opera diretta ai monaci marsigliesi, il *De dono perseverantiae* (429), che poi è anche l'ultimo suo scritto, Agostino scrive:

> «Cipriano (di Cartagine), martire tanto glorioso e dottore tanto perspicuo, come poteva chiarire in maniera più completa questo punto (*initium fidei per grazia*) se non ricordandoci nell'Orazione domenicale (*De oratione dominica*, 17) che bisogna pregare anche per i nemici della fede cristiana? (...) Anche il beato Ambrogio, esponendo quello che dice l'evangelista Luca (*seguono diversi passi dalla Expositio in Lucam*). Che cerchiamo di più evidente, che cerchiamo di più luminoso dei commentatori della parola di Dio, se ci piace di udire anche da questi ciò che è già chiaro nelle Scritture? Ma ai nostri due, che pure dovrebbero bastare, aggiungiamo pure per terzo anche il santo Gregorio (il Teologo), secondo la cui testimonianza è dono di Dio sia credere il lui sia confessare quello che crediamo; infatti dice (*unde*?): "Vi raccomando, confessate la Trinità in una divinità sola o, se volete, dite che Essa è in una sola natura; e si supplicherà Dio perché vi sia data la voce dello Spirito santo", cioè si pregherà Dio perché permetta che vi sia data la voce per poter confessare quello che credete. "La darà infatti, ne sono certo; Colui che dette ciò che è primo darà anche ciò che è secondo". Chi ha concesso di credere concederà anche di confessare la giusta fede»[3].

Fino all'ultimo quindi Agostino si prende cura di mostrare che la sua dottrina è perfettamente in linea con quella dei Padri d'Oriente.

In definitiva, la radice della questione semipelagiana, sia nel ramo africano che in quello francese, non sta in ciò che è scritto nei testi di Agostino ma nel modo in cui li si legge. Se si parte dall'idea che la natura umana e quella divina (cioè la grazia) stiano per così dire una accanto all'altra, più o meno vicine, è quasi inevitabile leggere i passi agostiniani in chiave più o meno predestinazionista e quelli dei Padri greci in chiave più o meno pelagiana. Ma questa idea di 'separazione' tra nature è completamente estranea ad Agostino come ai Cappadoci o al Crisostomo. Come si può pensare che quegli stessi autori che credono alla deificazione dell'uomo per grazia si possano in qualche modo schierare con i fautori di un tale dualismo? La distinzione tra le nature non implica mai una separazione. Dov'è l'uomo senza peccato nei Padri greci? Non esiste. Chi ha sostenuto tale idea? Nessuno, mai. Sempre in quegli autori l'idea dell'uomo malato a causa del peccato è affiancata, in modo più o meno esplicito, all'idea della grazia come medicina salutare, ed in Crisostomo persino a quella di Dio come Colui che 'fa la maggior parte del lavoro' nel salvare l'uomo[4]. Dov'è l'uomo senza grazia in Agostino? In quale opera ha scritto ciò? In nessuna, mai; lo si è letto, anche l'idea stessa di 'massa dannata' scaturisce dalla *retroattività* della salvezza già operata dal Cristo. E quindi la massa dannata ora non esiste più.

L'unione inscindibile tra natura umana e natura divina, per quanto avvenga in modo misterioso e non sia dato di affermarne più che la realtà, non viene e non verrà mai

---

[3] AGOSTINO, *De dono perseverantiae*, 19, 49 (PL 45, 1024s; NBA 20, 377). Nel *De dono perseverantiae* e del *De praedestinatione sanctorum* i rimandi a Cipriano ed Ambrogio costituiscono gran parte dei pochi rinvii patristici; ad essi si affianca qualche passo di Ilario di Poitiers e questo rinvio a Gregorio Nazianzeno, attribuito all'*oratio* 44 da PL 45, 1025, e da NBA 20, 377 n.170, ma che noi non siamo riusciti a rintracciare.

[4] Cf. p.es. GIOVANNI CRISOSTOMO, *In epistulam ad Hebreos homiliae*, hom.12, cit.

meno, così come, è ovvio, non viene e non verrà mai meno neanche la distinzione. Anche quando (1*Gv* 3,2b):

> «noi saremo simili a Lui, perché lo vedremo così come Egli è»,

ciò avverrà per grazia, per dono; e, si badi bene perché qui sta la differenza tra la prospettiva cristaina e tutte le altre, noi saremo soltanto *come* Dio, non Dio. Non lo siamo mai stati, non lo siamo e non lo saremo mai. Se qualcuno poi obiettasse che con il peccato l'uomo si allontana da Dio, si dovrà rispondere che (*Mt* 9,12):

> «Non sono i sani che hanno bisogno del medico ma i malati»;

e se quello si allontana, sarà Dio ad avvicinarsi, come è detto (*Lc* 15,4):

> «Chi di voi, se ha cento pecore e ne perde una, non lascia le novantanove nel deserto e va in cerca di quella perduta finchè non la trova?»

Troppo spesso, nella smania di giudicare gli altri, ci si dimentica che è scritto (*Lam* 3,31 LXX):

> «Il Signore non si allontana mai per sempre»,

e ciò significa che il peccato causa sì una distanza tra Dio e l'uomo, e che questi è anche privo della grazia, ma questa privazione non è definitiva[5]. Siamo consapevoli di andare al di là di quel che crede Agostino, per il quale è vero che 'Dio abbandona solo se è abbandonato', però abbandona. Noi (ma non la Tradizione, sia chiaro: questa è una nostra opinione) preferiamo pensare che tale principio vada esteso, e ci piace anche credere che Dio non allontani mai la sua creatura in modo definitivo, neanche se si chiama satana; come è detto (*Gb* 1,6s):

> «Un giorno i figli di Dio andarono a presentarsi al Signore e anche satana andò in mezzo a loro. Il Signore chiese a satana: "Da dove vieni?" Satana rispose: "Dalla terra, che ho percorsa in lungo e in largo"».

Qui, tra il Signore e satana non pare esserci cattivo sangue. E del resto, come potrebbe? Bisogna ricordarsi di quel che scrive il profeta (*Is* 49,15):

> «Si dimentica forse una donna del suo bambino, così da non commuoversi per il figlio delle sue viscere? Anche se costoro si dimenticassero, io invece non ti dimenticherò mai!»

La prova di ciò che andiamo dicendo è che Dio continua a mantenere in essere sia satana che i demoni che lo seguono, nonché gli uomini che scelgono il male, non distruggendoli né obbligandoli a seguirLo[6]. Esattamente e solamente in questo, a nostro

---

[5] Ciò però è molto difficile a capirsi dalla trad. C.E.I. che, contro tutti gli originali, ha: «Il Signore non *respinge* per sempre». È vero che rimane il 'non per sempre', ma 'respingere' ha in sé una idea di rifiuto che ne fa una reazione ben più dura di un 'allontanarsi', di solito dovuto a dolore.

[6] Nel caso di *Giobbe*, l'unico cenno di irritazione di Dio nei confronti di satana si legge in *Gb* 2,1-3: «I figli di Dio andarono a presentarsi al Signore, e anche satana andò in mezzo a loro a presen-

(*segue*)

parere, consiste l'essere in grazia di Dio del demonio e dei malvagi: nel continuare ad esistere, e ad esistere come hanno scelto di essere, malvagi. Prendere coscienza del rispetto assoluto, da parte di Dio, del nostro libero arbitrio di creature è un vedersi dentro con occhi sinceri: se mi posso permettere certi comportamenti non è perché Dio si disinteressa del mio volere (predestinazionismo) ma perché Lui non intende prevaricarlo. Quindi la dannazione, per quanto duro possa essere il pensarlo, altro non è che il rispetto, fino in fondo, della libera scelta della creatura. Non è accettazione a cuor leggero, e certo infligge sofferenza a nostro Signore, ma chiunque ami qualcuno sa che, oltre un certo punto, non lo si può forzare.

Vi fu invece chi credette (ed ancora è opinione gradita a molti nostri fratelli di buon cuore[7]) che, alla fine dei tempi, demoni e dannati avrebbero fatto ritorno tra i fi-

---

tarsi al Signore. Il Signore chiese a satana: "Da dove vieni?" Satana rispose al Signore: "Da un giro sulla terra, che ho percorsa in lungo e in largo". Il Signore disse a satana: "Hai posto attenzione al mio servo Giobbe? Nessuno è come lui sulla terra: uomo integro e retto, timorato di Dio e lontano dal male. Egli è ancora saldo nella sua integrità; tu mi hai spinto contro di lui per rovinarlo, senza ragione». Quest'ultimo inciso si potrebbe prendere per un rimprovero, addirittura pensarlo pronunciato con tono minaccioso. Però il passo prosegue così (vv.4ss): «Satana rispose al Signore: "Pelle per pelle; tutto quel che possiede, l'uomo è pronto a darlo per la sua vita. Ma stendi un poco la mano e colpiscilo nelle ossa e nella carne e vedrai come ti maledirà apertamente!» Il Signore disse a satana: "Eccolo nelle tue mani! Soltanto risparmia la sua vita"». È chiaro che il Signore non approva satana né condivide la sua valutazione dell'operato di Giobbe, ma qui interessa approfondire il rapporto tra Lui ed il demonio: e non c'è dubbio che, da parte di Dio, non vi è respingimento né odio, come non c'è neanche nei vangeli, nonostante lì la contrapposizione con Gesù Cristo sia netta e diretta, cf. p.es. il racconto delle tentazioni in *Mt* 4,1-11 o *Lc* 4,1-13. Altro discorso si dovrebbe fare per quel che satana prova per Dio, è ovvio, ma qui si sta parlando dell'atteggiamento di Dio.

7 Ne è la prova la grande diffusione tra i nostri fratelli del saggio di V. MANCUSO, *L'anima ed il suo destino*, Milano 2007, dove l'autore contesta tutti gli insegnamenti cattolici sull'escatologia, con tono quasi irridente. Ma quel che spiace non è questo, poiché è atteggiamento frequente tra i non credenti: quel che ferisce è vedere qualificato Mancuso come 'teologo', e sapere che tanti nostri fratelli tale lo considerano. Ora, l'autore correttamente avvisa il lettore della sua eterodossia (cf. p.es. p.XV), ma il punto è che la teologia non è disciplina come le altre; come insegna Evagrio, «se sei teologo pregherai veramente. E se preghi veramente, sei teologo». La differenza tra un teologo ed un dottore in teologia sta nell'amore per Dio: senza, il sapere non fa 'teologia' ma, ed al più, 'scienza'; e questo anche se non viene contestato alcun dogma: figurarsi quando l'intera escatologia ed antropologia teologica sono respinte ed irrise. Se non si percepisce la non-teologicità di Mancuso è perché non si percepisce l'amore di Dio, né quello che Lui ha per noi né quello che noi dovremmo avere per Lui. Così, l'Inferno diventa la crudele punizione inflitta da un dio meschino e vendicatore, e pensiamo che sapremmo essere ben più buoni e misericordiosi e giusti (cf. MANCUSO, *op. cit.*, 231-276). Il Paradiso viene ridotto a 'vino e tortellini' (cf. MANCUSO, *op. cit.*, 40, che distorce una battuta del cardinal Biffi), il Giudizio universale ed il Regno di Dio, inteso come 'terra nuova e cielo nuovo', sono «idee senza alcuna consistenza reale» (cf. MANCUSO, *op. cit.*, 299s). Per quel che riguarda il nostro tema, il peccato originale, scrive MANCUSO, *op. cit.*, 161: «Non può non nascere come un senso di smarrimento nel teologo che constata, per amore e rispetto della verità, che il dogma del peccato originale, così come è stato formulato dal Concilio di Trento col *Decreto sul peccato originale* del 17 giugno 1546, presenta aspetti alquanto problematici. Esaminandolo criticamente, se ne vedono le molte incongruenze e si ricava l'impressione che tirare le somme equivalga a tirare le corde di un'altissima ma fragile impalcatura, e che tutto venga giù, con un tonfo rovinoso». Ora, non vi è dubbio che, leggendo le at-

(*segue*)

gli di Dio (dottrina dell'apocatastasi, cioè del 'ritorno'); ma è idea condannata, anche se a propugnarla fu niente di meno che Origene, imitato da Padri del calibro di Gregorio di Nissa ed Isacco di Ninive. Le osservazioni che qui proponiamo nascono proprio dal fatto che sappiamo che un tale 'futuro ritorno' non si darà mai, che non esiste una seconda possibilità, e che quindi nella vita futura avremo esattamente quello che avremo scelto qui, nella vita presente. Sin dal momento della nostra morte fisica[8].

Ma vi è di più. Non solo Dio continua a far esistere demoni e dannati, ma neanche nega loro la conoscenza, poiché, come sappiamo, il Signore nascose al demonio solo tre cose: l'immacolata concezione di Maria, l'incarnazione e la morte di suo figlio Gesù; il demonio è e sa quel che è e sa perché il Signore gli permette di esserlo o conoscerlo[9]. Questo continuare ad essere in vita ed a ricevere illuminazioni da parte di Dio, nonostante la scelta di non seguirlo, noi lo chiamiamo 'non abbandono definitivo da parte di Dio', anche se non prelude ad un ritorno. Il mantenimento in essere e il conferimento di illuminazioni ai demoni e ai dannati è dottrina sicura: chiamarlo 'non abbandono definitivo' forse potrà sembrare questione di parole ad alcuni, ma a noi piace pensare che indichi il permanere dell'amore di Dio per i suoi figli, per quanto disilluso e addolorato sia. Crediamo ad un 'non abbandono definitivo' perché supporre che il nostro Creatore, che fa piovere sui giusti e sugli ingiusti, possa lasciare qualcuno dei suoi figli solo e privo di aiuto perché sviatosi ci sembra in definitiva un povero pensiero, frutto di un cuore amareggiato che ha perso la pazienza nell'attesa, di chi ha dimenticato che è detto (*Sal* 37,7ss):

> «Stà in silenzio davanti al Signore e spera in Lui; non irritarti per chi ha successo, per l'uomo che trama insidie. Desisti dall'ira e deponi lo sdegno; non irritarti: faresti del male, poiché i malvagi saranno sterminati, ma chi spera nel Signore possiederà la terra».

---

tuali presentazioni del trattato sul peccato originale, anche lo studioso professionista resti perplesso: il lettore avrà modo di constatarne le fragilità. Ma da qui a concludere che "tutto venga giù con un tonfo rovinoso" la distanza è immensa: perché quest'affermazione implica che Dio lasci tutti i credenti in balia dell'errore, che non ci sia alcuna guida nella ricerca e che forse neanche esista una verità verso la quale andare. E questo, come si vede, è atteggiamento spirituale, non razionale. Se Mancuso amasse Dio, non dubiterebbe di nessuna di queste cose, perché vedrebbe in ogni momento l'azione incessante del suo Amato.

[8] Qui seguiamo *la communis opinio* per non entrare in un ginepraio largamente eccedente i nostri scopi. Ma per correttezza di documentazione si deve dire che in realtà le cose sono molto più complesse, come dimostra il fatto che alcuni Padri difesero l'apocastasi senza che ciò fosse loro imputato come eretico (non sarebbero più riconosciuti come Padri, se così fosse stato). Lo studio più approfondito ed esauriente al riguardo è quello di I. RAMELLI, *The cristian doctrine of apokastasis. a critical assesment from the New Testament to Eriugena*, Leiden 2013.

[9] Cf. IGNAZIO D'ANTIOCHIA, *Epistula ad Ephesinos*, 13, 1.3 (SCh 10bis, 74; CTP 5, 106; cit.): «E rimase nascosta al principe di questo mondo la verginità di Maria e il suo parto, e similmente la morte del Signore: tre misteri da proclamare ad alta voce ma che vennero compiuti nel silenzio di Dio. (...) Di qui fu sconvolta ogni cosa per preparare l'abolizione della morte». Nel cap.I abbiamo visto che questa dottrina è confermata da IRENEO DI LIONE, *Adversus haereses*, V, 26, 2 (SCh 153, 334; trad. it. II, 221) ed EUSEBIO DI CESAREA, *Historia ecclesiastica*, IV, 18 (SCh 31, 197; CTP 158, 226), che la fanno risalire a Giustino, in una opera perduta.

Ogni madre sa di non poter dimenticare i propri figli, qualunque cosa accada o facciano: e se una donna può far questo, si può forse pensare che Dio non ne sia capace, Lui che al profeta Giona disse (*Gn* 4,9ss):

> «Dio disse a Giona: "Ti sembra giusto essere così sdegnato per una pianta di ricino?" Egli rispose: "Sì, è giusto; ne sono sdegnato al punto da invocare la morte!" Ma il Signore gli rispose: "Tu ti dai pena per quella pianta di ricino per cui non hai fatto nessuna fatica e che tu non hai fatto spuntare, che in una notte è cresciuta ed in una notte è perita: ed io non dovrei aver pietà di Ninive, quella grande città, nella quale sono più di centoventimila persone che non sanno distinguere fra la mano destra e la sinistra, e una grande quantità di animali?"»

Certo, ci sono molti modi di stare vicino a qualcuno, e sicuramente quello al quale satana costringe Dio è il più frustrante, il meno fruttuoso in assoluto; ma ciò è per colpa sua, non di Dio: è stato lui ad allontanarsi dal suo Creatore, non il contrario. Ed a chi lo imita accade lo stesso: ma perché ha scelto di imitare il demonio e non Dio, non perché Questi lo abbandoni. L'idea stessa che il tormento dell'inferno altro non sia che la percezione dolorosa della lontananza da Dio in certa misura dimostra che Egli non si nasconde al dannato ma che la natura di questi, pervertitasi, da tale visione ricava dolore[10]. Scrive a questo riguardo il grande Origene:

> «Ognuno dei peccatori accende da sé la fiamma del proprio fuoco, e non viene immerso in un fuoco già acceso prima da altri o che esisteva prima di lui. Esca ed alimento di questo fuoco sono i nostri peccati, che l'Apostolo definisce legno, fieno e paglia (cf. 1*Cor* 3,12). E ritengo che (...) la mente (o la coscienza) per facoltà divina accoglie nella memoria tutte le azioni di cui ha impresso in sé, quando peccava, il segno e la forma, e si ricorda di ogni singola azione compiuta in maniera vergognosa e turpe ed anche empia; quando essa vedrà spiegata dinanzi agli occhi quasi la storia dei suoi delitti, allora sarà agitata e punta dai propri stimoli e diventerà accusatrice e testimone contro se stessa»[11].

E poco dopo aggiunge:

> «Come le membra del corpo disciolte e staccate dalla loro reciproca connessione ci fanno sentire il tormento di fortissimo dolore, così quando l'anima si troverà fuori dell'ordine della connessione e dell'armonia con cui Dio la aveva creata per operare rettamente e nutrire buoni sentimenti, e non riuscirà più ad essere in sintonia con se stessa nella connessione dei movimenti razionali, allora possiamo pensare che essa sopporterà la pena ed il tormento della sua stessa lacerazione, e sentirà il supplizio del suo disordine e della sua volubilità»[12].

---

[10] Cf. CCC n.1033: «Non possiamo essere uniti a Dio se non scegliamo liberamente di amarlo. Ma non possiamo amare Dio se pecchiamo gravemente contro di Lui, contro il nostro prossimo o contro noi stessi. (...) Morire in peccato mortale senza essersene pentiti e senza accogliere l'amore misericordioso di Dio significa rimanere separati per sempre da Lui per una nostra libera scelta. Ed è questo stato di definitiva autoesclusione dalla comunione con Dio e con i beati che viene designato con la parola 'inferno'».

[11] ORIGENE, *De principiis*, II, 10, 4 (SCh 252, 382ss; Simonetti, 336s).

[12] ORIGENE, *De principiis*, II, 10, 5 (SCh 252, 384ss; Simonetti, 338).

Se davvero la volontà umana potesse agire bene senza la grazia, come vogliono Pelagio, i semipelagiani ed i loro non pochi emuli moderni, all'inferno non ci sarebbe nessuno. Una volta finiti in tale... inferno, chi mai infatti vorrebbe continuare a vivere così in eterno? Ma, con un semplice atto di volontà, ecco che il dannato cessa di esser tale, non soffre più (a questo punto non importa neanche sapere perché) e diventa beato. Per trarre fino in fondo tutte le conclusioni, domandiamoci: se questo vale per un uomo, non varrà forse, ed ancor più, per i demoni? Ecco allora svuotato l'inferno, che diventa ormai una pura 'espressione spirituale' (parafrasando Metternich) senza alcun 'cliente' e *de facto* anche senza più alcun significato... Di più. Non c'è alcuna ragione per posticipare questo svuotamento alla fine dei tempi, al Giorno del Giudizio: perché mai infatti un dannato o un demone dovrebbe aspettare tanto tempo per esercitare la sua libera volontà e liberarsi definitivamente di tutta quella sofferenza non voluta edi certo non gradita? E così l'inferno, se davvero esiste, è, sarà ed è sempre stato praticamente vuoto, ossia (ed al più) occupato giusto per il tempo necessario a capire che stato... infernale sia e decidere seduta stante di abbandonarlo.

Per quanto possano sembrare paradossali, in escatologia queste affermazioni sono tutt'altro che rare, avanzate e difese da teologi molto noti e stimati: un nome fra tutti, H.U. von Balthasar. Ci sarebbe da chiedersi se ha ancora senso, in questa prospettiva, supporre una qualche differenza tra buoni e cattivi, dato che entrambi finiscono nello stesso *status* metafisico-spirituale, cosa significhi 'peccato', ma anche 'merito', 'morale', 'immorale', addirittura 'giusto' e 'sbagliato', 'bene' e 'male'. Per non dire che diventa semplicemente *inutile* parlare di 'vita interiore', 'dinamiche spirituali' e cose di questo genere: a che pro infatti combattere la 'guerra dei pensieri', come la chiama Doroteo di Gaza, se poi qualunque peccatore, persino i demoni, con un semplice atto di volontà, arriva agli stessi risultati, in un baleno e senza il minimo sforzo?[13]

---

[13] Per comprendere quanto distante sia questa prospettiva da quella dei nostri santi Padri riportiamo un solo passo, di DIADOCO DI FOTICEA, *Asceticon in C capita*, 94 (SCh 5bis, 156s; trad. it. 391s): «Come la cera non riscaldata e non resa molle non può per lo più ricevere il sigillo che le viene imposto, così neppure l'uomo, se non è provato da fatiche e debolezze, può accogliere il sigillo della virtù di Dio. Per questo il Signore dice al divino Paolo (2*Cor* 12,9): "Ti basta la mia grazia perché la mia potenza si compie nella debolezza". E lo stesso Apostolo si gloria dicendo (2*Cor* 12,9): "Dunque molto volentieri mi glorierò piuttosto nelle mie debolezze perchè abiti in me la potenza di Cristo" Ed anche nei *Proverbi* sta scritto (3,12 LXX): "Giacchè il Signore corregge chi ama, flagella ogni figlio che accoglie". Così l'Apostolo chiama debolezze gli attacchi dei nemici della croce, che sopravvenivano continuamente a lui ed a tutti i santi di allora, affinchè non si esaltassero - come egli dice - per l'eccesso delle rivelazioni (cf. 2*Cor* 12,7). Ed essi, attraverso la umiliazione, più rimanevano nell'atteggiamento della perfezione, custodendo santamente il dono divino in mezzo a frequenti disprezzi. Noi ora, invece, chiamiamo debolezze i cattivi pensieri ed i mali del corpo. Poiché allora infatti i corpi dei santi lottatori contro il peccato erano consegnati a maltrattamenti mortali ed a svariate altre tribolazioni, essi erano molto al di sopra delle passioni che sono sopravvenute alla natura umana in seguito al peccato. Ma ora, poiché la pace della Chiesa abbonda grazie al Signore, per questo bisogna che il corpo sia provato da frequenti mali, e le anime dei lottatori della pietaà da cattivi pensieri; soprattutto presso coloro nei quali la scienza agisce con senso pieno e totale di certezza, affinchè restino al di fuori di ogni vanagloria ed esaltazione ed accolgano nei cuori, attraverso molto abbassamento, il sigillo della divina bellezza, secondo il santo che dice (*Sal* 4,7): "È stata impressa su di noi la luce del tuo volto". Dunque, bisogna sopportare con rendimento di grazie il disegno del Signore; allora ci sarà calcolato

(*segue*)

Agostino fa il punto della situazione nell'*Enchiridion de fide, spe et caritate*, in un brano un po' duro, forse da ripensare qua e là, ma certo sincero, che merita leggere:

> «Invano pertanto molti, anzi moltissimi, sono portati dal loro sentimento umano a provare misericordia per quelli che sono condannati ad una pena eterna ed a supplizi interminabili, non credendo quindi che avverrà proprio così: evidentemente non senza sconfessare le divine Scritture ma provando a smussarne alcuni punti fermi in rapporto alle proprie emozioni, piegando ad un'interpretazione più debole quelle affermazioni che essi ritengono pronunciate in modo più intimidatorio che veritiero. Infatti, essi dicono, Dio non dimenticherà la misericordia e non soffocherà nella sua collera le sue misericordie (cf. *Sal* 76,10). Questo lo si legge, è vero, in un salmo santo; ma viene inteso senza esitazione come riferito a coloro che sono detti "vasi di misericordia" (cf. *Rm* 9,23), poiché anche questi sono liberati dalla miseria non per i propri meriti bensì per la misericordia di Dio. Oppure, ritenendo che ci si riferisca a tutti, non per questo si deve necessariamente supporre che abbia fine la condanna di coloro dei quali è stato detto (*Mt* 25,46): "E se ne andranno, questi, al supplizio eterno", perché poi, allo stesso modo, non si pensi che un giorno avrà fine anche la felicità di coloro dei quali (subito dopo) è stato detto "e i giusti alla vita eterna". Pensino semmai, se ciò li appaga, che le pene dei dannati sono in qualche modo attenuate secondo intervalli di tempo determinati. Anche in questo caso, allora, è possibile comprendere che perdura su di loro la collera di Dio (cf *Gv* 3,36), cioè la condanna vera e propria (si parla infatti di collera di Dio, non di turbamento dello spirito divino), senza però che Egli soffochi le sue misericordia nella sua collera, beninteso una collera che perdura, in quanto non pone fine al castigo eterno ma frappone un alleggerimento agli spasimi; il salmo infatti non dice 'per mettere fine alla sua collera' oppure 'dopo la sua collera', ma (*Sal* 76,10b): "Nella sua collera (ha chiuso il cuore)". Ed anche se questa fosse da sola la minima immaginabile quaggiù, in realtà perdere il regno di Dio, essere esiliato dalla Città di Dio, allontanato dalla vita divina, privato di quella sua dolcezza che in così grande misura Dio nasconde a coloro che lo temono ma che ha accordato pienamente a quanti sperano in Lui (cf. *Sal* 30,20), sono una pena tanto grande che non ci possono essere tormenti di sorta, a noi noti, che siano paragonabili ad essa, se quella pena è eterna e questi invece durano tutt'al più per molti secoli»[14].

---

in conto di secondo martirio la frequenza delle malattie e il combattimento contro i pensieri del demoni. Infatti, colui che diceva ai santi martiri, per mezzo di quegli iniqui magistrati, di rinnegare Cristo e desiderare gli onori di questa vita, anche ora incalza personalmente i servi di Dio dicendo continuamente le stesse cose. Colui che allora affliggeva i corpi dei giusti e oltraggiava all'estremo gli onorevoli maestri per mezzo degli esecutori con quei disegni diabolici, proprio lui ancora fa venire diversi patimenti con molti oltraggi e disperzzo sui confessori della fede, soprattutto quando vengono in soccorso, con una grande forza, ai poveri sofferenti, per la gloria del Signore. E per questo bisognerebbe compiere con sicurezza e pazienza la testimonianza della nostra coscienza davanti a Dio; infatti è detto (*Sal* 4,7 LXX): "Ho tanto atteso nella pazienza il Signore e si è volto a me"».

[14] AGOSTINO, *Enchiridion de fide, spe et caritate*, 29, 112 (CCsl 46, 109s; trad. it. 174, con lievi modifiche). Agostino più volte torna su questo tema. Già prima di questo passo, in *Enchiridion*, 18, 67, rifiuta di ammettere la salvezza di chi persiste nel peccato; però egli parla soprattutto di chi persevera coscientemente nell'eresia o rimanda per interesse la conversione, non dei dannati. Nel 427 Agostino approfondisce questa dottrina in *De civitate Dei*, XXI (CCsl 48, 263-358; NBA 5/3, 267-271), e poi, nel 428, *De haeresibus ad Quodvultdeum*, 43 (CCsl, 46, 310s).

Ci sembra che, quando ipotizza una 'attenuazione temporanea' dei supplizi, anche Agostino pensi ad un 'abbandono non definitivo' di Dio, senza con ciò riproporre l'apocatastasi origeniana. Ma lasciamo risolvere questi problemi all'escatologia e torniamo al nostro discorso.

Quindi, leggere i testi della Scrittura e dei Padri, su questo come su qualunque altro argomento, supponendo che la grazia di Dio sia *al fianco* dell'uomo e non invece *unita* alla sua natura, certo in modalità e misure misteriose, senza confusioni o mescolanze, ma anche senza giustapposizioni o estrinsecità, è lettura che condanna almeno all'equivoco. Non è in una prospettiva di affiancamento/giustapposizione che i Padri greci sottolineano la bontà della natura umana anche dopo il peccato originale, ma per evidenziare il fallimento del demonio nel tentare di separare l'uomo da Dio. Non è pensando ad un affiancamento/giustapposizione che Agostino afferma che l'inizio e l'aumento di fede sono doni della grazia, ma per far risaltare l'inscindibilità di questa misteriosa unione tra il Padre e i suoi figli. Fare attenzione agli occhiali attraverso i quali si leggono i testi dei Padri è perciò una precauzione assolutamente indispensabile per evitare errori molto gravi di prospettiva.

La questione del rapporto tra Agostino e i Padri greci però, fin qui esaminata dal punto di vista filologico, ha anche risvolti dogmatici di grande rilievo che vanno ben al di là del problema del peccato originale ed ai quali dovremo accennare, seppur in breve, in sede di conclusione.

Proseguendo il nostro lavoro, a questo punto ci sembra inutile affiancare ai passi agostiniani altri testi di Padri greci oltre a quelli, numerosi, già riportati: ne abbiamo letti ormai così tanti che, onestamente, sperare di trovare novità di rilievo è vano. È vero che la documentazione patristica delle due opere dirette ai marsigliesi è molto scarsa, ma non così quella contro Giuliano, che è alla radice e il vero promotore dell'accusa di non tradizionalità al pensiero di Agostino, come ammette Prospero. Ma anche quei testi si sono già letti e commentati, sappiamo come li interpreta Agostino e che non li forza in alcun modo, perciò si può considerare archiviata la pretesa contrapposizione tra l'Ipponate ed i Padri greci a proposito del libero arbitrio, sia per ciò che riguarda l'*initium fidei*, che sta a cuore ai monaci marsigliesi, sia per ciò che riguarda il perfezionamento ulteriore della vita di fede, che preme più ai pelagiani. Ne riportiamo solo uno in più, volutamente indietro nel tempo, volutamente di un autore stimato da molti, e volutamente da una delle sue opere più famose e apprezzate nell'antichità. Ci riferiamo alle *Omelie su Geremia* di Origene, che commentando *Geremia* 20,7:

> «Mi hai sedotto Signore, e sono stato sedotto»[15],

---

[15] La versione italiana rende così *Ger* 20,7: «Mi hai sedotto Signore, ed io mi sono lasciato sedurre». Ora, la *vulgata* ha «seduxisti me Domine, et seductus sum», la LXX *êpátêsás me, kýrie, kaì êpatéthên*, e l'ebraico, al v.7b, ha *wa'epat*, un passivo; in tutte e tre le lingue il v.7b quindi *deve* essere reso con «ed io sono stato sedotto». Non si capisce per quale motivo il traduttore lo trasformi in 'ed io mi sono lasciato sedurre', senza alcun appiglio testuale e suggerendo per di più un condiscendere del profeta, quindi una lettura semipelagiana, *opposta* al senso del modo puramente passivo degli originali. Non è questione di puntiglio: i dogmi, come gli insegnamenti spi-

(*segue*)

scrive:

> «Qual è dunque questa seduzione operata da Dio, perché il profeta, dopo averla compresa, quando ha cessato di essere sedotto dichiari, avendo conosciuto il vantaggio della seduzione, "Mi hai sedotto, Signore, e sono stato sedotto"? Mi servirò innanzitutto di una tradizione ebraica giunta a noi attraverso un uomo fuggito a causa della sua fede in Cristo e del suo superamento della Legge per venire dove noi residiamo. Egli diceva qualcosa che può sembrare sia un mito (*platonico*), sia una parabola che può introdurre gli ascoltatori al "Mi hai sedotto, Signore, e sono stato sedotto". Egli diceva in sostanza: Dio non tiranneggia bensì regna, e regnando non fa violenza ma persuade e vuole che chi è soggetto a lui offra se stesso volontariamente alla sua dispensazione, perché il bene di ciascuno non sia per necessità ma secondo la sua spontanea volontà. Sapendo questo, nella lettera a Filemone Paolo diceva a Filemone riguardo a Onesimo (*Flm* 14b): "Affinchè il tuo bene non sia per necessità ma per spontanea volontà"[16]. Certo il Dio dell'universo avrebbe potuto compiere in noi un bene supposto (*cioè non fatto realmente da noi*), tale che noi facessimo elemosine "per necessità" e "per necessità" fossimo temperanti: ma non ha voluto; perciò l'Apostolo ci ordina di fare ciò che facciamo (2*Cor* 9,7) "non con tristezza o per necessità", perché ciò che si compie sia "di spontanea volontà". Dio cerca ovunque, per così dire, una via perché uno faccia "di spontanea volontà" ciò che Lui vuole»[17].

Anche dalla semplice lettura del passo è chiaro che ogni interpretazione pelagiana o semipelagiana è del tutto fuori luogo, anzi, che Origene pone le premesse di quella posizione che poi svilupperà Agostino.

Chiarito questo punto fondamentale per capire in modo corretto il rapporto tra grazia divina e libertà umana, restano da esaminare gli altri punti individuati da Prospero di Aquitania come fonte di contrasto tra Agostino e i monaci marsigliesi.

6.2. *Le conseguenze del peccato originale e la vita spirituale*

Se si elimina quella di contraddire la Tradizione, le altre accuse che, a detta di Prospero ed Ilario, i monaci marsigliesi muovono ad Agostino hanno poca consistenza[18].

Affermare infatti, come Prospero sostiene che facciano, che il perseverare fino alla fine nella scelta per Dio è opera meritoria dell'uomo è un'opinione che non ha ap-

---

rituali, nascono dalla *lettera* della Scrittura. Se la si cambia, non solo quelli perdono la loro radice ma, agli occhi di non è in grado di consultare gli originali, diventano costruzioni arbitrarie se non pure fantasie. Quindi, tradurre male non è solo sbagliare, è *pervertire* la nostra fede.

[16] Altra 'perla': *Flm* 14b it. è «Perché il bene che farai non sapesse di costrizione ma fosse spontaneo», quando il greco ha: «Perché il tuo bene non sia al modo della necessità (*katà anánkên*) ma al modo della volontarietà (*katà ekoúsion*)» e il latino: «Perché il tuo bene non sia a causa della necessità (*ex necessitate*) ma sia volontario (*voluntarium*)». Sia il cambio di tempo che dei vocaboli sono gratuiti; e molto rilevanti per noi.

[17] ORIGENE, *In Hieremiam homiliae*, hom.20, 2 (SCh 238, 254ss; trad. it. L. Mortari, CTP 123, Roma 1995, 259s).

[18] Riassuminamo qui le argomentazioni che Agostino offre nel *De dono perseverantiae*.

poggi né in Agostino né nei Padri greci, ma è tesi pelagiana in tutto e per tutto. Che quei monaci la facessero davvero o meno, non sappiamo; certo è che né la Scrittura (cf. p.es. *Fil* 2,13) né i Padri cui si rifanno sostengono niente del genere, quindi non li si può coinvolgere nell'errore dei monaci marsigliesi.

Che poi sia impossibile parlare della predestinazione senza turbare gli animi è idea ancor più fragile. Se chi ascolta non capisce di cosa stia parlando l'oratore non gli deve chiedere di tacere ma di dargli altre spiegazioni; e se l'oratore non sa spiegarsi meglio, questo non vuol dire che non si deve parlare di quel certo argomento, ma che o l'uno o l'altro o nessuno dei due è all'altezza di affrontarlo, e perciò che o uno o l'altro, o tutti e due, debbono studiare di più e meglio la questione.

Discorso più delicato si deve fare per l'accusa ad Agostino di aver cambiato idea a proposito dell'*initium fidei*, perché in parte è vera. Come egli ammette nelle *Retractationes* (che inizia a scrivere nel 427 mentre le lettere di Prospero e Ilario sono del 428), prima di divenire vescovo, ossia fino al 396, nella polemica antimanichea Agostino sostiene un'idea di libero arbitrio molto attenta a salvare la bontà della natura umana, che quelli negavano, e così tende a sottovalutare la gratuità e la necessità della grazia nell'*initium fidei*[19]. Però è anche vero che riconosce la parzialità di quelle opinioni già nel 397, nell'*Ad Simplicianum*, ben prima della controversia pelagiana[20]; e le opere successive sono ben attente ad attribuire l'*initium fidei* alla grazia, come si è letto. Non è perciò corretto, anche se non del tutto errato, rimproverare ad Agostino uno sbaglio da lui già riconosciuto come tale in tempi non sospetti, corretto in seguito e, aggiungiamo noi perché lo si è visto nei testi, mai più riproposto.

---

[19] Cf. AGOSTINO, *Retractationes*, I, 9, 2 (CCsl 57, 24; NBA 2, 45): «In questi libri (il *De libero arbitrio*) i temi discussi erano talmente tanti da indurre a rimandare la soluzione di talune questioni che mi si erano presentate cammin facendo (...). Quella discussione fu intrapresa per coloro che escludono che l'origine del male possa essere ricondotta al libero arbitrio della volontà e sostengono che, se si accetta tale origine, si è costretti ad attribuirne la colpa a Dio, creatore di tutti gli esseri. Scopo di questo loro atteggiamento è l'introduzione di un principio del male immutabile e coeterno a Dio - trattasi infatti dei Manichei -, e fanno ciò per tener fede a un errore della loro empia dottrina. Da quei libri invece (*scil.* il *De libero arbitrio*), data la specificità della questione proposta, è del tutto assente ogni discussione sulla grazia mediante la quale Dio ha predestinato i suoi eletti predisponendo la volontà di queli fra loro che già nell'esercitare tale volontà fruiscono del libero arbitrio. Quando se n'è offerta l'occasione se n'è fatta solo una rapida menzione e si è evitato di fornirne un'approfondita e laboriosa difesa, come se fosse quello il tema affrontato. Altro infatti è interrogarsi sull'origine del male ed altro è chiedersi donde prendere l'avvio per tornare al bene di un tempo o per raggiungerne uno maggiore».

[20] Cf. AGOSTINO, *Retractationes*, II, 1, 1 (CCsl 57, 89s; NBA 2, 151ss): «La successiva questione discussa in questo libro riguarda il brano che va dalle parole (*Rm* 9,19): "Non solo lei, ma anche Rebecca, che ebbe una prole da un'unica unione con Isacco nostro padre" alle parole (*Rm* 9,29): "Se il Signore degli eserciti non ci avesse lasciato un seme saremmo divenuti come Sodoma e simili a Gomorra". Nella soluzione di questa questione mi sono dato molto da fare per sostenere il libero arbitrio della volontà umana, ma ha vinto la grazia di Dio, e non si è potuto che addivenire alla piena comprensione di quanto l'Apostolo afferma con somma chiarezza e verità (1*Cor* 4,7): "Chi può fare per te una dinstinzione? Che cosa possiedi che tu non abbia ricevuto? E se lo hai ricevuto, perché te ne glori come se non lo avessi ricevuto?" Volendo illustrare questo concetto il martire Cipriano l'ha integralmente condensato in un titolo: "In niente ci si deve gloriare poiché nulla ci appartiene"».

L'ultima accusa dei monaci marsigliesi, a detta di Prospero, è quella di credere che Dio predestini alcuni uomini alla salvezza e altri alla dannazione. È conclusione che segue logicamente dall'assunzione, realmente agostiniana, che l'inizio della fede ed il suo aumento spettino solo alla grazia. Se è così, ragionano i monaci, allora il libero arbitrio è inutile alla salvezza dell'uomo; chi si salva è perché riceve da Dio la grazia sufficiente, chi si perde è perché Dio non gliel'ha data. Ecco così che Dio predestina alcuni alla salvezza ed altri alla dannazione. La questione è di estrema importanza per la vita spirituale quaggiù, in questa vita, con la quale soltanto possiamo decidere il nostro destino futuro; se invece i giochi fossero già fatti, essa è del tutto inutile, o non esiste proprio.

Ora, che questa conclusione sia quanto mai lontana dalla prospettiva non solo della Scrittura ma di tutti i Padri, sia greci che latini, si è già detto; e sappiamo pure che questa dottrina sarà condannata nel 473 dal concilio di Arles e nel 529 dal secondo concilio di Orange; anticipiamo però che è destinata a riapparire, prima nel secolo IX ad opera del monaco Gottschalk, condannato dai concili di Magonza (848) e Quiercy (849), ed infine nel secolo XVI ad opera di Arminius, seguace radicale di Calvino, condannato dai cattolici a Trento (1546) e dai riformati a Dordrecht (1618). A noi però qui interessa capirne la radice teoretica, che sta tutta in quel condizionale: se... allora...; *se* la grazia di Dio fa tutto, *allora* il libero arbitrio è inutile. Poiché lo scopo di questo capitolo è mostrare che la disarmonia e l'armonia tra 'fatto religioso' e 'fatto di fede' insistono sullo stesso elemento, l'arbitrio umano, è chiaro che non si può accettare una visione che dia il primato al peccato originale, perché annulleremmo la possibilità dell'armonia e la realtà della redenzione. Né si può difenderne una che esalti l'azione della grazia tanto da rendere inspiegabile la disarmonia, finendo per imputarla a Dio. Capire la posizione di Agostino a questo riguardo è perciò fondamentale, perché è il solo modo per avere un'idea precisa e corretta di 'libero arbitrio' e di disarmonia e armonia tra 'fatto religioso' e 'fatto di fede'.

L'interpretazione predestinazionista della dottrina agostiniana sul primato della grazia è proposta per la prima volta dai monaci di Adrumeto, ed il vescovo di Ippona la respinge in due tappe. Prima, nel *De correptione et gratia* (427), la nega in Adamo esprimendosi così:

> «Il primo uomo non ebbe questa grazia, di non voler essere mai malvagio; ma senza dubbio ebbe quella che non lo avrebbe mai fatto essere malvagio se avesse voluto mantenersi in essa; senza tale grazia anche con il libero arbitrio non avrebbe potuto essere buono, mentre invece con il libero arbitrio l'avrebbe potuta abbandonare. Dio dunque volle che neppure Adamo fosse senza la sua grazia, ma la abbandonò al suo libero arbitrio. In effetti il libero arbitrio è sufficiente per fare il male, ma per fare il bene serve a poco se non viene aiutato dal Bene onnipotente. E se Adamo, con il libero arbitrio, non avesse abbandonato questo aiuto sarebbe stato sempre buono; ma lo abbandonò e fu abbandonato. Certo l'aiuto era tale che egli poteva abbandonarlo quando voleva oppure permanervi se lo voleva; ma esso non poteva far sì che volesse. Questa è la prima grazia che fu data al primo Adamo; ma una più potente di questa è nel secondo Adamo»[21].

[21] AGOSTINO, *De correptione et gratia*, 11, 31 (PL 44, 935; NBA 20, 161, ritoccata).

In effetti il *posse non peccare* di Adamo (poter non peccare) è ben diverso dal *non posse peccare* (non poter peccare) che spetta a chi è deificato per grazia in virtù dell'Incarnazione. E la situazione che tale evento viene a creare, per tutti gli uomini e non solo per chi è nato dopo Gesù, si badi bene, è descritta da Agostino subito dopo in questi termini:

> «La prima (grazia) è quella che fa avere all'uomo la giustizia, se vuole; ma la seconda ha maggior potere, perché fa anche sì che egli voglia e voglia tanto intensamente e ami con tanto ardore da vincere con la volontà dello Spirito la volontà della carne che ha brame contrarie. Neppure la prima era piccola, e dimostrava allo stesso tempo la potenza del libero arbitrio perché l'uomo ne riceveva tanto giovamento che senza questo aiuto non era in grado di rimanere nel bene, pur potendolo abbandonare se voleva. Ma la seconda è così superiore a quella che per l'uomo sarebbe poco riconquistare per mezzo di essa la libertà perduta, sarebbe poco non poter senza di essa conoscere il bene o nel bene perseverare volendo, se essa non glielo facesse anche volere»[22].

Poco prima Agostino ha già spiegato perché l'Incarnazione avesse tali effetti sulla natura umana:

> «Questa nascita, certo gratuita, congiunse in unità di persona l'uomo a Dio, la carne al Verbo. Le buone opere seguirono quella nascita e non furono esse a meritarla. E neppure c'era da temere che la natura umana assunta dal Verbo di Dio nell'unità di persona in questo modo ineffabile peccasse attraverso il libero arbitrio della volontà; anzi, quest'assunzione era tale che la natura dell'uomo così assunta da Dio non ammetteva in sé nessun impulso di volontà cattiva. Questo Mediatore fu assunto in tal modo che non fu mai malvagio né mai da cattivo si trasformò per sempre in buono, e attraverso di esso Dio, come ci fa vedere, trasforma da cattivi in buoni, per l'eternità, coloro che ha redenti con il suo sangue»[23].

Ma, se non vi è grazia antecedente o predestinazione nell'uomo Gesù, nonostante fosse chiamato a un tale ineffabile ruolo, conclude Agostino, tantomeno ve n'è in chi, come noi altri, è chiamato a compiti ben minori. Lo si legge sia nel *De praedestinatione sanctorum* (429):

> «Questa fu la predestinazione di Gesù: colui che doveva essere figlio di David secondo la carne sarebbe stato tuttavia nella sua potenza Figlio di Dio secondo lo Spirito di santità, perché nacque dallo Spirito santo e dalla vergine Maria. Il Dio Verbo, agendo in maniera ineffabile e singolare, assunse l'uomo; per questo con verità e precisione Egli fu detto Figlio di Dio e figlio dell'uomo assieme: figlio dell'uomo perché l'uomo veniva assunto e Figlio di Dio perché era Dio l'Unigenito che assumeva l'uomo; altrimenti si dovrebbe credere non ad una Trinità ma ad una quaternità. E quest'assunzione della natura umana fu predestinata, fu predestinata questa assunzione così grande, elevata e sublime che l'umanità non poteva innalzarsi a mete più alte mentre la divinità non poteva discendere a maggiore umiltà, accogliendo la natura dell'uomo insieme alla infermità della carne fino alla morte di croce. Come dunque quell'Unico fu predestinato ad essere il nostro capo, così noi nella nostra moltitudine siamo predestinati ad essere le sue membra. Allora tacciano i meriti umani, che si sono dissolti in Adamo; regni, come regna, la grazia di Dio attraverso Gesù Cristo nostro Signore, unico Figlio di Dio, solo Si-

[22] AGOSTINO, *De correptione et gratia*, 11, 31 (PL 44, 935; NBA 20, 161s, ritoccata).
[23] AGOSTINO, *De correptione et gratia*, 11, 30 (PL 44, 934s; NBA 20, 161).

gnore. Chiunque troverà nel nostro Capo dei meriti che abbiano preceduto la sua singolare generazione, questi cerchi anche in noi, sue membra, dei meriti che abbiano preceduto il moltiplicarsi in noi della rigenerazione (battesimale). E infatti a Cristo non fu data in ricompensa ma in dono quella generazione che, estraneo ad ogni vincolo di peccato, lo fece nascere dallo Spirito e dalla Vergine. Allo stesso modo anche a noi la rinascita dall'acqua e dallo Spirito non fu data in ricompensa di qualche merito ma concessa gratuitamente; e se la fede ci ha condotto al lavacro della rigenerazione, non per questo dobbiamo pensare che per primi noi abbiamo dato qualcosa per ricevere in cambio questa salutare rigenerazione. Certamente a farci credere in Cristo fu Colui che fece nascere per noi il Cristo in cui crediamo; a creare negli uomini il principio della fede e il suo perfezionamento in Gesù (*principium fidei et perfectionem*) è Colui che ha fatto l'uomo "Gesù autore e perfezionatore della fede": così infatti Egli è chiamato, come sapete, nell'epistola agli *Ebrei* (12,2)»[24].

E un quadro forse più bello ancora è quello che si legge nel *De dono perseverantiae* (429):

«Non c'è nessun esempio più luminoso di predestinazione che lo stesso Gesù; di questo ho già parlato nel mio libro precedente (*è il passo appena letto*) e voglio ribadirlo alla fine di questo: non c'è alcun esempio più luminoso di questa predestinazione, ripeto, che lo stesso Mediatore. Qualsiasi fedele voglia comprenderla bene rifletta su di Lui, ed in Lui troverà anche se stesso: parlo di quel fedele che crede e confessa in Cristo la vera natura umana, cioè la nostra, che però è assunta in maniera singolare da Dio Verbo, sublimata nell'unico Figlio di Dio, così che Colui che assume e ciò che che è assunto sia una unica persona nella Trinità. Infatti con l'assunzione dell'uomo non si verificò una quaternità ma rimase una Trinità, e quell'assunzione produsse ineffabilmente la verità di una sola persona in Dio e nell'uomo (*faciente personae unius in Deo et homine veritatem*[25]). Perché noi non diciamo che Cristo è solo Dio, come gli eretici manichei, e nemmeno diciamo che Cristo è solo uomo, come gli eretici fotiniani; e neppure diciamo che è uomo ma con qualcosa in meno di ciò che con certezza appartiene alla natura umana: o l'anima, o nell'anima stessa la ragione, o la carne non ricevuta da donna ma prodotta dalla conversione e dal cambiamento del Verbo in carne; idee, queste tre, false e vane che produssero le tre fazioni diverse e contrarie degli eretici apollinaristi. Noi al contrario diciamo che Cristo è vero Dio, nato da Dio Padre senza alcun inizio temporale; e che nello stesso tempo è vero uomo, nato da madre che fu creatura umana, nel momento fissato dalla pienezza dei tempi; e che la sua umanità, per la quale è minore del Padre, non diminuisce in nulla la sua divinità, per la quale è uguale al Padre. Invece in questa doppia natura Cristo è uno, e come Dio dice in assoluta verità (*Gv* 10,30): "Io e il Padre siamo uno", e come uomo con altrettanta verità afferma (*Gv* 14,28): "Il Padre è maggiore di me". Colui dunque che creò dalla stirpe di David quest'uomo giusto che mai poteva essere ingiusto, senza nessun merito da una volontà precedente, Questi appunto crea uomini giusti da uomini che erano ingiusti, senza nessun merito derivato da una loro volontà precedente, perché Egli sia il Capo ed essi le sue membra. Quell'uomo, senza al-

[24] AGOSTINO, *De praedestinatione sanctorum*, 15, 31 (PL 44, 982s; NBA 20, 277).

[25] Il termine latino *veritas* non ha solo un risvolto logico, come quello per cui si può dire a ragione che '2+2=4 è vero', ma anche uno metafisico. La *veritas* di un tavolo, p.es., indica sia la sua composizione di materia (legno) e forma (struttura e proporzione) sia il fine con il quale è concepito (distinto p.es. da quello di uno sgabello o un tavolino). Perciò, quando qui Agostino parla di 'fare una unica *veritas* di Dio e dell'uomo' intende molto più che il semplice risvolto dogmatico dell'assunzione (una verità di fede): intende la deificazione dell'uomo Gesù, e non per grazia, perché è Dio per natura. Solo noi diventeremo per grazia come Lui è per natura.

> cun merito precedente, non trasse dalla propria origine né commise con la propria volontà nessun peccato che dovesse essergli rimesso, e questo è opera di quello Stesso che senza alcun merito precednete fa sì che gli uomini credano in Lui e sia loro rimesso ogni peccato. Colui che ha creato Cristo in modo che mai ha avuto o avrà una volontà malvagia è lo stesso che da cattiva trasforma in buona la volontà degli uomini, sue membra. Dunque Dio ha predestinato sia Cristo che noi: infatti Egli nella sua prescienza vide che non ci sarebbe stati meriti precedenti né in Cristo perché fosse il nostro Capo né in noi perchè fossimo il suo corpo, ma che tutto questo sarebbe avvenuto per opera sua»[26].

Queste affermazioni molto plastiche, inserite in quadri globali a tutto tondo, necessitano di una integrazione che ne chiarisca il funzionamento teorico. Il punto chiave è il passaggio dall'economia per così dire 'adamitica', ossia creazione in uno stato di perfezione perdibile, libero arbitrio, violazione del comando, peccato e costituzione della 'massa dannata', a quella per così dire 'cristica', ossia Incarnazione nella salvaguardia della diversità di natura, meriti inamissibili e retroattivi, redenzione e costituzione del 'popolo di Dio'. Se, oltre Cristo, vi è qualcuno che può compiere qualcosa del genere, allora la grazia di Cristo non gli è più necessaria per la salvezza, ma quella sua capacità è sufficiente. Se invece solo Cristo ha questa capacità, allora non vi è nessuna grazia antecedente nell'uomo, e quindi nessuna predestinazione. La delicata e complessa giustificazione dell'ultimo passaggio è sviluppata da Agostino partendo dalla questione della conversione dei non credenti[27]. Riassumiamone le linee di fondo senza leggere i testi.

La distinzione tra chi crede e chi non crede viene attribuita da Agostino all'insegnamento interiore del Padre, come è scritto (*Gv* 6,44):

> «Nessuno può venire a me se il Padre che mi ha mandato non attira lui»[28];

e ciò accadrà senza eccezione, come si legge poco prima (*Gv* 6,37):

> «Tutti coloro che il Padre mi darà verranno a me»[29].

Si tratta di una posizione già incontrata, per giunta con questi stessi rimandi biblici, e sappiamo che risale addirittura al 418; non è quindi una novità *ad hoc*[30]. Poiché il Padre rimuove la durezza del cuore, è ovvio che il suo dono di grazia non è rifiutato: se Egli quindi decidesse di parlare a chi lo rifiuta, anch'egli verrebbe a Lui[31]. O me-

---

[26] AGOSTINO, *De dono perseverantiae*, 24, 67 (PL 44, 1033s; NBA 20, 399s).

[27] Cf. AGOSTINO, *De dono perseverantiae*, 23, 67, cit.; *De praedestinatione sanctorum*, 2, 4; 8, 15; *Contra Iulianum opus imperfectum* II, 157; III, 122. Quest'ultima è opera del 430, e resta incompleta (*imperfecta*) per la morte di Agostino.

[28] Si modifica la trad. C.E.I., esatta («nessuno può venire a me se non lo attira il Padre che mi ha mandato»), solo per sottolineare la passività di chi è attratto dal Padre.

[29] Anche qui si modifica la trad. C.E.I. («Tutto ciò che il Padre mi dà, verrà a me; colui che viene a me, non lo caccerò fuori»), fedele al greco, solo per evidenziare che si sta parlando di persone.

[30] Cf. p.es. AGOSTINO, *De gratia Christi et de peccato originali*, 10,11; 14,15 (CSEL 42, 134s. 137s; cit.).

[31] Cf. AGOSTINO, *De gratia Christi et de peccato originali*, I, 14, 15 (CSEL 42, 137s; NBA 17/2, 157, cit.); *De praedestinatione sanctorum*, 8, 13ss (PL 44, 970ss; NBA 20, 247-253).

glio al Figlio, poiché il Padre attira l'uomo perché segua il Figlio. E lo Spirito Santo? La sua azione consiste proprio nel convertire il cuore dell'uomo attirato dal Padre e rivolto verso il Figlio: per usare un'immagine, posto l'uomo in una buia caverna, il Padre lo attrae come la luce che brilla all'uscita (che è il Figlio), e lo Spirito lo spinge ad andare verso di essa. Agostino non usa questa immagine platoneggiante, ma non vi è lontano: per lui lo Spirito dà all'eletto la fede attraverso la quale egli può pregare per ottenere il suo dono d'amore[32], e prepara la sua volontà a credere ed amare il bene[33]. E allo stesso tempo in cui lo Spirito dona la grazia di adempiere al comando di credere, Egli dà anche ai credenti la grazia necessaria per obbedire al comando di fare il bene ed evitare il male: ecco perciò dimostrato che Dio tiene conto sia della fede che delle opere, poiché dona la grazia di fare entrambe[34]. Nel *Contra Iulianum opus imperfectum* (430) Agostino esprime questo con una bella immagine, eccola:

> «Se Dio suscita nell'uomo la volontà buona, certo lo fa in modo che la volontà buona sorga dall'uomo di cui è la volontà, così come Dio fa sì che l'uomo sorga dall'uomo: infatti, anche se Dio crea l'uomo, non per questo l'uomo non nasce dall'uomo. Ma ciascuno è autore della sua volontà cattiva, perché vuole il male. Quando però si chiede per quale ragione l'uomo possa avere la volontà cattiva nonostante non sia necessitato ad averla, non si chiede l'origine della volontà ma l'origine della stessa possibilità, e si trova che questa è la causa: per quanto la creatura ragionevole sia un grande bene, tuttavia non è ciò che è Dio, del quale soltanto è immutabile ed invariabile la natura. E quando si cerca la causa di questo fatto, ecco che ciò che si trova: Dio non ha fatto le creature traendole dalla propria natura e sostanza ma dal nulla, ossia da nessun'altra realtà. Non perché il nulla abbia una qualche forza: se infatti l'avesse non sarebbe più nulla ma qualcosa; ma perché essere fatta dal nulla equivale, per ogni natura, a non essere la natura di Dio, la sola che è immutabile. Né le creature che sono state fatte attraverso altre creature fanno eccezione a questa origine, poiché le creature che sono state fatte in modo da essere l'origine di altre furono anch'esse tratte da realtà non esistenti, ossia assolutamente dal nulla. Tutte le altre creature poi possono essere mutate dalle loro diverse e proprie qualità; dalla volontà invece, che fa uso della ragione, può essere mutata soltanto la creatura razionale»[35].

---

[32] Cf. AGOSTINO, *De dono perseverantiae*, 23, 64 (PL 45, 1032; NBA 20, 395ss). In questo passo Agostino cita AMBROGIO, *In Isaiam commentarii*, opera perduta.

[33] Cf. AGOSTINO, *De praedestinatione sanctorum*, 3, 7 (PL 44, 964s; NBA 20, 231-235). Rimandiamo proprio a questo capitolo, nonostante l'idea si sia incontrata anche in molti altri brani, perché in pratica è costituito solo da un rinvio a CIPRIANO DI CARTAGINE, *Ad Quirinum*, 3, 4, che testimonia ancora una volta la tradizionalità dell'idea, e da AGOSTINO, *Retractationes*, I, 23, 2.4, che mostra il suo fare autocritica *prima* della polemica semipelagiana.

[34] Cf. AGOSTINO, *De praedestinatione sanctorum*, 11, 22 (PL 44, 976; NBA 20, 261ss): «Benchè sia dono di Dio far morire le opere della carne, tuttavia questa azione si esige da noi, e il premio che ci si offre è la vita; allo stesso modo dono di Dio è anche la fede, benchè essa pure si esiga da noi quando si dice (*Rm* 10,9): "Se crederai sarai salvo", e il premio offerto per essa è la salvezza. Perciò queste cose nello stesso tempo sono ordinate a noi e sono indicate come doni di Dio, perché si comprenda che da una parte siamo noi a farle e dall'altra è Dio a far sì che che le facciamo, come dice in modo assai chiaro per bocca del profeta Ezechiele. Cosa infatti c'è di più limpido del passo (*Ez* 36,27): "Io farò che voi facciate"?»; cf. anche 15, 31 (PL 44, 982s; NBA 20, 277; cit.).

[35] AGOSTINO, *Contra Iulianum opus imperfectum*, V, 42 (PL 45, 1479; NBA 19/2, 961, rivista).

Questo netto ed inconfondibile rimando alla collaborazione umana unito ad una applicazione molto stimolante dell'idea di *creatio ex nihilo* ci permette anche di risolvere rapidamente la questione della perseveranza dell'uomo nel cammino iniziato con la conversione. In generale, ecco come Agostino la imposta nel *De gratia et libero arbitrio* (427):

> «Chi vuole attuare un comandamento di Dio e non può, certo ha già la volontà buona ma ancora piccola e debole: potrà farlo quando l'avrà grande e robusta. Quando infatti i martiri adempirono a quei grandi precetti, lo fecero sicuramente per grande volontà, cioè per grande carità; e di questa carità il Signore stesso dice (*Gv* 15,13): "Amore maggiore di questo nessuno lo possiede, di dare la propria vita per i suoi amici". (...) Ma è proprio la carità che l'apostolo Pietro non possedeva ancora quando per paura rinnegò il Signore tre volte. Infatti (1*Gv* 4,18) "nell'amore non c'è timore", come dice Giovanni evangelista nella sua lettera, "anzi il perfetto amore scaccia il timore". E tuttavia la carità, benchè piccola e imperfetta, a Pietro non mancava quando diceva al Signore (*Gv* 13,37): "Darò per te la mia vita": infatti pensava di poterlo fare perché sentiva di volerlo. E chi aveva cominciato a dare questa carità, benchè ancora piccola, se non Colui che prepara la volontà e cooperando porta a termine quello che operando ha iniziato? Perché è proprio Lui che, dando l'inizio, opera affinchè vogliamo, e poi nel portare a termine coopera con coloro che già vogliono. Per questo l'Apostolo dice (*Fil* 1,6): "Sono sicuro che Colui che opera in voi una opera buona la condurrà a termine fino al giorno di Cristo Gesù". Dunque Egli fa sì che noi vogliamo senza bisogno di noi; ma quando vogliamo, e vogliamo in maniera tale da agire, allora coopera con noi. Tuttavia, senza di Lui che opera affinchè noi vogliamo e coopera quando vogliamo, noi non siamo capaci di compiere le opere buone della pietà»[36].

Questo passo suggerisce due idee. La prima è che la carità e la grazia *aumentano* nel tempo, con il progresso dell'uomo: è il concetto di 'dilatazione del cuore', centrale nella dinamica della vita spirituale. L'altra idea è che la grazia *coopera* con l'uomo nel suo agire perché perseveri sino alla fine nell'itinerario che si è scelto convertendosi. Dal punto di vista teorico la *gratia cooperans* non si sovrappone alla *gratia iustificans* che abbiamo visto nel *De spiritu et littera* e nel *De gratia Christi*. La *gratia iustificans* infatti è *a parte Dei tantum*, in essa cioè Dio agisce per così dire da solo, al massimo conferendo all'uomo gli 'aiuti' (*auxilia*) che gli servono per adempiere ai suoi compiti. La *gratia cooperans* invece è *a parte Dei et hominis simul*, cioè indica il fatto che Dio non si limita ad agire come dal di fuori dell'uomo ma si pone al suo fianco, gli suggerisce come individuare ed adoperare gli *auxilia*, insomma gli dà una mano consistente (Crisostomo invece direbbe che fa quasi tutto lei...).

È vero che *suadens*, *persuadens*, *cooperans*, *iustificans* sono nomi diversi per indicare le vie e i modi di cui il nostro Signore si serve per farci diventare come Lui è per natura: e poiché sempre di *gratia* si tratta, in definitiva altro non sono che Nomi di Dio. Tuttavia, così espresso, il concetto di *grazia cooperante* non è ancora sufficientemente chiaro, poiché si coopera in due, ed il cooperare dell'uomo potrebbe lasciar pensare che, almeno in questo, egli agisca senza l'ausilio della grazia. È esattamente ciò che viene sostenuto dai monaci di Marsiglia, ai quali Agostino replica con il *De correptione et gratia* (427). Di questa opera conosciamo già la distinzione tra econo-

[36] AGOSTINO, *De gratia et libero arbitrio*, 17, 33 (PL 44, 901; NBA 20, 69ss, ritoccata).

mia 'adamitica' e economia 'cristica': vediamo come si applica alla nostra questione; il primo passo riguarda Adamo:

> «Bisogna distinguere gli aiuti (*adiutoria*). Una cosa è l'aiuto senza il quale non avviene qualcosa (*adiutorium sine quo non*) e un'altra cosa l'aiuto per mezzo del quale qualcosa avviene (*adiutorium quo*). Infatti senza alimenti non possiamo vivere, tuttavia, quando ci siano gli alimenti, non sarà per essi che vivrà chi vuole morire. Dunque l'aiuto degli alimenti è quello senza il quale non avviene (*adiutorium sine quo non*), non quello per mezzo del quale avviene (*adiutorium quo*) che viviamo[37]. Invece quando sia data la beatitudine che l'uomo non possiede, egli diviene subito beato. Infatti essa non è solo un aiuto senza il quale non avviene (*adiutorium sine quo non*), ma anche per mezzo del quale avviene (*adiutorium quo*) ciò per cui è dato. Perciò essa è sia un aiuto per mezzo del quale qualcosa avviene (*adiutorium quo*) sia un aiuto senza il quale qualcosa non avviene (*adiutorium sine quo non*): se la beatitudine è data all'uomo, subito egli diviene beato, e se non gli è mai data, non lo sarà mai. Gli alimenti non necessariamente fanno sì che l'uomo viva, tuttavia senza di essi non può vivere. Dunque al primo uomo, che in quel bene per cui era stato creato retto aveva ricevuto di poter non peccare (*posse non peccare*), poter non morire (*posse non mori*) poter non abbandonare questo bene (*posse non deserere*), fu dato l'aiuto della perseveranza: non un aiuto per cui perseverasse (*adiutorium quo*) ma un aiuto senza il quale (*adiutorium sine quo non*) non poteva perseverare con il suo solo libero arbitrio»[38].

Intanto evidenziamo il tipo di perfezione dello stato antelapsario: è un *poter non peccare*, che però è altro da 'non poter peccare', un *poter non morire*, che non è certo la 'immortalità', ed un *poter non abbandonare il bene*, che è ben altro che 'essere-sempre-bene', parafrasando Massimo il Confessore. Se si può dir così, è una beatitudine 'minore', inferiore a quella che ci sarà data con la deificazione per grazia; descritta con tutte quelle negazioni, rivela di non essere affatto per natura ma solo per grazia. Ed anche la possibilità di perseverare in quello stato è descritta in negativo, perché è dovuta ad un 'aiuto senza il quale' (*adiutorium sine quo non*) il libero arbitrio di Adamo non avrebbe potuto restare fedele, indirizzandosi altrove. Ben altra è la situazione di chi è nell'economia 'cristica':

> «Ai santi predestinati dalla grazia al Regno di Dio non viene dato in questo modo l'aiuto della perseveranza; al contrario, ad essi viene donata la perseveranza stessa. Così non solo senza questo dono non possono essere perseveranti, ma addirittura attraverso questo dono non possono essere che perseveranti. Infatti non solo disse (*Gv* 15,5): "Senza di me nulla potete fare", ma disse anche (*Gv* 15,16): "Non siete voi che avete eletto me ma io ho eletto voi e vi ho disposto affinchè andiate e portiate frutto e il frutto vostro resti". Con queste parole chiarì di aver dato non solo la giustizia ma anche la perseveranza nella giustizia. Infatti, se è Cristo che li dispone affinchè vadano e portino frutto e il loro frutto resti, chi oserà dire: 'Non resterà'? Chi oserà dire: 'Forse non resterà'? "Senza ripensamenti sono infatti i doni e la chiamata di Dio" (*Rm* 11,29), ma qui si

[37] Agostino vuol dire che, poiché chi non mangia muore, il cibo è un 'aiuto senza il quale' si muore; ma se qualcuno si vuole suicidare per qualche motivo, non sarà certo presentandogli del cibo che cambierà idea: quindi non è un 'aiuto per mezzo del quale' si vive, anche se è certo che 'senza' si muore. Poco dopo Agostino sembra pensare ad un malato che muore anche se non vuole e viene rimpinzato di cibo.

[38] AGOSTINO, *De correptione et gratia*, 12, 34 (PL 44, 936s; NBA 20, 165).

> tratta della chiamata di coloro a cui è stata rivolta secondo il decreto (*cioè il popolo di Israele*). Se dunque Cristo prega per essi (*gli apostoli*) affinchè la loro fede non venga meno, senza dubbio essa non verrà meno fino alla fine e per questo (*la Chiesa*) saprà perseverare fino alla fine ed il termine di questa vita non la troverà che ben salda»[39].

Quindi ai santi predestinati ad entrare nel Regno di Dio non è dato un mero 'aiuto senza il quale non', bensì un 'aiuto con il quale' (*adiutorium quo*) il loro libero arbitrio non può far altro che perseverare nella scelta per Dio, il che è molto più che 'poter non peccare'. E perché non si pensi che allora Agostino dà ragione a chi sostiene la predestinazione da parte di Dio di alcuni uomini alla salvezza e di altri alla dannazione, ecco cosa egli intende con 'perseveranza' nel *De dono perseverantiae* (429):

> «Ora è giunto il momento di trattare con maggior cura della perseveranza, dato che già nel libro precedente (cf. *De praedestinatione sanctorum*, 2, 3), discutendo dell'inizio della fede, abbiamo introdotto il discorso si questo argomento. Dunque noi sosteniamo che la perseveranza con la quale si persevera in Cristo fino alla fine è un dono di Dio, ed intendo parlare della fine che pone termine a questa vita che è la sola nella quale esiste il pericolo di cadere. Ciò premesso, è incerto se un individuo abbia ricevuto tale dono finchè resta in questa vita. Se infatti egli cade prima di morire si dice che non ha perseverato, e lo si dice con tutta verità; ma come si potrà sostenere che ha ricevuto o posseduto la perseveranza colui che non ha perseverato? (...) Ma poniamo il caso che qualcuno abbia un'opinione diversa e dica: "Se dal momento in cui uno è diventato credente è vissuto, per esempio, dieci anni e alla metà di questo periodo è venuto meno alla fede, non avrà forse perseverato per cinque anni?" Se uno pensa che si debba chiamare perseveranza anche quella, dato che la sua fede è durata per un certo periodo, non voglio stare a discutere sulle parole. Ma in nessuna maniera si potrà dire che colui che non ha perseverato fino alla fine abbia avuto la perseveranza della quale parliamo ora, cioè quella con la quale si persevera in Cristo sino alla fine. Al contrario, questa seconda l'ha posseduta chi è stato credente un anno solo, o per un periodo tanto breve quanto è possibile immaginare, se però è vissuto da credente finchè non è morto; e invece non l'ha avuta chi è stato credente per molti anni ma è venuto meno alla saldezza della fede un breve momento prima della morte»[40].

Per Agostino il nome di 'perseveranza' spetta soltanto a quel dono che permettere di lasciare questa vita in grazia di Dio; di solito la si indica con 'perseveranza finale'. Quella capacità di restare in grazia di Dio per un certo periodo di tempo, ma che non riesce a condurre l'uomo a morire da credente, si indica di solito con 'perseveranza temporale'. È chiaro che la predestinazione di cui si parla nel *De correptione et gratia* suppone la 'perseveranza finale', non solo quella 'temporale', e che l'aver ricevuto o meno questo dono si mostrerà soltanto al momento della morte, come è scritto (*Sir* 11,28a):

> «Prima della fine (*vulg*.: morte) non chiamare nessuno beato».

Non altrettanto chiaro è se la 'perseveranza finale' sia il risultato della somma di più e successive 'perveranze temporali' o se non si tratti invece di doni diversi per es-

---

[39] AGOSTINO, *De correptione et gratia*, 12, 34 (PL 44, 937; NBA 20, 167, con lievi ritocchi; la trad. dell'ultimo periodo risente di un latino oscillante, forse corrotto).

[40] AGOSTINO, *De dono perseverantiae*, 1, 1 (PL 45, 993ss; NBA 20, 303).

senza. È vero che la 'perseveranza finale' non si dà senza un anteriore perseverare nel tempo, ma è anche vero che la 'perseveranza temporale' è perdibile mentre quella 'finale' no. È più probabile che siano doni diversi, perché più avanti Agostino spiega:

> «"Ma questi fratelli - come voi scrivete (ILARIO DI ARLES, *Epistuale*, ep.226, 3; tra le agostiniane)- non vogliono che la perseveranza sia esposta in maniera da far credere che non si possa o meritarla pregando o perderla ribellandosi" E su questo punto non fanno molta attenzione a quel che dicono. Infatti parliamo di quella perseveranza con la quale si persevera fino alla fine: se questa è stata data, vuol dire che uno ha perseverato fino alla fine; ma se non ha perseverato fino alla fine, vuol dire che essa non era stata data. E di questo ormai abbiamo trattato abbastanza più sopra (*De dono perseverantiae*, 1,1; cit.). Dunque gli uomini non sostengano che a qualcuno sia stata data la perseveranza fino alla fine se non quando sarà giunta proprio la fine e si sarà trovato che quello a cui era stata data ha perseverato fino a quel punto. (...) Questo dono di Dio si può meritare con la preghiera, ma una volta che è stato dato non si può perdere con la ribellione. Quando infatti uno abbia perseverato fino alla fine non potrà né perdere questo dono né altri che avrebbe potuto perdere prima della fine. Come si può dunque perdere ciò per mezzo del quale non perdiamo quel che invece è possibile perdere?»[41].

Il cenno sulla preghiera che può acquistare al credente la grazia della perseveranza finale non deve essere sottovalutato perché elimina definitivamente la possibilità di leggere le sue parole in senso predestinazionista. Agostino poi arriva a questa conclusione dopo aver dedicato molto spazio (*De dono perseverantiae*, 2,4-5, 9) a mostrare come la preghiera del *Padre nostro* altro non sia che una richiesta di questa grazia, limitandosi in pratica a citare il *De oratione dominica* di Cipriano di Cartagine. E ci piace far notare, *en passant*, come valuti questa 'coincidenza' di idee:

> «Vale la pena di osservare come (...) gli eretici che dovevano venire tanto tempo dopo erano trafitti già da allora dalla lingua di Cipriano come dalla freccia invincibile della verità»[42].

Quindi la grazia che ebbe Adamo, essendo un semplice *adiutorium sine quo non*, fu sensibilmente più debole di quella che viene data a chi sceglie di servire Cristo, perché questa è un *adiutorium quo*: chi si immagina la beatitudine come un definitivo 'ritorno all'Eden', ad un luogo di delizie e perfezioni, non solo si illude ma rivela la profonda ignoranza di quanto più alto, bello, nobile, realizzante sia ciò a cui siamo stati chiamati a credere, a vivere ed a sperare. Dopo l'Incarnazione e Resurrezione di Cristo non è più possibile volgersi indietro. Il semplice *adiutorium sine quo non* non esiste più: o si guarda avanti e si guadagna l'*adiutorium quo*, per mezzo del quale diventiamo per grazia come Dio è per natura, o ci si perde; molto più dell'Eden, conviene cercare di agevolare più che possiamo lo Spirito a farci diventare santi come Lui è santo. E Agostino ce lo dimostra ancora nel *De dono perseverantiae*:

---

[41] AGOSTINO, *De dono perseverantiae*, 6, 10 (PL 45, 999; NBA 20, 315, ritoccata).

[42] AGOSTINO, *De dono perseverantiae*, 5, 8 (PL 45, 998; NBA 20, 313). Cf. anche 2, 4 (PL 45, 996; NBA 20, 307): «Di questi due argomenti si tratta lì con tanta chiarezza che gli eretici che abbiamo nominati (*i pelagiani*) sono confutati prima ancora di essersi rivelati».

> «Dunque per demolire questa convinzione misconoscente verso Dio, nemica ai benefici gratuiti con i quali il Signore ci libera, sosteniamo che sia l'inizio della fede (*initium fidei*) sia la perseveranza in essa sino alla fine, di cui abbiamo già molto parlato, secondo le Scritture sono doni di Dio. Infatti, se ammettiamo che l'inizio della fede proviene da noi e che per questo meritiamo di ricevere tutti gli altri doni di Dio, i pelagiani ne deducono che la grazia di Dio viene data secondo i nostri meriti. Ma questa conclusione la fede cattolica la aborrisce a tal punto che, temendo di essere condannato, Pelagio stesso la condannò. Ugualmente, se diciamo che la nostra perseveranza proviene da noi e non dal Signore, allora essi possono replicare che noi abbiamo da noi stessi tanto l'inizio della fede come la fine, argomentando che, poiché portare a termine è cosa maggiore che iniziare, se da noi abbiamo il rimanere fino alla fine allora a maggior ragione assai noi abbiamo da noi stessi l'inizio. Così ancora una volta concludono che la grazia di Dio è data secondo i nostri meriti. Ma se l'una e l'altra cosa sono doni di Dio e Dio ebbe prescienza del fatto che avrebbe concesso questi doni (e chi lo può negare?), bisogna predicare la predestinazione, affinchè la vera grazia di Dio, cioè quella che non viene data secondo i nostri meriti, possa essere difesa con una fortezza imprendibile»[43].

A questo punto crediamo che nessuno possa interpretare la 'predestinazione' che si legge nell'ultimo periodo come predestinazione di qualcuno alla salvezza e di altri alla perdizione, ma solo come *prescienza della salvezza predisposta per tutti* e singoli gli uomini, ognuno creato per divenire per grazia come Dio è per natura. Ma la perdizione da dove nasce, allora? Ecco le parole di Agostino forse più chiare al riguardo:

> «Veniamo a quelli che non appartengono al numero dei predestinati; sono i predestinati infatti che la grazia di Dio conduce al Regno, sia che non abbiano in nessuna forma il libero arbitrio della volontà, sia che lo abbiano, e veramente libero perché liberato dalla grazia stessa. Coloro dunque che non appartengono a questo certissimo e felicissimo numero, con tutta giustizia vengono giudicati secondo i meriti. O infatti giacciono sotto il peccato che trassero dall'origine al momento della nascita ed escono da questa vita con quel debito ereditario non rimesso dalla rigenerazione, o attraverso il libero arbitrio hanno aggiunto a questo altri peccati ancora. Dico 'libero' il loro arbitrio, e non liberato, perché è libero dalla giustizia ma servo del peccato, per il quale si voltolano in diverse e colpevoli cupidigie, chi più chi meno, ma tutti cattivi, e per questa diversità saranno puniti con diversi castighi. O ricevono sì la grazia di Dio, ma sono incostanti (*temporales*) e non perseverano (cf. *Mc* 4,17): abbandonano e sono abbandonati. Sono lasciati al loro libero arbitrio per non aver accettato il dono della perseveranza, ad un giudizio di Dio giusto e misterioso»[44].

---

[43] AGOSTINO, *De dono perseverantiae*, 21, 54ss (PL 45, 1026; NBA 20, 383, rivista).

[44] AGOSTINO, *De correptione et gratia*, 13, 42 (PL 44, 942; NBA 20, 179, corretta). Il principio che informa questo passo si è già incontrato in *De correptione et gratia*, 11, 31: Dio non abbandona se non è abbandonato. È intuizione che risale indietro nel tempo: cf. *Soliloquiorum libri duo*, I, 1, 6 (PL 32, 872; trad. it. O. Grassi, Milano 1991^2, 79): «Se tu abbandoni si è perduti; ma tu non abbandoni perché sei il Sommo Buono»; *Confessiones*, IV, 9, 14: «Nessuno Ti perde se non colui che Ti abbandona»; cf. anche V, 2, 2. La controversia pelagiana spinge Agostino a farne un uso più frequente, cf. p.es. *De natura et gratia*, 26, 29; 43, 50 (CSEL 60, 254.270; NBA 17/1, 415.440); *De correptione et gratia*, 11, 31, cit.; 13, 42, cit.; *De dono perseverantiae*, 6, 12. Ma è frequente anche in opere non polemiche: fra i tanti, cf. p.es. *De civitate Dei*, XIII, 15; *In Iohannis evangelium tractatu*s, hom.32, 4; *Enarrationes in psalmos*, sal.26, *sermo* 2, 17. L'idea che 'Dio non abbandona se non è abbandonato' è ripresa dal concilio di Trento (DS n.1536) e dal Vatica-

(*segue*)

Con questo passo possiamo chiudere la lunga e difficile disamina dei fondamenti biblici e patristici che consentono di affermare che la disarmonia e l'armonia tra 'fatto religioso' e 'fatto di fede' poggiano sullo stesso elemento, il libero arbitrio dell'uomo. Dedichiamo la conclusione del capitolo a sottolineare le ricadute sulla vita spirituale.

6.3. *Per un'introspezione teologico-spirituale conclusioni*

Abbiamo visto in che modo si è interpretato l'uso del libero arbitrio nella storia della Chiesa e come lo si è conciliato con l'azione della grazia. Non si è invece avuto modo di tratteggiarne con sufficiente chiarezza i legami con la vita spirituale, se non per sommi capi. Il punto di partenza migliore per addentrarci ci pare un testo di Basilio il Grande:

> «Vedo queste tre diverse disposizioni d'animo di fronte alla assoluta necessità della obbedienza: o ci allontaniamo dal male per timore del castigo, e ci troviamo allora nella disposizione di animo propria degli schiavi, oppure, aspirando ai guadagni della ricompensa, osserviamo i comandamenti per il vantaggio che ne ricaviamo, e siamo così simili ai mercenari, o ancora operiamo per il bene in se stesso e per amore di Colui che ci ha dato la Legge, lieti di essere stati trovati degni di servire un Dio talmente glorioso e buono, e ci troviamo così nella disposizione di animo dei figli»[45].

Il passo ci pare importante perché, dopo le sottolineature dovute della definità dello stato *post-mortem* e l'impossibilità di compiere azioni buone senza l'aiuto di Dio, la reazione più semplice è quella del timore. Ora, ci pare che tra i tanti sentimenti per Dio spesso prevalga la paura: ma chi ha paura non ha ama. Molto meno diffuso è il caso di chi 'scommette' sull'esistenza di beni futuri migliori di quelli attuali: nonostante la fortuna del motto pascaliano, Basilio ci rivela che tale atteggiamento è poco meritorio, o almeno lo è tanto quello di chi lavora solo per lo stipendio. Invece chi ama Dio opera solo per piacere a Lui, e quindi soltanto a lui conviene quel che Basilio dice altrove:

> «Non bisogna scegliere la propria volontà anziché la volontà del Signore, ma in ogni cosa bisogna cercare e fare la volontà di Dio»[46].

E questo è vero perché in chi ama Dio davvero il Signore suscita in lui il volere e l'operare secondo i suoi giudizi, e quello se ne sente onorato e felice, non certo depauperato o sminuito. Per questo, spiega Basilio,

---

no I (DS n. 3014); Agostino però non ama discutere sulla perdizione: lo fa se gli avversari lo costringono, ma il minimo indispensabile e sottolineando con cura che segue ai meriti personali. Si rifiuta poi di sminuire la glorificazione di Dio che avviene nei santi mettendola allo stesso livello della condanna dei reprobi dovuta al senso umano di giustizia.

[45] BASILIO MAGNO, *Regulae fusius tractatae*, *prol.*, 3 (PG 31, 896; trad. it. 67).

[46] BASILIO MAGNO, *Moralia*, reg.12, 4 (PG 31, 724; trad. it. 110).

> «I comandamenti di Dio si devono compiere così come ha prescritto il Signore. Chi erra quanto al modo di adempierli, anche se crede di compiere il precetto, è riprovato da Dio. Non bisogna compiere il comando di Dio per essere graditi agli uomini né per qualche altra passione, ma in tutto avere come scopo di piacere a Dio e rendergli gloria. Bisogna compiere i comandamenti del Signore con coscienza e disposizione buona, tanto verso Dio quanto verso gli uomini. Chi non fa così è condannato. Il giudizio della retribuzione riguardo alle cose maggiori è determinato in base al buon senno usato nei confronti delle minori. Bisogna compiere i comandamenti del Signore con brama insaziabile, anelando sempre verso il più. Bisogna compiere i comandamenti di Dio in modo tale che, per quanto sta in chi li compie, tutti siano illuminati e Dio venga glorificato»[47].

Questa è una prima descrizione, in positivo, del corretto rapporto tra grazia e volontà umana. Una seconda può essere questa:

> «Dobbiamo compiere ogni azione come sotto gli occhi del Signore e concepire ogni nostro pensiero come se Egli lo vedesse. Ed in questo modo sarà continuo in noi anche il timore che, come sta scritto (cf. *Sal* 118,163), odia l'ingiustizia, l'insolenza, l'orgoglio e le vie dei malvagi. Allora l'amore che compie ciò che ha detto il Signore (*Gv* 5,30): "Non cerco la mia volontà ma la volontà del Padre che mi ha mandato" giunge a perfezione, e vive nella costante certezza (*plêrophorìa*) dell'anima che le opere buone sono gradite al giudice e arbitro della nostra vita, e che le azioni malvage riceveranno da Lui la condanna»[48].

L'esito di questo atteggiamento è una crescita, come insegna ancora Basilio:

> «Chi, ricevuto il primo dono da parte di Dio con animo generoso, lo ha diligentemente trafficato per la gloria di Dio, ottiene anche altri doni; chi non fa così, viene privato del dono che aveva, non viene stimato degno di quello che è preparato e anzi viene consegnato al castigo»[49].

Quel 'trafficare' riassume in sé tutte le distinzioni, compiute nel primo capitolo, tra disarmonie universali, comunitarie e personali, e quindi esprime l'oscillare continuamente tra moti 'secondo natura' e 'contro natura', tra inclinazioni verso destra o sinistra, avanti o indietro, verso l'alto o verso il basso. Perché, anche se con il battesimo il peccato originale originato è annullato, la debolezza della natura umana resta, e la necessità della lotta permane fin che si è in vita.

---

[47] BASILIO MAGNO, *Moralia*, reg.18 (PG 31, 729-732; trad. it. 113s).

[48] BASILIO MAGNO, *Regulae fusius tractatae*, reg.5, 3 (PG 37, 923; trad. it. 94s, rivista).

[49] BASILIO MAGNO, *Moralia*, reg.58, 4 (PG 31, 789; trad. it. 150).

7

L'insegnamento del Magistero sul peccato originale (*excursus* illustrativo)

Al momento in cui si è reso necessario tratteggiare le vicende storiche della controversia pelagiana, sia quella propriamente detta che i suoi strascichi semipelagiani e predestinazionisti, abbiamo anche già riportato i principali pronunciamenti magisteriali a proposito di essi. Il Magistero però non è un autore come gli altri, per esempio come i teologi. Per prima cosa, perché è un 'autore plurale', dal momento che consta di molte persone che si succedono in un arco temporale di quasi due millenni. Poi, perché queste persone sono di norma vescovi, ossia successori degli apostoli, che valutano le relazioni di questa o quella dottrina con il *depositum fidei*. Quindi, perché tali pronunciamenti non intendono affiancarsi alle tante opinioni teologiche che circolano ma vogliono o chiarire o porre fine al dibattito che le ha originate risolvendo la problematica che l'ha generato in modo definitivo. Infine, perché tutti ritengono tali pronunciamenti vincolanti, da non contraddire, in certi casi addirittura esprimenti il cuore stesso della fede.

Di conseguenza, da parte di un credente, che ravvisa nei vescovi i successori di coloro che nostro Signore Gesù Cristo ha incaricato di annunciare il Vangelo e che nell'assolvimento di questo compito godono di una particolare assistenza dello Spirito santo, da parte di un creente, si diceva, i pronunciamenti magisteriali non possono essere trattati alla stregua di semplici testi. Lo sono, ma sono anche molto di più, un 'di più' che dal solo esame testuale non emerge più di tanto. Questa diversità poi non si può fondare né ridurre al solo momento 'autoritativo', perché la gerarchia ecclesiastica non ha polizia, tribunali o carceri con i quali imporre la propria volontà a chi non l'accetta spontaneamente: e quando l'ebbe, tutto quel che ottenne adoperadoli fu abbassarsi allo stesso livello di un qualunque altro regno o stato, perdendo la sua nota qualificante, quella di 'lievito del mondo' o, se si preferisce, di 'coscienza critica'. L'autorevolezza del Magistero poggia invece sulla vita spirituale del credente, che lo mette in grado di riconoscere la verità di questo o quel pronunciamento e quindi di aderire ad esso non in virtù di un ordine esteriore (concezione 'legalista' del Magistero) bensì in ossequio ad un verbo interiore che gliene rivela l'intima origine: un passo in avanti verso quel Vero che è il Dio che lui ama.

Chiarito seppur con poche ed insufficienti parole l'atteggiamento spirituale che rende 'Magistero' quello che dall'esterno sembra solo una valutazione emessa da un certo numero di persone, possiamo esaminare il dato dogmatico riferito al peccato originale. Poiché però tale ricognizione, se compiuta in maniera sistematica ed esausti-

va fin nei dettagli, corre il serio rischio di disorientare più che di guidare, si è scelto di non esaminare ogni pronunciamento ma di selezionare solo quelli più rilevanti, e di non riportare per intero tutto il testo delle definizioni, dei canoni o delle condanne ma solo le porzioni effettivamente rilevanti per il chiarimento della posizione Magisteriale. Ecco perché nel titolo si è aggiunto tra parentesi la nota "*excursus* illustrativo"[1].

7. *I pronunciamenti Magisteriali riguardo al peccato originale*

La ricognizione fra i testi di Agostino ha mostrato come furono recepiti i pronunciamenti anteriori al 430, anno della sua morte, vale a dire quelli del concilio di Cartagine del 411, del concilio di Diospoli del 415 e la condanna nel 418, prima da parte dei concili di Milevi e Cartagine, poi quella da parte di papa Zosimo. Persino il concilio di Efeso (431) condanna tre volte Celestio, anche se certo la presenza di Agostino avrebbe impresso a quel sinodo un andamento ben diverso. Infatti è dal 428 che Nestorio ospita a Costantinopoli Celestio, Giuliano e gli altri diciannove vescovi siciliani scomunicati da dieci anni, prima da papa Zosimo e poi da papa Celestino: se ad Efeso fosse stato presente Agostino glielo avrebbe sicuramente rinfacciato, e così, oltre a quelle di Cirillo, Nestorio avrebbe dovuto fronteggiare anche le accuse di favoreggiamento nei confronti dei pelagiani, per altro già ratificate di fatto da Teodosio II, che li espelle da Costantinopoli nel 430. Ma la storia non si fa con i 'se', perciò i decreti del concilio di Efeso si devono prendere per quel che sono e non per come avrebbero potuto essere.

E siccome è scritto che (1*Sam* 2,6):

> «Il Signore fa morire e fa vivere, scendere agli inferi e risalire»,

non può non essere considerato provvidenziale il fatto che Agostino muoia il 28 agosto 430, diciassette giorni dopo che papa Celestino I ha condannato Nestorio in un sinodo romano (11 agosto 430) e due mesi e mezzo prima che il concilio di Efeso sia convocato ufficialmente da Teodosio II (19 novembre 430) per il 7 giugno del 431[2].

---

[1] Per questo motivo si è scelto anche di non rivedere sistematicamente le trad. it. di COD, nonostante diverse imprecisioni, salvo laddove queste compromettono la comprensione esatta del senso del testo originale, dal canto suo non di rado contorto.

[2] È bene soffermarsi un pò sul significato del termine 'provvidenziale' applicato alla serie di eventi sopra esposta. Nel linguaggio comune 'provvidenziale' indica un evento favorevole che giunge inaspettato ma al tempo giusto, p.es. vincere del denaro in un momento di difficoltà economica o trovare un lavoro subito dopo aver perso quello che si aveva; così 'provvidenziale' di fatto diventa sinonimo di 'evento positivo casuale'. Teologicamente invece 'provvidenziale' significa solo 'voluto da Dio', senza entrare nel perché e nel come, tantomeno sulla sua positività o meno; e poiché tutto quel che accade o è voluto da Dio o è permesso da Lui, il 'caso' non esiste per i cristiani, né il piano di Dio si può valutare con i nostri metri di misura. P.es., dal punto di vista semplicemente umano pare evidente che, se Agostino avesse partecipato al concilio di Efeso vivendo un solo anno in più (Efeso si chiude il 22 luglio 431), la storia della teologia ne avrebbe avuto vantaggi notevolissimi: nel senso comune del termine la morte di Agostino perciò non può essere considerata 'provvidenziale'. Ma, poiché «il Signore fa morire e fa vivere», evidentemente questa valutazione non è corretta dal Suo punto di vista, e così si dimostra che l'accezione comune del termine 'provvidenziale' non solo è sbagliata ma può ingenerare dubbi ed errori. O sull'*onniscenza* divina, perché parrebbero succedere cose che ignora; ma è scritto (*Sal* 11,4b): «I

(*segue*)

Queste ultime considerazioni però pongono la questione di quale sia il corretto rapporto teologico tra la serie di fatti, nomi, luoghi e date che abitualmente viene detta 'storia', e l'azione dello Spirito, che di solito si indica con il nome di 'Storia della salvezza'; cioè tra il succedersi degli eventi, comprese le definizioni di dogmi, e il succedersi di diverse fasi spirituali nella Chiesa; in definitiva, tra l'oggettività del pronunciamento e dell'accadimento e la soggettività della vita spirituale della persona.

7.01. *Il rapporto tra oggettività e soggettività in chiave spirituale*

Ci pare che troppo spesso un elemento venga trascurato nelle ricostruzioni storiche, e cioè che, al fianco di nomi, date, luoghi e avvenimenti, la storia della Chiesa (ma tutta la storia, a ben vedere) è fatta anche dallo Spirito santo, che ispira e guida prevedendo, dando e talvolta togliendo: ad Efeso il grande assente fu Agostino, a Costantinopoli (380) Basilio il Grande. L'importanza di una ricostruzione storicamente corretta e dettagliata è fondamentale per comprenderne l'esatta portata dogmatica di una controversia, ma questa non coincide con quella. Per la dogmatica le vicende storiche servono per così dire da 'trampolino' per valutare bene il senso dei pronunciamenti, i quali però hanno una vita tutta loro, se ci si passa l'espressione. Una definizione dogmatica nasce in un modo storicamente connotato ma, ed è questo il punto che ci preme, poi resta tale e quale per tutti i secoli a venire: perché i dogmi sono irreformabili. Ed ispirati dallo Spirito santo.

Questo significa che la storicità di un dogma è almeno duplice: una è quella che lo vede nascere, come percezione teoretica e come formulazione tecnica, l'altra è quella costituita dalle infinite situazioni posteriori nelle quali quel dogma sarà coinvolto, situazioni assolutamente imprevedibili al momento della sua definizione. La ripresa di pronunciamenti anteriori in sinodi posteriori è cosa che qui vedremo molte volte, e questo interroga sul significato esatto di questa duplice storicità.

Dal punto di vista storiografico la prima 'storia' del dogma è assolutamente pacifica: è una storia delle dottrine come tante altre. La seconda invece non si può considerare tale, poiché riguarda il futuro e gli storici si occupano solo di ciò che è già accaduto, solo del passato: non sono veggenti, così come non lo è l'autore del pronunciamento. Eppure è un fatto (quindi con valenza storica) che il dogma, una volta defini-

---

suoi occhi sono aperti sul mondo, le sue pupille scrutano ogni uomo», e (*Sal* 33,14s): «Dal luogo della sua dimora scruta tutti gli abitanti della terra, Lui che, solo, ha plasmato il loro cuore e comprende tutte le loro opere». O sull'*onnipotenza* divina, perché parrebbero accadere cose che non può impedire; ma è detto (*Sal* 33,9): «Egli parla e tutto è fatto, comanda e tutto esiste», e (*Sal* 135,6): «Tutto ciò che vuole il Signore, egli lo compie, in cielo e sulla terra». O sulla *bontà* e la *giustizia* del Suo volere, anche se si legge (*Sal* 145,17): «Giusto è il Signore in tutte le sue vie, santo in tutte le sue opere», e (*Sal* 58,12): «Gli uomini diranno: "C'è un premio per il giusto, c'è Dio che fa giustizia sulla terra» perché (*Sal* 68,21): «Il nostro Dio è un Dio che salva; il Signore Dio libera dalla morte».

to, viene poi coinvolto in vicende estranee alla sua nascita, estrapolato dalla 'sua' storia ed immerso in quella di altre dottrine. Ed è anche un fatto che chi pronuncia una definizione dogmatica è perfettamente cosciente che ciò accadrà: non sa come, quando e quante volte, ma che accadrà è certo. Lo storico gestisce senza problemi le riprese passate: sono fatti come gli altri, e sa bene come comportarsi con i fatti; ma non così il ratificare tale ripresa *oggi*. Trasferire pronunciamenti anteriori in contesti diversi da quelli d'origine per lui è un anacronismo, che inevitabilmente ne sovradetermina il significato e trasforma la storicità della Tradizione in un assunto *a priori* più che in un dato oggettivo.

La paradossalità della situazione però è apparente. Anche la matematica è in situazione simile: ad esempio, il teorema di Pitagora è stato messo a punto cinque secoli prima di Cristo ma nessuno contesta la liceità di adoperarlo duemilacinquecento anni dopo, in contesti assolutamente diversi da quello d'origine. Il punto è che la verità oggettiva del teorema di Pitagora, e quindi il valore sovratemporale suo ed in generale della matematica, è fuori discussione: è dimostrato dai ponti che non cadono, dai palazzi che diventano sempre più alti, dagli aerei che volano, dai sommergibili che vanno sott'acqua, dalle sonde che navigano nello spazio. Non essendo possibile dimostrarla allo stesso modo, oltre che per altri motivi, è invece usuale sollevare dubbi sulla verità oggettiva, e quindi sul valore sovratemporale, delle definizioni dogmatiche. Ma l'esempio della matematica dimostra che la difficoltà della duplice storicità del dogma non sta in veri o presunti anacronismi o in vere o credute assolutizzazioni di contingenze storiche, bensì nel non riconoscere in esso una verità oggettiva e quindi un valore sovratemporale. E la possibilità di tale riconoscimento sta nel 'vedere' (non nel semplice 'ammettere' teorico) lo Spirito che guida i fatti della storia in una data direzione e che conferisce loro un senso ulteriore a quello contingente, un senso che si trova appunto nel futuro, un futuro che non consiste solo di fatti ma anche di ulteriori proiezioni in avanti, verso un culmine che Lui conosce ma noi no, eccetto il suo nome: *parusia*, o 'ritorno del Signore'[3].

[3] Ci piace sottolineare la differenza tra questa visione della storia e quella hegeliana. Hegel mutua la sua concezione di storia come progressiva manifestazione dello Spirito dalla teologia cristiana della storia, ma pone il suo culmine in questo mondo, anzi in un certo e ben preciso Stato europeo, vale a dire la Prussia della prima metà dell'Ottocento. Per la teologia cristiana della storia invece nessuno Stato o dottrina politico-economica riuscirà mai ad esaurire il progetto dello Spirito; tantomeno quelli che si basano sullo sfruttamento e la violenza di un uomo sull'altro. Certamente il progetto dello Spirito è *anche* politico: la dottrina sociale cattolica lo afferma con forza e chiarezza assoluta sin dal 1895; se non lo si sa è perché non ci si prende la briga di leggere *tutt'interi* i documenti del Magistero, e di ciò che si legge mettiamo da parte quel che non piace. Ma il progetto dello Spirito è *più che* politico: esso si compendia, in definitiva, nella deificazione, come scrive MASSIMO IL CONFESSORE, *Ambigua*, 41 (PG 91, 1308B; trad. nostra), nel far sì che «l'uomo tutto intero è impregnato di Dio e diviene tutto ciò che è Dio». La storia dei fatti (politica ed economica) e la Storia della Salvezza vengono incastrate l'una nell'altra dall'azione dello Spirito come le due parti di una chiusura-lampo, azione il cui progredire si concretizza in punti di non ritorno, acquisizioni irreformabili nate in un tempo ma destinate a non cadere più. Tra quelle ordinarie, la celebrazione dei sacramenti e quella che nel cap.I si è chiamata la 'guerra dei pensieri' sono le più diffuse; tra quelle straordinarie, la definizione dei dogmi esprime il lato per così dire più razionale, mentre le visioni e le azioni dei santi esprimono quello più spirituale.

Se così non è, se cioè non si riesce a vedere l'azione dello Spirito o se semplicemente la si ammette intellettualmente, difficilmente si andrà al di là dell'aspetto puramente giuridico o speculativo della definizione. Se invece si riconosce quest'agire (come si riconosce un amico che da tanto tempo non vedevamo), allora ogni pronunciamento del Magistero appare come un punto di non ritorno nella storia della chiarificazione della nostra fede, sul quale contare e dal quale proseguire per accrescerne la comprensione. E simile conoscenza della fede, saporosa e non libresca, non soltanto aiuta a viverla meglio, più consapevolmente e leggermente, ma soprattutto invoglia a indagarla sempre più, in una spirale positiva di quasi golosità e, in ultima analisi, animata dallo Spirito che ci guida alla verità tutta intera, come è scritto (*Gv* 16,14). Tenendo presente queste considerazioni generali, riprendiamo in mano il dato magisteriale già riproposto e tentiamo di rileggerlo con occhi diversi.

7.1. *I pronunciamenti tardoantichi: Arles (473) e Orange (529)*

Come abbiamo visto nei capitoli quarto e quinto, le condanne davvero importanti sono piuttosto poche. Conosciamo i pronunciamenti del sinodo di Arles (473), sia le abiure imposte al prete predestinazionista Lucido:

1. lo sforzo di obbedienza dell'uomo non deve essere unito alla grazia divina;
2. dopo la caduta del primo uomo l'arbitrio della volontà è del tutto estinto;
3. Cristo non morì per la salvezza di tutti;
4. la prescienza di Dio obbliga con violenza gli uomini a morire (*cioè ad essere dannati*);
5. coloro che muoiono (*cioè sono dannati*) muoiono per volere di Dio;
6. chiunque pecchi dopo aver legittimamente ricevuto il battesimo muore in Adamo (*cioè riacquista il peccato originale*);
7. gli uomini sono predestinati alcuni a morire altri a vivere;
8. da Adamo fino a Cristo nessuno si è salvato per mezzo della prima grazia, cioè la legge di natura, perché il libero arbitrio si è totalmente estinto nel primo genitore (*Adamo*);
9. i patriarchi, i profeti e i santi sono andati in paradiso prima del tempo della redenzione;
10. non esiste il fuoco (*eterno*) né l'inferno[4],

sia le affermazioni positive del sinodo, che si leggono subito dopo e che abbiamo sintetizzato così:

1. lo sforzo dell'uomo è sempre unito alla grazia divina;
2. la libertà della volontà umana non è estinta ma solo attenuata e indebolita;
3. colui che è salvo (*cioè battezzato*) è sempre in pericolo; chi si è perso poteva salvarsi;
4. Cristo offre la sua morte per tutti, perché non vuole che nessuno si perda;
5. chi si è perso, lo ha fatto contro la volontà di Cristo;
6. i non redenti sono punibili per il disprezzo della redenzione;
7. alcuni si sono salvati nella speranza della venuta di Cristo per la legge della grazia, altri per la Legge di Mosè, altri per la legge di natura che Dio ha scritto nei cuori di tutti;
8. nessuno è stato assolto dal peccato originale se non per intercessione del santo sangue;
9. al peccato mortale segue la condanna all'inferno[5].

[4] Cf. DS nn.330-338. I nn.4 e 5 del nostro elenco in DS sono uniti (DS n.333).

Dal punto di vista storiografico c'è poco da aggiungere. Da quello spirituale invece ci pare convenga domandarsi: come mai il peso di una tale definizione viene scaricato sul prete Lucido, un emerito sconosciuto? Il punto non sta nel fatto che Lucido sia prete: anche Ario lo è, anche Pelagio lo è. Il punto è che dietro Ario vi è una serie di vescovi, e non da poco; dietro Pelagio lo stesso, anche se meno blasonati; ma chi c'è dietro Lucido? Non conosciamo nessun altro nome, rilevante o meno, e soprattutto nessun altro scomunicato: il predestinazionismo sembra l'effluorescenza di un sentire diffuso, impalpabile, inafferrabile, il sentire di persone semplici, poco colte, che non si possono trascinare in un sinodo. Non è un sentire inspiegabile se si fa attenzione al contesto storico del tempo, fatto di strutture sociali, politiche ed economiche stravolte, rovesciate, distrutte dal crollo dell'Impero, di un caos di violenze, soprusi, omicidi, nel quale il ricco ancora ancora si salva ma il povero, il contadino, il pastore, l'artigiano altro non è che carne da macello. In questo contesto non meraviglia che la gente comune si senta abbandonata da Dio, condannata alla miseria ed alla morte: si rilegga la novella *Rosso Malpelo* di Giovanni Verga e non si farà fatica a capire quel che si va dicendo. È un sentire che qualche prete più ignorante del solito adotta ed ammanta di legittimità: ma il fatto che per condannare Lucido sia convocato addirittura un sinodo, invece di affidarlo alle cure del proprio vescovo, a nostro avviso testimonia la difficoltà di individuare dei bersagli precisi per colpire un sentire che si sa ben diffuso.

Ulteriore prova di questa connotazione per così dire 'popolare' del predestinazionismo è che, dopo il concilio di Arles, il concilio di Orange II (529) deve fronteggiare una ripresa del semipelagianesimo. Stavolta però conosciamo qualche nome, Valeriano di Cimiez ad esempio, o Fausto di Rietz, e possiamo anche indicare alcuni esempi di questa tendenza, come le omelie di Valeriano o il *De gratia* di Fausto, a riprova che si tratta di un pensiero più o meno diffuso ma con fulcri ben individuabili. La polemica tra Fulgenzio di Ruspe e Cesario di Arles da un lato e questi maestri provenzali dall'altro sfocia, come si è detto, nel concilio di Orange II (529), i cui canoni già conosciamo (ricordiamo che *a.s.* significa *anathema sit*, la formula tecnica per la scomunica):

1 se qualcuno dice che l'uomo per il deterioramento della prevaricazione di Adamo non "è stato mutato in peggio" (cf. FAUSTO DI RIETZ, *De gratia*, I, 19) completamente, cioè secondo il corpo e l'anima, ma crede che, rimanendo illesa la libertà dell'anima, solo il corpo sia soggetto alla correzione, *a.s.*;
2 se qualcuno afferma che la prevaricazione di Adamo ha nuociuto solo a lui e non anche alla sua discendenza, o attesta che in essa sia passata solo la morte del corpo, che è la pena del peccato, ma non il peccato, che è la morte dell'anima, *a.s.*;
3 se qualcuno dice che la grazia dell'uomo sia conferita a motivo dell'invocazione umana, e non invece che la stessa grazia faccia in modo di venir invocata da noi, *a.s.*;
4 se qualcuno sostiene che per essere purificati dal peccato Dio aspetta la nostra volontà e non professa invece che noi vogliamo essere purificati mediante l'ispirazione e l'opera (*per infusionem et operationem*) dello Spirito Santo, *a.s.*;

[5] Cf. DS nn.339-342.

5 se qualcuno dice che, come la crescita, così anche l'inizio della fede e la stessa inclinazione a credere (...) è in noi non per dono della grazia, cioè per ispirazione (*per inspirationem*) dello Spirito Santo che corregge la nostra volontà dalla incredulità alla fede (...), ma per natura, *a.s.*;

6 se qualcuno dice che a noi, che senza la grazia di Dio crediamo, vogliamo, desideriamo, ci sforziamo, ci affatichiamo, preghiamo, vigiliamo, ci applichiamo, richiediamo e bussiamo, è conferita misericordia da Dio, e non professa invece che è per infusione e ispirazione (*per infusionem et inspirationem*) del Santo Spirito che avviene in noi che crediamo, vogliamo, ossia siamo in grado di fare tutto ciò come occorre, e subordina l'aiuto della grazia alla umiltà o alla obbedienza umana e non è d'accordo che è dono della stessa grazia che siamo obbedienti e umili, *a.s.*;

7 se qualcuno afferma che per la forza della natura si possa pensare come conviene o scegliere qualche bene attinente alla salvezza della vita eterna oppure si possa acconsentire alla predicazione salutare senza l'illuminazione e la ispirazione dello Spirito santo che dà a tutti la soavità nel consentire e nel credere alla verità, *a.s.*;

8 se qualcuno sostiene che alcuni possano pervenire alla grazia del battesimo per via di misericordia ed altri attraverso il libero arbitrio, *a.s.*;

9 è dono divino quando pensiamo rettamente e tratteniamo i nostri piedi dalla falsità e dalla ingiustizia; ogni volta infatti che facciamo cose buone, Dio opera in noi e con noi affinchè noi operiamo;

10 l'aiuto di Dio deve essere sempre richiesto, anche dai rinati e sanati, affinchè possano pervenire ad una buona fine o perseverare in un agire buono;

12 Dio ci ama così come saremo mediante il suo dono, non come siamo per merito nostro;

13 l'arbitrio della volontà, indebolito nel primo uomo, non può essere risanato se non per mezzo della grazia del battesimo;

14 nessun disgraziato viene liberato dalla disgrazia, quantunque grande, se la misericordia di Dio non lo previene;

15 Adamo è stato mutato da come Dio lo formò, ma in peggio, mediante la sua iniquità; il credente viene mutato da ciò che la iniquità ha operato, ma in meglio, mediante la grazia di Dio;

18 la grazia non è prevenuta da merito alcuno; si deve un premio alle opere buone, se avvengono, ma la grazia, che non è dovuta, le precede affinchè avvengano;

19 nessuno viene salvato se non per la misericordia di Dio: la natura umana, anche se si trovasse in quella integrità nella qaule fu creata, non conserverebbe se stessa in nessun modo senza l'aiuto del suo Creatore;

20 l'uomo non può fare nulla di buono senza Dio: Dio fa nell'uomo molte cose buone che l'uomo non fa, ma l'uomo non fa nessuna cosa buona che Dio non accordi che l'uomo faccia;

23 quando gli uomini compiono ciò che a Dio dispiace fanno la loro volontà e non quella di Dio, quando invece fanno ciò che vogliono per servire la volontà divina, anche se compiono ciò che compiono volendolo, tuttavia la volontà con la quale vogliono ciò è quella di Colui dal quale tutto viene sia preparato che comandato;

25 è pienamente dono di Dio amare Dio; Egli, che non amato ama, concesse di venir amato, e siamo stati amati mentre eravamo sgraditi, affinchè avvenisse in noi ciò per cui piacessimo[6].

Come si vede, il contesto che il concilio evoca è chiaramente semipelagiano se non pelagiano del tutto (cf. prop.2). Il fatto però che non siano scomunicati dei singoli, come Valeriano o Fausto, lascia pensare che i padri conciliari avessero sì forti dubbi che le loro opere potessero essere lette in senso semipelagiano (e perciò scagliano l'anatema contro delle tesi), ma riconoscessero anche la possibilità di leggerle in senso

[6] Cf. DS nn.371-395, con lievi ritocchi. I cann.11.16.17.21.22.24 sono omessi perché ripetitivi o non afferenti. Dei cann.1-8 riportiamo solo ciò che interessa, aggiungendo ogni volta la formula 'a.s.', *anathema sit*.

ortodossa, e per questo non scomunicano i loro autori. Questo risultato storicamente può sembrare un nulla di fatto (si convoca un concilio che tira nel mucchio senza colpire nessuno), ma dogmaticamente invece è molto importante. Infatti le proposizioni 9-25, positive, sono ricopiate alla lettera da un estratto dalle opere di Agostino compilato da Prospero di Aquitania; il concilio di Orange II, perciò, non ratifica la posizione di Agostino ma il modo in cui la riassume Prospero. Le proposizioni 1-8, invece, quelle anatematizzate, non coincidono con la posizione dei monaci marsigliesi, almeno così come Prospero l'ha riassunta ad Agostino; di conseguenza le repliche che egli scrive in quel frangente non si adattano a questo genere di questioni, anche se certo non ne sono molto distanti. In buona sostanza, il concilio di Orange II e il contesto nel quale esso si colloca è ormai già lontano da una prospettiva autenticamente agostiniana. Si noti anche come questo movimento di idee sia profondamente diverso da quello di Arles: nel 473 si fronteggia un errore dovuto più che altro alla disperazione, alla difficoltà di sentire Dio vicino a sé in mezzo a sciagure senza fine, qui invece si ha a che fare con diatribe per così dire 'di scuola', discussioni dotte fra letterati. In realtà il contesto storico del 529 non è migliorato rispetto al 473, anzi: il risultato è che la chiesa della Gallia del VII secolo si trova a dover fronteggiare un diffuso predestinazionismo fra il popolo e una forte divisione tra il clero più colto. E così, da un lato prospera e si fortifica nei fratelli più semplici l'idea di un Dio ingiusto e cattivo, dall'altro chi ha il compito di difenderli da questo ed altri errori ne produce invece di altri, nuovi ed a loro esclusivo uso e consumo. Questa è l'atmosfera spirituale nel quale svanisce definitivamente il mondo romano ed inizia una nuova era.

7.2. *Dall'altomedioevo fino al Concilio di Firenze*

Dopo i concili di Arles e Orange II vi sono alcuni secoli di forte oscuramento: i regni romano-barbarici sono troppo fragili e impegnati in guerre e razzie per curarsi degli studi, e comunque non hanno gli strumenti per mantenere quel poco che resta della cultura tardo-antica. La violenza e il continuo rischio di morte rendono impossibili gli studi; il patrimonio letterario in gran parte va letteralmente in fumo: le biblioteche si dissolvono, non vi è il denaro né la capacità, non di rado neanche l'interesse a salvarle, perché nei monasteri (gli unici luoghi dove ancora si sappia leggere e scrivere un po') a stento si riesce a sopravvivere.

In questo clima 'culturale' non stupisce che, nel secolo IX, il monaco Gottschalk riesumi la dottrina del predestinazionismo, né che sia di nuovo condannato, prima dal Sinodo di Magonza (848) e poi da quello di Quiercy (849). Non essendo stato estirpato nel 473, era quasi inevitabile che dalla Gallia meridionale il predestinazionismo si riproponesse altrove, tanto più che con il nuovo Impero di Carlo Magno i contatti sono divenuti più facili. Meno comprensibile invece è veder sostenere la stessa tesi, appena pochi anni dopo, anche da Floro di Lione e Prudenzio di Troyes, perché entrambi, ma specie il primo, sono buoni conoscitori di Agostino: naturalmente anche la loro posizione è condannata (Concilio di Valencia, 855), ma sorgono dispute sulla compa-

tibilità tra il decreto di Quiercy e quello di Valencia. La controversia sul 'secondo predestinazionismo' è sciolta solo nel 860, quando il concilio di Toul promulga i decreti di entrambi i sinodi, uno al fianco dell'altro e senza rilievi[7]. Si noti però come a distanza di tre secoli si ripresenti la stessa spaccatura tra un popolo semplice e poco colto, che inclina ad un predestinazionismo piuttosto ingenuo, ed un clero colto sì ma rinchiuso nelle sue elucubrazioni. La vita spirituale di questi secoli pare ridotta al minimo: alla fine del VII secolo i *Dialogi* di Gregorio Magno dipingono una spiritualità semplice ma viva e forte, mentre l'uomo che meglio incarna il sentito dei secoli VIII-X è Rabano Mauro, che compila sterminati commenti alla Scrittura letteralmente cucendo tra loro centinaia di passi tratti da testi altrui (ed i Padri non sono al primo posto), tanto che per pagine e pagine è impossibile trovare una riga che sia Dopo la[8] sua apparizione nel secolo IX, il predestinazionismo riaffiora nel XII, quando il Concilio di Sens (1140) attribuisce a Pietro Abelardo una specie di pelagianesimo[9]. Ma, a parte i non piccoli dubbi sul modo in cui è stata compilata la lista delle proposizioni imputategli e sulla legittimità del concilio stesso, di fatto è una semplice nota *en passant*; Abelardo esce dal concilio indenne e l'accusa cade nel nulla.

Destino ancor più meschino è quello del libello *Cum dudum* che papa Benedetto XII fa redigere contro gli Armeni nel 1341, nel quale sembra rivivere lo spirito di Celestio e Pelagio[10]. Appena reso noto suscita un coro di rimostranze e non pochi sinodi locali ne contestano l'impianto e le affermazioni. Nelle discussioni che al Concilio di Firenze precedono la Bolla di Unione con la chiesa degli Armeni (*sessio* VII; 22 novembre 1439) il libello fu semplicemente e totalmente ignorato.

Non è esagerato perciò concludere che, dopo il concilio di Orange II (529), non vi sono pronunciamenti magisteriali di rilievo. Per ciò che ci riguarda, ossia indagare il punto in comune sul quale insistono sia la 'disarmonia' che la 'armonia' tra 'fatto di fede' e 'fatto religioso' dalla prospettiva del Magistero, si deve anche dire che gli elementi dogmaticamente definiti per ora sono davvero pochi. Infatti, se si mette tra parentesi ciò che appartiene all'escatologia, in pratica si considerano dogmi *de fide* solo le seguenti proposizioni:

1. lo sforzo dell'uomo è sempre unito alla grazia divina;
2. la libertà della volontà umana non è estinta ma attenuata e indebolita dal peccato originale;

---

[7] Cf. DS nn.621-624 (Quiercy) e nn. 625-633 (Valenza). Del concilio di Toul non si hanno gli atti ufficiali.

[8] Non è un'esagerazione: l'opera di REMIGIO DI AUXERRE è esemplare di questa situazione. Pur posteriore alla traduzione latina della *Caelestis hierachia* di Dionigi fatta da Alcuino, niente ne trapela nella sua *Expositio super Genesim*; il commento in sé non è rilevante ma, posto sotto il nome di Rabano, si diffonde nei secc.XI-XII al punto da divenire il riferimento all'esegesi del *Genesi*. L'ignoranza dei Padri *greci* che domina fino alla prima metà del sec.XII, quasi assoluta, non stupisce se si considera l'uso delle fonti *latine*: Remigio cita Alcuino 4 volte, Beda il Venerabile 2, Adrevaldo di Fleury 30, Angelom di Luxeuil 60, mai Gregorio Magno; Angelom è più importante anche di Agostino, citato 45 volte, 25 dal *De civitate Dei* e 20 dal *De Genesi ad litteram* (cf. CCcm 136, XIII-LV). Per di più Remigio non legge copia i testi di Agostino da RABANO MAURO, *Commentariorum in Genesim libri quattruor* (830 c/a), che cita addirittura 400 volte.

[9] Cf. DS n.728.

[10] Cf. DS nn.1006-1017 (libello *Cum dudum* contro gli Armeni).

3. chi è battezzato può sempre cadere; chi si è perso poteva salvarsi;
4. non esiste predestinazione alla dannazione ma solo alla salvezza, nel rispetto del libero arbitrio.

È evidente che, speculativamente, si tratta in pratica del contenuto del Sinodo di Arles. Dal punto di vista intellettuale e spirituale invece in questo lungo arco di tempo le cose cambiano radicalmente.

Infatti, tra i Sinodi di Arles (473) ed Orange (529) da un lato e quello di Sens (1140) dall'altro, seppur dogmaticamente irrilevante, vi è quella che si chiama la 'Rinascita del secolo XII': si riscoprono i Padri greci, il patrimonio dei classici latini, si entra in contatto con il mondo arabo e la sua cultura. Spiritualmente si assiste al nascere di molti nuovi Ordini monastici, alla riforma di quelli già esistenti, al sorgere di un vero e proprio movimento mistico con Bernardo di Clairvaux e Guglielmo di Saint-Thierry. La separazione tra antropologia ed angelologia rivela che angeli ed uomini non hanno rapporti identici con la grazia.

Dopo Sens (1140) e prima di Firenze (1431) vi è la Scolastica, movimento culturale iniziato nel secolo XII, fiorito nel XIII e prolungatosi fino al XIV, che genera le Università, con l'impulso alla crescita culturale ed alla ricerca scientifica che questo significa. Ma soprattutto è il tempo in cui sorgono gli Ordini Mendicanti, Francescani e Predicatori, che iniziano a supplire alla carenza pastorale dei preti secolari tenendo regolarmente omelie nelle celebrazioni e insegnando teologia. Non vi è bisogno di descrivere il grande salto spirituale che questi Ordini imprimono alla Chiesa del tempo: è fin troppo noto, e ancora non si è esaurito. Non possiamo però tacere quel grande evento che fu la crociata contro i Catari e gli Albigesi, voluta da Innocenzo III, bandita dal concilio Laterano IV (1215) e gestita in modo assolutamente brutale e contrario al volere papale dai conti incaricati di dare atto alle disposizioni conciliari. Non è possibile qui entrare nei dettagli di tale vicenda, storiograficamente letta ed interpretata nei modi più vari a seconda dell'immagine di chiesa gerarchica che si vuole dare; certo è che il predestinazionismo, insieme a molte altre correnti teologiche diffuse nel sud della Francia, viene estirpato nel modo peggiore che un cristiano possa pensare: con il ferro ed il fuoco.

Tra i secoli della Scolastica ed il Concilio di Firenze infine vi è un ulteriore forte salto: l'Umanesimo del secolo XIV prepara il Rinascimento del XV, si inizia ad inserire la dottrina della grazia nella vita sociale e politica del tempo. Nascono così visioni politiche estremamente diverse, da quella utopica dei Fraticelli Spirituali a quella fin troppo pragmatica di Giovanni d'Ockham, passando per quella elitaria e quasi platonica di Dante Alighieri e quella assolutamente materialista di Marsilio da Padova. Per tacere delle aberrazioni dolciniane. Chiaramente tutto ciò è al di là dei nostri interessi, ma il risvolto politico non è da sottovalutare nelle vicende storiche della nascita e dell'evoluzione della Riforma, ormai alle porte. Certo è che la vita spirituale cessa di essere una semplice faccenda del singolo, al contrario di quanto ancor oggi tanti nostri fratelli continuano a pensare, ed assume una dimensione per così dire 'pubblica', quando non propriamente politica. Vero è che però non si pone attenzione alle modifiche che ciò esige: ad esempio, non ci si accorge che si deve ripensare l'idea di peccato, poiché quella che si ha è adatta alla disarmonia personale ma non a quella comunitaria e tantomeno a quella universale.

7.3. *Il Concilio di Trento ed i suoi pronunciamenti*

Il concilio di Firenze segna un punto fondamentale nella storia del dialogo ecumenico e non solo, ma non coglie tutte le difficoltà che agitano la Chiesa del tempo, forse perché le si sottovaluta forse perché ancora non si sono manifestate nella loro pericolosità. Di sicuro non è un fulmine a ciel sereno il fatto che, pur se slegata dalle sue origini pelagiane, la questione del rapporto tra natura umana e grazia divina crei di nuovo fortissime tensioni nel secolo XVI ad opera di Arminius, seguace radicale di Calvino. Condannato dai cattolici a Trento (*sessio* V; 1546) e dai Riformati a Dordrecht (1618), i dettagli della visione di Arminius ci interessano poco: basti dire che, come già il prete Lucido nel 473, affianca un pessimismo antropologico assoluto ad una cieca fiducia nell'azione irresistibile della grazia, l'esatto opposto cioè della concezione pelagiana[11].

Lutero, Zwingli e Calvino sono su posizioni assai più moderate e, ci si consenta, anche più sensate. Però è innegabile che Arminius si collochi nell'alveo della Riforma, la cui concezione di giustificazione accentua il ruolo della grazia da un lato ponendo oggettivamente in secondo piano quello delle opere, dall'altro non ammettendo l'annullamento del peccato (originale o meno non fa differenza) ma solo la sua non imputazione da parte di Dio. Non è un caso che Dordrecht (1618) cada ad un secolo dall'inizio 'ufficiale' della Riforma (1519) ed a più di cinquanta dalla scomunica trentina (1546): le date dimostrano che la Riforma ha una difficoltà oggettiva a prendere le distanze dal radicalismo teologico, molto più forte che non riguardo a quello politico, come dimostra il troppo spesso dimenticato caso di Thomas Müntzer[12].

---

[11] Qualche nota però potrà essere utile. Questa versione radicale del calvinismo si basa su cinque assiomi: Totale depravazione umana; Universale elezione divina; Limitata espiazione del Cristo; Irresistibile grazia; Perseveranza fino alla fine degli eletti. Le iniziali formano l'acrostico TULIP, 'tulipano', il fiore più diffuso nei Paesi Bassi, dove l'arminianesimo era più diffuso.

[12] Thomas Müntzer (1490-1526) è uno dei tanti canonici regolari agostiniani che nel 1519 aderiscono alla Riforma; su raccomandazione di Lutero, nel 1520 diviene pastore nella cittadina di Zwickau, ricco centro commerciale della Sassonia. In seguito ai contatti con i boemi taboriti, le sue prediche assumono gradualmente toni sempre più apocalittici e violenti, tanto da incitare al linciaggio di chi non condivide le sue idee, per altro curiose: p.es., la necessità di essere totalmente ignoranti così che lo Spirito possa dare liberamente la conoscenza della verità. Cacciato da Zwickau dopo il quasi omicidio di un prelato, poi anche da diverse altre città, ormai inviso ai Principi favorevoli alla Riforma, Müntzer ottiene, ancora con l'appoggio di Lutero, un incarico ad Altstedt, vicino ad Eisleben, in Sassonia. Qui fonda la 'Lega degli Eletti', una 'comunità di santi' senza preti, nobili, proprietà privata; queste idee, la predicazione sua e dei suoi compari, nonché le violenze compiute dalla Lega, generano una rivolta dei contadini sassoni e della Turingia. Si forma un esercito improvvisato che percorre le campagne ed invade le città compiendo violenze di ogni genere, collegandosi alla più generale Rivolta dei Contadini tedeschi, esasperati dalle condizioni miserevoli di vita e che vedono nel movimento della Riforma la possibilità di un riscatto. Nel 1525, nel quadro più generale della repressione della rivolta, Filippo di Hesse sconfigge la Lega degli Eletti nella battaglia di Frankenhausen, uccidendone 5.000 sul posto e facen-

(*segue*)

A prescindere dal caso Arminius, ed anche se è fuori luogo affermare che per i Riformati le opere non servono a niente, è evidente che la loro è posizione in contrasto con la Tradizione. Ed infatti i Riformati non l'accettano come criterio di interpretazione della Scrittura, che considerano la sola norma di vita cristiana: come è noto, il loro *slogan* teologico è *sola Scriptura*, *sola fide, sola gratia*. Quali siano le ricadute di questa concezione sulla vita spirituale sono evidenti: minimizzato o eliminato il contributo dell'esperienza passata, tutto resta pericolosamente affidato soltanto alla buona volontà ed al discernimento del singolo, che però non ha punti di riferimento più autorevoli della stima che nutre per chi glieli fornisce. La frammentazione che, da subito, affligge il mondo della Riforma ne testimonia la fragilità ecclesiologica. E se i nostri fratelli riformati ribattono che non di debolezza si tratta ma di ricchezza, di unità nella diversità, come dice il concilio Vaticano II, *de facto* ogni Confessione riformata fa come vuole. L'ordinazione delle donne-presbitero forse è il più noto esempio di una lunga serie di discordanze; altri punti critici o di aperto disaccordo sono il numero ed il significato dei sacramenti, specie dell'eucaristia, e l'esistenza o meno di un ministero ordinato.

Il compito di illustrare la teologia delle tante ramificazioni della Riforma e la risposta della Chiesa cattolica non ci spetta. Anzi, poiché il solo elemento utile al nostro lavoro che essa apporta è l'idea di giustificazione intesa come non imputazione del peccato da parte di Dio, decisamente secondaria, non aggiungiamo altro[13]. Di conseguenza, tra i decreti emanati dal concilio di Trento (1545-1563) riportiamo solamente ciò che serve al nostro scopo. Iniziamo ovviamente da quello sul peccato originale (*sessio* V; 15 giugno 1546):

---

done sgozzare altri 20.000 nel resto della Germania. Müntzer fugge a Mühlhausen, città ancora in mano agli insorti; assediata, questa cade dopo pochi giorni, lui viene catturato e decapitato il 26 maggio 1526.

Di questa triste vicenda a noi interessano solo due elementi. Il primo è che fino al 1523, nonostante i suoi forti contatti con il radicalismo taborita di Boemia, Thomas Müntzer è e resta nella grazie di Lutero. Il secondo è che la presa di distanza di quest'ultimo non nasce dal versante teologico ma da quello politico, quando cioè Lutero inizia a temere che tale radicalismo gli alieni l'appoggio dei principi di Sassonia e Turingia. Ecco perché invece le tesi quasi identiche sostenute da Arminius, prive però di ogni ricaduta politica, restano nell'alveo della Riforma fino al 1618, quasi cent'anni dopo che Thomas Müntzer è morto.

[13] La base biblica di questa concezione è nel *Sal* 31,1s, che nella trad. C.E.I. suona: «Beato l'uomo a cui è tolta la colpa e coperto il peccato; beato l'uomo a cui Dio non imputa il delitto e nel cui spirito non è inganno». TM recita: «Beato l'uomo a cui è rimessa l'iniquità e nascosto il peccato; beato l'uomo a cui Dio non imputerà l'iniquità né vi è dolo nel suo spirito»; la LXX è vicina: «Beati coloro ai quali sono rimesse le iniquità e coloro dei quali sono nascosti i peccati; beato l'uomo al quale Dio non rinfaccia il peccato, né vi è inganno nella sua bocca»; la *vulgata* traduce fedelmente le due versioni. Lutero ne ricava che Dio non imputa al battezzato il peccato, perché lo 'ricopre' con il lavacro battesimale, però non lo annulla. Ora, si converrà che questo problema riguarda il *come* della giustificazione, non il *se* di essa vi sia bisogno. E poiché nell'uomo il peccato originale, originante prima ed originato poi, costituisce esattamente il bisogno di giustificazione, come essa si realizzi in definitiva è secondario per noi, che cerchiamo invece di mettere in chiaro il concetto teologico di peccato originale ed il suo legame con la vita spirituale.

2 Se qualcuno afferma che la prevaricazione di Adamo nocque a lui solo e non anche alla sua discendenza; che perse soltanto per sé, e non anche per noi, la santità e giustizia ricevute da Dio; o che egli, corrotto dal peccato di disobbedienza, trasmise a tutto il genere umano soltanto la morte o le pene del corpo ma non anche il peccato, che è la morte dell'anima, *a.s.*;

3 se qualcuno afferma che questo peccato di Adamo, che è uno solo per la sua origine e, trasmesso mediante la generazione e non per imitazione a tutti, inerisce a ciascuno come proprio, può essere tolto o con le forze della natura umana o con altro rimedio al di fuori dei meriti dell'unico Mediatore, il Signore nostro Gesù Cristo (....), *a.s.*;

5 se qualcuno nega che sia tolta la macchia del peccato originale per la grazia del Signore nostro Gesù Cristo conferita nel battesimo, o se sostiene che tutto quello che è vero e proprio peccato non viene tolto ma solo cancellato o non imputato, *a.s.* Questo santo sinodo professa e ritiene tuttavia che nei battezzati rimane la concupiscenza o passione; ma, essendo questa lasciata per prova, non può nuocere a quelli che che non vi acconsentono e che le si oppongono virilmente con la grazia di Gesù Cristo. Anzi, non riceve la corona se non chi ha lottato secondo le regole. Il santo Sinodo dichiara che la Chiesa cattolica non ha mai inteso che questa concupiscenza, che talora l'Apostolo chiama peccato, fosse definita peccato (*numquam intellexisse peccatum appellari*), perché è veramente e propriamente tale nei battezzati, ma perché ha origine dal peccato e ad esso inclina. Se qualcuno crede il contrario *a.s.*[14].

Si noti l'accezione tridentina di 'concupiscenza': non è un indiscriminato 'desiderio' e tantomeno un 'desiderio laido' (vale a dire sessuale...), come certa volgarizzazione gnosticheggiante lascia spesso intendere tra le righe; invece assume una nuova sintonia con Agostino, incrinatasi dal 529 (concilio di Orange II). Per questo è importante notare che Trento riprende esplicitamente il concilio di Orange II, anche se con significative differenze[15]. Per Trento la 'concupiscenza' è ciò che, nascendo dal peccato originale originato che tutti abbiamo ma nessuno ha scelto, ci fa inclinare più verso il male che verso il bene. È un 'desiderare contro natura', formulazione fedele ad Agostino ed insieme equilibrata che non si presta a restrizioni *ad hoc*, perché la sua negatività non consiste in ciò che è desiderato ma nel fatto che lo si desideri 'contro natura'. L'altro elemento di novità nel decreto tridentino è l'indicazione precisa del modo in cui si trasmette il peccato originale: per generazione[16]. Il resto lo si è già visto e commentato a proposito o del concilio di Arles o di quello di Orange. Si noti come Trento non descriva *cosa* sia il peccato originale originante o quello originato: nel canone 3 si limita ad identificare il primo con il peccato di Adamo ed Eva. E che anche per Calvino la dottrina dei primi quattro canoni tridentini non è posta in discussione da nessuno, e che la Riforma non insegna niente in contrario[17].

Dato il contesto storico-teologico del concilio, ovviamente più ricco di spunti è il decreto sulla giustificazione (*sessio* VI; 13 gennaio 1547). In esso vi è una corposa sezione propositiva, sedici capitoli, ed una giuridica, di ben trentatrè canoni. Poiché

---

[14] CONCILIUM TRIDENTINUM, *sessio* V, *Decretum de peccato originali* (COD, 666s, con lievi modifiche; DS nn.1511-1516). Si sono omessi i canoni 1, 4 e 6 perché inafferenti.

[15] Il can.1, qui omesso, nella seconda parte riprende il can.1 del concilio di Orange II (cf. COD, 666; DS, n.1511), tralasciando però l'idea di 'schiavitù sotto il peccato' e sottolineando la libertà dell'uomo, accentuando così il distacco di Orange da Agostino.

[16] Naturalmente i cann.5-6, diretti contro Lutero ed i Riformatori, sono nuovi rispetto ad Arles ed Orange. Il punto è che non sono nuove le loro tesi, come si è detto.

[17] Cf. CALVINO, *Acta synodi Tridentini cum antidoto*, *in quintae sessionis prius*, in E. BRAUNSCHWEIG (ed.), *Calvini opera omnia*, VII, 423ss.

la parte di questo materiale che ci interessa è quasi tutta contenuta nei canoni, ci serviremo solo di questi:

1 Se qualcuno afferma che l'uomo può essere giustificato davanti a Dio con le sue sole opere, compiute mediante le forze della natura umana o grazie all'insegnamento della Legge, senza la grazia divina che gli viene data per mezzo di Gesù Cristo, *a.s.*;
2 se qualcuno afferma che la grazia divina meritata da Gesù Cristo viene data all'uomo solo perché possa più facilmente vivere nella giustizia e meritare la vita eterna, come se con il libero arbitrio e senza la grazia egli possa ottenere l'una e l'altra, *a.s.*;
3 se qualcuno afferma che l'uomo, senza l'ispirazione preveniente dello Spirito santo e senza il suo aiuto può credere, sperare ed amare o pentirsi come si conviene per ottenere la grazia della giustificazione, *a.s.*;
4 se qualcuno dice che il libero arbitrio dell'uomo, pur mosso e stimolato da Dio, tuttavia non coopera in nessun modo, non esprimendo il proprio assenso a Dio che lo muove e prepara ad ottenere la grazia della giustificazione; oppure che, anche se lo volesse, non può dissentire ma, come se fosse inanimato, si comporta passivamente e non compie niente, *a.s.*[18];
5 se qualcuno afferma che il libero arbitrio dell'uomo dopo il peccato di Adamo è perduto ed estinto, o che esso è solo apparente, anzi nome senza contenuto e perfino inganno introdotto nella Chiesa da satana, *a.s.*;
6 se qualcuno afferma che non è in potere dell'uomo rendere malvagie le proprie vie, ma che è Dio che opera il male come il bene, non solo permettendoli ma anche volendoli con volontà formale e diretta, tanto che possano considerarsi proprio opera sua sia il tradimento di Giuda che la chiamata di Paolo, *a.s.*;
9 se qualcuno afferma che l'empio è giustificato dalla sola fede, nel senso che non si richiede niente altro per cooperare al conseguimento della grazia della giustificazione e che non è assolutamente necessario che egli si prepari e si disponga con un atto della sua volontà, *a.s.*;
18 se qualcuno dice che anche per l'uomo giustificato costituito in grazia i comandamenti di Dio sono impossibili da osservare, *a.s.*;
22 se qualcuno afferma che l'uomo giustificato può perseverare nella grazia ricevuta senza uno speciale aiuto di Dio, o non lo può nemmeno con esso, *a.s.*;
23 se qualcuno afferma che l'uomo, una volta giustificato, non può più peccare né perdere la grazia, e che di conseguenza chi cade e pecca non è mai stato veramente giustificato; o, al contrario, che l'uomo può per tutta la vita evitare ogni peccato, anche veniale, senza uno speciale privilegio di Dio, come la Chiesa crede della beata Vergine, *a.s.*;
24 se qualcuno afferma che la giustizia ricevuta non viene conservata né aumentata dinanzi a Dio con le opere buone, ma che queste sono solo frutto e segno della giustificazione ottenuta e non anche causa del suo aumento, *a.s.*;
32 se qualcuno afferma che le opere buone dell'uomo giustificato sono doni di Dio al punto da non essere anche meriti di colui che è giustificato, o che questi, con le opere buone da lui compiute per la grazia di Dio e i meriti di Gesù Cristo, di cui è membro vivo, non merita realmente l'aumento della grazia, la vita eterna e (posto che muoia in grazia) il conseguimento della stessa vita eterna così come l'aumento della gloria, *a.s.*[19].

Dopo la ricognizione sui testi di Agostino questi canoni non hanno più segreti; alla loro luce il significato esatto delle proposizioni è facile da rintracciare. A conferma però dell'errore di leggere in senso agostiniano puro le sue espressioni, rispetto a quei

[18] Questo canone, cruciale, è stato ritradotto *ex novo* poiché la versione di COD è ben più libera di quanto già non sia usualmente.

[19] CONCILIUM TRIDENTINUM, *sessio* VI, *canones de iustificatione* (COD, 679s, ritoccata; DS nn.1551-1583). Sono stati omessi anche i canoni riguardanti Lutero.

passi il concilio risulta più prudente; ad esempio, non adopera mai il termine 'predestinazione', neanche nei canoni omessi; il termine astratto 'fede' figura solo di passaggio (eccetto che nel can.12, omesso), usa spesso il lemma 'chi crede', che implica già un'adesione personale. Dove invece la sintonia con Agostino è completa è sul versante spirituale. Il concilio è ben attento a mettere al sicuro i due pilastri della visione patristica e medievale della vita spirituale: preminenza della grazia nella salvaguardia del libero arbitrio, necessità della collaborazione umana pur essendo Dio il solo che salva. Quel che non traspare dai canoni riportati, ma è assolutamente evidente per esempio nei decreti sulla Scrittura, è il ruolo della Chiesa intesa come Tradizione: i due pilastri sopra indicati vanno infatti declinati secondo le categorie spirituali individuate da chi ci ha preceduto nella fede e si è rivelato maestro saggio e affidabile. In questo consiste la cattolicità, a giudizio del concilio, e non in un depauperamento della responsabilità personale (cf. cann.4 e 6) o, all'opposto, nella sovraesaltazione delle opere (cf. can.1).

Al tempo però il significato di queste affermazioni fu controverso.

A prescindere dalla questione di Michel de Bay (Baio), immediatamente successiva al concilio stesso[20], nasce poco dopo un'aspra diatriba tra il gesuita Luis de Molina, che insiste sull'importanza della libera risposta dell'uomo che risponde alla grazia, ed il domenicano Domingo Bañez, che invece sottolinea la priorità dell'azione di Dio. È chiaro che si tratta della stessa problematica sollevata da Pelagio e dai semipelagiani, però trasferita 'dopo' il conferimento all'uomo della *gratia persuadens* e 'durante' l'azione della *gratia iustificans*; tant'è che si conosce questa come la 'controversia *de auxiliis*'. L'esito ci interessa poco, dal momento che dogmaticamente si avvitano su se stesse in modo autoreferenziale e spiritualmente sono del tutto irrilevanti, se non proprio di cattivo esempio[21]; non possiamo però tacere che queste ed altre diatribe ancora si rifanno sempre ad Agostino, tirato ora da un lato ora da un altro senza troppe esitazioni o scrupoli.

---

[20] La posizione di Baio ruota essenzialmente intorno all'idea di 'concupiscenza' sulla quale ci si è già soffermati. Egli non l'identifica ovviamente con il peccato originale, perché Trento condanna questa tesi, come si è letto; però la concepisce come un impulso attivo, seppur involontario, verso il male, che perciò non segue dalla privazione di perfezione dell'animo umano ma è l'effetto di un moto spontaneo, quasi naturale. Il che solleva la questione, assai spinosa e nella quale non ci addentriamo, dello stato di Adamo *prima* del peccato originale: era davvero perfetto o no? Se sì, allora Dio crea un Adamo che non ha bisogno della sua grazia, il che è tesi eretica. Se no, allora Dio crea un Adamo imperfetto: il dono della sua grazia 'ricopre' la sua debolezza ma non la annulla, come dimostra il peccato originale; ma questa è la tesi luterana, condannata da Trento. Nel 1567, con la bolla *Ex omnibus afflictionibus*, Pio V condanna la tesi baiana del peccato originale come impulso quasi naturale, che sia originante od originato non importa. Per capire senso e contesto della *querelle* è molto utile, anche se datato, il saggio di V. GROSSI, *Baio e Bellarmino interpreti di sant'Agostino nelle questioni del soprannaturale*, Roma 1968.

[21] Nel 1597 Clemente VIII, esasperato dal clima insostenibile creato dalle continue e sempre più violente accuse reciproche di eresia, impose il silenzio e avocò a Roma la questione; nel 1607 Paolo V, di fronte all'ostinazione di entrambe le parti, tagliò il nodo gordiano dichiarando la liceità sia della posizione molinista che di quella bannesiana. Come si vede, la controversia non è un esempio di 'produttività' speculativa, né di ricerca umile e paziente della verità nella carità.

L'esempio più chiaro è quello del movimento guidato dal vescovo di Ypres, Cornelius Jansen; la semplice lettura delle sue 'interpretazioni' agostiniane è più eloquente di ogni commento:

1. Alcuni comandamenti di Dio sono impossibili per gli uomini giusti che vogliono e si sforzano in base alle forze che possiedono al presente; manca loro infatti la grazia mediante la quale questi diventano possibili;
2. nello stato di natura decaduta non si resiste mai alla grazia interiore;
3. nello stato di natura decaduta, per meritare o demeritare non si richiede nell'uomo la libertà dalla necessità, ma è sufficiente la libertà dalla costrizione;
4. i semipelagiani ammettevano la necessità della grazia interiore preveniente per i singoli atti, anche per l'inizio della fede; ed erano eretici per il fatto che affermavano che quella grazia era tale che la volontà umana potesse resisterle od obbedirle;
5. è semipelagiano dire che Cristo è morto ed ha effuso il suo sangue per tutti gli uomini[22].

È lecito chiedersi cosa ci sia di agostiniano in queste tesi, specie avendo letto i suoi testi; la cosa suscita ancor più stupore se si nota che Jansen impiega ventidue anni a scrivere questo capolavoro, che poi intitola pomposamente *Augustinus, seu doctrina sancti Augustini de humanae naturae sanitate, aegritudine, medicina adversus pelagianos et massilienses*. Jansen scampa al castigo perché muore due anni prima della pubblicazione del suo *Augustinus*, ma la condanna delle sue opinioni è scontata:

1. proposizione 1: la dichiariamo temeraria, empia, blasfema, condannata con l'anatema, eretica, e come tale la condanniamo;
2. proposizione 2: eretica (...);
3. proposizione 3: eretica (...);
4. proposizione 4: falsa ed eretica (...);
5. proposizione 5: falsa, temeraria, scandalosa e, compresa nel senso per cui Cristo è morto soltanto per la salvezza dei predestinati, empia, blasfema, oltraggiosa, contraria alla pietà divina ed eretica.
6. Con questa dichiarazione e definizione relativa alle cinque proposizioni di cui sopra, non intendiamo tuttavia approvare in nessun modo le altre opinioni che sono contenute nel suddetto libro di Cornelius Jansen[23].

Ma, nonostante la condanna, la visione spirituale di un Dio che sta là in alto, lontano dal suo popolo, la continua sottolineatura di una santità al di là delle nostre capacità, irraggiungibile, sopravvive tutt'oggi in molti nostri fratelli, anche grazie ad una letteratura agiografica che non edifica la fede o l'amore per Dio ma li mortifica. È una concezione che si impone in modo inequivocabile ogni volta che il tabernacolo è posto lassù, ben in alto sull'altare, magari coperto da un fastoso ciborio in stile barocco, a sottolineare che il Santissimo è tutt'altra cosa da noi, mortali peccatori indegni di Lui. Quanto questa percezione di Dio possa essere in armonia con ciò che ha spinto nostro Signore all'Incarnazione, lo lasciamo giudicare al lettore. Quanto sia com-

[22] DS nn.2001-2005.

[23] DS nn.2006s. Prima della condanna, la lettura e la divulgazione dell'*Augustinus* di Jansen è proibita già da Urbano VII con la bolla *In eminenti ecclesiae*, firmata il 6 marzo 1642. I giansenisti affermano che la condanna è stata estorta con l'inganno e ottengono di dilazionare la pubblicazione della bolla fino al 19 giugno 1643, poi che l'*Augustinus* sia esaminato da un tribunale romano (dal 1651 al 1653); il risultato è una condanna ancor più dura. Tuttavia il giansenismo non muore: semplicemente, i suoi esponenti continuano a diffonderlo senza farsi troppa pubblicità.

patibile questa teologia con quella della deificazione per grazia è invece evidente: per nulla. Quanto questo retaggio appartenga alla vera Tradizione è ugualmente chiaro: le è totalmente estraneo. È un esempio di 'tradizione' che non ha niente a che fare con la Tradizione, quel che *Isaia* (29,13) chiamerebbe "un imparaticcio di usi umani"; ed infatti Jansen ed il suo movimento furono scomunicati. Ma le sue idee, come piume sparse in aria in una giornata di vento, ormai erano già andate qua e là per il mondo. Ed ancora non sono state raccolte tutte, come dimostra l'astio implacabile di coloro che rifiutano il Magistero del Concilio Vaticano II accusando ben 2300 vescovi e sei papi di essere degli 'eretici modernisti'.

Poiché dopo il movimento giansenista la questione del rapporto tra natura e grazia non è stato più sollevato, la ricognizione sui pronunciamenti magisteriali si chiude qui[24]. Possiamo perciò tratteggiare una sintesi di questo lungo e difficile percorso.

7.4. *L'insegnamento del Magistero sul peccato originale: conclusioni*

Abbiamo visto il forte legame che esiste tra situazione storica, nascita di questa o quella dottrina, reazione più o meno positiva del Magistero e successivo adattamento, in un verso o nell'altro, delle dottrine prima e del sentito spirituale poi. In definitiva l'interazione è molto forte, ma non si può concludere né che il Magistero sia la semplice ratifica di un certo atteggiamento spirituale, né che questi muti come per magia di fronte ad un pronunciamento. Si tratta di due attori che cercano di trovare un accordo ma non sempre ci riescono, o almeno non subito.

Per quel che riguarda il nostro lavoro, la dottrina del peccato originale è recepita soprattutto in maniera negativa. L'ottimismo pelagiano scompare nel nulla, la posizione semipelagiana sopravvive solo in una versione tale da ratificare il predestinazionismo. Perché in definitiva il più forte avversario dell'insegnamento magisteriale, quello che si ripresenta con insistenza assoluta, da Arles fino a Jansen, è l'idea di un Dio che crea gli uomini decidendo di salvarne alcuni e di dannare gli altri.

Una simile idea di Dio non è cristiana: è diabolica.

Non ha nulla a che vedere con l'amore di Dio e per Dio.

---

[24] Ad onor del vero, il rapporto natura-grazia ha conosciuto ulteriori sviluppi, prima nel rifiuto dell'ipotesi della 'antura pura' avanzata da Bellarmino, rifiuto tipico della *Nouvelle théologie* che si impose nella prima metà del secolo XIX, e poi nella ripresa di tale ipotesi da parte di un certo numero di autori, supportati anche da riviste ed Istituzioni accademiche di un certo rilievo. Ma, a prescindere dal fatto che dogmaticamente il dibattito non riguarda la questione del peccato originale, i suoi effetti sul Magistero sono a dir poco ridotti; a livello spirituale invece si deve ammettere che la *Nouvelle théologie* ha avuto un grandissimo peso nel determinare l'indirizzo del Concilio Vaticano II: ma sarebbe sbagliato appiattire tale ruolo sulla questione della 'natura pura', così come sarebbe riduttivo ritenere che il Concilio abbia semplicemente fatta propria una corrente teologica. Non vi è dubbio che documenti come la *Gaudium et spes* o la *Dei Verbum* suppongano un rapporto tra natura e grazia profondamente diverso da quello tridentino o anche neoscolatico, ma tratteggiarlo richiederebbe tutt'altro percorso da quello fatto fin qui. Ragion per cui lasciamo ad altri l'onere e l'onore di intraprendere simile iniziativa.

Può essere concepita e accettata solo da persone che non sanno cosa significa la parola 'amare'; se queste sono madri o padri c'è da preoccuparsi, perché non potranno insegnare ai figli quel che loro stessi non sanno: e così la distorsione passerà dai padri ai figli, ai nipoti.

È evidente che l'insistenza sull'aspetto legale della vita morale e spirituale nasce proprio da questa mancanza d'amore. Che certa preoccupazione per il versante oggettivo dei precetti sorge dal timore di scoprire l'intima propria tiepidità verso un Dio la cui esistenza si ammette in linea di principio ma il cui agire amoroso, premuroso, dolce e gentile verso di noi ci è sconosciuto, estraneo ed incomprensibile, come il fratello rimasto a casa non comprende e non accetta i festeggiamenti che il padre indice per il ritorno del fratello perdutosi e poi ritornato.

Eppure proprio questa è l'immagine di Dio che il Magistero si sforza di trasmettere, da Arles fino al decreto contro Jansen. L'immagine di un Dio che, nonostante la colpa di Adamo ed Eva, non si dà affatto per vinto. Che studia continuamente nuove strade per condurre l'uomo dove Egli vuole: farlo divenire per grazia come Lui è per natura. Ma questa stessa dottrina ci è così poco familiare! Quanto radicato è ancora in noi il mettere al centro il peccato, il valutare azioni e pensieri con il metro del 'giusto' e dello 'sbagliato', e non con quello del maggiore o minore amore per Dio ed il prossimo. Questo atteggiamento spirituale è la vera minaccia all'ortodossia, questa è la eresia pertinace, questa è la deviazione non accettabile dalla Tradizione dei nostri Santi Padri e dall'insegnamento di santa romana Chiesa. Con quest'idea di Dio (e già parlar di 'idea' vuol dire che non lo si conosce: se si è sposati, della propria moglie non si ha una 'idea'!), con questa idea di Dio, si diceva, anche la dottrina spirituale più autentica e profonda, quella che in troppo poche parole abbiamo espresso nel capitolo primo, risulta inutile e persino fuorviante. Perché, per chi cerca i peccati e non di innamorarsi di Dio, la 'guerra dei pensieri' è una fonte magnifica, una sorgente inesauribile, un fluire sempre nuovo di mancanze e di sensi di colpa[25].

[25] Per questo è scritto nel *Sal* 36, 2ss LXX, *vulg*.: «Dice il peccatore di peccare in se stesso: non c'è paura di Dio davanti ai suoi occhi, perché egli si illude con se stesso, davanti ai suoi occhi, nel trovare la colpa (C.E.I. ha 'nel non trovare') ed odiarla. Le sue parole sono cattiveria ed inganno, non vuole capire per (non) agire bene (TM: "ha cessato di agire con saggezza per compiere il bene")». La dinamica spirituale che soggiace a questa situazione apparentemente contraddittoria è esposta da MASSIMO IL CONFESSORE, *Capita varia*, *centuria* I, 53 (è un'antologia di passi autentici di Massimo riportata e tradotta in *Filocalia*, II; qui, 176s): «Poiché ogni male suole distruggere se stesso insieme con le forme che lo costituiscono, l'uomo scopre attraverso l'esperienza stessa che ad ogni piacere segue con certezza il dolore e, da un lato si getta con tutto l'impeto verso il piacere, dall'altro fugge più che può dal dolore, lottando con tutta la sua forza per conseguire il piacere e mettendo tutto il suo zelo nel respingere il dolore, pensando - cosa impossibile - di separarli con questo metodo l'uno dall'altro e di poter congiungere il suo amor proprio al solo piacere, mantenendolo del tutto estraneo al dolore. Sotto la presa della passione egli sembra ignorare che il piacere non può mai esistere senza il dolore. La pena del dolore è infatti mescolata al piacere, anche se questo sembra sfuggire a quelli che lo provano, a motivo della presa passionale del piacere: poiché ciò che è predominante è sempre maggiormente evidente e vela la percezione di ciò che si presenta insieme con esso. Reclamando dunque il piacere, a causa del nostro amor proprio, e, per lo stesso motivo, studiandoci di fuggire il dolore, noi volgiamo nell'anima

(*segue*)

Ma il Magistero ci insegna a rigettare questo moto spirituale contro natura verso il basso come fonte di disperazione e di accidia, dal quale poi nascono quello contro natura verso sinistra (l'odio verso Dio) o destra (l'eccesso di zelo), nel dominio incontrastato del moto contro natura all'indietro, che genera la paura: paura per quel che sarà di noi, paura per quel che sarà di chi amiamo, paura di Dio. Proprio contro questa paura generalizzata ed indiscriminata il Magistero ha ribadito la volontà divina di salvare tutti gli uomini: per invertire il moto spirituale contro natura all'indietro e trasfomarlo in uno secondo natura in avanti, che genera calma, fiducia ed abbandono in Dio. Ha tradotto questa volontà prima nel rigetto senz'appelli del predestinazionismo, poi nel rifiuto ugualmente senza eccezioni di un perdono senza remissione del peccato, infine nella condanna di chi si sforzava comunque di far passare l'idea di un Dio lontano, freddo, indifferente al nostro dolore.

Se non andiamo errati, questo è l'insegnamento spirituale che si può trarre dall'*excursus* sui testi magisteriali dedicati al peccato originale[26]. Certo si potrebbe dire di più ed anche meglio; è quello che intendiamo fare nell'ultimo momento di questo percorso.

---

inaudite passioni corruttrici». Nel nostro caso, il 'piacere' è lo scoprire e condannare il peccato in noi, il 'dolore' il rendersi conto di ritrovarlo in continuazione.

[26] Ancora ci viene in aiuto MASSIMO IL CONFESSORE, *Capita varia*, *centuria* I, 50 (trad. it. in *Filocalia*, II, 176): «Liberazione da tutti i mali e via breve alla salvezza sono il vero amore di Dio conforme a conoscenza ed il rinnegamento totale dell'affezione dell'anima per il corpo e per questo mondo. Rigettando in questo modo la concupiscenza per il piacere ed il timore del dolore, noi ci liberiamo dal cattivo amor proprio, siamo sollevati alla conoscenza del Creatore e, ricevendo un amor proprio spirituale e buono in luogo di quello cattivo, un amore liberato dalla affezione del corpo, non cessiamo di rendere culto a Dio mediante questo amor proprio bello, sempre ricercando da parte di Dio il sostegno dell'anima. Questo è infatti il vero culto, il culto davvero gradito a Dio: la rigorosa cura dell'anima mediante le virtù».

8

L'abisso della disarmonia come inizio della armonia: il rovesciamento della prospettiva I

Se, dopo così tanti brani, idee, date, fatti, i nostri venticinque lettori fossero diventati quindici non ce ne meraviglieremmo: il cammino non è stato né breve né dei più facili. Adesso siamo giunti al punto di trarre le conclusioni e di proporre una nostra visione comprensiva della dottrina del peccato originale che sia anche fruibile nella vita spirituale. In questo capitolo ci occuperemo soprattutto di delineare questa nuova prospettiva, tracciando solo le linee generali dei suoi rapporti con la vita spirituale. Quest'ultima sarà invece al centro del prossimo capitolo.

8. *Spunti per una rilettura del dogma del peccato originale*

Seguendo le indicazioni del concilio Vaticano II (1963-65), la teologia dogmatica ha cercato di rinnovare il modo di pensare e proporre le verità di fede. L'antropologia teologica, la disciplina alla quale afferisce la ricerca sul peccato originale, si è sforzata di recepire il più possibile il dato scientifico e di accordarlo con quello di fede, ma alcuni passaggi, per un verso o per l'altro, ci paiono essere punti deboli nelle attuali esposizioni. Questi elementi a nostro avviso rischiano di compromettere, oltre che la sua illustrabilità e comprensione razionale, anche la fruibilità spirituale del dogma, alimentando ulteriormente la già diffusa e pericolosa spaccatura tra teologia e dogmatica da un lato e vita di preghiera dall'altro[1].

[1] Questo per tacere delle difficoltà create alla costruzione di un serio e proficuo rapporto tra scienza e fede da chi nega ancora qualunque validità alla teoria dell'evoluzionismo. In effetti dovremo confrontarci a lungo ed a fondo con questa teoria nelle pagine che seguiranno, non tanto nella sua versione originale quanto in quelle più recenti e solide, oltre che (ma questo è ovvio) con i suoi usi anticristiani o (più spesso) anticattolici. Siccome preferiamo essere criticati per aver detto ciò che ci pare giusto in modo aperto piuttosto che evitare i punti delicati o essere lodati per non averlo fatto. Con ciò, come in ogni nostro lavoro, anche qui eviteremo in ogni modo di entrare in polemica con quanto scritto o detto da Tizio o da Caio: se e quando ciò accadrà, sarà solo perché non abbiamo o non conosciamo altri mezzi per chiarire punti o concetti che altrimenti resterebbero oscuri o confusi. Ed anche in questo caso ci limiteremo allo stretto indispensabile. A differen-

(*segue*)

Come già accennato, questi passaggi critici hanno radici diverse, in qualche caso in tempi e contesti lontani dai nostri, ma tendono a sommarsi ed a influenzarsi uno con l'altro: specie quelli più antichi tendono a configurarsi come veri e propri assunti taciti, che guidano l'andamento della riflessione prima ancora che la stesura materiale dei saggi. Senza pretendere di sciogliere in poche pagine difficoltà accumulatesi in molti anni, cercheremo di descrivere la nostra idea. Per prima cosa tratteggeremo a brevi linee una panoramica generale sull'impostazione attuale delle ricerche. Quindi esporremo quelli che ci sembrano i presupposti teoretici da cui partire per tentare un rinnovamento, presupposti che però non sempre coincidono con quelli più diffusi o abitualmente proposti.

8.1. *Lo stato attuale della riflessione sul dogma del peccato originale*

Come si è già avuto modo di notare, uno dei punti più delicati nel frangente teologico attuale consiste nella difficoltà di porre con una certa coerenza il rapporto tra gli elementi coinvolti, sia nella questione del peccato originale sia più in generale: la Scrittura, l'insegnamento dei Padri o Tradizione, il Magistero, la ricerca filologica o storico-critica ed il dettato scientifico, laddove coinvolto, faticano molto a dialogare.

Per quel che riguarda la Scrittura, non di rado si sono viste traduzioni discutibili, il che rivela, ci sembra, un approccio al testo un po' disinvolto che rende talvolta difficile individuare con precisione il fondamento biblico di questa o quella dottrina, soprattutto se riguardante l'ambito spirituale. A proposito della Tradizione si sono viste interpretazioni che, come quella del semipelagianesimo dei Padri greci, lasciano a dir poco perplessi non soltanto perché prive di riscontri o letture parziali di pensieri più complessi e sfumati, ma soprattutto perché non aiutano a vedere in loro più che degli autori di letteratura tardoantica. Riguardo ai pronunciamenti magisteriali, infine, ci è parso di notare un certo *deficit* nel modo di coniugare storia umana e storia della salvezza[2]. Per tacere poi della universale *epoché* dei risvolti spirituali: come se la teolo-

---

za delle altre parti, poi, forniremo maggiori indicazioni bibliografiche proprio per evitare di suggerire l'idea che certe posizioni o valutazioni siano frutto solo del nostro pensiero, di fraintendimenti o errori veri e prorpi. Che naturalmente non escludiamo *a priori*, va da sé.

[2] Cf. p.es. G. COLZANI, *Antropologia teologica. L'uomo paradosso e mistero*, Bologna 1989, 389: «Si deve partire dalla convinzione che il problema è storicamente nuovo, di modo che risulta deviante risolverlo attraverso il dettato degli antichi concili: in particolare non è pertinente il dato tridentino che, nel suo osservare che il peccato originale è "uno quanto all'origine" (*DS n.1513*), fa riferimento a scuole teologiche del tempo, lontanissime dal porsi il nostro problema». Colzani, autore sempre documentato, rimanda a vari saggi (cf. p.es. 388 n.119), ma riguardo a questa lettura del tridentino non fornisce bibliografia. Ora, se è vero che la difesa di un monogenismo nudo e crudo ha ben poco senso, rifiutare il dettato tridentino perché 'storicamente sorpassato' è come minimo pericoloso. Se si accetta l'idea che sia 'deviante' servirsi 'degli antichi concili', come si salva l'irreformabilità del dogma? E se questo vale per un dogma del 1535, tanto più varrà per quelli del 380 o del 325: forse si debbono buttare a mare tutti i dogmi eccetto quelli (quali? chi li

(*segue*)

gia altro non fosse che esercizio intellettuale, mostrazione di abilità teorica ed erudizione, insomma una tessera fra le tante che concorrono alla costruzione della cultura di un tempo. Invece la teologia è e dovrebbe sempre essere ben altro: frutto caldo e saporito della contemplazione di una persona innamorata del proprio Signore, si serve dell'erudizione e dell'abilità teoretica per rivelare agli altri ciò che di Lui ha scoperto riguardo a questo o quello.

Si tratta di ambiti tutti delicati e impegnativi, ed ogni difficoltà meriterebbe un saggio a sé soltanto per essere messa a fuoco. Purtroppo qui possiamo solo sperare di dare un po' più di organicità ai rilievi già fatti, e perciò nei titoletti si leggerà spesso la nota "cenni senza pretese".

8.1.1. *Il rapporto tra Scrittura, Padri, dogmatica e filologia* (*cenni senza pretese*)

Per il Magistero della Chiesa cattolica, Scrittura e Tradizione sorgono dal medesimo movimento di ispirazione da parte dello Spirito, anche se in modi e con scopi diversi. È un dato dogmatico inconfutabile oggi però offuscato, *de facto* anche se non *de iure*, dal prevalere di una prospettiva molto vicina a quella dei nostri fratelli Riformati: il loro *sola Scriptura* ha finito con il far quasi dimenticare a noi cattolici, ripetiamo, di fatto ma non di diritto, che l'esegeta non è solo davanti al testo biblico ma che esiste una Tradizione che interpreta la Scrittura, e che non può ignorarla[3]. Si

---

sceglie?) che risultano consoni al modo attuale di sentire e vedere? Si deve ricominciare daccapo la storia della teologia? E se domani il *sentitus* comune cambia che si fa? Riesumimamo quel che ieri si è gettato via? Con tutta evidenza, qui manca una corretta comprensione di cosa sia, come nasca e soprattutto a cosa serva un dogma. E Colzani è uno dei pochi che osa prendere il toro per le corna, come si suol dire: di solito i manuali evitano di prendere posizione finchè, costretti a dir qualcosa, liquidano la questione in poche, oscure e vaghe frasi, che lasciano un senso di insoddisfazione ben più deludente delle affermazioni di Colzani, certo molto discutibili ma anche chiare e coraggiose.

[3] Cf. CONGREGAZIONE PER L'EDUCAZIONE CATTOLICA, istr. *Lo studio dei Padri della Chiesa nella formazione sacerdotale*, n.8 (EV 11 n.2839; anno 1989): «Si riflette negativamente sugli studi patristici anche una certa unilateralità che si avverte oggi in vari casi nei metodi esegetici. L'esegesi moderna, che si avvale degli aiuti della critica storica e letteraria, getta un'ombra sui contributi esegetici dei Padri, che vengono ritenuti semplicistici e, in sostanza, inutili per una conoscenza approfondita della sacra Scrittura. Tali orientamenti, mentre impoveriscono e snaturano la stessa esegesi rompendone la naturale unità con la Tradizione, diminuiscono indubbiamente la stima e l'interesse per le opere patristiche. L'esegesi dei Padri invece potrebbe aprirci gli occhi ad altre dimensioni dell'esegesi spirituale e dell'ermeneutica che completerebbero quella storico-critica, arricchendola di intuizioni profondamente teologiche». Queste idee sono ribadite anche ai nn.14, 26 e 27. L'ultimo periodo echeggia PIO XII, litt. enc. *Divino afflante Spiritu*, 13 (AAS 35 [1943] 311ss): «Una siffatta interpretazione (*letterale della Scrittura*), principalmente teologica, come si è detto, sarà mezzo efficace per ridurre al silenzio coloro che, asserendo di non trovare nei commenti biblici nulla che innalzi la mente a Dio, nutra l'anima e fomenti la vita interiore, mettono innanzi quale unico scampo un genere di interpretazione spirituale e, come essi dicono,

(*segue*)

è ben consapevoli che questa affermazione suonerà sgradita a molti, ma siamo convinti che, se è vero che l'ecumenismo non consiste nel cattolicizzare la Riforma, così non consiste neanche nel protestantizzare il Cattolicesimo. Rispettare la diversità altrui impone di non obbligarlo a rinnegare la sua identità, non di abbandonare la propria. Né lo scopo del dialogo ecumenico è certo quello di creare un *quid* a metà tra le diverse confessioni cristiane.

Dal canto suo, la teologia dogmatica cattolica troppo spesso trascura la Scrittura e l'apporto dei Padri. Abitualmente, l'insegnamento biblico e dei Padri è confinato nei capitoli iniziali; salvo poche eccezioni, i rimandi sono sistematicamente confinati nelle note a piè di pagina, poveri rinvii preceduti da un misero 'cf.'; ma non sono rari i manuali nei quali i Padri quasi neanche figurano in bibliografia. Quanto alla valutazione dogmatica, eccetto quei passi biblici o patristici il cui esame è obbligato, o non c'è o il teologo si limita a citare questo o quello studioso. Lo sviluppo teorico vero e proprio si basa su altri elementi, di solito il contributo di filosofi, talvolta decisamente minori, scelti privilegiando le prospettive personali dell'autore; i capitoli iniziali in pratica risultano non influenti sulla sezione 'teologica'[4]. Il risultato è che la dogmati-

---

mistica. (...) Certo non va escluso dalla Sacra Scrittura ogni senso spirituale, poiché quello che nel Vecchio Testamento fu detto o fatto venne da Dio con somma sapienza ordinato e disposto in tal modo che le cose passate prefigurassero le future da avverarsi nel nuovo patto di grazia (*lettura tipologica dell'A.T.*). Perciò l'esegeta, come è tenuto a ricercare ed esporre il significato proprio o letterale delle parole inteso ed espresso dal sacro autore, così la stessa cura deve avere nella ricerca del significato spirituale, purchè risulti che Dio ve l'ha posto. (...) Per far questo l'esegeta cattolico potrà valersi del solerte studio di quegli scritti nei quali i Santi Padri, i Dottori della Chiesa e gli illustri interpreti dell'età passate hanno commentato i sacri libri. Costoro, benchè fossero meno forniti d'istruzione profana e di scienza delle lingue che (*non*) gli scritturisti dei nostri giorni, però per l'ufficio da Dio loro dato nella Chiesa spiccano per un certo soave intuito delle cose celesti e per un meraviglioso acume di mente, con i quali penetrano sino all'intimo le profondità della divina parola e traggono alla luce quanto può giovare ad illuminare la dottrina di Cristo ed a promuovere la santità della vita. Fa dispiacere che sì preziosi tesori della cristiana antichità a non pochi scrittori dei nostri tempi siano mal noti e che i cultori della storia dell'esegesi non abbiano ancora tutto fatto per meglio approfondire e giustamente apprezzare un punto di tanta importanza. Piacesse a Dio che molti si dessero a ricercare gli autori e le opere di interpretazione cattolica delle Scritture e, cavandone le ricchezze quasi immense ivi accumulate, efficacemente concorressero a far sì che sempre più manifesto si renda quanto questi antichi hanno penetrata e delucidata la divina dottrina dei Libri Sacri, di modo che gli odierni interpreti ne prendano esempio e ne derivino gli opportuni argomenti. Così finalmente si attuerà la felice e feconda fusione della dottrina e soave unzione degli antichi con la più vasta erudizione e progredita arte dei moderni, il che certo produrrà nuovi frutti nel campo non mai abbastanza coltivato né mai esausto delle Divine Lettere». Senza rivendicare paternità fuori luogo, il brano esprime la nostra visione più serenamente di quanto riesca a noi. Ma è osservazione che si può far risalire ancora più indietro, p.es. a LEONE XIII, litt. enc. *Providentissimus Deus*, n.19 (1894), a riprova di quanto radicato sia l'atteggiamento che stiamo evidenziando.

[4] Cf. p.es. K. RAHNER, «Corso fondamentale sulla fede», in *Sollecitudine per la Chiesa. Nuovi saggi* VIII, Roma 1982, 55-72, 60 (or. *Grudkurs des Glaubens*, conf. del 28 febbraio 1979 a Freiburg i.B.): «Le dogmatiche e le teologie fondamentali moderne di fatto non sintetizzano più in modo astrattamente pensabile e scientificamente preciso i risultati di tutte le discipline da cui oggettivamente dipendono; però non riflettono esplicitamente e con precisione su tale impossibi-

(*segue*)

ca e l'esegesi seguono strade diverse, accomunate solo dalla scarsa considerazione per l'insegnamento dei Padri e, ci si consenta, talvolta dall'avere relazioni delicate anche con il Magistero. Ma non è una novità, al contrario, è situazione vecchia di secoli, frutto di un'impostazione teologica che nasce dopo il concilio di Trento: in quel tempo il rispetto per le fonti è così scarso che autorevoli studiosi moderni non esitano a definire il più grande commentatore di san Tommaso d'Aquino di allora, Tómas de Vio detto 'Caietano', come il suo peggior corruttore[5]. È indubbio che oggi la attenzione per la Scrittura sia enormemente cresciuta ma, in definitiva, il modo in cui i manuali odierni si rapportano con essa non è poi troppo lontano da quelli preconciliari. Invece quella per i Padri non è cambiata granchè.

Sia l'ambito esegetico che quello dogmatico, poi, vivono oggi un rapporto piuttosto controverso con il Magistero. Questo dovrebbe avere due funzioni: da un lato individuare e denunciare le deviazioni dal *depositum fidei*, dall'altro incoraggiare e, in certa misura, anche guidare la riflessione teologica perché il dogma cresca. Questa è però una descrizione teorica: storicamente la prima funzione ha prevalso ampiamente sulla seconda, al punto che spesso la si dimentica addirittura. Questo iato si è accentuato ancor più nel passaggio dal pre al post-Concilio: da un'atmosfera di controllo

---

lità e si comportano come se effettivamente fossero il risultato di una simile elaborazione di tutte le discipline presupposte». È facile constatare che le cose non sono cambiate.

[5] Cf. É. GILSON, «Cajetan et l'humanisme théologique», AHDLMA 22 (1955) 113-136, 134.136; «On y voit Cajétan a l'œuvre, stérilisant la métaphysique de saint Thomas (...), la réduisant à une ontologie où le substances n'ont plus d'acte d'exister. (...). Aujourd'hui certains tiennent le commentaire de Cajétan pour le *Corruptorium sancti Thomae* le plus efficace que l'on ait jamais composé». La storia della recezione delle opere e del pensiero di Tommaso d'Aquino ben illustra la gravità e la complessità dei problemi che stiamo tratteggiando. Dopo la morte di Tommaso (1273) e di Bonaventura (1274), tra i Minori ed i Predicatori esplode un forte contrasto, noto come 'controversia dei *Correctoria*': i Francescani accusano Tommaso di aver introdotto novità pericolose se non vere e proprie eresie, e cercano di 'correggerlo', i Domenicani replicano che sono i Francescani a 'corrompere' il suo pensiero, e ne fanno il loro teologo di riferimento. Conseguenza di questo scontro è la nascita di immagini stereotipe sia del pensiero di Tommaso sia di quello di Bonaventura: cf. M.D. JORDAN, «The controversy of the *Correctoria* and the limits of metaphysics», *Speculum* 57 (1982) 292-314. Nel sec.XIV, anche in seguito alle lotte pauperistiche, il ruolo dei frati Minori declina mentre, fra i Predicatori, diviene obbligatorio seguire la versione semplificata del tomismo nata in quegli anni: cf. M. BURBACH, «Early dominican and franciscan legislation regarding st. Thomas», *Mediaeval studies* 4 (1942) 139-158. I complessi scritti di Tommaso sono sostituiti da compendi via via più schematici; anche quando, nel sec.XVI, ci si riavvicina ad essi, i commenti se ne scostano profondamente. Per tre secoli i manuali sono scritti *ad mentem Thomae*, cioè ricordandosi di Tommaso ma certo non seguendolo; quando papa Leone XIII rilancia il pensiero di Tommaso, alla fine dell'Ottocento, ci si rende conto che il tomismo, o meglio 'i tomismi' (cf. G. PROUVOST, *Thomas d'Aquin et les thomismes*, Paris 1996), hanno ormai ben poco a che vedere con l'Aquinate. L'edizione critica delle sue opere, tutt'ora in corso, rende tale iato sempre più evidente, ma dal punto di vista speculativo ancor oggi non se ne è presa del tutto coscienza, perché le distorsioni sono tante, tali e soprattutto così profondamente assimilate da risultare spesso trasparenti, invisibili, quindi non eliminabili. Se si nota che le distorsioni storica e teoretica qui illustrate si moltiplicano a dismisura nell'esegesi e nella storia dei dogmi, il più delle volte semplicemente per il passare del tempo e il mutare dei contesti, si ha una idea del numero e della complessità dei problemi che stiamo indicando.

occhiuto che impera prima del Vaticano II si passa nel giro di pochi anni ad una libertà tanto ampia quanto poco amante dei controlli o delle verifiche. Il rinnovamento conciliare è *de facto* così ampio e radicale da rendere ormai impensabile, per il Magistero, di mantenere il ruolo che aveva in precedenza, senza però riuscire a capir bene in cosa debba consistere il nuovo. Il risultato è un'oscillazione continua: vi è molta sensibilità per certe questioni, per altre poca o nessuna; riguardo alla stessa, poi, ora si assiste ad interventi anche pesanti, ora a silenzi curiosi. Se sommiamo a questa palese indecisione il fatto che il proliferare di proposte talvolta si trasforma in un magma nel quale anche i teologi 'professionisti', faticano ad orientarsi, non stupisce che i rapporti tra esegeti, dogmatici e Magistero siano complessi e controversi[6].

Per quel che riguarda il nostro lavoro, questa situazione genera più di un punto critico: a noi preme metterne a fuoco tre.

8.1.2. *I punti critici dal punto di vista teoretico (cenni senza pretese)*

Prima di entrare nel merito delle questioni è necessario premettere una osservazione fondamentale, che approfondisce quanto appena anticipato.

Il concilio Vaticano II, conclusosi nel 1965, ha innescato il rinnovo di moltissimi ambiti della vita ecclesiale: la liturgia, i rapporti tra clero e laicato, l'attenzione al mondo sociale, politico ed economico, il dialogo con le altre religioni e confessioni cristiane, con la scienza; praticamente niente è rimasto come prima. Per quel che riguarda la teologia, la spinta ad inserire il contributo biblico, a fare più attenzione alla Tradizione, a seguire Tommaso d'Aquino come guida, possono essere considerate le indicazioni principali[7]. Ma sarebbe molto ingenuo pensare che in cinquant'anni sia possibile tradurre in categorie nuove e soprattutto in pratica un bagaglio accumulatosi in secoli seguendo criteri completamente diversi e con tutt'altri obiettivi.

Per capire le difficoltà di questo lavoro di ripensamento prendiamo ad esempio la diffusa resistenza a considerare Tommaso come guida, nonostante l'esplicita racco-

---

[6] Anche se dedicato ad un solo aspetto della più ampia questione del Magistero, riguardo alla situazione attuale è molto utile la lettura di J.F. CHIRON, *L'infallibilité et son object. L'autorité du Magistère infallible del l'Église s'ètend-elle aux vérités non révélées?*, Paris 1999.

[7] Cf. CONCILIUM VATICANUM II, decr. *Optatam totius*, n.16 (EV 1, 807; trad. nostra): «Nell'insegnamento della teologia dogmatica prima vengano proposti i temi biblici; poi si illustri agli alunni ciò che i Padri della chiesa orientale ed occidentale elaborarono per trasmettere ed enucleare fedelmente le singole verità della rivelazione, nonchè l'ulteriore storia del dogma, considerando anche i rapporti di questa con la storia generale della chiesa. Inoltre, per illustrare integralmente quanto più possibile i misteri della salvezza, gli alunni imparino ad approfondirli e a vederne il nesso per mezzo della speculazione, avendo san Tommaso per maestro; si insegni loro a riconoscerli presenti e operanti sempre nelle azioni liturgiche e in tutta la vita della chiesa; essi imparino anche a cercare la soluzione dei problemi umani alla luce della rivelazione, ad applicare le verità eterne alla mutevole condizione di questo mondo ed a comunicarle in modo appropriato agli uomini contemporanei».

mandazione del Vaticano II. In molti essa nasce dal fatto che anche la teologia preconciliare dice di averlo come maestro, e così servirsi dei suoi testi sembra voler restare ancorati ad un metodo che tutti ritengono sorpassato. Ma non è vero. Quel che la teologia preconciliare presenta come 'pensiero di san Tommaso' è in realtà un insieme di elaborazioni posteriori più o meno lontane dal pensiero reale dell'Aquinate, i 'tomismi'; ma il Concilio invita ad "avere per maestro san Tommaso", non le sue interpretazioni. D'altra parte, recuperare il suo pensiero autentico non consiste certo nell'ingenuo affastellare citazioni su citazioni: ad esempio, con che criterio le si dovrebbe scegliere? Un autentico e sincero 'recupero' esige invece prima di tutto la *lettura diretta dei suoi scritti*: ma pochissimi sono gli studiosi al mondo che possono dire di 'aver letto tutto Tommaso', perché le sue opere sono molte, spesso lunghe, sempre complesse, mai banali, talvolta ancora in edizioni non critiche e quindi con testo incerto. Esistono strumenti in grado di facilitare molto questo lavoro (ad esempio l'*Index thomisticum*), ma la fatica di leggere e valutare i contesti dei rinvii non può essere eliminata. Poi esige la *ricostruzione di contesti storici e teorici* assai lontani dalla nostra sensibilità e quindi facilissimi a fraintendersi, così come *individuare contatti* con autori del tempo oggi poco o nulla studiati, le cui opere magari sono perdute o ancora allo stato di manoscritto. Esige infine il delicato lavoro di *'smontaggio' delle interpretazioni posteriori*, forse il più difficile di tutti perché una volta abituatisi a trovare certe cose nei testi, o a leggerli in una certa prospettiva, si fa molta fatica a vederci qualcos'altro; e così via. E a proposito di Tommaso si è fortunati, perché il suo pensiero ha un grande spessore filosofico e si può contare sull'apporto degli studiosi di filosofia medievale e dei medievisti in genere, oltre che di aiuti materiali rilevanti come edizioni critiche e strumenti informatici. Ma per la teologia trinitaria, la cristologia, l'ecclesiologia, la liturgia, gli studi biblici, la sacramentaria, tutto ciò non vale, o vale molto, molto meno. In questi ambiti i ricercatori sono spesso soli con la loro memoria, il loro acume, il loro intuito, davanti ad una serie di volumi chiusi se non addirittura a manoscritti.

Di conseguenza, quando parliamo di 'punti critici' non intendiamo certo indicare 'errori dottrinali': questo spetta al Magistero, se, come e quando riterrà opportuno. Semplicemente rileviamo che, a nostro avviso e dato il poco tempo passato dal Vaticano II, qui o là forse non si è avuto ancora il tempo e l'opportunità di cogliere tutte le implicazioni di certe posizioni. Non è un problema: se si vuol cambiare da qualche parte si dovrà pur cominciare, e la teologia, come ogni altra disciplina, cresce ponendosi domande, cercando soluzioni, sperimentandole e, se il caso, correggendole o elaborandone di nuove. E il processo può continuare a lungo. Qui intendiamo solo indicare quei punti (tre) che, nelle esposizioni attuali, a nostro personale (e quindi discutibile) giudizio sono i più deboli, i più 'critici'.

Il primo è esemplificato dall'ipotesi della 'frattura dogmatica' tra Padri greci e Padri latini. Che sia infondata si è già detto: la 'criticità' sta nel fatto che, al di là delle intenzioni o consapevolezza di chi la sostiene, è lettura che inficia la credibilità e

l'affidabilità della Tradizione come deposito della verità[8]. E se studiosi di rilievo ripropongono una tesi simile, significa che i dubbi seminati millecinquecento anni fa da Giuliano d'Eclano hanno ancora credito, più di quel che si ammette, e che influenzano ancora il modo in cui si leggono i Padri[9]. Questi stessi dubbi sono anche alla base dell'ostracismo, tacito ma quasi universale, nei confronti dell'esegesi patristica, nonostante fornisca il fondamento biblico a moltissimi dogmi.

Il secondo è esemplificabile dal contrasto tra il 'monogenismo' e la teoria darwiniana: la 'criticità' sta nel fatto che si continua a perpetuare l'idea di un contrasto di principio tra fede e scienza[10]. Come prima, non è cosa di oggi né manca di *sponsors* autorevoli, ma dal concilio Vaticano I (1870)[11] in poi il Magistero insegna che ragione e fede sono ambiti distinti, anche se non separati, e che di per sé la scienza non si oppone alla fede, anzi può aiutarla. Molti nostri fratelli pensano che 'non opporsi' significhi 'concordare', e ritengono negativo se ciò non avviene: così si trovano costretti a scegliere tra un fideismo ingenuo, che li porta ad un letteralismo inviso anche ai Padri, e uno scientismo teologico, che fa dell'esegesi una variabile più o meno

---

8 La tendenza a dividere i Padri Greci dai Latini è diffusa anche tra i nostri fratelli Ortodossi, che pure amano presentarsi come i più, se non i soli, fedeli alla Tradizione: un esempio tra tanti, G.D. PANAGOPOULOS, *La theologia occidentale. Panoramica introduttiva in una prospettiva ortodossa*, Trieste 2016. In questo saggio l'autore presenta le concezioni di alcuni autori, riportando una breve silloge di loro testi, e quindi le confronta con le corrispondenti ortodosse; risultato: in antropologia teologica, la deificazione per grazia dell'uomo o si nega nei Padri latini o si oppone alla 'versione' ortodossa, l'escatologia latina è considerata 'legalista', quella ortodossa 'esistenziale', e lo stesso vale per la concezione di peccato originale. In realtà solo un ambito registra effettive divergenze, l'ecclesiologia; ma a partire dal sec.X, e da verificare con cura sui testi.

9 Il principio esegetico cui ci ispiriamo è espresso così da H. DE LUBAC, *Il mistero del soprannaturale*, Milano 1979, 247: «Una cosa è non veder noi la conciliazione, un'altra cosa è supporre che sia sfuggita a lui (l'autore)». Il punto è fidarsi dell'intelligenza dei Padri: se essi non vedono contraddizione nelle loro diversità, perché noi, dopo 1500 anni, dobbiamo dire che c'è?

10 Per una prima idea del numero e della portata delle questioni coinvolte in tale scontro cf. p.es. F. FACCHINI, *Le sfide della evoluzione. In armonia tra scienza e fede*, Milano 2008.

11 Cf. p.es. CONCILIUM VATICANUM I, cost. dogm. *Dei Filius*, c.4 (COD 808s; DS nn.3015-3020): «Anche se la fede è sopra la ragione, non vi potrà mai essere vera divergenza tra fede e ragione, poiché lo stesso Dio che rivela e comunica la fede ha anche deposto nello spirito umano il lume della ragione; questo Dio non potrebbe negare se stesso né il vero contraddire il vero. Questa inconsistente apparenza di contraddizione nasce specialmente dal fatto che i dogmi della fede non sono stati compresi ed esposti secondo il pensiero della Chiesa, o che opinioni false sono state scambiate per conclusioni della ragione. (...) E non solo la fede e la ragione non possono mai essere in contrasto tra loro ma possono darsi un aiuto scambievole: infatti la retta ragione dimostra i fondamenti della fede e, illuminata dalla sua luce, può coltivare la scienza delle cose divine; la fede invece libera e protegge la ragione dagli errori e la arricchisce di molteplici cognizioni. Perciò la Chiesa (...) non proibisce che tali discipline umane, ciascuna nel proprio ambito, utilizzino propri principi e un proprio metodo; ma, pur riconoscendo questa legittima libertà, cerca di evitare che, in contrasto con la dottrina divina, accolgano in sé degli errori o che, sorpassando i propri limiti, invadano e sconvolgano il dominio della fede. Infatti la dottrina della fede che Dio ha rivelato non è proposta come scoperta filosofica perfezionabile dall'intelligenza umana ma tramandata come divino deposito di Cristo alla Sposa, da custodire fedelmente e dichiarare senza sosta (*infallibiliter*)».

dipendente dall'opinione scientifica[12]. Ma è un falso dilemma, come mostreremo più avanti nel dettaglio.

[12] È quanto si ricava da ciò che scrive COLZANI, *Antropologia teologica*, *op. cit*., 389s (corsivi nostri): «Quanto a noi, riteniamo che il monogenismo non sia avallato dalla Scrittura o dal Magistero; non si tratta però di un problema che può essere risolto con motivi teologici ma *solo con ragioni scientificamente probanti. Lasciamo perciò ai paleoantropologi il compito di decidere la questione*, accontentandoci di rilevare che la solidarietà nel peccato e la sua universalità si fondano, per noi, su motivi religiosi e non sul fatto della generazione. È l'unità di destino e di vocazione in Cristo, è l'unità all'interno dell'unico piano divino a fondare l'unità dell'umanità, non certo l'unità biogenetica. Perciò il problema del poligenismo, sotto il profilo teologico, non sussiste: compatibile con la fede, esso è e rimane un problema scientifico, nel senso che, correttamente inteso, non contraddice la verità cristiana del peccato originale». L'autore termina qui, senza mostrare quale sia il 'modo corretto' d'intendere l'evoluzionismo: della sua esistenza non dubitiamo, sia chiaro, ma si dovrà ammettere che, così presentato, è solo un comodo assunto *a priori*.

È poi evidente che, dovendo scegliere se 'buttare giù dalla torre' l'evoluzione darwiniana o la dottrina sulla 'unicità dell'origine del peccato originale', Colzani non esiti a sacrificare questa, dimostrando che non riesce a scindere il versante dogmatico del peccato originale dalla sua spiegazione scientifica, mono o poligenista che sia. Difendere il monogenismo a spada tratta è un pessimo servizio alla teologia che non approviamo, perché il vero, che è uno, deve potersi palesare sia dal lato della fede che da quello della scienza; né vi è motivo per attaccare i paleontologi, che non si interessano al peccato originale ma solo all'evoluzione della specie umana. Ma proprio perché i paleontologi si interessano a tutt'altro è assai pericoloso interpretare la Scrittura alla luce di una teoria scientifica che, ammesso che sia provata in modo definitivo (e nessuna lo è mai), si pone in linea di principio altri obiettivi. Il nesso monogenismo-peccato originale è teologico, non scientifico, perché teologica è la nozione di peccato originale, teologica è la autorevolezza della Scrittura che lo pone, teologica la modalità e la finalità dell'esegesi biblica. Perciò la ricerca deve restare in ambito teologico, non coinvolgerne altri e tantomeno assumerli a criteri di verità. In un certo senso anche Colzani lo afferma: ma allora si ha difficoltà a capire come tenere insieme l'opzione pro-evoluzionismo da un lato e la difesa del dogma dall'altro.

Per quel che riguarda il Magistero, che non avalli il monogenismo è vero, ma che non lo faccia anche la Scrittura non è altrettanto sicuro. La lettera del testo non lascia dubbi: Adamo ed Eva sono presentati come due persone; ma non sempre la Scrittura si può prendere alla lettera, come insegna Origene. Gli esegeti ora lo negano ma sessant'anni fa giuravano che Adamo ed Eva erano due persone, così come trent'anni fa si disputavano i mezzi versetti da attribuire all'*Elohista* o allo *Jahvista* ed oggi nessuno crede più alla loro esistenza. Spiace dirlo, ma l'esegesi biblica di oggi è disciplina con principi vaghi (in pratica quelli della filologia classica) e risultati oscillanti. Finchè si resta a livello di pericopi un accordo di massima si trova, ma non si può fondare biblicamente un dogma su interpretazioni generiche di 10, 20 versetti alla volta; sui singoli versetti l'espressione 'i biblisti affermano' rischia di essere vuota di contenuto: *tot capita tot sententiae*, dicevano i latini. Per una valutazione più autorevole ed argomentata della nostra cf. J. RATZINGER, «L'interpretazione biblica in conflitto. Problemi del fondamento e orientamento dell'esegesi contemporanea», in AAVV, *L'esegesi cristiana oggi*, Casale Monferrato 1991, 93-125.

Di sicuro invece tutti i Padri credono all'esistenza di un uomo di nome Adamo ed una donna di nome Eva. A questo rilievo in genere si replica facendo notare che si tratta di una credenza diffusa all'epoca e quindi non la si può considerare oggetto di assenso di fede o di ragione. Ora, è un dato di fatto che fino al sec.XIX si creda unanimente che all'origine dell'umanità vi fosse una sola coppia; ma che per questo l'idea si debba escludere dal dogma è discutibile. Innanzitutto perché quando Trento definisce il dogma del peccato originale parla esplicitamente di una coppia, Adamo ed Eva, come dei suoi autori: se si priva del rinvio, quel testo non ha più senso com-

(*segue*)

Il terzo punto critico, a nostro avviso il più pericoloso, è la spaccatura tra dogmatica e spiritualità. A questo riguardo è fondamentale la differenza tra *spaccatura* e *distinzione*. La *distinzione* tra i due ambiti è già nei Padri: le omelie ed i commenti alla Scrittura di solito contengono la dottrina spirituale, i trattati contro questo o quello approfondiscono il dogma. Mai però i due momenti sono disgiunti: la spiritualità è sempre attenta al dogma, la teologia riflette pensando agli effetti che una certa opinione avrà sulla vita spirituale dei credenti. E questo clima, ovviamente con mutamenti sostanziosi, perdura fino a quasi tutto il secolo XIII[13]. Oggi invece abbiamo a che fare con una *spaccatura*, da un lato perché tra il momento 'fondante', l'indagine biblica e patristica, e quello 'speculativo', la rielaborazione del dogma, in pratica non vi è dialogo, dall'altro perché il dogmatico non si sente tenuto a preoccuparsi delle ricadute spirituali di quel che scrive e lo scrittore spirituale non si sente tenuto a coinvolgere la dogmatica nelle sue indagini o esposizioni. È un atteggiamento che na-

piuto. Poi, perché alcune 'credenze diffuse' sono diventate dogmi; p.es. la immacolata concezione di Maria è dottrina pacifica sin dal sec.V e l'assunzione da prima ancora, ma quella è definita come dogma nel 1854 e questa addirittura nel 1950; lo stesso vale per quasi tutti i sacramenti e per il canone della Scrittura: il loro *status* dogmatico è fissato dal concilio di Trento, ma sono 'credenze diffuse' già da secoli. Ci si è sbagliati in tutte queste occasioni o la relazione tra 'credenza diffusa' e 'verità di fede' deve essere meglio studiata? In generale, qual è il rapporto tra il contesto transeunte nel quale nasce la definizione dogmatica e ciò che di irreformabile è in essa? Come si vede, sono questioni complesse che non conviene liquidare in poche battute *ad hoc* o applicando automaticamente formule e criteri stereotipi.

[13] Il nostro non è un rimpiangere i 'bei tempi perduti'. Cf. p.es. quel che scrive uno dei periti teologi più importanti del concilio Vaticano II, K. RAHNER, «Una teologia con cui poter vivere», in *Scienza e fede cristiana. Nuovi saggi* IX, Roma 1984, 142-160, 157 (or. *Eine Theologie, mit der wir leben können*, conf. del 22 luglio 1982 a Würzburg): «La rivelazione del Dio radicalmente Uno possiede un'unità. L'unità e la connessione delle verità di fede possono essere elaborate in una teologia fondamentale in maniera molto più chiara e tangibile di quanto ordinariamente si faccia. La donazione di Dio agli uomini nella grazia, che va in prima e ultima istanza concepita a partire dalla grazia increata dell'autocomunicazione (orig. *Selbstmitteilung*, lett: condivisione di se stesso) di Dio, nonché la rivelazione fatta nell'unità tra evento e parola, come dice l'ultimo Concilio (cf. *Dei Verbum* 2), posseggono un'unità molto più chiara di quanto abitualmente si riconosca. Una fede realizzata in maniera realmente esistentiva nella Trinità divina, al di là della adesione puramente verbale all'autorità formale della Chiesa, si ha solo dove si coglie l'identità tra Trinità immanente e Trinità storico-salvifica ed economica». La prosa di Rahner non è certo lineare, ma l'idea dell'unità intima tra dogmatica e vita spirituale è comunque ben chiara.

A questo riguardo ci piace evidenziare la notevole distanza tra il termine tedesco *Selbstmitteilung* e la sua traduzione italiana 'autocomunicazione'. Ora, è vero che *Mitteilung* significa 'comunicazione', ma nel senso di 'comunicazione di servizio', come di circolari o di orari: se gli si vuol dare il senso di 'condivisione', allora si applica principalmente alle malattie, e così significa 'contagio'. Di solito, *Mitteilung* significa 'parte', 'suddivisione', come il termine da cui origina, *Teil*. Poi, *Mitteilung* è sostantivo che deriva dal verbo *mitteilen*, che però non regge il genitivo (come è *selbst*) ma l'accusativo (cioè *selb*). Se il termine tedesco volesse davvero significare 'autocomunicazione', sarebbe *Selbmitteilung*, non *Selbstmitteilung*. Usare *mitteilen* con il genitivo non è buon tedesco: infatti *Selbstmitteilung* è uno dei tanti neologismi rahneriani, che quindi va tradotto *cum grano salis*: si può intendere come 'parte', 'suddivisione', 'condivisione di se stesso' di Dio con il credente, e così la sporgenza spirituale è... autoevidente. Non ci pare si possa dire lo stesso di 'autocomunicazione'.

sce alla fine del secolo XIII, e ratificato dalla *Ratio studiorum* delle odierne Facoltà di Teologia. Questa separa il corso di 'teologia spirituale' dai corsi di dogmatica, ed ovviamente i manuali, sui quali si formano i futuri preti e teologi e vescovi, non possono non seguire tale impostazione. Così, uno iato estraneo alla Tradizione ed a gran parte della storia della Chiesa diviene non solo abituale ma guida nella formazione, e chi non lo rispetta dà l'impressione di un pericoloso confusionario.

Se sommiamo tutte queste 'criticità' si ottiene un quadro che, pur senza pretesa di scientificità, ci pare spieghi abbastanza bene da un lato lo stato d'animo di tanti nostri fratelli, dall'altro l'attuale *impasse* teoretica nella presentazione del dogma del peccato originale (ma anche di tante altre dottrine).

Incerti sull'affidabilità di ciò che viene loro insegnato (prima criticità), incapaci di trovare nella loro fede personale la forza per costruire risposte ragionevoli alle sfide lanciate dal mondo o da ipotesi che sembrano avverse ed incontestabili (terza criticità), anche a causa di uno snobismo diffuso nei confronti dello studio e della cultura (seconda criticità), se non smettono di credere tanti nostri fratelli si chiudono in se stessi, o intimisticamente, diventando 'cristiani della domenica', o aggressivamente, diventando integralisti 'duri e puri'[14]. A proposito del peccato originale è situazione particolarmente evidente, ma in realtà è buona parte dell'insegnamento magisteriale che stenta ad ottenere un assenso schietto e profondo; specie quello in materia di economia o di società viene spesso ignorato *tout court*. Ecco perché è importante recuperare lo spessore spirituale del dogma, perché è forse il solo modo per invertire questa tendenza che disgrega le nostre Chiese dall'interno[15].

Per quel che riguarda l'elaborazione teologica vera e propria, invece, queste 'criticità' interagiscono e si amalgano in modo tale che è assai difficile attribuire questo o

[14] Non è diagnosi del tutto nostra, né fotografa una situazione recente; cf. p.es. ancora K. RAHNER, *Corso fondamentale sulla fede*, Roma 1984 (or. Freiburg i.B. 1976), 23: «Oggi chi si avvicina alla teologia - e non si tratta solo di coloro che si preparano al ministero sacerdotale - in genere non è radicato in una fede che, sorretta da un ambiente religioso omogeneo e comune a tutti, sarebbe evidente. Anche il giovane teologo possiede una fede messa in discussione, niente affatto evidente, che va continuamente riacquistata e ricostruita, e non deve vergognarsi di questo. Egli può riconoscere senz'altro questa situazione a lui preesistente, perché egli oggi vive o addirittura viene da una situazione spirituale che non permette più al cristianesimo di apparire come una cosa ovvia e indiscutibile». Il tono è più ottimista del nostro, ma Rahner scrive più di trent'anni fa e ancora non conosce né il fenomeno del 'riflusso' intimista né le reazioni integraliste.

[15] A questo riguardo pare sommamente illuminante quel che scrive ISACCO DI NINIVE, *De perfectione religiosa*, III, *centuria* 3, 99 (cit. in S. CHIALÀ [ed.], *Isacco di Ninive. Un'umile speranza. Antologia*, Magnano [BI] 1999, 44): «Una cosa è la cultura dei libri e la conoscenza che si acquisisce dalla loro investigazione, ed altra cosa è la conoscenza della verità dei libri stessi. La prima è rafforzata dalla meditazione frequente e dalla fatica dell'insegnamento. La seconda invece sgorga dalla pratica dei comandamenti e da una mente limpida rivolta a Dio». Ed anche (I, 39; *ibidem*, 53): «Non ricercare il consiglio di colui che non tende alla tua stessa condotta, anche se fosse molto sapiente. Un uomo semplice, che ha esperienza delle cose, è più affidabile di un sapiente che parla per aver investigato, ma senza esperienza delle cose». La vera difficoltà che si incontra oggi nel proporre la centralità della spiritualità è che con questo termine si indica tutto e il contrario di tutto: si va dallo psicologismo spicciolo alle derive *New Age* (che non si sa distinguere), dal banale 'buon senso' agli integralismi più vari e sfumati.

quell'aspetto solo ad una o all'altra di esse, ragion per cui conviene esaminarla come un tutto unico. A proposito della dottrina del peccato originale, il fulcro intorno al quale questi elementi si cristallizzano nel modo più puro e serio è la questione del 'chi' ha compiuto tale peccato, una questione, lo si ricorderà, da noi messa da parte sin dal capitolo terzo per motivi di opportunità d'esposizione, ma che ora è giusto affrontare a fondo.

8.1.3. *Il 'chi' del peccato originale: cenni sulle posizioni attuali*

Si è già detto che la gran parte dei teologi oggi ritiene che la coppia 'Adamo ed Eva' sia un simbolo che indica un gruppo o qualcosa di ancor più indistinto, gruppo che sarebbe il vero autore del *peccatum originalis originans*[16]. Leggendo i manuali

[16] Al riguardo è illuminante l'evoluzione del pensiero di K. Rahner, uno dei teologi del secolo scorso che più a lungo e acutamente ha riflettuto su questo problema.

In un primo momento Rahner è nettamente a favore del monogenismo e legge l'enciclica *Humani generis* di Pio XII (1950) come se desse a questa dottrina addirittura la qualifica di *theologice certa*, 'teologicamente certa': cf. K. RAHNER, «Riflessioni teologiche sul monogenismo», in V. GAMBI - C. DANNA (edd.), *Saggi di antropologia soprannaturale*, Roma 1969^2, 169-279 (or. «Theologisches zum Monogenismus», in *Schriften zur Theologie* I, Einsielden 1960^4, 253-345). Rahner dedica la prima sezione (173-204) ad indagare la presenza del monogenismo nel Magistero, la seconda (204-262) al fondamento biblico e la terza (262-279) al tentativo di una prova metafisica. Manca il contributo patristico, ma non vi è dubbio che i Padri condividano la tesi.

In seguito Rahner prende atto che il Magistero tollera la posizione di chi cerca di conciliare il poligenismo (ossia l'evoluzione della specie) con il peccato originale; quando Paolo VI, in un simposio dedicato al peccato originale (cf. AAS 58 [1966] 649-655), difende il monogenismo in un modo che lascia chiaramente intendere di non volersi compromettere più di tanto, Rahner deve ricredersi sulla qualifica di *theologice certa*,: cf. K. RAHNER, «Evolution und Erbsünde», *Concilium* 3 (1967) 459-465; IDEM, «Il peccato di Adamo», in V. GAMBI - C. DANNA (edd.), *Nuovi saggi*, IV, Roma 1973, 335-357 (or. «Die Sünde Adams», conferenza tenuta al 28° congresso dello *Ökumenischer Arbeitskreis* il 13-17 marzo 1968).

Nella fase finale della sua evoluzione, Rahner prende atto che, nonostante PAOLO VI, nella *Sollemnis professio fidei* (cf. AAS 60 [1968] 439), paia in qualche modo difendere ancora il monogenismo, i teologi cattolici di fatto lo abbandonano, ed egli si schiera in qualche misura con loro: cf. K. RAHNER, «Scienze naturali e fede razionale», in C. DANNA (ed.), *Scienza e fede cristiana. Nuovi saggi*, IX, Roma 1984, 29-84 (or. «Naturwissenschaft und vernünftiger Glaube», in *Christlicher Glaube in moderner Gesellschaft*, III, Freiburg 1981, 34-78). Dopo aver ritirato la sua opinione sulla qualifica teologica del monogenismo, infatti, Rahner formula una sua ipotesi («Il peccato di Adamo», *op. cit.*, 354, con lievi modifiche): «Possiamo tranquillamente identificare in un "gruppo" il soggetto di questa libera decisione iniziale. Infatti, anche una umanità formatasi per poligenesi (*ossia da una molteplicità di individui*) costituisce, sotto svariati aspetti, un'unità reale e in quanto "umanità" iniziale si distingue da una *humanitas originata* (*cioè successiva al peccato originale*) per il carattere primigenio della sua libertà». Subito dopo aggiunge (*ibid*., 355); «Il fatto che l'umanità, come discendente da almeno due esseri, vada considerata secondo una visuale 'poligenistica' non ha alcuna rilevanza teologica. Quando la Bibba considera Adamo, distinto da Eva, come soggetto del *peccatum originale originans*, usa semplicemente

(*segue*)

che, pur con scostamenti di rilievo, propongono questa visione, è facile notare che non si spiega come un soggetto indistinto e plurale possa compiere un atto singolo di così grande rilievo. Si afferma *che* lo ha fatto, ma *come* e *quando* sono note che nessuno fornisce e neanche indaga. Ma il dato che ci pare più critico è che, nonostante queste lacune, vi è comunque accordo nell'intendere tale autore come collettivo. È ormai un vero e proprio *a priori*. Ora, l'ipotesi di un soggetto collettivo[17] è stata elaborata *ad hoc* in vista della questione del monogenismo, ma bisognerebbe tener conto del fatto che, quando si modificano idee generali come quella di 'peccato' e di 'peccatore', è inevitabile causare una serie di effetti 'a cascata' in altri ambiti, magari del tutto indesiderati e imprevisti e però reali ed oggettivi. In questo caso tali effetti ci paiono essenzialmente due, piuttosto delicati e che conviene esporre con qualche dettaglio. Ma per prima cosa si deve tentare di vagliare la tenuta teoretica dell'ipotesi di un 'autore plurale' del peccato originale.

Il suggerimento che il peccato originale sia stato compiuto non da una coppia, Adamo ed Eva, ma da un numero più alto di individui che si sarebbero comportati come un tutt'uno, ciò che noi si è indicato con 'soggetto collettivo', è proposto per la prima volta nel 1981 da Karl Rahner, in un articolo dal titolo inequivocabile: "Scienze naturali e fede razionale" (il passo è riportato in nota). Come spesso accade a questo autore, egli si limita ad unire i due estremi da conciliare e ad affermare che ciò non fa problema. Conoscendo la sua serietà e capacità speculativa, non dubitiamo che avesse visto il modo per ottenere questo risultato; purtroppo noi non possediamo la sua stessa profondità, e non riusciamo ad andare molto al di là di quel che Rahner ha scritto. Se non andiamo errati, ci sembra che anche la gran parte dei teologi non si trovi in situazione migliore della nostra, almeno a giudicare da come viene presentata l'idea di un 'autore plurale' del peccato originale. Ora, anche tenendo presente la evoluzione del pensiero di Rahner, è indiscutibile che tale ipotesi sia stata formulata con la lodevole intenzione di conciliare verità dogmatica e verità scientifica. Però, non essendoci stata fornita una chiara e completa argomentazione ma solo un accenno, abbiamo l'obbligo o di integrare la sua esposizione, nel caso ci sembri ipotesi coerente e completa, o di dimostrarne gli eventuali punti deboli, per migliorarne la tenuta logica e teologica. È quello che ci accingiamo a fare qui, partendo dal dato di fatto che, come si è già detto, all'affermazione del *che* non si affianca quella del *come* e del *quando* questo 'autore plurale' avrebbe commesso il peccato.

---

uno schema di pensiero e un modo di dire che non va preso alla lettera. Tale affermazione non è messa in dubbio neanche dal parallelo Adamo-Cristo. Infatti il rapporto uno-tutti rimane in piedi anche quando l'*humanitas originans* viene considerata come *un tutto unico* (cors. orig.), distinto dalla *humanitas originata*». In quest'ipotesi però non è chiaro se l'autore del peccato originale sia un gruppo di persone vere e proprie, come nel primo passo, o la personificazione di una metafora, come nel secondo. I teologi posteriori aggiungono poco a quel che scrive Rahner: soprattutto non sciolgono questa ambiguità. In realtà, come speriamo di dimostrare, l'intuizione di Rahner è meno peregrina di quel che sembri da come la presenta; manca infatti il rinvio ad una categoria filosofica e dogmatica essenziale, quella di *individuum vagum*, che (forse) Rahner ignora.

[17] D'ora in poi useremo 'soggetto collettivo', 'autore plurale', 'personalità collettiva' e 'personalità plurale' per indicare i vari aspetti dell'ipotesi rahneriana sull'autore del peccato originale.

Come si è visto nel terzo capitolo e come tutti i teologi ammettono concordemente, per salbvare l'integrità del *depositum fidei* i punti da tenere fermi sono la *realtà* e la *personalità* del peccato originale, e quindi l'essere una vera e propria *azione personale*. Ora, a nostra conoscenza il solo esempio di 'personalità collettiva' capace di compiere azioni reali è la 'persona giuridica': un gruppo di persone si accorda per compiere insieme una certa azione, rende pubblica e legale tale intenzione firmando un protocollo datato davanti ad un notaio, e da quel momento per la legge sono una persona unica. Anche se è ragionevole supporre che al tempo di Adamo ed Eva non ci fossero notai in giro, quel che l'aspetto giuridico ci insegna riguardo al *come* è che una qualunque 'personalità collettiva', per agire all'unisono e compiere una sola azione, esige almeno l'accordo dei singoli: nel nostro caso, si vuol forse suggerire che tutti gli ominidi esistenti sulla faccia della Terra si sono accordati in un certo tempo per compiere una data azione? Per usare un eufemismo, è ipotesi difficile a sostenere, ed in ogni caso da dimostrare. Se, per aggirare l'ostacolo, invece del consenso unanime di tutti gli ominidi ci si accontenta di quello di un gruppo, il peccato non è più dell'umanità intera ma soltanto loro e della loro discendenza: è ipotesi certo più difendibile dell'altra ma del tutto inutile ai nostri fini. Stabilire il *quando* di questo fantasmatico assenso è questione ancor più complessa: la paleoantropologia ci insegna infatti che una certa capacità di comunicare compare piuttosto tardi, forse poco prima dell'uomo di Neanderthal, mentre gli ominidi esistono già da migliaia di anni. Che ne è di questi? Si prolunga la durata dell'Eden fino al momento in cui tutti gli ominidi esistenti danno l'assenso al peccato? E questo peccato è da considerare retroattivo (per non dover ammettere la esistenza di ominidi nati e morti senza peccato originale) oppure gli ominidi vissuti prima di esso non si considerano tali? Ma pensare ad un peccato originale retroattivo è idea decisamente bislacca, mentre ritenere umano solo chi è capace di peccare è eretico *tout court*: forse che Cristo, privo di peccato originale, non è vero uomo? E si noti che in queste considerazioni non abbiamo coinvolta l'ipotesi evoluzionista più di quanto non abbia fatto Rahner[18].

In definitiva, ci sembra che l'ipotesi rahneriana sollevi più problemi di quanti non ne risolva. S'intende che questo pare a noi: come ebbe a scrivere il grande Henri de Lubac, che noi non si riesca a vedere la conciliazione tra due idee non significa che non la vedesse lui. Noi però possiamo argomentare solo in base a ciò che leggiamo, e da questo ci sembra di poter dire che, una volta assunta l'ipotesi di Rahner, ne seguono conseguenze non accettabili in teologia.

Ma, ci si consenta, anche l'assunto rahneriano in sé è piuttosto discutibile. Mettiamo da parte per semplicità ogni altra nota e limitiamoci a tenere ferma solo la pluralità dell'autore. Tale idea di persona, se applicato alla morale (perché 'peccato' è

[18] Né si è minimamente toccata la delicatissima eppur fondamentale questione della ominizzazione, ossia del come, quando e perché un dato composto riceva il nome di 'uomo', poiché ciò avrebbe significato tirare in ballo problemi quali l'esistenza o no dell'anima, la sua creazione o meno, il momento ed il modo della sua infusione e così via. Per una panoramica generale su questi argomenti rinviamo a K. RAHNER, *Il problema dell'ominizzazione*, Brescia 1969 (orig. 1958), a nostra conoscenza l'ultimo lavoro che prenda di petto la gran parte degli aspetti coinvolti nella questione; si tenga presente però che è saggio con ormai più di cinquant'anni d'età.

una categoria morale), porta a ed esige un concetto legalista del peccato: dato il tal comando, chi lo osserva è giusto, chi no è peccatore; se il comando non c'è, non c'è neanche il peccato[19]. Questo conduce a ragionare per categorie: chiunque trasgredisce il tal comando è peccatore, oppure: chi agisce nel tal modo è fuori della comunione, e così via[20]. È un modo di procedere che ha senza dubbio del vero, ma mette al centro *il peccato*, mentre nostro Signore è venuto per *i peccatori*: il peccato interessa perché solo crea i peccatori, non in sé. E la situazione del singolo peccatore non è descrivibile per categorie: ad esempio, come categoria i divorziati sono da punire, perché rompono il legame matrimoniale, ma peccatore è chi tale rottura cerca e provoca, non chi la subisce e ne soffre; infliggere l'interdetto ai divorziati come tali è corretto se si ragiona per categorie, ingiusto se si guarda le persone, perché colpisce anche chi il torto l'ha subito, non l'ha fatto e tratta allo stesso modo (negativo) innocente e colpevole, la vittima ed il vessatore. Naturalmente non è questo quel che vuole il legislatore quando commina l'interdetto, anzi, proprio perché interessa più la situazione del singolo peccatore che non punire il peccato in generale, il *Codice di Diritto canonico* promulgato nel 1983 da Giovanni Paolo II infligge la scomunica *lata sententia* in un numero di casi assolutamente ridotto rispetto al codice del 1917[21]. Però il ragionare per categorie rimane, ed entro certi limiti non può non essere così.

---

[19] Dimostrare che porre un autore plurale porta ed esige un concetto legalista di peccato richiede un ragionamento che qui possiamo esporre solo per sommi capi.

Se si assume che l'autore consti di più elementi e la sua azione peccaminosa sia reale ed unica, si può affermare tale unità solo se tutti e singoli gli elementi compiono la stessa azione. In tal caso, per considerare le singole azioni tutte peccaminose si dovranno considerare non i singoli elementi che costituiscono l'autore, perché allora avremmo tanti autori singolari e non uno plurale, bensì le azioni in sé. Ora, essendo queste per definizione una uguale all'altra, passando dal singolare al plurale non presentano differenze qualitative; però in tal caso la peccaminosità non dipende più da chi le compie ma dal suo conformarsi o meno ad un metro di valutazione oggettivo, appunto la norma. Ecco allora che un autore plurale porta a ed esige un concetto legalista di peccato. Si noti che il contrario non è vero: assumere un concetto legalista di peccato non porta a né esige un autore plurale, come dimostra la morale preconciliare, attenta quasi esclusivamente alla dimensione individuale della colpa.

[20] Poiché il concetto legalista di peccato valuta un'azione a seconda della misura in cui si conforma alla norma, il giudizio espresso sulla singola azione non la considera come tale, bensì in quanto riconducibile ad una norma generale. Quindi, se si ammette l'esistenza di 'autori plurali' si pone un concetto legalista di peccato e perciò si deve ammettere anche l'esistenza di 'azioni' e 'peccati plurali', ossia il ragionare per 'categorie di peccato'. La terminologia è nuova, ma non l'idea. P.es., si prenda il giudizio 'chi ruba è un ladro ed un peccatore': 'chi ruba' indica l'autore plurale dell'azione, 'è un ladro' esprime il giudizio legale, 'un peccatore' esprime la categoria di peccato: sottintende infatti il comandamento 'non rubare' (norma violata). Il giudizio è valido oggettivamente, ma non distingue il furto per fame da quello per rapina o per cleptomania. Naturalmente la norma, morale o giuridica, non si muove mai in termini così rozzi, ed è capace di prevedere una casistica ampia e variegata: ma, appunto, la prevede, ossia la inserisce nella norma. Ciò che invece a noi preme evidenziare qui non è la maggiore o minore ristrettezza delle 'categorie di peccato' applicate, bensì il semplice *factum* che siano usate.

[21] La scomunica è la sanzione più grave prevista dal Diritto canonico, poiché priva lo scomunicato non solo dei sacramenti ma della stessa comunione con la Chiesa. Di solito viene inflitta dopo un

(*segue*)

Per comprendere il valore spirituale di questo passaggio è utile, a nostro avviso, meditare sulla parabola dell'adultera raccontata da *Giovanni* (8,1-11). La donna è stata colta in flagrante adulterio, quindi non vi è dubbio sulla colpevolezza; la Legge è molto chiara riguardo a casi come questi (cf. *Dt* 22, 22ss), quindi non c'è dubbio neanche sul da farsi. Dal canto suo, lei non nega né si difende o chiede perdono, anzi, non risponde nulla neanche quando Gesù la rimanda dicendole di 'non farlo più'. Ora, se un qualunque penitente confessa un peccato ma non si pente né promette di non rifarlo, giustamente non riceve l'assoluzione. Invece la donna se va via viva e libera. È questo un caso serio per chi ama cercare il peccato ma ignora il peccatore; per la categoria 'adulterio' la donna merita la morte, per la categoria 'impenitente' non merita perdono: dunque, per quale 'categoria' Gesù assolve la donna? E poi, l'ha davvero assolta? Di certo si sa solo che non la condanna, perché lo dice lui stesso: eppure il peccato c'è, è sicuro, come è sicuro che Gesù non approva l'operato della donna, perché le dice di non peccare più. Ciò significa che valutare la situazione di un peccatore servendosi di 'categorie' non rispecchia il modo di fare di Cristo, perciò non è cristiano. Il peccato è sempre e solo personale: non esistono 'peccati collettivi', quindi neanche 'peccatori collettivi'. È vero che i peccati personali si possono sommare ad altri peccati personali, e che la 'disarmonia comunitaria' che ne risulta vale più della somma di quelle 'personali': lo si è visto nel primo capitolo; ma quella non si dà senza che prima vi siano state queste. La confessione vale solo per i peccati personali: non si confessano i peccati altrui ma i propri, e solo da questi si è assolti[22].

Quindi l'ipotesi che il peccato originale sia stato commesso da una 'personalità collettiva' distorce l'idea di peccato. Ma in realtà distorce anche quella di peccatore. Abbiamo già rilevato che la 'disarmonia comunitaria' è più grave della somma delle singole 'disarmonie personali'. La percezione di questo salto di qualità spesso riduce, in certi casi annulla, quella della responsabilità personale, con una dinamica psicologica (non teologica, si badi) sottile, perversa ma diffusa. Il risultato finale è appunto la modifica dell'idea di peccatore. Vediamo come.

Un buon esempio di partenza è ciò che accade in Germania alla fine della seconda guerra mondiale: quando il popolo tedesco scopre senza alcuna possibilità d'errore la esistenza dei campi di sterminio inorridisce ma non si sente complice, perché gli autori di quei crimini sono poche persone, non tutto il popolo. Ciò è possibile perché il diritto ci ha abituati a pensare che l'essere colpevoli consista nel *partecipare al compimento* di un reato, o progettandolo (mandante), o commettendolo (esecutore, complice) o facilitandolo (favoreggiamento). La morale va più in profondità e distingue un ulteriore tipo di colpevolezza, quello di chi, pur potendo, non dice o *non fa nulla per impedire* un crimine. È a questo genere di peccati (in morale non ci sono reati)

---

processo canonico, ma se è *lata sententia* scatta al momento in cui il reato commesso diventa noto: p.es., quando si accerta che un prete ha violato il segreto del confessionale.

[22] Questa è la differenza fondamentale tra 'peccato' e 'disarmonia'. Il primo è sempre da confessare, poiché la sua negatività ed imputabilità sono certe per definizione. La seconda invece è da confessare se e nella misura in cui è peccato, e per i motivi per i quali è tale; non lo è, invece, se e nella misura in cui imputabilità o negatività sono incerte o non spettano al penitente.

che ci si riferisce quando, iniziando ogni celebrazione eucaristica, diciamo di aver peccato in *omissioni*: perché non impedire il peccato è un certo modo di essere complici, e perciò è un peccato anch'esso. Il diritto positivo di uno Stato non può recepire questa possibilità perché, agendo solo in foro esterno[23], nella grandissima parte dei casi gli è estremamente difficile stabilire con certezza se e quanto si è informati di un reato, se si è omesso in buona o mala fede, la misura in cui sarebbe stato possibile intervenire e così via. In morale invece si è in foro interno: è la persona stessa a stabilire la sua colpevolezza; per essere in grado di far questo deve sapere cosa è la omissione, che è un peccato e come valutare le singole situazioni in cui si viene a trovare. Nell'esempio, la parte di colpa che spetta ad ogni tedesco consiste nella misura in cui *omette di preoccuparsi* per la sorte del prossimo, non cercando la risposta a domande come 'dove sono finiti i nostri vicini ebrei?' o 'dove portano quelle persone costrette ad entrare nei carri bestiame?'; chi non fa notare che ciò è un peccato di omissione è responsabile due volte. È chiaro perciò che l'idea di peccatore muta radicalmente a seconda del fatto che si consideri o meno l'omissione.

Ora, la distorsione introdotta nell'idea di peccatore dal concetto di 'autore plurale' consiste proprio nell'aumentare di gran lunga la difficoltà a considerare peccaminosa l'omissione. Può darsi che il nesso tra questi temi e la questione del peccato originale non paia così rilevante da giustificare l'attenzione da noi dedicatagli, ma se ricordiamo le osservazioni fatte nel terzo capitolo riguardo ai silenzi di Adamo scopriamo subito che parlare di omissione non ci porta affatto fuori strada, tanto che il peccato originale viene solitamente detto 'peccato di Adamo' mentre il racconto genesiaco incolpa soprattutto Eva. Il punto è che vediamo bene le conseguenze di cosa facciamo, molto meno quelle di ciò che *non* facciamo; le prime si manifestano chiaramente da sole, per discernere le seconde si ha bisogno di chi ce le indichi, perché travalicano la dimensione personale. Nella storia del peccato originale vi fu chi rifiutò la sua esistenza nei bambini perché non potevano aver commesso alcun peccato: la radice teoretica di questa eresia è la stessa che porta a non considerare peccaminosa la omissione o a sottovalutarla, ossia il considerare nostro peccato solo o principalmente le azioni da noi commesse[24]. Tra i cristiani ciò è possibile perché nella percezione

[23] Si definisce di 'foro esterno' ogni azione o manifestazione esteriore provabile in modo oggettivo o comunque constatabile. Di 'foro interno' è ogni azione interiore (pensieri, sensazioni, sentimenti) che resta tale; al momento in cui la si manifesta passa in 'foro esterno'. Il diritto positivo agisce solo in foro esterno: la morale anche in foro interno; la verità giudiziaria, anche quella canonica, è ciò che può essere provato in modo convincente; la verità morale è ben più sfuggente.

[24] Il proverbio 'chi si fa i fatti suoi campa cent'anni' descrive bene e ratifica l'omissione o rifiuto di lavorare per il bene comune, talvolta detto 'omertà', che sorge per paura, per interesse o, peggio, per indifferenza. Quest'ultima è piaga morale tra le più tristi, e consiste da un lato nel disinteresse, dall'altro nel non tener conto di quel che si sa.

Il disinteresse per le vicende di questo mondo e dei suoi abitanti colpisce soprattutto per il contrasto con la realtà di ieri: cinquanta, sessant'anni fa si aveva fame di notizie perché era difficile averle, oggi disponiamo di informazioni di qualunque tipo ma gran parte delle persone si interessa appena di quel che gli accade intorno.

L'altra faccia di questa medaglia è il non tener conto di quel che si sa. P.es., sappiamo che nel Sud del mondo vi è lo sfruttamento sistematico dei bambini, ma continuiamo ad acquistare tap-

(*segue*)

comune e più diffusa il concetto di 'peccatore' non ha ancora raggiunto il livello della 'disarmonia comunitaria'; ed è indubbio che un certo modo di fare teologia o catechesi non aiuta questa maturazione. Sicuramente è vero, come affermano i manuali, che la dimensione individualista del peccato è ormai superata e che si tratta di un progresso teologico di grande importanza: il forte sviluppo teoretico della dottrina sociale della Chiesa in questi ultimi decenni si basa proprio sulla presa di coscienza che esiste una 'disarmonia comunitaria' ed una 'universale'. Ma i termini nei quali sono espresse sono insufficienti, perché non indicano in cosa consista il *quid* in più che distingue la 'disarmonia comunitaria' dalla somma delle 'disarmonie personali'.

Per quel che riguarda il nostro studio, questa mancanza, unita ai forti limiti del concetto di 'autore plurale' così come proposto di solito nei manuali, rischia di annullare la *personalità* ed addirittura la *realtà* del peccato originale, almeno nella misura in cui non fornisce una spiegazione completa e coerente. Trovare l'equilibrio tra le varie dimensioni è un imperativo categorico per i teologi.

8.2. *Alcune idee per impostare in modo nuovo le cose*

Criticare il lavoro altrui è sempre più facile che non offrire alternative almeno altrettanto sostenibili, ed in definitiva è anche antipatico, perché sembra di reputarsi più intelligente ed acuto degli altri. Quindi ci sentiamo in obbligo di fornire una let-

---

peti, magliette, palloni, scarpe o jeans intessuti da quelle manine; con un'etichetta ci mettiamo la coscienza a posto. Si sa che il consumismo 'usa e getta' esiste perché nel Sud del mondo il lavoro è pagato poco o nulla, non vi sono garanzie sociali e chi protesta viene incarcerato o ucciso; mettiamo la coscienza in pace dicendo che possiamo spendere poco, ma non specifichiamo *come*. Si sa cosa producono le fabbriche di armi; tacitiamo la coscienza dicendo che chi uccide non è la pistola ma chi spara, o che se le armi non le faccio io le farà un altro. Se poi scopriamo che l'insieme di queste situazioni (disarmonia comunitaria) va al di là di ciò che facciamo come singoli (disarmonia personale), allora non ce ne sentiamo più responsabili e pensiamo che sia inutile cambiare il nostro comportamento.

È vero che i responsabili del criminale divario tra Nord e Sud del mondo sono *in primis* coloro che hanno il potere economico e politico necessario per invertire il corso degli eventi e non lo fanno, governando per il bene di pochi e non per quello comune. Ma i popoli del Nord sono responsabili nella misura in cui si agitano per gli effetti di questo stato di cose (disoccupazione, immigrazione) ma *omettono* di cercarne le cause, nella misura in cui si esaltano per lo sport (ecco l'oppio dei popoli!) ma *omettono* di interessarsi del resto; nella misura in cui si 'godono la vita' e *omettono* di costruire un mondo migliore. Così niente cambia, ed *omettendo* di fare qualcosa si permette che ingiustizie, sfruttamenti e violenze continuino. E ciò non vale solo per il rapporto tra Sud e Nord del mondo ma per ogni aspetto della vita sociale.

Ora, per i cristiani questo atteggiamento è un moto spirituale contro natura verso il basso: si chiama accidia, ed è peccato mortale. Educarci senza sosta a riconoscerlo ed a combatterlo con ogni mezzo è innanzitutto, come è scritto (1*Pt* 1,9), «conseguire la mèta della nostra fede, cioè la salvezza delle anime»; se poi questo per qualcuno significa 'far politica', sia pure: alla fine della vita dovremo render conto di quel che avremo detto e fatto a Dio, non a Tizio o a Caio.

tura alternativa. Ovviamente non pretendiamo di esaurire la questione; ci limiteremo ad indicare i punti da tenere comunque fermi, proporre un modo per impostare la questione che ci faccia uscire dall'attuale *impasse* e suggerire come coniugare tutto ciò con le dinamiche della vita spirituale.

8.2.1. *I punti da tenere fermi in ogni ipotesi d'esposizione*

Si può affermare senza tema di smentita che i teologi concordano su quali siano i punti irrinunciabili per ogni trattazione sul peccato originale: sono gli stessi emersi alla fine del terzo capitolo.Vediamoli.

Per prima cosa, la trattazione del peccato originale non può prescindere dal suo essere *personale*. Ormai sappiamo che soddisfare questa premessa non è affatto banale. Per quanto sia comune, 'personale' non può essere inteso semplicemente come 'individuale' ('individuo' è termine sgradito in teologia: esistono le 'persone', non gli 'individui', tantomeno le 'masse'), perché ciò porterebbe ad un monogenismo ingenuo ed un po' pericoloso. Né, come si è visto, lo si può intendere semplicemente come 'plurale', perché si rischia di perdere la valenza di scelta volontaria, singolare, e di rendere incomprensibile il dogma. È ambiguità profonda ma praticamente ignorata negli studi, il che rende difficile dare un significato preciso e teologicamente accettabile al termine 'persona' e quindi anche all'aggettivo 'personale'[25].

[25] La serietà del tema esige qualche nota, seppur limitata alla nostra questione. Il primo ad occuparsi del tema della 'persona' è Severino Boezio (sec.V), che coglie bene la differenza tra 'individuo', predicabile di ogni ente singolare (tavolo, gatto, Socrate) e 'persona', predicabile invece solo di individui razionali (Socrate, un angelo). Dopo di lui, per un passo in avanti si deve attendere il sec.XII: la ripresa dell'attività intellettuale rivela subito la poca fruibilità teologica della definizione di Boezio (*sostanza individua di natura razionale*), e così le definizioni di 'persona' si moltiplicano: la più accurata è quella di Riccardo di san Vittore (*esistenza incomunicabile di natura razionale*). Questa domina fino alla metà del sec.XIII, finchè cioè Tommaso d'Aquino non elabora una sua teologia trinitaria e ripropone la definizione boeziana, sottoponendola ad una profonda revisione concettuale che però, per le vicende storiche già viste, si perde nel tempo e sfugge ancor oggi: cf. p.es. A. MILANO, *Persona in teologia*, Napoli 1984, *passim*; H. U. von BALTHASAR, «On the concept of person», *Communio* 13 (1986) 18-26; P. SIMPSON, «The definition of person: Boethius revisited», *The new scolasticism* 62 (1988) 210-220, autori per i quali l'Aquinate si limita a riportare in auge la definizione di Boezio come se ignorasse le fortissime critiche mossegli nei secoli. Conformemente al modo di pensare del tempo, fino al sec.XIII della 'persona' si indaga e definisce l'essenza ma non il modo in cui cresce e si sviluppa; se ne studia la facoltà volitiva ma non il modo in cui agisce; soprattutto non si vede il motivo di distinguere tra 'uomo' e 'persona' se non nella misura in cui il termine *homo* indica la specie. È riflessione molto ricca ma anche assai parziale, da integrare.

Per compiere un passo in avanti si deve attendere il sec.XVIII, quando un giovane I. Kant dedica all'antropologia un'opera nella quale la maturazione umana è descritta come il superamento progressivo di una serie di 'gradini'; ad un certo punto (non è dato sapere quando, come o perché), dall'uomo si ha la 'persona', che è capace di giudizi autonomi, di valutazioni morali e di

(*segue*)

Poi, una trattazione sul peccato originale deve tener per fermo che il genere umano *ha avuto origine* da questo soggetto peccatore. Il punto essenziale è che tra i due non vi sia iato. Se poi, seguendo una tradizione quasi bimillenaria, si preferisce ipotizzare una coppia singola, in linea di principio non vi sono difficoltà dogmatiche; in concreto la sostenibilità di questa opzione però ci pare davvero molto, molto scarsa, tanto più che lo stesso Magistero non ci sarebbe di conforto in questa opzione. Se invece, seguendo il suggerimento dell'evoluzionismo, si preferisce pensare ad un autore plurale, neanche in questo caso vi sono difficoltà dogmatiche in linea di principio, se l'unità è reale e se ne salva la personalità; sappiamo però quante difficoltà comportino queste condizioni, ed è facile prevedere che aumenteranno di molto, se ne facciamo anche l'origine del genere umano.

Come abbiamo detto, praticamente tutti i teologi sono d'accordo nel sostenere che, senza questi due elementi, il dogma viene compromesso in modo inaccettabile. E si può anche dire che praticamente tutti si rendono conto, chi più chi meno, chi cogliendo più un aspetto chi invece più quell'altro, che difendere insieme la personalità e la realtà del soggetto autore del peccato originale originante presenta difficoltà teoriche, esegetiche e dogmatiche non facili a risolversi o aggirarsi. Il punto è che le soluzioni vengono cercate in modi che, a nostro sommesso avviso, sollevano più problemi di quanti ne risolvano: in altri termini, si è di fronte ad un'*impasse* generata da

---

azioni conseguenti. La riflessione filosofica successiva, da Fichte ed Hegel su su fino ai giorni nostri con Husserl, Mounier, Ebner e Löwith, non ha fatto sostanziali passi in avanti: è vero che l'elemento della relazione ha acquisito un'importanza molto forte, in alcuni casi anche decisiva (cf. p.es. il personalismo cristiano di E. Mounier) ma lo si è inserito entro una cornice teoretica sostanzialmente kantiana: cf. p.es. M. THEUNISSEN, «Skeptische Betrachtungen über den anthropologischen Personbegriff», in H. ROMBACH (ed.), *Die frage nach dem Menschen (Festschrift für M. Müller)*, Freiburg-München 1966, 461-490, ed il bel saggio di R.L. FETZ, «Personbegriff und Identitätstheorie», *Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie*, 35 (1988) 69-106. Anche se con notevoli elementi di forza, questa visione ha limiti evidenti: estremizzando un po', se essere 'persona' consiste nella capacità di giudizi autonomi, di valutazioni morali e di azioni conseguenti, allora un malato di mente o un cerebroleso non sarà mai 'persona'. Se tali capacità si perdono p.es. a seguito di un incidente o di una malattia, se ne deduce forse che si cessa di essere 'persona'? Se sì, allora questa qualifica non appartiene alla natura umana. E se la perdita è temporanea, come p.es. per l'ubriaco, se ne deduce forse che per un po' di tempo non si è 'persona' ma, passato l'ottundimento, si torna ad esserlo? Nonostante l'assurdità di queste conseguenze, l'idea di 'persona' oggi più diffusa è assai vicina a quella di Kant: lo dimostra il dibattito sulla 'personalità' dell'embrione. È vero che, eccetto i neonazisti, giustamente nessuno nega che i malati di mente o i cerebrolesi siano 'persone' ma, p.es., legalmente sono interdette; sono estensioni della visione kantiana che, pur nella loro indiscutibilità e correttezza morale, non hanno però alle spalle una riflessione generale che le giustifichi, e quindi restano oggettivamente deboli ed attaccabili, per quanto del tutto condivisibili.

Quanto difficile sia servirsi in teologia di questi due grandi indirizzi di riflessione è chiaro: l'impostazione tardoantica e medievale è rigida e astratta, quella moderna incompleta ed incoerente. Per questo la teologia trinitaria e la cristologia faticano ad uscire dagli schemi preconciliari, nonostante la buona volontà e gli sforzi di tanti teologi. Non è difficile neanche intuire la confusione che crea l'uso di termini ambigui come 'persona' e 'personale' in un dibattito quale quello sul peccato originale, già intricato e contorto per suo conto.

un problema mal posto[26]. Eppure nella storia del dogma vi sono alcuni spunti che ci pare potrebbero gettare nuova luce sulla nostra questione: ci riferiamo ai dibattiti sul monoergismo e sul monotelismo, chiusi dal concilio Costantinopolitano III (680) con la definizione dogmatica della esistenza in Gesù Cristo di due volontà e due energie nell'unità di persona[27]. Il protagonista di questa vicenda fu Massimo il Confessore, Padre i cui scritti già abbiamo incontrato. Proviamo a sondare queste vicende nella ricerca di un aiuto riguardo al *peccatum originale originans*.

8.2.2. *Il suggerimento della Tradizione riguardo all'autore del peccato originale (cenni senza pretese)*

Per capire le note che seguono è necessario un certo sforzo, non solo perché si tratta di questioni un po' complesse ma anche perché, di solito, le presentazioni divulgative dei dogmi cristologici si soffermano più dettagliamente sui dibattiti che portano alla definizione di Cristo come vero Dio e vero uomo. La controversia monoergita e monotelita invece si gioca tutta sul rapporto tra queste due nature, il che implica tutta una serie di assunzioni sulla divinità e sull'umanità che non sono sempre tutte presenti ai non addetti aim lavori. Per di più, il principale protagonista del partito ortodosso, Massimo il Confessore, scrive in un modo complicato e contorto, difficile da seguire: il risultato è che questa controversia assume spesso l'aspetto di una discussione bizantina su questioni di lana caprina. Per questo motivo, ossia per rendere giustizia alla serietà estrema del dibattito, siamo costretti *obtorto collo* a non ricorrere al commento diretto dei testi, come negli altri capitoli. Per non obbligare il lettore a compiere atti di fede nella nostra presentazione delle cose invece che in ciò che lui stesso legge in Massimo, riporteremo in nota alcuni dei passi utili.

Senza entrare in dettagli teoretici troppo tecnici, il cuore della posizione monoergita e monotelita sta nel pensare che colui che agisce, cioè la singola persona, sia anche il solo principio del volere; in altri termini, che 'volere' sia sinonimo di 'volere questa cosa', e perciò sia l'azione di una sola 'persona'. Ma, se 'volere' è atto di una sola persona, in Cristo non può esserci che una sola (*monos*) volontà (*telos*), quella divina; e poiché chi agisce lo fa in base alla volontà, se la volontà è una sola (*monos*), è una sola anche la sua azione (*ergon*). Ecco perché questa posizione si chiama 'mono-telita' e 'mono-ergita'. Questa visione però amputa l'umanità di Gesù, poiché chi è incapace di volere non è uomo a tutti gli effetti, neanche quelli legali (è interdetto): quindi, porre nell'uomo-Gesù solo la volontà divina e solo l'azione divina lo trasforma in un non-uomo. E se si obiettasse che questo è in realtà un guadagno, perché il volere divino è superiore a quello umano così come l'agire divino è superiore a

[26] In matematica, un 'problema mal posto' è un quesito formulato in modo da escludere la soluzione, del tipo 'quanto fa 2+2? ma non dire 4': è chiaro che così si giunge solo ad un'*impasse*.

[27] Cf. CONCILIUM COSTANTINOPOLITANUM III, *definitio fidei* (COD, 128; DS n.556s). Massimo partecipa al concilio Lateranense del 649 dove per la prima volta (cf. cann. 10.11; DS nn.263s) viene accettata la dottrina delle due volontà e delle due energie in Cristo.

quello umano, con ciò si confermerebbe la non-umanità di Gesù, poiché se ne farebbe una specie di superuomo. Le conseguenze sono evidenti e disastrose: se Gesù non è vero uomo, allora la sua incarnazione non è davvero tale, quindi non lo è neanche la redenzione. Né i monoteliti esitano a fare anche altre affermazioni sconcertanti: la Scrittura è stata fraintesa, i Padri del Concilio di Calcedonia si sono ingannati o hanno deviato da ciò che intende il Concilio di Nicea, Cirillo di Alessandria ha torto e così o Nestorio o Eutiche sono nel giusto. È il sovvertimento della fede cristiana.

Come si vede, e come spesso accade in teologia, prendere per vero ciò che tale appare a prima vista non sempre è saggio; in questo caso compromette il fondamento, il cuore stesso della nostra fede, la realtà della redenzione operata dal Cristo e la comprensione che la Chiesa ha di Lui e della sua realtà umana e divina insieme. Tuttavia è un dato di fatto innegabile che chi 'vuole questa cosa' è la singola persona, che il suo agire è personale e che si serve della sua unica volontà: per gli esponenti del partito ortodosso è quindi necessario approfondire cosa significhi 'volontà', in cosa consista l'atto del volere e come il soggetto possa volere, in modo da riuscire a spiegare la personalità del volere e dell'agire di Cristo senza contraddire le verità di fede. Il contributo di Massimo è questo, un contributo decisivo che lo vede appoggiato in tutto e per tutto dalla Chiesa d'Occidente: non solo è protagonista del concilio Lateranense del 649, universalmente riconosciuto dalle Chiese d'Occidente e d'Oriente come se fosse ecumenico (anche se non lo è) e che sancisce per la prima volta la dottrina delle due volontà ed energie in Cristo, ma nella difesa di questa dottrina papa Martino I lo precede sia nell'esilio (654) che nella morte (655); ciò rassicura sul fatto che, seguendo Massimo, non si corre il rischio di 'orientalizzare' la dottrina cattolica. In ogni caso, l'ulteriore e definitiva ratifica da parte del concilio ecumenico Costantinopolitano III (680), a sette anni dalla morte di Massimo (672), è garanzia formale indiscutibile.

Chiarito questo, ci resta da specificare che, come tale, la controversia monoergita e monotelita non è rilevante per la dottrina del peccato originale: sono invece stimolanti le distinzioni introdotte da Massimo per approfondire la questione del rapporto tra facoltà umane e natura da una parte, e tra natura e singolo individuo dall'altra. Particolarmente utili per la nostra indagine sull'autore del *peccatum originale originans* sono quella tra *logos* e *tropos* da un lato e quella tra *thélesis*, *gnômê* e *proairesis* dall'altro. Qui non seguiremo pedissequamente le opinioni di Massimo, come sarà evidente anche in punti centrali (ad esempio sul significato di 'persona'), ma ci ispireremo costantemente a lui. Cercheremo poi di essere il più chiari e semplici possibile nell'esporre una ad una queste distinzioni.

8.2.2.1. *La distinzione tra* logos *e* tropos

La prima distinzione utile è quella tra *logos* e *tropos*: il *logos* indica la natura di un ente, ad esempio ciò che fa essere tavolo un tavolo, il *tropos* è il modo in cui tale na-

tura è nella singola cosa (*ipostasis*)[28]. Il *tropos* può variare pur restando entro il medesimo *logos*: per esempio, ci sono molti tipi di tavoli (*tropos*), ognuno con molti esemplari (*ipostasis*), ma tutti appartengono all'unico genere 'tavolo' (*logos*). Ecco come Massimo illustra questa distinzione, tenendo conto anche del mutamento di una *ipostasis* (che chiama qui 'novità' o 'innovamento'):

> «Per parlare in generale, ogni innovazione ha luogo nel *tropos* in cui si innova la cosa stessa, e non nel *logos* della sua natura; infatti, se è innovato il *logos* si distrugge la natura della cosa, la quale non conserva più nella sua integrità quel *logos* conforme al quale è stata fatta. Invece il *tropos*, poiché viene innovato, mostra certamente la potenza del miracolo, in quanto il *logos* si conserva evidentemente nella sua natura, perché rivela la natura, che è operata e opera in modo superiore alla sua stessa legge. Il *logos* della natura umana è nel (consistere di) anima e corpo, e nell'essere la (sua) natura da un'anima razionale e da un corpo, mentre il *tropos* è l'ordine (*taxis*) nell'azione e (nel)l'essere agito secondo natura, (*tropos*) spesso cambiato ed alterato senza tuttavia che la natura sia in nulla cambiata da esso»[29].

Da questo passo ricaviamo che, in quanto esseri umani, Gesù Cristo, Maria santissima ed un uomo qualunque hanno lo stesso *logos* di natura; l'uomo qualsiasi però ha un *tropos* diverso da quello di Cristo e di Maria perché ha il peccato originale (mettiamo per ora da parte la differenza tra *originans* ed *originatum*), mentre il Cristo e Maria no. A sua volta, il *tropos* del Cristo non è identico al *tropos* di Maria, anche se in entrambi non vi è il peccato originale. Infatti in Cristo ciò accade in virtù dell'Incarnazione, ossia della *natura* divina del Figlio: questa infatti ha un solo *tropos*, quello divino, che non può sussistere secondo il *tropos* di un'altra natura, inferiore; quindi il *logos* della natura divina ed il *logos* della natura umana in Cristo sussistono insieme secondo il *tropos* della natura divina, la quale ovviamente non ha in

---

[28] Cf. MASSIMO IL CONFESSORE, *Opuscula theologica et polemica*, op.22 (PG 91, 265; trad. it. B. de Angelis, Bologna 2007, 37s; rivista): «L'essenza è ciò che significa il comune e non circoscrivibile, cioè l'uomo (in generale). Perché chi dice questo significa la natura comune, senza circoscrivere con una parola un certo uomo, conosciuto in particolare e con un nome. Una natura è ciò che è riconosciuto negli (individui) predicati di uno stesso genere. Un'ipostasi stabilisce e circoscrive il comune e il non circoscritto di un essere particolare, come "un tale". Un'ipostasi ha il generale ed il particolare (*esempio: nel caso dell'uomo, l'essenza o natura è 'animale razionale', l'ipostasi è 'uomo', l'essere particolare è 'Socrate' o 'Pietro'*)». Tenore diverso, specie riguardo alla *ipostasis*, hanno le definizioni in op.26 (PG 91, 276; trad. it. 77s): «La natura, secondo i filosofi, è principio di movimento e di quiete; secondo i Padri è una forma-specie (*eídos*) predicata di enti molteplici e differenti numericamente, in quanto ciascuno è qualcosa. Un'essenza, secondo i filosofi, è una realtà fondata in sé e che non necessita di nient'altro per esistere; per i Padri è un'entità naturale (predicata) di numerose e differenti ipostasi. Un individuo, per i filosofi, è una collezione di proprietà il cui concorso non può trovarsi in nessun altro (cf. p.es. PORFIRIO, *Isagoge*, 7); per i Padri è Pietro o Paolo o questo uomo definito dalle sue proprietà personali, distinto da altri uomini. Un'ipostasi, per i filosofi, è un'essenza con proprietà; per i Padri è ciascun uomo in particolare, personalmente distinto da altri uomini». Come si vede, qui Massimo rende difficile distinguere nell'ipostasi il generale ed il plurale, come invece afferma nel passo precedente.

[29] MASSIMO IL CONFESSORE, *Ambigua*, prob.42 (PG 91, 1341; trad. it. C. Moreschini, Milano 2003, 490; ritoccata).

sé alcun peccato[30]. Da ciò si ha che, mentre è assolutamente conveniente partire dall'universalità della redenzione operata dal Cristo per dedurre l'universalità della colpa cui Egli ha posto rimedio, come ci insegna Agostino, non è altrettanto corretto partire dalla sua natura umana per indagare la nostra[31].

La prova di questa differenza sta nel fatto che l'assenza del peccato originale in Maria sin dalla nascita è frutto di un miracolo, ossia di una *disposizione* divina. Infatti il testo della definizione dogmatica, promulgata l'8 dicembre 1854 da Pio IX nella bolla *Ineffabilis Deus*, recita:

---

[30] Cf. MASSIMO IL CONFESSORE, *Opuscula theologica et polemica*, op.4 (PG 91, 60; trad. it. 47s): «In Lui (Cristo) l'umano differisce dal nostro non per il *logos* di natura ma per il modo (*tropos*) nuovo di concepimento; uguale per essenza e diverso per assenza di seme, perché non era mera (umanità) ma di Colui che in verità si era fatto uomo per noi. Il suo volere era propriamente naturale come il nostro ma informato divinamente e superiormente a noi. Perché è evidente che essere generato con o senza seme non rende diversa la natura ma ciò che riguarda la natura, come l'essere ingenerato o generato. Se si trova infatti che il *Logos* (*cioè il Figlio di Dio*) come uomo differisce dalla nostra natura a causa dell'assenza di seme, Egli differisce allora anche dalla essenza del Padre a causa della generazione. Perché l'ingenerato non è il generato. Noi avremmo anche questa differenza con i nostri antenati, Adamo ed Eva venuti senza seme, uno modellato dal Modellatore l'altra per una apertura nel modello. Invece il Figlio è certamente uguale al Padre per la divinità, perché Gli è consustanziale come noi siamo ugualmente congeniali e consustanziali con Adamo ed Eva e con Lui stesso, Dio incarnato per noi, per l'umanità. Come l'essere generato o ingenerato non è senza l'essenza di Dio (chi dice ciò?) (*Eunomio, p.es.*), così (nascere) con o senza seme non esprime assolutamente la natura dell'umanità». Massimo solleva un problema assai importante e delicato per il nostro tema, ossia quello del modo in cui il *peccatum originale originans* si trasmette ai discendenti di Adamo ed Eva. Rimandiamo le nostre osservazioni alla fine di questo punto.

[31] La natura umana di Cristo, non essendo mai stata separata da quella divina, è deificata da sempre, perciò esprime meglio la realtà dell'uomo *in patria* che non quella *in statu viae*, che non è mai esente da peccati. A proposito di coloro che sono santi già qui, *in statu viae*, il CONCILIUM TRIDENTINUM, *sessio* VI, *decretum de iustificatione*, c.11 (COD, 675; DS n.1537) infatti afferma: «Dio non comanda l'impossibile, ma quando comanda ti ammonisce di fare quello che puoi, di chiedere quello non puoi, e ti aiuta perché tu possa (cf. AGOSTINO, *De natura et gratia*, 43, 50; CSEL 60, 270); i suoi comandamenti non sono gravosi, il suo giogo è dolce ed il carico leggero. Quelli infatti che sono figli di Dio amano il Cristo; quelli che lo amano (come lui stesso testimonia) osservano la sua parola, cosa senz'altro possibile con l'aiuto di Dio. Infatti in questa vita mortale, anche se santi e giusti, qualche volta i cristiani cadono in peccati leggeri e quotidiani, che si dicono anche veniali, senza per questo cessare di essere giusti. Ed è propria dei giusti la invocazione umile e sincera (*Mt* 6,12): "Rimetti a noi i nostri debiti". Da ciò deriva che proprio i giusti debbono sentirsi maggiormente obbligati a camminare nella via della giustizia, in quanto ormai (*Rm* 6,22) "liberati dal peccato e fatti servi di Dio", vivendo (*Tt* 2,12) "con sobrietà, giustizia e pietà", possono progredire per mezzo di Gesù Crsito, mediante il quale hanno ottenuto l'accesso a questa grazia. Dio infatti non abbandona con la sua grazia quelli che sono stati giustificati una volta, a meno che non siano loro ad abbandonare Lui (cf. AGOSTINO, *De natura et gratia*, 26, 29; CSEL 60, 254)». Ma vi sono differenze forti anche riguardo all'umanità *in patria*. L'uomo Gesù infatti è deificato perché la sua natura umana è *assunta da sempre* in quella divina del Figlio di Dio, ragion per cui è giusto dire che è vero uomo e vero Dio insieme. L'umanità dei beati invece *diventa per grazia* come Dio è per natura.

> «Dichiariamo, pronunciamo e definiamo che la dottrina la quale ritiene che la beatissima vergine Maria, nel primo istante della sua concezione, per singolare grazia e privilegio di Dio onnipotente ed in vista dei meriti di Gesù Cristo salvatore del genere umano, sia stata preservata immune da ogni macchia della colpa originale, è rivelata da Dio e perciò da credersi fermamente e costantemente da tutti i fedeli»[32].

Ragionando in termini agostiniani, da questa definizione si ha che Gesù Cristo, essendo sì vero uomo ma anche Figlio di Dio, non poteva peccare (*non posse peccari*); Maria invece, in quanto solamente umana, poteva peccare ma, per volere divino, è stata preservata dalla colpa (*posse non peccari*) al punto che, come Pio X specificherà nell'enciclica *Ad diem illam* e poi Pio XII nell'enciclica *Fulgens corona*, in lei non conviene neanche parlare di peccato veniale. Il *tropos* di Maria quindi è molto simile a quello di Adamo ed Eva (o del 'autore plurale', lasciamo da parte per ora la questione) prima della caduta. Ma non è identico. In primo luogo perché Adamo ed Eva caddero, mentre Maria è preservata dal peccato originale e (ma questo non è dogma) anche dalle cadute veniali; in secondo luogo perché il *tropos* di Maria (a Dio piacendo e volendo), *a rigori* si potrebbe ripresentare in qualche altro uomo, mentre il *tropos* di Adamo ed Eva no, a meno che non si voglia ammettere la possibilità di un secondo peccato originale e quindi la necessità di una seconda Incarnazione del Figlio di Dio, il che sarebbe chiaramente eretico.

Dalla distinzione di Massimo perciò si ricava che all'unico *logos* della natura umana ineriscono quattro *tropoi* diversi. Innanzitutto vi è il *tropos* di Gesù Cristo, che non contempla il peccato originale perché unito al *logos* della natura divina e perciò è incorruttibile per natura: ha una sola *ipostasis* (così scrive Massimo; noi cattolici preferiamo dire 'persona'), appunto l'uomo Gesù. Poi vi è il *tropos* di Maria, che non ha il peccato originale per disposizione divina e perciò è incorruttibile per grazia; attualmente ha una sola *ipostasis* (persona), Maria santissima appunto, e ci pare assai poco conveniente pensare che altre possano condividerlo con lei, ma potenzialmente potrebbe accadere: nessuno può porre limiti alla volontà di Dio. Quindi vi è il *tropos* di Adamo ed Eva, creato senza peccato ma capace di compierlo, quindi corruttibile: il numero di ipostasi con questo *tropos* ancora non lo sappiamo (due, nessuna, centomila?), ma tra poco potremo dire qualcosa di più. Infine, vi è il *tropos* di noi esseri umani, corrotto poiché tutti nasciamo con il peccato originale senza averlo compiuto: è il *tropos* di miliardi e miliardi di ipostasi, delle quali poi moltissime, dopo aver ricevuto il battesimo, non lo hanno più[33]. Nel tempo questi *tropoi* si sono susseguiti in

---

[32] PIO IX, bolla *Ineffabilis Deus* (DS n.2803).

[33] Anche se non con la terminologia di Massimo, il *tropos* della nostra natura umana è descritto così da DIADOCO DI FOTICEA, *Asceticon in C capita*, 83 (SCh 5bis, 143; trad. it. 383s): «Il cuore produce anche da se stesso pensieri buoni e non buoni, non perché per natura fruttichi i pensieri non buoni ma perché esso ha per tendenza acquisita (*exis*) il ricordo del male, a causa di quel primo e decisivo inganno (*cioè il peccato originale*). Ma nella maggior parte dei casi esso concepisce i pensieri cattivi dalla amarezza dei demoni. Noi tuttavia li sentiamo tutti come provenienti dal cuore ed è perciò che alcuni suppongono che nell'intelletto vi sia, con la grazia, anche il peccato; perciò, dicono anche, il Signore ha detto (*Mt* 15,18s): "le cose che vengono dalla bocca provengono dal cuore e sono quelle che contaminano l'uomo: dal cuore infatti vengono i pensieri

(*segue*)

un ordine (*taxis*) che rivela la volontà deificatrice di Dio: il primo infatti è il *tropos* di Adamo ed Eva (corruttibile), il secondo è il *tropos* che abbiamo tutti noi (corrotto), il terzo è il *tropos* di Maria (incorrotto per grazia) ed il quarto è il *tropos* di Cristo (incorrotto per natura). Ma questa diversificazione non deve far dimenticare che il *logos* cui aderiscono tutti e quattro questi *tropoi* è uno solo, il *logos* della natura umana; né che per Massimo questa diversificazione non coincide con quell'‘innovamento’ di cui ha parlato nel passo riportato; subito dopo infatti spiega:

> «Questo, del resto (*ossia l'identità del logos nel mutare del tropos*), si verifica a proposito anche di qualsiasi altra cosa, allorquando Dio, per esercitare la provvidenza delle cose da Lui previste e per mostrare la sua potenza che è sopra a tutto e si estende per tutto, vuole innovare qualche cosa nella sua creazione. Così, per certo Dio operò secondo il principio della innovazione quando compì cose mirabili con le magnificenze dei miracoli e dei segni provenienti dall'alto; fece passare i beati Enoch ed Elia ad una altra forma di vita, diversa da quella che è nella carne e sottoposta a corruzione, non con una diversificazione della natura ma con un mutamento del *tropos* di vivere e di amministrare la vita stessa; creò dell'acqua molto più abbondante del solito per inondare i malvagi sulla terra; mostrò nell'arca insieme con le bestie selvagge che Noè, primo navigatore, conduceva una vita irreprensibile; onorò Abramo e Sara, i suoi grandi servitori, con un figlio che violava l'età giusta ed il limite ed il tempo stabilito dalla natura per la procreazione; preparò del fuoco che si muovesse verso il basso per distruggere gli empi (*di Sodoma e Gomorra*) e che non tuttavia per questo non era affatto inferiore, nel suo principio conforme a natura; accese il fuoco del rovo senza che bruciasse, per chiamare il suo servitore (*Mosè*); mutò l'acqua in Egitto perchè assumesse la qualità del sangue ma che tuttavia non rinnegava affatto la sua natura, in quanto rimaneva acqua anche dopo esser divenuta rossa; compì tutti gli altri miracoli e segni di allora per dare ai suoi fedeli la speranza di essere liberati dalle calamità che li assediavano ed agli infedeli la percezione della sua potenza punitrice»[34].

Propriamente parlando quindi per Massimo ‘innovazione’ significa ‘miracolo’, ossia ‘miglioramento’ o ‘superamento’ del *tropos* nel mantenimento della natura, cioè del *logos*; non per niente è il Padre della Chiesa che più a fondo ha meditato sul tema della deificazione: l'adagio ‘divenire per grazia come Dio è per natura’ è suo, e l'accenno ‘alla vita nuova’ di Enoch ed Elia è proprio alla deificazione. In questa prospettiva, ‘divenire’ come Dio non significa ‘cessare di essere creature’, perché questo sarebbe un mutamento del *logos* e non del *tropos*; ‘divenire per grazia’ significa che il mutamento del *tropos* è un miracolo, un ‘innovamento’ in quanto tale non raggiun-

---

cattivi, adulterii ecc.”. Ma non sanno che il nostro intelletto, con la attività di un senso sottilissimo, fa propria la attività di quegli stessi pensieri che gli vengono insinuati dagli spiriti maligni, come attraverso la carne, poiché l'arrendevolezza del corpo la porta a ciò - come, non sappiamo - per via della loro mescolanza; poiché la carne ama senza misura la adulazione dell'inganno. Per questo sembrano uscire dal cuore anche i pensieri seminati dai demoni nell'anima. Ma noi li facciamo realmente nostri quando vogliamo compiacere ad essi, ed è questo che il Signore rimprovera quando, come mostra la stessa parola divina, si è servito della espressione citata sopra. Infatti colui che si compiace dei pensieri insinuatigli dalla malizia di satana, quasi scrivendo il loro ricordo nel proprio cuore, è chiaro che poi li produce come frutti del suo stesso pensiero (*in quanto li ricorda e si compiace in ciò che ricorda*)».

[34] MASSIMO IL CONFESSORE, *Ambigua*, prob.42 (PG 91, 1344; trad. it. 490s; ritoccata).

gibile dal *tropos* attuale ma possibile all'onnipotente Creatore. Per questa stessa ragione, il *tropos* di Maria e quello di Cristo non sono una 'innovazione', poiché non vanno oltre il *tropos* della natura ma, in un certo senso, lo ripristinano, anche se in modi e per motivi diversi. Similmente, neanche il *tropos* di Adamo ed Eva o il nostro sono una 'innovazione' rispetto al *logos* della natura, poiché in esso non c'è né miglioramento o superamento ma, nel primo, corruttibilità *de iure* come in ogni creatura in quanto tale, nel secondo corruzione *de facto* come in ogni creatura esistente qui ed ora. Le due idee di 'innovamento' nel *tropos* e 'diversificazione' del *tropos* quindi vanno tenute distinte.

Per fare un passo in avanti dobbiamo ricorrere ad una seconda distinzione introdotta da Massimo, quella tra *thélesis*, *gnômê* e *proairesis*[35].

8.2.2.2. *La distinzione tra* thélesis, gnômê e proairesis

La distinzione che ci aggingiamo ad esporre, sia pur per sommi capi, è una delle più sottili tra tutte quelle elaborate dal Confessore. Per prima cosa è necessario vedere come egli concepisca l'atto del volere. Ecco come lo descrive (tra parentesi i termini tecnici greci):

> «Ciò che per natura è razionale ha come potenza (*dynamis*) naturale l'appetito razionale (*logikês orexis*), che si chiama anche volontà dell'anima intellettiva (*thélesis tês noerâs psychês*), in base alla quale noi ragioniamo e, ragionando, vogliamo con la volontà *(thêlontes boulómetha*). E volendo (*thêlontes*) ricerchiamo (*zêtoûmen*), indaghiamo (*skeptómetha*) e deliberiamo (*bouleuómetha*), giudichiamo (*krínomen*) stabiliamo (*diatithémetha*), scegliamo (*proairoúmetha*), tendiamo verso (ciò che è voluto) (*ormômen*) e mettiamo in atto (il nostro volere) (*kechrêmetha*)»[36].

[35] Semplifichiamo qui per comodità e maggior chiarezza di chi legge il più complesso percorso teorico di Massimo, che pone tra la *thélesis* e la *gnômê* la *boulesis*, lett. 'facoltà di compiere scelte', e tra la *gnômê* e la *proairesis* l'*exis*, che si potrebbe rendere con 'abitudine'. In sostanza, per Massimo l'azione singola compiuta dalla singola *ipostasis* è il risultato di un processo di singolarizzazione (o individuazione) di due elementi, uno che concerne la capacità di volere (*thélesis* e *boulesis*) e l'altro la capacità di scegliere (*gnômê* e *exis*) che porta alla singola scelta (*proairesis*), attuata dalla facoltà di agire (*energeia*). Poiché stiamo applicando queste distinzioni al peccato originale, tralasciamo l'*exis*, per quanto fondamentale sia nell'antropologia di Massimo, perché non vi può essere 'abitudine' al peccato originale, che è unico. Similmente, poiché a differenza del tempo di Massimo oggi l'autore del peccato originale non è necessariamente un singolo, non prendiamo in esame la *boulesis*, anche se riguardo al consenso all'inclinazione contro natura evidentemente ha ruolo fondamentale. Per approfondire l'antropologia teologica di Massimo rinviamo al saggio di P.G. RENCZES, *Agir de Dieu et liberté de l'homme. Recherches sur l'anthropologie théologique de saint Maxime le Confesseur*, Paris 2003.

[36] MASSIMO IL CONFESSORE, *Disputatio cum Pyrrho* (PG 91, 293; trad. it. A. Ceresa-Gastaldo, CTP 19, Roma 1979, 105; corretta).

Questo complesso intrecciarsi di azioni, alle quali quasi sempre corrisponde una specifica facoltà e che Massimo qui elenca in successione temporale, è molto più di quanto serva a noi. Per i nostri scopi infatti è sufficiente comprendere il salto metafisico e logico che porta dalla *thêlesis*, che appartiene al *logos* della natura, alla *gnômê*, che appartiene al *tropos*, e quello che da questa porta alla singola scelta, la *proairesis*. Ora è possibile vedere queste facoltà nei dettagli.

La *thélesis* è la facoltà del volere così come si trova, o appartiene, al *logos* della natura umana; Massimo la definisce così:

> «Si dice che il volere naturale (*thêlema physikon êgoun thélesis*) è una potenza (*dynamis*) che tende a ciò che è conforme alla natura; questa comprende in sé tutte le proprietà che appartengono essenzialmente alla natura»[37].

Quindi la *thélesis* è una potenza che inerisce al *logos* della natura umana; e poiché ogni *tropos* umano individuato aderisce a questo *logos*, si deve dedurre che ognuno di essi contempla (o contiene, o possiede) la *thélesis*. Massimo si serve di questa conclusione per affermare che anche in Cristo vi sono due volontà, quella che spetta al *logos* della natura divina e quella che spetta al *logos* della natura umana. Noi invece ce ne serviamo per rilevare che, se la *thélesis* inerisce al *logos* e non al *tropos*, allora l'autore del peccato originale non può essere singolare, perché una *ipostasis* possiede il *logos* della sua natura secondo il proprio *tropos*. Che poi sia un'*ipostasis* esistente al modo dell'individuo (una 'persona') o al modo di un gruppo (la 'personalità collettiva') non fa differenza, perché in ogni caso, se si desse la possibilità di tale mutamento, muterebbe il *logos* e non il *tropos*, il che è l'opposto di quel che insegna Massimo. E se si abbandona la sua distinzione non solo si contraddice il concilio Costantinopolitano III, perché descriviamo il rapporto *logos*/*tropos*/*ipostasis* in maniera diversa, ma, essendo questa descrizione non compatibile con la definizione dogmatica, si cade nell'eresia monoergita-monotelita; per la precisione, ne segue o che Cristo, in quanto uomo in tutto e per tutto *come noi*, ha il peccato originale, oppure che, non avendolo, non è un vero uomo. Poiché rinunciare alle distinzioni di Massimo porta comunque ad una eresia, il rifiuto di considerare l'autore del peccato originale come fosse una *ipostasis* non va sottovalutato.

La serietà di questa conclusione aumenta esaminando gli due altri termini introdotti da Massimo, *gnômê* e *proairesis*. La *gnômê* è la *thélesis* così come si trova, o appartiene, al *tropos*: così, se il *tropos* è secondo natura la *gnômê* inclina al bene, se il *tropos* è contro natura, la *gnômê* inclina al male. Massimo la definisce così:

> «Si dice che la *gnômê* è un desiderio con una predisposizione interiore (*orexis endiátheton*) verso ciò che è in nostro potere (*eph' êmin*; *è la formula tecnica che indica il 'libero arbitrio' in Origene*), a partire dalla quale proviene la scelta; o meglio una predisposizione (*diáthesis*) verso ciò che, in nostro potere, è stato deliberato da noi per mezzo del desiderio. Il desiderio, in effetti, quando è suscettibile di ricevere una disposizione (*diatheîsa*) dalla deliberazione, diviene *gnômê*. La scelta (*proairesis*) viene dopo di essa

[37] MASSIMO IL CONFESSORE, *Opuscula theologica et polemica*, op.1 (PG 91, 12; trad. it. 124; rivista).

> o, per esprimerci in maniera più appropriata, proviene da essa. La *gnômê* si rapporta dunque alla scelta (*proairesis*) come l'abitudine (*exis*) all'operare (*energeia*)»[38].

Ora, è assolutamente importante tenere presente che per Massimo la *gnômê* non è mai neutra, mera possibilità tra due scelte che sono alla pari; essendo creata da Dio, la *gnômê* è tendenzialmente buona, ossia di per sè inclina al moto secondo natura. Questa inclinazione secondo natura della *gnômê* per Massimo è così importante da ritenere che, se favorita, crei una vera e propria 'abitudine' (*exis*) al bene; parlando di Melchisedec, infatti, attribuisce ad essa la deificazione di quel sacerdote:

> «Proprio questo (*cioè che il Figlio di Dio vuole deificarci*) sapeva ed esperimentò quel grande Melchisedec, a proposito del quale il racconto divino della Scrittura illustra quei fatti grandi e mirabili, e cioè che egli fu al di sopra del tempo e della natura, e fu considerato degno di esser fatto simile al Figlio di Dio, divenuto per *exis*, secondo la grazia e per quanto era possibile all'uomo, tale quale si crede che sia nella sostanza lo stesso Donatore della grazia. (...) E la frase (*Eb* 8,3): "Fatto simile al Figlio di Dio, rimane sacerdote in eterno", forse rivela che Melchisedec, fino alla fine della vita, potè conservare sempre aperto e fisso in Dio l'occhio dell'intelligenza, in un atteggiamento immutabile (*exis atrepton*) nella virtù somigliantissima a Dio e divina»[39].

Detto questo, è facile comprendere che invece la *proairesis* (lett. 'scelta') è il singolo moto di volontà con il quale la persona sceglie, 'vuole questa cosa qui': poiché si può volere secondo natura o contro natura, la *proairesis* inerisce alla *gnômê* e non direttamente alla *thélesis*. Massimo insegna che in Cristo non si dà *gnômê*, perché in Lui non vi può essere inclinazione contro natura, e di conseguenza non vi è neanche *proairesis*[40]. In Maria, invece, aggiungiamo noi prolungando il suo ragionamento, vi è *gnômê* e anche *proairesis*, ma solo secondo natura, poiché in lei non vi è né peccato originale né peccato attuale o veniale. Negli uomini come noi, infine, vi sono *gnômê* e *proairesis*, sia secondo natura che contro natura. Ma che dire del *tropos* dell'autore del peccato originale?

Da un lato, essendo stato commesso un peccato, si deve supporre che fosse un *tropos* con *gnômê* e *proairesis* contro natura, quindi appartenesse ad una *ipostasis* (singola o collettiva per ora non conta). Dall'altro, poiché il peccato originale corrompe

---

[38] MASSIMO IL CONFESSORE, *Opuscula theologica et polemica*, op.1 (PG 91, 17; trad. it. 127s; rivista).

[39] MASSIMO IL CONFESSORE, *Ambigua*, prob.10, 20 (PG 91, 1137.1140; trad. it. 279s; rivista).

[40] Cf. MASSIMO IL CONFESSORE, *Opuscula theologica et polemica*, op.25, def.7 (PG 91, 272s; trad. it. 76): «Il volere unico o è del libero arbitrio o è naturale. Ma se è naturale sarà una sola, come già dimostrato, anche la natura della carne e del *Logos* (*cioè il Figlio di Dio*). Se è del libero arbitrio, cioè dell'ipostasi, il Cristo sarà separato dal Padre e dallo Spirito per (avere) *gnômê*». In realtà Massimo compie un ragionamento più rigoroso ma ampio e complesso a sintetizzare. In buona sostanza egli innanzitutto distingue la facoltà di volere (*thélesis*) e di decidere (il libero arbitrio; *exousia*), che appartengono al *logos* della natura, dal loro esercizio concreto, che appartiene alla *ipostasis*. Poi afferma che *gnômê* e *proairesis* sono modi di esercitare la *thélesis* in ipostasi semplicemente umane, mentre Gesù Cristo è ipostasi umana e divina insieme: perciò in lui la *thélesis* dell'uomo Gesù viene esercitata al modo della natura divina del Figlio. E poiché in Dio non vi è alcuna inclinazione al male, in Gesù Cristo esiste la *thélesis*, in quanto inerente al suo *logos* di uomo, ma non *gnômê* e *proairesis*, perché non è soltanto e semplicemente uomo.

la *thélesis* e giunge sino al *logos* della natura umana (il battesimo infatti rimuovendo il peccato originale ripristina la natura umana), quest'autore non può essere una *ipostasis*, perché in essa l'essere secondo o contro natura inerisce al *tropos*, non al *logos*; e, se non è *ipostasis*, allora non ha né *gnômê* né *proairesis*. L'autore del peccato originale perciò dovrebbe, allo stesso tempo e da uno stesso punto di vista, essere e non essere una *ipostasis* e avere e non avere *gnômê* e *proairesis*: chiaramente siamo di fronte ad una contraddizione.

Poiché siamo giunti a questa conclusione assumendo l'esistenza del peccato originale, cui non si può rinunciare perché è dogma di fede, e le distinzioni di Massimo, cui non possiamo rinunciare per non cadere in crasse eresie, si ha che il problema dell'autore del peccato originale, così come lo si imposta di solito, è tecnicamente mal posto: per quanto si indaghi, cioè, si otterranno sempre soluzioni inconcludenti. E, si badi bene, questo risultato segue semplicemente dalla applicazione in antropologia teologica di distinzioni e definizioni dogmatiche elaborate in cristologia ed in tempi assolutamente non sospetti. È perciò conclusione tutta e solamente teologica, non influenzata dal dibattito scientifico e tantomeno dalla teoria dell'evoluzionismo, che nascerà dopo più di un millennio. E poiché questa conclusione solleva un problema di compossibilità di due pronunciamenti dogmatici, questione la cui esigenza di soluzione è *per se* e tutta teologica, non ha alcun senso coinvolgere nessuna branca scientifica. Di fronte a conclusioni forti come questa si potrebbe far notare che la disamina non è sufficientemente dettagliata, e quindi che si sono tirate le somme con una rapidità eccessiva: a questa obiezioni qui possiamo rispondere solo che questa non è la sede adatta a discussioni accademiche approfondite (anche se non abbiamo alcuna remora ad ammettere che ce n'è bisogno), e che non pretendiamo di aver esaurito la questione né di saper fare meglio di tanti specialisti. Ciò detto, e con tutte le riserve prudenziali che è inevitabile porre in questo che è il momento enunciativo della questione, ci pare indubbio che, allo stato attuale degli studi[41], cercare l'autore del peccato originale a partire dall'*ipostasis*, ossia dal modo di esistere di una o più persone umane, sia del tutto fallimentare dal punto di vista dogmatico.

Il percorso seguito poi mostra che questo risultato non si pone dal punto di vista induttivo, cioè dal constatare l'assenza di soluzioni sufficienti: se così fosse sarebbe facile replicare che il non averla ancora trovata non vuol dire che una soluzione non esista o che non la si debba cercare; e se noi interpretassimo così la nostra ricerca saremmo scorretti metodologicamente ed ingiusti nei confronti della serietà degli studi di tanti altri teologi. Il risultato invece nasce dal punto di vista teoretico, precisamente da quello metafisico e gnoseologico: segue cioè dall'aver assunto *a priori* la possibilità di poter spiegare un mutamento di natura (versante metafisico) a partire da ciò che si sa delle azioni di chi tale natura incarna (versante gnoseologico). Per capi-

[41] Quel che si è cercato di fare qui è stato tentare di esplicitare quel che in COLZANI, *Antropologia teologica*, *op. cit*., 390, resta non detto: «Il problema del poligenismo, sotto il profilo teologico, non sussiste: compatibile con la fede, esso è e rimane un problema scientifico, nel senso che, correttamente inteso, non contraddice la verità cristiana del peccato originale». Concordiamo, ma si doveva tentare di spiegare *come*.

re dove sta l'errore applichiamo questo procedimento ad un'altra questione e diciamo: poiché si sa che tutti gli uomini bevono, nella natura umana vi è il bere; ora, che tutti gli uomini bevano, che lo abbiano sempre fatto e che non possano fare a meno di farlo è un dato di fatto innegabile, ma nessuno pensa di poter definire l'uomo come 'l'essere che beve'. In base ad un ragionamento induttivo simile a questo Michel de Bay (Baio), constatando la tendenza universale a peccare, pensa che il peccato originale sia una 'inclinazione naturale involontaria'; ma è dottrina che Pio V condanna nel 1567 con la bolla *Ex omnibus afflictionibus*. Quindi, pensare di poter dedurre il *logos* della natura umana o, come nel caso del peccato originale, la sua modifica, partendo da un nostro modo di agire (per Baio, dal fatto che tutti siamo peccatori) è errato sul piano teoretico ed eretico su quello dogmatico. Pensare di poter dedurre da tale situazione il *tropos* della natura umana invece è perfettamente ortodosso e, ci insegna Massimo, porta al dogma delle due volontà ed energie in Gesù Cristo. Ma ci impedisce di conoscere, dal punto di vista dell'*ipostasis*, chi sia l'autore del peccato originale: per questo, in definitiva, il Magistero non respinge né avalla né il monogenismo né il poligenismo[42].

[42] L'ultima frase non va letta come se il Magistero (cioè papa Paolo VI) abbia compiuto una riflessione analoga alla nostra. Non è così. Per quanto sappiamo, siamo i primi a ricorrere ai testi di Massimo il Confessore ed alla controversia monoergita-monotelita per illuminare il tema del peccato originale (sempre che ci sia riusciti). La frase va letta come l'esplicitazione del rapporto particolare che crediamo esista tra il contesto, più o meno transeunte, che porta al *factum historicum* di un pronunciamento o, come qui, di un non-pronunciamento, ed il suo valore in quanto tale, più o meno universale. Nel nostro caso, il *factum historicum* è il contrasto tra evoluzionismo e monogenismo; la valenza universale del non-pronunciamento (cioè il suo essere Magistero con la 'm' maiuscola) consiste nell'aver disgiunto la questione dell'autore del peccato originale dalle note irrinunciabili del dogma. Poiché, sebbene Paolo VI non ne avesse coscienza, a nostro avviso tale disgiunzione segue logicamente dal dogma delle due volontà e delle due energie in Cristo, il Magistero per noi non poteva che giungere a tale risultato, a prescindere dal *factum historicum* in seguito al quale è accaduto, poiché lo Spirito che lo ispira non può contraddirsi.

Solo dopo queste note di principio, a nostro parere, è conveniente leggere quel che Paolo VI afferma l'11 luglio 1966 in un simposio dedicato al peccato originale (AAS 58 [1966] 649-655, 654): «È evidente che vi (*ai teologi riuniti*) sembreranno inconciliabili con la genuina dottrina cattolica le spiegazioni che del peccato originale danno alcuni autori moderni, i quali, partendo dal presupposto, che non è stato dimostrato, del *poligenismo*, negano, più o meno chiaramente, che il peccato donde è derivata tanta colluvie di mali nell'umanità sia stato anzitutto la disobbedienza di Adamo "primo uomo", figura di quello futuro, commesso all'inizio della storia. (...) Ma anche la teoria dell'*evoluzionismo* non vi sembrerà accettabile qualora non si accordi decisamente con la creazione immediata di tutte e singole le anime umane da Dio, e non ritenga decisiva l'importanza che per le sorti dell'umanità ha avuto la disobbedienza di Adamo, protoparente universale». Con tutta evidenza il papa difende il monogenismo, ma non pare considerarlo *doctrina theologice certa*. In seguito PAOLO VI, *Sollemnis professio fidei*, 16 (AAS 60 [1968] 439; EV 3, n.552) sembra quasi ricredersi e volerla inserire nel 'Credo' (cors. nostri): «Noi crediamo che *in Adamo* tutti hanno peccato; il che significa che *la colpa da lui commessa* ha fatto cadere la natura umana, comune a tutti gli uomini, in uno stato in cui essa porta le conseguenze di quella colpa»; però non viene preso alcun provvedimento contro chi abbandona il monogenismo. È ovvio che, se papa Paolo VI si muove in questo modo, è perché ritiene di poterlo fare senza contraddire la Tradizione, e che il disaccordo con quanto creduto in precedenza non inficia il *depositum fidei*;

(*segue*)

Si dirà: ma, se non si può conoscere tale soggetto, come si può parlare di 'personalità' del peccato originale? E come lo si potrà collegare alla nascita del genere umano? Una risposta la si deve dare, poiché sono i due punti irrinunciabili per la tenuta teoretica del dogma stesso, ma se si rinuncia alla ricerca del soggetto, da dove si può partire?

Ora, la Tradizione, intesa come Padri e Magistero, ha molto da dirci al riguardo. Infatti, prima di Massimo la Chiesa ha dovuto già riflettere sul complesso rapporto tra *ipostasis* e 'persona', anche se da una prospettiva un po' diversa da quella che interessa qui a noi. Ci riferiamo alla controversia nestoriana ed ai due concili che se dovettero occupare, Efeso (431) e Calcedonia (451). Solo dopo aver esaminato quel percorso avremo le coordinate dogmatiche necessarie per enunciare una ipotesi di soluzione seria e sostenibile.

noi pensiamo di aver individuato una delle possibili ragioni, valida a prescindere dalla consapevolezza o meno che ne aveva Paolo VI. Ecco perché è giusto dire che *il Magistero* non avalla il monogenismo; con ciò però non si può dire che sposi il poligenismo: non si legge in nessun documento; ha diminuito l'impegno con cui difende un'ipotesi, ma non l'ha respinta né si è schierato con l'altra. È situazione, questa, nella quale ogni esegesi regge tanto quanto gli argomenti che la sostengono. Quando il Magistero, in base ad un certo *factum historicum*, prenderà una decisione, allora una data ipotesi sarà avallata; non necessariamente però lo saranno anche gli argomenti con i quali fu avanzata.

9

Il suggerimento della Tradizione a proposito della 'personalità' del peccato originale

Il capitolo precedente si è chiuso con due domande serie: se non si può conoscere l'autore del peccato originale, come possiamo dire che esso è 'personale'? E poi, come collegarlo al resto del genere umano? Si tratta di questioni cui non è facile rispondere, eppure si tratta di due note irrinunciabili per la tenuta del dogma del peccato originale (originato ed originante). Qualunque ipotesi di soluzione o risposta deve tenere conto poi del fatto che su questi argomenti non si è in terra vergine ma il Magistero e la Tradizione hanno già detto molto; lo si è visto a proposito di Massimo il Confessore, ma in realtà vi è molto, molto di più.

9. *Il suggerimento della Tradizione riguardo alla 'personalità' del peccato originale (cenni senza pretese)*

Sfruttando il percorso teoretico compiuto da Massimo il Confessore illustrato nel capitolo precedente, per rispondere a queste domande a nostro avviso bisogna innanzitutto cercare se esista un modo di essere singolare che sia slegato da quello della *ipostasis* ma conservi le caratteristiche della 'persona'. Optiamo per restringere la ricerca ad un modo singolare, scartando quindi definitivamente l'ipotesi di un 'soggetto plurale', perché ci pare di averne già mostrato nel capitolo precedente la profonda ed insanabile aporeticità. Con ciò non si intende esaurita la questione *sic et simpliciter*, ma solo semplificare il nostro percorso. Quindi, se si reperisce tale modo singolare, dovremo applicare questo modo di esistere 'personale' e non ipostatico alla questione del peccato originale e vederne gli eventuali punti di forza e quelli di debolezza. Poiché non sono passaggi semplici o indolori, vediamoli uno alla volta.

9.1. *Il difficile rapporto tra 'ipostasis' e 'persona'*

Prima di tutto è necessario evidenziare che non è lecito separare *tout court* 'persona' ed *ipostasis*: sembrerebbe essere la soluzione più semplice, immediata ed effica-

ce, invece questa dottrina è stata condannata come eretica nel concilio di Costantinopoli II (553). Poiché, come si è già detto, questa non è la sede più adatta per fornire molti dettagli su tematiche in definitiva afferenti più alla cristologia che non alla nostra ricerca sul peccato originale, conviene limitarci a riportare il testo dei canoni conciliari e commentarli traendone quel che serve, evitando di entrare in questioni non afferenti se non nella misura indispensabile[1].

La seconda parte del canone quarto recita:

> «L'unità (delle due nature in Cristo) è concepita in molti modi: alcuni, seguendo l'empietà di Apollinare e di Eutiche e ammettendo l'annullamento degli elementi che formano l'unità, parlano di un'unione per confusione (gr. *kata synchysin*; lat. *secundum confusionem*); altri, seguendo le idee di Teodoro e Nestorio, sono favorevoli alla separazione e parlano di una unione di relazione (gr. *schetikên tên enôsin epeiságousin*, lat. *affectualem unitatem introducunt*) Invece la santa Chiesa di Dio, respingendo l'empietà di una e dell'altra eresia, confessa l'unione di Dio Verbo con la carne secondo la composizione (gr. *kata synthesin*; lat. *secundum compositionem*), ossia secondo l'*ipostasis* (gr. *kata ypóstasin*; lat. *secundum subsistentiam*). Questa unione per composizione (gr. *kata synthesin*; lat. *secundum compositionem*) non solo conserva nel mistero di Cristo senza confusione gli elementi che concorrono alla unità (gr. *asynchyta tà synelthónta diaphyláttei*; lat. *inconfuse ea quae convenerunt conservat*), ma non ammette la loro divisione»[2].

Quindi, per il concilio non è ortodosso immaginare un altro modo di unione tra la natura umana e quella divina che non attraverso una unica e sola *ipostasis*; e si deve anche dire che parlare di unione secondo la 'sintesi', come si legge in greco, è assai meno ambiguo che non parlare di 'composizione', come fanno la versione latina e quella italiana, che la segue. Ma, messi tra parentesi i problemi di traduzione, quel che ci interessa è assolutamente chiaro: l'uomo Gesù e il Figlio di Dio sussistono in una sola *ipostasis*, senza confondersi né giustapporsi.

Se questo fosse tutto il contributo del Costantinopolitano II, sarebbe quasi ovvio concludere, se non per la separazione *sic et simpliciter*, almeno per una distinzione molto accentuata tra *ipostasis* e 'persona', dal momento che 'persona' neanche figura nel dettato del canone quarto. Invece il canone successivo (il quinto) recita:

> «Se qualcuno intende l'unica persona (gr. *mían ypostasin*; lat. *unam subsistentiam*) del Signore nostro Gesù Cristo come se prendesse su di sé molte ipostasi (gr. *ypostáseis*; lat. *subsistentiae*), e con ciò tenta di introdurre nel mistero di Cristo due ipostasi o due persone (gr. *dúo ypostáseis êtoi dúo prósôpa*; lat. *duas subsistentias seu duas personas*), e, dopo aver introdotto due persone (gr. *prósôpa*; lat. *personae*), parla di una sola persona (gr. *én prósôpon*; lat. *una persona*) quanto alla dignità, l'onore e all'adorazione, come Teodoro (*di Mopsuestia*) e Nestorio hanno scritto nella loro pazzia, e calunnia il san-

---

[1] Conviene però notare che il Costantinopolitano II si tiene nel 553 mentre Massimo il Confessore vive tra il 580 ed il 662: quindi i canoni che ci accingiamo a leggere gli son ben noti, e quindi si deve ritenere che la sua riflessione teologica, che tocca praticamente gli stessi temi, non solo ne tenga di conto ma li supponga. Con ciò, è evidente che il percorso qui compiuto *inverte* quello storico e teorico, perché abbiamo anticipato quel che invece accadde in seguito; per chiarezza d'esposizione però ci è parso conveniente rovesciare tale sequenza.

[2] CONCILIUM CONSTANTINOPOLITANUM II, sess.VIII, *anathematismi contra 'Tria capitula'*, can.IV (DS n.425; COD, 115; rivista).

to concilio di Calcedonia come avesse inteso l'espressione "una sussistenza" (gr. *mia ypostásis*; lat. *una subsistentia*) in questo empio significato, e non concorda (gr. *omologei*; lat. *confitetur*) che il Verbo di Dio si è unito alla carne secondo l'ipostasi (gr. *kath' ypóstasin enôthênai*; lat. *secundum subsistentiam unitum esse*) e che per questo egli ha una sola ipostasi cioè (gr. *étoi*; lat. *seu*; it. 'o') una sola persona, e che è in questo senso che il santo concilio di Calcedonia concorda (gr. *omologêsai*; lat. *confessum esse*) (*l'esistenza di*) una sola *ipostasis* (lat. *subsistentia*) del signore nostro Gesù Cristo, costui sia anatema.

La santa Trinità, infatti, non ha ricevuto l'aggiunta di una persona o ipostasi in seguito all'Incarnazione di Dio Verbo, una delle persone (*gr. e lat. omettono 'persone'*) della Santa Trinità»[3].

Il dettato di questo canone può essere ben compreso solo tenendo presenti il cuore della controversia nestoriana, ossia il dissenso sul modo di coesistere delle due nature in Cristo, che Cirillo di Alessandria ed il concilio di Efeso indicano con il termine *enôsis*, 'unione', mentre Nestorio e la Scuola di Antiochia preferiscono il termine *synapheia*, 'congiunzione'[4], poi il diverso ruolo teologico del termine *ypostásis*, ed infine la forte accezione giuridica e convenzionale del termine 'persona'[5]. Evidente-

---

[3] CONCILIUM CONSTANTINOPOLITANUM II, sess.VIII, *anathematismi contra 'Tria capitula'*, can.V (DS n.426; COD, 116, corretta). Spesso COD si prende libertà un pò pericolose (qui, nell'*incipit*, sostituire 'persona' a *subsistentia* e *ipostasis*), che talvolta si è preferito non correggere per rendere avvertito il lettore di non fare altrettanto.

[4] Spesso invece le presentazioni pongono l'accento sul più eclatante rifiuto di applicare il termine *Theotokos* alla Vergine Maria, come se questo fosse la causa del dissenso e non l'effetto. Tale confusione è poi così profondamente radicata che, quando gli studiosi scoprono che Nestorio e Teodoro usano più volte tale termine riferendolo alla Vergine Maria, si conclude che il concilio di Costantinopoli 'si è sbagliato' e che la colpa è dei 'maneggi' di Cirillo d'Alessandria: un altro esempio di quel modo di rapportarsi con la Tradizione sul quale ci si è già soffermati riguardo al preteso (semi) pelagianesimo dei Padri greci. Non tutti gli studiosi però concordano su questa interpretazione, e così la critica moderna è divisa in due fronti, ben illustrati da L. DATTRINO, intr. a *Cassiano. De incarnatione Christi*, CTP 94, 18-75.

[5] Nell'antichità, il termine *persona* ha una forte connotazione convenzionale: il ragazzo che supera l'età della pubertà diventa *persona*, con diritti e doveri; *persona* è la maschera teatrale, che indica il ruolo di chi la indossa; *persona* è la carica pubblica, di solito elettiva; *persona* è l'autorità in virtù della quale agisce chi agisce non in proprio nome ma in nome di altri, e così via. È un aspetto molto studiato: tra i tanti ottimi lavori cf. M. FUHRMANN, «Persona, ein römische Rollenbegriff», in O. MARQUARD - K. STIERLE (hrsg.) *Identität*, München 1979 (Poetik und Hermeneutik, band VIII) 83-106; L.R. FETZ, «Personbegriff und Identitätstheorie», *Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie* 35 (1988) 69-106, offre una panoramica che abbraccia anche la riflessione moderna.

Gli studi sul senso teologico sono più scarsi: senza dubbio le note offerte da A. GRILLMEIER, *Le Christ dans la tradition chrétienne. De l'âge apostolique au concile de Chalcédonie (451)*, Paris 2003[2] (orig. Freiburg i.B. 1990), 865-1033, forniscono un ottimo quadro, così come recente ed abbastanza completo è quello di S.A. HIPP, *"Person" in christian tradition and the concept of saint Albert the great. A systematic study of its conception as illuminated by the misteries of the Trinity and the Incarnation*, Münster 2001; molto utili sono anche i saggi contenuti in V. MELCHIORRE (ed.), *L'idea di persona*, Milano 1996. Invece A. MILANO, *Persona in teologia*, Napoli 1984, H. U. von BALTHASAR, «On the concept of person», *Communio* 13 (1986) 18-26, e P. SIMPSON, «The definition of person: Boethius revisited», *The new scolasticism* 62 (1988) 210-220, sono piuttosto discutibili, mentre N. HARTMANN, «Person in Einsamkeit und Gemeinsamkeit.

(*segue*)

mente anche qui dovremo affrontare questi argomenti, ma solo in funzione della nostra ricerca: quindi focalizzeremo la nostra attenzione sul termine 'persona' e su ciò che ad esso si collega.

A prima vista sembrerebbe che il canone quinto non faccia differenza tra *ipostasis* e *persona*: diverse volte infatti li affianca uno all'altro servendosi di un *êtoi*, in latino 'seu', in italiano 'o', considerarli perciò termini equivalenti ed interscambiabili. Quindi esiste almeno un senso nel quale è lecito equiparare i due termini, ed è in tal modo che si deve interpretare il dettato del canone quinto del concilio Constantinopolitano II. Tuttavia, poiché il canone quarto invece pare distinguerli, questa accezione non deve essere considerata l'unica, anzi, si deve trovare il modo di conciliare le due prospettive. In realtà, il concilio usa in modi diversi i termini *ipostasis* e *persona*.

Il primo è riservato alla sussistenza dell'uomo-Dio Gesù Cristo: per questo il latino preferisce rendere il greco *ypostásis* con il calco letterale *subsistentia*; adoperato in questo senso, difendere l'unità e l'unicità (non è la stessa cosa, si badi bene) della *ipostasis* di Cristo è eliminare ogni rischio di arianesimo e adozionismo. Questa impostazione però, a sua volta, si espone ad una eccessiva diminuzione dell'umanità di Cristo, e quindi alla reazione opposta, ossia supporre due sussistenze (una umana l'altra divina) entro la stessa *ipostasis*. Chiaramente pensare ad una *ipostasis* contenente altre *ipostasis* non è molto coerente; rendere in italiano la prima con 'persona' poi non è una buona idea, non solo perché non si limita a tradurre un testo dogmatico ma lo interpreta, ma anche e soprattutto perché ripropone di fatto la tesi eretica di Nestorio. Infatti, il modo in cui una *persona* è unica, unita e unisce non è necessariamente il modo in cui è unica, unita e unisce un'*ipostasis*; la differenza appare chiaramente da quel che si legge nella seconda lettera che Nestorio invia a Cirillo d'Alessandria prima del concilio di Efeso (431), cioè più di un secolo prima del canone che stiamo commentando:

> «La promessa di un discorso breve, fatta all'inizio, limita il mio discorso e mi porta al secondo capitolo della tua Carità (*i.e. della prima lettera di Cirillo a Nestorio*), nel quale loderò la separazione delle nature (gr. *tôn physeôn diaíresis*; lat. *naturarum divisionem*) secondo l'umanità e la divinità (gr. *kata tòn tês anthrôpótêtos kai theótêtos lógon*; lat. *secundum humanitatis et deitatis rationem*) e la loro congiunzione in una sola persona (gr. *eis enòs prosôpou synápheian*; lat. *in unius personae coniunctio*)»[6].

L'eterodossia di questa esposizione del rapporto tra natura divina ed umana in Cristo emerge dal fatto che Nestorio non usa il termine *enôsis*, 'unione', ma *synápheia*, 'congiunzione'. Infatti, in una congiunzione i due congiunti restano distinti, come (ci si perdoni l'esempio prosaico) la lettera ed il timbro postale: certo non li si può separare (con buona pace del traduttore italiano), ma non si può dire che siano 'unificati',

---

Überlegung zum Personbegriff des Johannes Duns Scotus», *Wissenschaft und Weisheit* 47 (1984) 37-60; R.H. DROBNER, *Person-exegese und Christologie bei Augustins: zur Herkunft der Formel "una persona"*, Leiden 1986, e E.H. WEBER, *La personne humaine au XIII siècle*, Paris 1991, sono saggi molto documentati ed istruttivi ma parziali.

[6] NESTORIUS, *epistula altera ad Cyrillum* (COD 46, rivista). Si noti che, anche qui, non è corretto rendere *divisio* e *diairesis* con 'separazione': i primi sono termini suscettibili anche di interpretazioni ortodosse, l'italiano invece assolutamente no.

come si intende con il termine *enôsis*. Perché lettera e timbro esistono per sé anche *prima* di essere congiunti (il che vale per la natura divina di Cristo ma non per quella umana), e conservano in parte tale indipendenza anche dopo (con il tempo il timbro sbiadisce senza che la lettera scompaia, il che non può accadere al Cristo). Quindi, se l'*ipostasis* si appiattisce sulla *persona* si ricade nell'eresia nestoriana; e poiché il Costantinopolitano II (553) si tiene un secolo dopo Efeso (431), è ovvio che non possiamo leggere in tal senso i suoi canoni; tanto più che, se il canone quinto suggerisce un'equiparazione tra *ipostasis* e *persona*, il canone secondo va in direzione del tutto opposta, come si è letto.

Messo in chiaro che tale esegesi non è proponibile, resta il fatto che, per noi cui preme comprendere se ed a quali condizioni si possa parlare di 'personalità' riguardo all'autore del *peccatum originale originans*, è molto importante capire perché Nestorio sceglie *synápheia* invece di *enôsis*.

Al di là delle tante ragioni che stanno dietro alla teologia nestoriana, è fondamentale rilevare che, per il patriarca di Costantinopoli come per tutti i teologi della Scuola di Antiochia (Andrea di samosata, Teodoreto di Cirro, Teodoro di Mopsuestia), la individuazione di una *physis*, 'natura' (umana, divina, angelica qui non importa) porta direttamente ad una *prósôpon*, una 'persona', che è tale in virtù dell'aggiunta ad essa di note particolari ed esclusive del singolo: così, la natura umana (*homo rationalis*) diventa 'Socrate' in virtù di una serie di elementi (una certa altezza, una data corporatura e così via) che solo lui possiede. È un'idea che, grazie alla ripresa in Occidente da parte di Severino Boezio, avrà un suo successo[7]; ma con tutta evidenza è piuttosto debole, poiché affida il ruolo di individuare una natura ad elementi transeunti, come l'altezza, la corporatura, la voce e così via, e soprattutto accessori, poiché *non appartengono* alla natura umana ma *le si aggiungono* soltanto. Se applicata al Cristo è poi assai pericolosa, e per due motivi. Innanzitutto, perché affermare che l'unione delle nature è in una 'persona' così intesa suggerisce una provvisorietà, un'artificialità se non una convenzionalità dell'unione di nature del tutto inammissibile; se poi ricordiamo che il termine preferito dagli antiocheni non è *enôsis* ma *synápheia*, l'impressione di artificialità, estrinsecità e provvisorietà diventa quasi una certezza[8]. Poi, perché una tale concezione obbliga Nestorio a porre in ogni natura una *prósôpon*, e quindi a do-

[7] Cf. p.es. M. NÉDONCELLE, «Les variations de Boèce sur la personne», *Revue des sciences religieuse* 29 (1955) 201-238; C. MICAELLI, «"Natura" e "persona" nel *Contra Eutychen et Nestorium* di Boezio: osservazioni su alcuni problemi filosofici e linguistici», in L. OBERTELLO (ed.), *Atti del Congresso Internazionale di studi boeziani*, Roma 1981, 327-336; IDEM, *Studi sui trattati teologici di Boezio*, Napoli 1988.

[8] Cf. p.es. F. LOOFS, *Nestorius and his place in the history of christian doctrine*, Cambridge 1914, 76: «For Nestorius, who in this respect was influenced by the manner of speaking common at that time, the main thing in his notion of *prósôpon*, according to the external etymology of the word and to the earlier history of its meaning, was the external undivided appearance. (...) In not few places in Nestorius, it is true, the meaning of *prósôpon* coincides with our understanding of the term 'person', e.g. 'these *prósôpa*', means 'these persons', and *eis kai o autòs* and *en prósôpon* may be used alternately. Nevertheless, before we go further, I must lay stressed on the fact that the notion of *prósôpon* in Nestorius grew upon another soil and, therefore, had a wider application than our term 'person'». Anche se 'simpatizza' per Nestorio, l'autore ammette che ha un'idea di *prósôpon* ristretta e teologicamente insufficiente.

ver parlare ora di una persona in Cristo, ora di due, il che non è una buona cosa. Nestorio pensa di poter ovviare ponendo l'unità di Cristo nella persona divina e considerando quella umana un *organon*, uno 'strumento' di quella: la debolezza di questa soluzione lo spinge a parlare prima di 'utilizzazione', poi di 'doppia utilizzazione' ed infine di 'scambio' tra 'persone', chiaramente senza risolvere niente. Ma se si decide *a priori* che il concetto migliore per esprimere il modo di unione delle nature in Cristo è comunque *synápheia* e non *enôsis*, non vi è dubbio che questa *impasse* non potrà mai essere superata[9].

---

[9] Per un'esposizione più dettagliata cf. GRILLMEIER, *Le Christ*, *op. cit.*, 877-882. Stupisce però leggere come il dotto studioso concluda il suo esame (883): «Toutes les difficultés traditionnelles ressortent dans ses écrits (*i.e. di Nestorio*). Nous pouvons dès lors comprendre comment, quand on tirait les conclusions de ses prémisses insuffisantes et incomprises, on a pu le condanner. Mais nous voyons tout aussi clairement qu'il aurait pu ne pas être condamné si l'on avait prêté attention à sa préoccupation de tenir compte de la Tradition dans la tension avec le nouveau problème qu'il a posé, et cela malgré toute son "impotence" (G.L. Prestige) spéculative à la resoudre». Pare che per Grillmeier la colpa della condanna sia di Cirillo e dei Padri conciliari, che *non hanno voluto cogliere* le buone intenzioni di Nestorio né, sembra suggerire, *tener conto della Tradizione*. Eppure lo stesso Grillmeier ha esposto con dovizia di particolari l'insufficienza della posizione di Nestorio già entro i parametri disponibili al suo tempo (e come avrebbe potuto essere condannato altrimenti? Cirillo ed i Padri conciliari non hanno sfere di cristallo con le quali divinare le future categorie dogmatiche in base alle quali scomunicare il povero Nestorio...).

Ma, al fianco di queste considerazioni storiche, è opportuno farne un'altra. Loofs, Grillmeier ed i tanti che la pensano come loro, sembrano considerare la questione nestoriana come una specie di 'gara dialettica', nella quale c'è chi ha ragione e chi ha torto, chi ne sa di più e chi ne sa di meno: ma questo non è l'atteggiamento corretto per esaminare le controversie teologiche. Essi trascurano del tutto l'aspetto spirituale, che trasforma comunque in una vera e propria eresia quello che per loro è un equivoco, ossia l'ostinarsi a difendere la propria tesi anche dopo la condanna ufficiale, che è un moto contro natura verso l'alto (presunzione). È questo un punto già toccato riguardo a Pelagio ma da approfondire ulteriormente, perché è un aspetto per noi fondamentale. La storia della Chiesa è densa di equivoci drammatici, di condanne ingiuste ed immotivate ma anche di altrettanto eclatanti riabilitazioni: perché, come insegna l'AMBROSIASTER, *In primam ad Corinthiois*, XII, 3, 2 (CSEL 81/II, 137; trad. it. L. Fatica, CTP 78, Roma 1989, 169): «Qualsiasi cosa vera, da chiunque sia detta, è detta dallo Spirito santo». Se questi studiosi avessero ragione e Nestorio (ma anche Ario, Pelagio e tanti altri eresiarchi) fosse stato davvero in buona fede, si sarebbe limitato ad attendere che lo Spirito Santo desse ragione a Se stesso (come fece p.es. H. de Lubac); o avrebbe imitato il monaco Leporio (cf. GRILLMEIER, *Le Christ*, *op. cit.*, 886-890) che, esiliato per aver sostenuto idee quasi simili alle sue, invece di ostinarsi (come Ario e Nestorio) o girovagare qua e là (come Celestio e Pelagio) o spargere calunnie e falsità (come Giuliano), si reca in Africa da Agostino e gli chiede spiegazioni. Avutele, le accetta e, come un figlio che ha sbagliato sì ma in buona fede, è perdonato e riammesso alla comunione ecclesiale. D'altro canto, sia detto a scanso d'equivoci e per evitare l'impressione di pensare che dall'altra parte si sia privi d'ogni macchia, se, come giustamente rileva Grillmeier (889s), «en Orient, il manquait malheureusement, tant du côté de Nestorius que de côté de ses adversaires, les conditions pour une solution sans heurts analogue à celle que l'on trouve dans le cas de Leporius», ciò è dovuto al fatto che *ad Efeso* Cirillo ed i Padri conciliari *non tennero* un comportamento spiritualmente corretto: perché se fossero stati interessati a spiegare a Nestorio il suo errore l'avrebbero atteso, mentre l'averlo condannato in sua assenza prova che interessava loro solo questo risultato. Ma la condanna emessa ad Efeso non viene *in seguito* a questo moto contro natura verso destra (eccesso di zelo), bensì in conseguenza dell'anteriore e pubblico dibattito che portò all'altrettanto anteriore e pubblico riconoscimento della erroneità delle tesi nestoriane, da parte del

(*segue*)

Ora, quel che manca a tutti i protagonisti, ai teologi antiocheni come a quelli alessandrini, è l'intuire che tra la *natura* (quella umana, ad esempio) e la *persona* (Socrate) vi è un *tertium quid*, l'*ipostasis*[10]. Questa mancata intuizione è però vissuta in modo fondamentalmente diverso: gli antiocheni non sembrano accorgersene, gli alessandrini sì. Per i primi il rapporto tra le due nature in Cristo è espresso perfettamente dalla strumentazione filosofica che già possiedono, per i secondi no. Ma, per uno di quei giochi che la Provvidenza spesso mette in opera, ad essere in torto è chi resta fedele a ciò che ha ricevuto e non chi si accorge della sua insufficiente elaborazione; così, quelli che possiamo descrivere un po' semplicemente come i 'conservatori', ossia la Scuola di Antiochia, finiscono fuori dell'ortodossia perché non si accorgono che lo stadio cui sono fedeli non è il migliore bensì uno intermedio, e come tale non capace di cogliere tutta intera la realtà dell'Incarnazione. E se si facesse notare che, in linea di principio, restare fedeli a quel che si è ricevuto è atteggiamento da preferire alla ricerca della novità, si dovrebbe replicare che altro è essere prudenti e altro è essere miopi, e che una cosa è difendere il *depositum fidei*, un'altra negare che il dogma possa crescere, come insegna Vincenzo di Lérins:

> «Qualcuno potrà forse domandarsi: non vi sarà mai alcun progresso della religione nella chiesa di Cristo? Vi sarà certamente e anche molto grande. Chi infatti può esser talmente nemico degli uomini e ostile a Dio da volerlo impedire? Bisogna però stare bene attenti che si tratti di un vero progresso della fede, non di cambiamento. Il progresso infatti è l'ampliamento in sé stesso; il cambiamento invece è la trasformazione di una dottrina in una altra. È necessario dunque che crescano e progrediscano quanto più è possibile la comprensione, la scienza e la sapienza così dei singoli come di tutti, tanto di uno solo quanto di tutta la chiesa, ma restando entro lo stesso genere, cioè nello stesso dogma, nello stesso senso e con la stessa espressione (*in eodem scilicet dogmate, eodem sensu et eadem sententia*). La religione delle anime segue la stessa legge che regola la vita dei corpi. Questi infatti, pur crescendo e sviluppandosi con l'andare degli anni, rimangono i medesimi di prima. Vi è certamente molta differenza fra il fiore della giovinezza e la messe della vecchiaia, ma sono gli stessi adolescenti di una volta quelli che diventano vecchi. Si cambia quindi l'età e la condizione, ma resta sempre il solo medesimo individuo. Unica e identica resta la natura, unica ed identica la persona. Le membra del lattante sono piccole, più grandi quelle del giovane, però sono le stesse. Le membra dell'uomo adulto non hanno più le proporzioni di quelle del bambino, tuttavia quelle che esistono in età più matura esistevano già, come tutti sanno, nell'embrione; sicchè, quanto a parti del corpo, niente di nuovo si riscontra negli adulti che non sia stato già presente nei fanciulli, sia pure allo stato embrionale. Non vi è alcun dubbio in proposito. Questa è la vera ed autentica legge del progresso organico. Questo è l'ordine meravi-

---

papa e dell'Occidente e da buona parte dei vescovi orientali. Quindi, che al moto contro natura verso l'alto di Nestorio e dei suoi corrisponda uno ugualmente contro natura verso destra di Cirillo e dei Padri ad Efeso non significa affatto che, se questi non si fossero dati, allora la dottrina nestoriana sarebbe stata riconosciuta come ortodossa, perché questa valutazione sorge prima ed indipendemente da quei moti. Soltanto, come nel caso di Leporio, la sua erroneità non avrebbe arrecato alla Chiesa i danni che invece portò.

[10] In verità manca, in generale, un'approfondita disamina della natura umana e, in particolare, della sua relazione con quella divina in Cristo: H.M. DIEPEN, «L'*assumptus homo* patristique», *Revue thomiste* 63 (1963) 225-245.363-388; 64 (1964) 32-52, rivela che tale formula, ambigua, è diffusa tra i Padri, anche se in senso ortodosso.

glioso disposto dalla natura per ogni crescita. Nella età matura si dispiega e si sviluppa in forme sempre più ampie tutto quel che la sapienza del Creatore aveva formato in antecedenza nel corpicciuolo del piccolo. Se con l'andar del tempo la specie umana si cambiasse tanto da avere una struttura diversa, o si arricchisse di qualche membro oltre a quelli ordinari prima, o ne perdesse qualcuno, ne verrebbe di conseguenza che tutto l'organismo ne risulterebbe profondamente alterato o menomato; in ogni caso non sarebbe più lo stesso. Anche il dogma della religione cristiana deve seguire queste leggi. Progredisce, consolidandosi con gli anni, sviluppandosi con il tempo, approfondendosi con l'età. È necessario però che resti sempre assolutamente intatto e inalterato. I nostri antenati hanno seminato già dai primi tempi nel campo della Chiesa il seme della fede. Sarebbe assurdo ed incredibile che noi, loro figli, invece della genuina verità del frumento raccogliessimo il frutto della frode, cioè dell'errore della zizzania. È anzi giusto e del tutto logico escludere ogni contraddizione tra il prima ed il dopo. Noi mietiamo quello stesso frumento di verità che fu seminato e che crebbe fino alla maturazione. Poiché c'è dunque qualcosa della primitiva semina che può ancora svilupparsi con l'andar del tempo, anche oggi essa può essere oggetto di felice e fruttuosa coltivazione»[11].

Questo è *l'atteggiamento spirituale* corretto che è mancato da parte di Nestorio e dei suoi, mentre Cirillo e chi è con lui si sforza di migliorare e precisare quel che anche lui, come Nestorio, ha ricevuto, e proprio su sollecitazione della rigidità del patriarca di Costantinopoli (e qui si ripresenta la questione dell'*induratio cordis* già vista a suo tempo riguardo a Pelagio). Che poi *ad Efeso* anche Cirillo ed i Padri là presenti siano caduti in un moto contro natura verso destra, cioè in un eccesso di zelo che li ha spinti a considerare la condanna (per altro scontata) più importante dell'offrire a quell'uomo un'ultima *chance* di conversione, dimenticando così che anch'egli è amato da Dio, che questo accada, si diceva, dimostra che nessun uomo è perfetto e che il nemico cerca comunque ed in ogni modo di ostacolare la crescita nella comprensione della fede. Ma il decreto di Efeso *non si basa né segue* da questo comportamento, quindi si deve tenere separato da esso e non coinvolgerlo nel giudizio negativo da dare ad entrambi gli atteggiamenti spirituali[12].

---

[11] VINCENZO DI LERINS, *Commonitorium*, I, 23 (PL 50, 667s; trad. it. in *Liturgia delle ore*, IV, 323ss). Nel punto cruciale si è modificata la versione, riportando anche il latino, perché, essendo ripreso dal CONCILIUM VATICANUM I, cost. dogm. *Dei Filius*, c.4 (DS n.3020; COD 809), la sua traduzione deve essere il più possibile letterale.

[12] Ci piace a questo riguardo leggere quel che scrive LEONE MAGNO, *epistula* 28 *ad Flavianum*, 6 (PL 54, 778s; trad. it. G. Trettel, CTP 109, Roma 1993, 93s, ritoccata): «Fratello mio carissimo, ti scongiuro che, se per caso, per la misericordia di Dio, (*Eutiche*) sarà ricondotto a ritrattare le sue assurdità, tu lo possa correggere (perché di un uomo ignorante si tratta) anche da tale peste di errore. Per la verità Eutiche, come consta dagli atti trasmessi, aveva onestamente cominciato a recedere dalla falsa opinione allorchè incalzato dalle vostre domande ha iniziato ad asserire ciò che prima non aveva detto, ed anche ad accordare se stesso a quella norma di fede dalla quale precedentemente pareva fosse alieno. Ma siccome ricusava di condannare esplicitamente l'empia eresia nella quale era irretito, voi avete compreso che egli perseverava nell'errore funesto e che era necessario condannarlo in modo formale. Se tornerà alla fede coerentemente, perché pentito, capirà facilmente perché l'autorità del vescovo abbia dovuto fare ricorso ad interventi disciplinari, sia pure tardivamente per lui. Se verrà ad un'abiura corretta e completa, e lo farà verbalmente ma anche mediante una dichiarazione firmata, egli non sarà più da riprendere e ci sarà misericordia nei suoi confronti, per quanto magnanima essa possa sembrare. È dovere ricordarsi che il Signore è il vero e buon Pastore "che offre la sua vita per le sue pecorelle" (cf. *Gv* 10,11); lui è ve-

(*segue*)

Per non farci coinvolgere più di quel che già non sia accaduto nelle vicende nestoriane, è opportuno trarre le conclusioni che servono alla nostra ricerca sulla 'personalità' o meno dell'autore del *peccatum originale originans*. Riportiamo dunque innanzitutto la 'Formula per la pace' (con il greco *grámmata perì tês eirênês*; in latino si ha *formula unionis*) con la quale Efeso intende risolvere la questione della Incarnazione e dell'unione delle nature in Cristo, nonché quella dell'uso di *Theotokos*:

> «Esponiamo in breve quel che sappiamo e diciamo della Vergine Madre di Dio (gr. *theotókos*; lat. *Dei genitrix*) e dell'Incarnazione (gr. *enanthrôpêsis*; lat. *inhumanatio*) dell'Unigenito Figlio di Dio, non per aggiungere qualcosa ma per confermare la dottrina che fin dall'inizio abbiamo appresa dalle Sacre Scritture e dai santi Padri, non aggiungendo assolutamente niente alla fede esposta dai Padri a Nicea. Come infatti abbiamo premesso, essa è sufficiente alla conoscenza della fede ed a respingere ogni eresia. E parliamo non con la presunzione di comprendere ciò che è inaccessibile ma riconoscendo la nostra debolezza ed opponendoci a coloro che ci assalgono quando confessiamo le verità che sono al di sopra dell'uomo.
> Confessiamo dunque (gr. *omologoûmen*; lat. *confitemur*) il Signore nostro Gesù Cristo, Figlio Unigenito di Dio, Dio perfetto e uomo perfetto, con anima razionale e corpo, generato (gr. *gennêthenta*; lat. *natum*) dal Padre prima dei secoli secondo la divinità, dalla Vergine Maria negli ultimi giorni (gr. *ep' eschátou tôn êmerôn*; lat. *in novissimis diebus*) per noi e la nostra salvezza secondo l'umanità, consostanziale (gr. *omooúsios*; lat. *consubstantialis*) al Padre secondo la divinità e consostanziale (gr. *omooúsios*; lat. *consubstantialis*) a noi secondo l'umanità. Delle due nature infatti fu fatta l'unione (gr. *enôsis*; lat. *unitio*) e perciò confessiamo (gr. *omologoûmen*; lat. *confitemur*) un solo Cristo, un solo Figlio, un solo Signore. Secondo questa concezione (gr. *ennoia*; lat. *intellegentia*) di unione inconfusa (gr. *asynchytê enôsis*; lat. *inconfusa unitio*), noi confessiamo (gr. *omologoûmen*; lat. *confitemur*) la santa Vergine Madre di Dio (gr. *theotókos*; lat. *Dei genitrix*), per il fatto che il Verbo di Dio si è incarnato e fatto uomo (gr. *sarkôthênai kai enanthrôpêsai*; lat. *incarnatus est et inhumanatus est*) e fin dallo stesso concepimento unì (gr. *enôsai*; lat. *univerit*) a Sé il tempio assunto da essa. Quanto alle affermazioni evangeliche ed apostoliche che riguardano il Signore, sappiamo che i teologi alcune le hanno considerate comuni ad un'unica persona (gr. *prosôpon*; lat. *persona*), altre le hanno distinte come riferite alle due nature: quelle degne di Dio alla divinità del Cristo, quelle più umili alla sua umanità»[13].

Da sottolineare l'estensione del termine niceno *omooúsios* alla descrizione della natura umana del Cristo: come è consostanziale al Padre secondo la divinità, così è consostanziale a noi secondo l'umanità. Ciò significa che, qualunque sia l'esito del rapporto tra *ipostasis* e 'persona' in Cristo, esso non mutilerà in niente la natura uma-

---

nuto per salvare gli uomini, non per condannarli (cf. *Mt* 18,11; *Lc* 9,56). Gesù intende che siamo imitatori della sua misericordia, così da costringere con giusto rigore chi sbaglia ma da non allontanare dalla misericordia chi si è corretto dall'errore. La prova che l'errore è stato sconfessato si ha quando si difende con grande frutto la vera fede, e anche quando ritorna sulle sue posizioni chi l'aveva sostenuto ma ora lo condanna». Con molta più autorevolezza ed abilità di noi, Leone illustra quell'atteggiamento spirituale mancato *ad Efeso* a Cirillo ed ai Padri là convenuti, *ma non prima*, e né al papa né ai vescovi occidentali.

[13] CONCILIUM EPHESINUM, *formula unionis* (COD 69s, corretta). Per inquadrare questo passo entro il più vasto insieme degli scritti emanati da Efeso e l'intricato (e triste) contesto di tale sinodo, ci limitiamo a rinviare alla ampia bibliografia contenuta in COD, 39, ed a GRILLMEIER, *Le Christ*, *op. cit.*, 919-999.

na. E questo è risultato di enorme importanza per noi che, lo si ricorda ancora una volta, indaghiamo la natura umana del Cristo per scoprire se il suo modo di essere uomo può essere esteso all'autore del peccato originale originato. Per quel che riguarda il rapporto *ipostasis*/*persona*, eccone l'esito definitivo, espresso e sancito dal *Symbolum* del concilio di Calcedonia (451):

> «Seguendo i santi Padri, all'unanimità noi insegniamo a confessare (gr. *omologeîn*; lat. *confiteri*) un solo ed identico Figlio, il Signore nostro Gesù Cristo, perfetto nella sua divinità e perfetto nella sua umanità, veramente Dio e veramente uomo (gr. *theós alêthôs kai anthrôpos alêthôs*; lat. *Deus vere et homo vere*) (composto) di anima razionale e corpo, consostanziale (gr. *omooúsios*; lat. *consubstantialis*) al Padre secondo la divinità e consostanziale (gr. *omooúsios*; lat. *consubstantialis*) a noi secondo l'umanità, in tutto simile (gr. *omoios*; lat. *similis*) a noi eccetto che nel peccato, generato (gr. *gennêthenta*; lat. *genitum*) dal Padre prima dei secoli secondo la divinità, dalla Vergine Maria negli ultimi giorni (gr. *ep' eschátou tôn êmerôn*; lat. *in novissimis diebus*) per noi e la nostra salvezza secondo l'umanità, uno e medesimo Signore Unigenito (gr. *monogenê*; lat. *unigenitum*), da riconoscere in due nature inconfusamente, immutabilmente, indivisamente, inseparabilmente (gr. *asynchytôs*, *atréptôs*, *adiairétôs*, *achôristôs*; lat. *inconfuse, immutabiliter, indivise, inseparabiliter*), non essendo venuta meno la differenza delle nature a causa dell'unione (gr. *dià tên enôsin*; lat. *propter unitionem*) ma essendo state anzi più salvaguardate le proprietà di ciascuna natura, concorrente in una sola persona e ipostasi (gr. *eis en prosôpôn kai mían ypóstasin syntrechoúsês*; lat. *in unam personam atque subsistentiam concurrente*), non scisso né diviso in due persone (gr. *prosôpa*; lat. *personae*) ma un unico e medesimo Figlio Unigenito, Verbo di Dio, Signore Gesù Cristo, come un tempo hanno insegnato i profeti e poi lo stesso Gesù Cristo ed come infine ci ha trasmesso il *Simbolo* dei Padri (*di Nicea*)»[14].

Anche ad una lettura rapida è evidente la grande vicinanza tra questa professione di fede e quella di Efeso. Rispetto al 431, infatti, Calcedonia aggiunge il lemma 'veramente Dio e veramente uomo' ed i quattro avverbi descrittori della modalità di unione delle due nature, 'inconfusamente', 'immutabilmente', 'indivisamente' ed 'inseparabilmente'. Riguardo alla 'persona', invece, il concilio esclude che in Cristo vi siano due *prosôpa*, il che significa respingere l'equazione 'una natura una persona' tipica di Nestorio o almeno di parte dei suoi scritti.

Per la nostra ricerca, è evidente che, se si vuole restare fedeli a questi due concili, si deve ammettere che

tesi 1 Cristo è una *persona* divinoumana, quindi non ha una *persona* solo umana come noi esseri soltanto umani[15];

---

[14] CONCILIUM CHALCEDONENSE, *definitio fidei* (DS nn.301s; COD 86, corretta). Per un inquadramento di questo pronunciamento nel suo contesto storico e dogmatico cf. l'ampia bibliografia di COD, 76, e GRILLMEIER, *Le Christ*, *op. cit.*, 1001-1033.

[15] Per la nostra sensibilità, non vi è dubbio che affermare che Cristo è una 'non persona' umana suona quanto mai sgradevole e suscita sospetti di criptomonofisismo; per un'ampia e coerente esposizione di queste perplessità cf. B. SESBOÜÉ, *Gesù Cristo nella tradizione della Chiesa*, Cinisello Balsamo 1987, 120-131. Qui non possiamo riportare le molte e dettagliate osservazioni con le quali il gesuita francese dimostra che si tratta di un'impressione reale ma frutto del leggere con la nostra griglia ermeneutica testi redatti con tutt'altre categorie mentali. Tuttavia è necessario riportare un passo di grande importanza per la nostra ricerca (121; cors. orig.): «Sarebbe gravemente erroneo dire che Gesù è stato "spersonalizzato" nel senso moderno del termine. Que-

(*segue*)

tesi 2 il non essere *persona* umana non mutila la sua umanità, anzi, Cristo è *omoousios* anche a noi, come insegnano Efeso e Calcedonia, che glossa: è veramente Dio e veramente uomo;
tesi 3 il non essere *persona* umana non inficia il suo essere singolare, perché le due nature sono unite in una sola *ipostasis*.

Ma questo significa anche che il Cristo è singolare come noi? Che è in grado di pensare, volere ed operare come noi? Certamente, se è veramente un uomo consostanziale a noi come insegnano Efeso e Calcedonia, la risposta non può essere che 'sì'; ma il punto è spiegare *come* ciò possa accadere, ossia come una 'non-*persona* umana' possa avere tutto ciò che caratterizza una '*persona* umana'.

La risposta a queste domande la conosciamo già: è quella data dal concilio Costantinopolitano II del 553 e poi da Massimo il Confessore, con i testi dei quali abbiamo aperto questa trattazione. Dobbiamo però fornire ancora un ultimo tassello per arrivare a quello che è il punto di arrivo e allo stesso tempo di partenza, appunto la concezione di Massimo. Resta infatti da capire la relazione che la persona divinoumana di Cristo ha con le nostre persone solo umane, non solo per capire meglio come ed in cosa consiste la redenzione da Lui operata ma anche (più prosaicamente) a cosa giova questo lungo percorso al fine di scoprire che tipo di 'personalità' abbia l'autore del *peccatum originale originans*.

Ora, poco prima della nascita di Massimo, sul tema della relazione tra Cristo e gli altri uomini scrive bene un Padre del quale poco si sa di certo ma che è conosciuto sotto il nome di Leonzio di Bisanzio. In una sua opera contro Nestorio e gli eutichiani leggiamo:

> «Dunque noi contempliamo sei relazioni: due del Padre verso il Verbo e del Verbo verso il Padre, due del Verbo verso la carne e della carne verso il Verbo e due, infine, del Cristo verso di noi e di noi verso di lui: ci sono così tre correlazioni generali (*o 'sigizie'*). E la prima relazione delle correlazioni si comporta come la terza dalla prima, la seconda dalla mezzana, infatti in ciò in cui le estremità convengono tra loro si contrappongono alla mezzana; come al contrario la media: in ciò in cui si contrappone a se stes-

---

sta non era l'intenzione dell'affermazione di Efeso, molto più limitata nella sua portata. Gli antici infatti attribuivano alla natura in attività tutte le caratteristiche che noi oggi attribuiamo alla persona. È una semplice questione di coerenza dei concetti. Al contrario, la dottrina dell'unione ipostatica fornisce un elemento fondamentale a proposito di quello che si può chiamare la "persona umana" di Gesù. Indubbiamente bisogna dire con tutta la Tradizione che Gesù *non ha* persona umana che sia altra rispetto alla persona del Verbo, perché non ci sono in lui due sussistenti; ma si deve anche dire che il Verbo di Dio è diventato di Gesù persona umana, proprio in ragione della sua incarnazione che è una vera umanizzazione. Egli ha dunque assunto tutti i caratteri propri di una personalità umana, caratteri legati all'esistenza storica di una natura umana e che hanno riguardato la sua personalità divina». Immediatamente prima l'autore descrive il 'senso moderno' del termine persona: «Il concetto di persona, entrato nella riflessione della filosofia occidentale a partire dai dibattiti teologici, ha conosciuto, in particolare nell'epoca moderna, una considerevole evoluzione. Si è arricchito e concretizzato: all'inizio significava l'atto di sussistere in una sostanza o in una natura, cioè il principio originario che fa di un essere strutturato un esistente unico. Oggi ha assunto, sotto l'influenza delle filosofie del soggetto, più preoccupate delle condizioni di realizzazione della persona che delle sue condizioni di possibilità, il significato di 'personalità', cioè l'insieme singolare e storicamente determinato delle note e dei caratteri che definiscono qualcuno come essere insostituibile e identità originale. Questi dati tengono conto del processo di realizzazione della persona progressivamente riconosciuta dagli altri».

sa, concorda con le estreme; ed al contrario in ciò in cui concorda con se stessa si oppone alle due estreme.
Dette in breve queste cose, tenterò di spiegarle con un esempio. Prendiamo tre cose: un'anima semplicemente intesa, un corpo semplicemente inteso, un uomo composto di anima e corpo; consideriamo le relazioni di queste cose tra loro: l'anima verso l'anima, l'anima in relazione al suo corpo, l'uomo rispetto all'anima. L'anima è unita all'anima per la stessa essenza, e si distingue per la differenza dell'ipostasi: questo corrisponde alla prima ed all'ultima relazione delle nostre coppie di relazioni. L'anima rispetto al corpo si distingue per la diversità di natura ma si unisce in ragione dell'ipostasi, cha la vita ha prodotto in connessione: la seconda o relazione intermedia assicura questo. L'uomo poi, nel suo insieme, essendo completamente distinto rispetto al corpo ed all'anima semplicemente intesi per la prima relazione verso le sue parti, per la seconda relazione fa comunione con loro. Così anche Cristo in relazione a noi ed al Padre, se lo consideriamo un tutto composto di parti, a causa delle sue parti»[16].

La prosa di Leonzio (per sua stessa ammissione) non è delle più lineari, e la complessità dei concetti che esprime non agevola certo la lettura. Per cogliere il cuore della sua argomentazione, ed anche il perché si sia ricorsi a questo passo, riportiamo la nota che il curatore della traduzione italiana pone a piè di pagina della versione appena letta:

> «Leonzio individua sei relazioni, che unite in coppie formano tre "correlazioni generali" o "sigizie". Due si riferiscono al rapporto Padre-Figlio, che sono uniti per natura e distinti per l'ipostasi; altre due relazioni si riferiscono al rapporto Verbo-carne, che si distinguono per le nature ma si uniscono nell'ipostasi; le ultime due si riferiscono al rapporto Verbo-uomini, quest'ultimo paio corrisponde al primo, perché il Verbo si distingue dagli altri uomini per la sua concreta ipostasi, mentre è unito agli altri uomini per il possesso della comune natura umana, Così che la ipostasi di Cristo non serve soltanto nella Trinità per distinguere il Figlio dal Padre e dallo Spirito santo, ma anche per distinguere l'individuo Gesù Cristo dagli altri uomini».

Mettendo tra parentesi le note di teologia trinitaria, dal passo di Leonzio si ricava che in Cristo, *omoousios* al Padre ed allo Spirito e *omoousios* anche a noi uomini, l'unica *ipostasis* fa sì che, in quanto divina, sia distinto dall'*ipostasis* del Padre e dall'*ipostasis* dello Spirito, in quanto umana, sia distinto dalle ipostasi degli altri uomini. Ma, e su questo il curatore tace mentre Leonzio vi si sofferma a lungo immediatamente prima del passo riportato, il punto cruciale è stabilire il rapporto tra ciò che è comune, la natura, e quel che è proprio dell'ipostasi, un rapporto che, specie riguardo alla SS. Tri-Unità, va ben espresso, come scrive Leonzio:

> «Si possono contemplare due relazioni nel medesimo Verbo, una per cui il Figlio è simile (gr. *omoousios*) al Padre, l'altra per cui il Figlio si distingue dal Padre; l'una è indicata con il termine 'natura', l'altra con quello di 'ipostasi'. Invertendo le relazioni (Nestorio e gli eutichiani) attribuiscono alla carne la relazione che distingue il Figlio dal Padre, ignorando che quella relazione è propria dell'ipostasi, poiché l'essenza del Verbo è totalmente natura divina, perfettissima, mentre la proprietà della generazione ha reso possibile chiamare l'ipostasi 'Figlio', come anche riguardo al Padre la proprietà dell'essere ingenerato e dell'esser causa prima rivela l'ipostasi del 'Padre'. Si deve pensare la

[16] LEONZIO DI BISANZIO, *Libri tres contra Nestorium et eutichianos*, I (PG 86, 1288s; trad. it. C. Dell'Osso, CTP 161, Roma 2001, 69s; si è alleggerita la prosa).

> stessa cosa riguardo allo Spirito Santo; infatti la natura del Padre del Figlio e dello Spirito Santo non è completiva, come se fosse in uno più che nei tre insieme. E questo è per natura la Trinità, che è una sola realtà delle Persone che si contemplano nella Trinità, dal momento che non sono un'unica realtà perfetta da tre imperfetti ma da tre perfetti una sola e perfettissima e già perfetta in precedenza, come disse il grande Dionigi (pseudo Aeropagita)»[17].

Quindi, integrando il dettato di Leonzio con alcuni termini e concetti della concezione trinitaria di Tommaso d'Aquino, ciò che nella unica, perfetta e indivisa natura divina distingue l'ipostasi del Padre è il generare e l'essere ingenerato, proprio dell'ipostasi del Figlio è l'essere generato e lo spirare lo Spirito insieme al Padre, esclusivo dell'ipostasi dello Spirito è il procedere attivamente dal Padre e dal Figlio insieme e lo spirare passivamente il Padre ed il Figlio. Quindi ognuna delle tre ipostasi divine condivide con le altre l'identica natura divina e si distingue da loro per una sua proprietà personale. Nel caso dell'ipostasi del Figlio, poi, si deve tenere presente anche la natura umana, che però non è coinvolta nella distinzione delle Persone divine, come insegna Leonzio e come è ovvio che sia, poiché la Trinità è tale da sempre mentre l'assunzione della natura umana è avvenuta duemila anni fa.

Noi esseri umani invece possediamo soltanto la natura umana; come Cristo la condividiamo con gli altri uomini e, come Cristo, per distinguere la mia *ipostasis* dalla tua, dalla sua o dalla loro abbiamo bisogno di un *quid* in più. Nella Trinità abbiamo visto in cosa consista questo *quid*; nella natura umana esso è la *persona* umana. Mentre l'*ipostasis* è la natura umana così come si dà concretamente in un singolo, ossia quel che di comune vi è nel singolo membro di una specie e che lo rende tale, la *persona* è ciò che distingue il singolo dagli altri. E se nella Trinità non è lecito servirsi di termini come 'singolo', 'specie', 'concreto' e 'distinzione', nella natura umana non è lecito non servirsene; è una situazione specularmente opposta.

Proprio perché la *persona* indica questo *quid* distintivo e proprio di un singolo e di nessun altro, la mia *persona* non potrà mai essere la tua né la sua e nemmeno la loro, come il Figlio non sarà mai il Padre o lo Spirito e viceversa: la *persona*, divina o umana adesso non fa differenza, è, come dirà nel secolo XII Riccardo di san Vittore, qualcosa di non comunicabile, mentre la natura umana è chiaramente comunicabile e comunicata *de facto* a tutti gli uomini, così come quella divina lo è alle Tre santissime Persone[18]. Socrate perciò si distingue dagli altri uomini perché ha una 'persona'

---

[17] LEONZIO DI BISANZIO, *Libri tres contra Nestorium et eutichianos*, I (PG 86, 1288; CTP 161, 69; si sono aggiunte alcune virgolette per agevolare la lettura). Si noti come, agli occhi di chi non dispone del greco, il rendere nell'*incipit* il greco *omoousios* con l'italiano 'simile' trasformi di fatto Leonzio in un semiariano.

[18] Cf. RICCARDO DI SAN VITTORE, *De Trinitate*, V, 5 (SCh 63, 310): «Habemus pro certo quod esse personam ex semetipsa omnino sit incommunicabilis existentia»; in *De Trinitate*, IV, 22 (SCh 63, 280), Riccardo definisce così la *persona* divina: «persona divina est divinae naturae incommunicabilis existentia», dalla quale è possibile intuire che «persona humana est rationalis naturae incommunicabilis existentia», definizione che Riccardo non enuncia mai ma che si legge in GIOVANNI DUNS SCOTO, *Lectura*, I, d.2, p.II, q.1-4, *resp*. ad 1 (ed.Vat., XVI, 206, n.246; Scoto l'attribuisce esplicitamente a Riccardo). Prima, in *De Trinitate*, II, 12 (SCh 63, 130) Riccardo si serve del lemma 'substantialitas individua' ed indica il *quid incommunicabilis* proprio di Daniele con il termine 'danielitas'. Ma l'idea di un *quid incommunicabilis* che distingua il singolo entro

(*segue*)

diversa da quella di Callia o di Sofronisco (la *socrateitas*, dirà nel secolo XIII Tommaso d'Aquino[19]), ed anche Cristo si distingue dagli altri uomini così, perché ha una sua 'persona': ma, mentre Socrate, Callia e Sofronisco hanno una 'persona' umana, Cristo ne ha una divina, pur condividendo con loro la natura umana e l'esser singolare (si ricordi l'*omoousios* a noi nell'unica *ipostasis*). Da qui segue che

tesi 4 è possibile essere uomini singolari con tutte le capacità umane, *omousioi* a noi nell'umanità ma senza essere *personae*.

---

una specie è ben più antica di Riccardo di san Vittore: nel sec.VI BOEZIO, *In Perihermeneias*, *expositio secunda*, 7 (Meiser, 136s), lo indica con il nome di platonitas, così come nel sec.IX, ma in Persia, fa AVICENNA, *Metaphysica*, V, 1 (van Riet, 236); l'idea è ripresa da Riccardo nel sec.XII, come sappiamo, ma è nel sec.XIII che conosce la sua fortuna: nel 1256 TOMMASO D'AQUINO, *De ente et essentia*, 2 (ed. Leon. 43, 372), lo estende anche agli inanimati coniando il neologismo *lapideitas*, e nel 1265-66, in *Quaestiones disputatae de potentia*, q.8, a.3, *resp*. (Marietti, 220) quello di *socrateitas*; nel 1280 il concetto si estende anche agli angeli, p.es. ENRICO DI GAND, *Quodlibeta*, V, q.8, *resp*. (Brixiae, I, f.166r) parla sia di *angelitas* che di *haec angelitas*: «Unde angelitas non ex eo quod est angelitas neque ex eo quod est haec angelitas habet rationem suppositi ab intra sed angelus iste habens determinate hanc angelitatem quia ex se, non est hic nisi quia est huius». Nel 1286 GOFFREDO DI FONTAINES, *Quodibeta*, II, q.7, *resp*. (de Wulf, 101), recupera *lapideitas* ed in VII, q.5, *resp*. (Hoffmans, 329), usa *socrateitas*; nel 1290 circa, infine, TOMMASO DI SUTTON, *Quodlibeta*, I, q.21, *resp*. (Schmaus, 148s) ripropone la *danielitas* di Riccardo.

[19] Dal punto di vista puramente teorico però ci dobbiamo guardare dal pensare che in questo modo si sia risolto il problema filosofico dell'individuazione. Non è così. La *platonitas*, 'qualitas incommunicabilis' come la descrivono Boezio e Riccardo, si distingue sostanzialmente e logicamente dalla *ciceroneitas* (perché Platone è un uomo diverso dall'uomo Cicerone), e però entrambe aderiscono alla *humanitas*. Dal canto suo l'*humanitas*, 'qualitas communis', si distingue sostanzialmente e logicamente dalla *equinitas* (perché gli uomini non sono cavalli e viceversa), ma solo logicamente dalla *platonitas* o dalla *ciceroneitas* (perché Platone e Cicerone sono entrambi uomini e partecipano dell'*humanitas*). Quindi, ad una serie di distinzioni solo logiche che portano dal *genus generalissimum* alla *species infima* si aggiunge, a livello della *platonitas*, una distinzione sostanziale che origina un solo individuo, Platone, mentre Socrate è originato dalla *socrateitas* e Daniele dalla *danielitas*. Il problema dell'individuazione è perciò in realtà solo spostato, non risolto, dalla teoria della *platonitas* come luogo formale di un complesso accidentale non ripetibile né condivisibile. Questo senza tener conto del fatto che *absolute loquendo* molti individui possono essere indicati sotto lo stesso termine *platonitas* o *ciceroneitas*: p.es, Caio Mario e Caio Giulio Cesare convergono nella *caietas*, che quindi non è più termine singolo ma plurale; poi, che questo tipo di definizione è comunque possibile solo *a posteriori*: p.es, Caio Mario e Caio Giulio Cesare convergono nella *caietas*, ma in essa chi può distinguere uno dall'altro? E se si suppone che al primo spetti in più la *marietas* ed al secondo la *giulietas*, non si rischia di fare della *caietas* una specie al di sotto dell'*humanitas*? Ancora: mentre posso sapere che cosa è un *homo* anche senza conoscere Socrate o Corisco, che significa *sofroniscitas* a chi ignora chi sia Sofronisco? Si capisce molto bene la ragione della prudenza di Scoto quando parla solo di *differentia individualis*. Ma, per nostra fortuna, questo genere di problemi può essere qui accantonato, e perché si muove ad un livello troppo profondo rispetto a quello cui abbiamo scelto di muoverci (ricordiamo che questo capitolo, come il precedente ed il successivo, sono 'eccezioni'), e perché nel Cristo il problema dell'individuazione si pone in modo del tutto *sui generis*. Riguardo poi l'autore del peccato originale originante, la sua individualità non è come quella di Socrate e Corisco, altrimenti si ricadrebbe nel monogenismo.

A questo punto, le distinzioni di Massimo il Confessore con le quali si è chiuso il capitolo precedente possono mostrare tutta la loro forza e coerenza. Per quel che riguarda la costituzione metafisica, il *logos* è ciò che rende comune quel che è comune alle varie *ipostasis*; il *tropos*, invece, è la presenza del *logos* in questa *ipostasis* qui, una presenza già connotata in modo singolare perché l'*ipostasis* è singolare. Per quel che riguarda l'attività, la capacità di volere (*thélesis*) spetta alla natura e quindi è ciò che è comune ad ogni *ipostasis*; la misura in cui, poi, questa capacità si rende singolare (*gnômê*) cambia da *ipostasis* a *ipostasis*; la singola *ipostasis*, infine, può mutare le sue scelte a piacimento, e questa è la *proairesis*: ma questo livello è quello della persona umana.

Ora, queste distinzioni portano a conclusioni assai interessanti per noi e per la nostra ricerca di una soluzione all'alternativa tra monogenismo e poligenismo. Infatti, Cristo, non essendo *persona* umana, non può avere nemmeno *proairesis* e, essendo anche di natura divina, non ha neanche *gnômê* , perché in lui non può esserci alternativa tra secondo natura e contro natura[20]. Ma il nostro ipotetico autore non ha due nature ma una sola, quella umana, quindi in lui la *gnômê* non solo può esistere ma si deve dare necessariamente, perché se così non fosse si dovrebbe supporre o che non ha libero arbitrio (ma allora la sua non sarebbe una natura creata, né umana né angelica[21]) o che ce l'ha ma è irrevocabilmente inclinato al bene: in questo caso, o tale irrevocabilità è per natura, ed allora abbiamo un secondo Cristo (conclusione che si commenta da sola), oppure è per grazia; se è così, allora o è un angelo (quindi non è uomo[22]) o si ha una seconda creatura come la Vergine Maria[23]: però, in quest'ultimo

---

[20] Cf. MASSIMO IL CONFESSORE, *Opuscula theologica et polemica*, op.25, def.7 (PG 91, 272s; trad. it. 76): «Il volere unico o è del libero arbitrio o è naturale. Ma se è naturale sarà una sola, come già dimostrato, anche la natura della carne e del *Logos* (*cioè il Figlio di Dio*). Se è del libero arbitrio, cioè dell'ipostasi, il Cristo sarà separato dal Padre e dallo Spirito per (avere) *gnômê*».

[21] Per capire bene il senso di questa nota cf. ORIGENE, *Commentarii in epistula ad Romanos*, V, 10 (PG 14, 1052; trad. nostra): «La libertà di arbitrio rimarrà sempre nella natura razionale. E come fu possibile che decadesse dalla sua gloria e fosse fatto tenebra a causa della malizia che ricevette colui che per lo splendore di gloria era chiamato Lucifero ed a motivo del lume della scienza sorgeva al mattino (*'Lucifero' è anche il nome del pianeta Venere, che sorge all'alba*); che colui che fu immacolato dalla sua nascita, abitava con i cherubini e dimorava in mezzo alle pietre di fuoco ed al quale non poteva essere paragonato nessun albero delle virtù in paradiso, dopo di ciò (*i.e. della caduta demoniaca*) furono tovate iniquità in lui e fu gettato dal cielo in terra, così può accadere che, poiché la virtù è mutabile, in qualunque stato sia l'anima ed in qualunque perfezione di virtù (essa) possa incorrere nel peccato (lat. *lapsum*), e come dai vizi (sia passata) alle virtù, così inclini dalle virtù ai vizi». Quindi, dire che il libero arbitrio appartiene alla natura creata non è escludere la libertà di scelta o di volere nella Trinità, ma solo che è il presupposto, insito nella costituzione della creatura in quanto tale, della scelta per o contro Dio, possibilità che in Dio non c'è.

[22] Cf. BASILIO MAGNO, *De Spiritu sancto*, XVI, 38 (SCh 17bis, 378.380; CTP 106, 139ss): «Gli spiriti che hanno compiti ministeriali esistono per volere del Padre, dall'atto del Figlio sono condotti all'essere, dalla presenza dello Spirito ricevono la perfezione. La perfezione degli angeli poi è la santità e la stabilità (*diamoné*) in essa. (...) Tu comprendi dunque che sono Tre: il Signore che ordina, la Parola che crea, il Soffio che conferma (*stereoûn*). Che altro potrebbe mai essere la confermazione (*steréôsis*) se non il perfezionamento nella santità, dal momento che la parola significa fermezza, immutabilità e stabilità di quel bene che è la confermazione (*steréôsis*)? La

(*segue*)

ed inammissibile caso, ossia se non potesse peccare per un dono di grazia, non potrebbe essere l'autore del peccato originale originante perché, come alla Vergine Maria, la grazia gli impedirebbe di peccare. Quindi, questo autore ha necessariamente una *gnômê* e la inclina liberamente e sicuramente (cioè per definizione) contro natura.

Ora, se noi scegliamo di proseguire su questa linea, ben nota, concluderemo che dalla *gnômê*, inclinazione contro natura, l'autore del peccato originale originante ha compiuto una scelta concreta (*proaireis*), cioè il volere qui ed ora questa certa cosa (la famigerata mela) ed in questo è consistito il *peccatum originale originans*. Ma si è visto che spingersi così avanti porta ad una contraddizione, e poiché non è necessario arrivare a tanto, è ovvio che conviene fermarsi prima. Ma prima dell *proairesis* vi è la *gnômê*, e la *gnômê* insiste sull'*ipostasis*, cioè su quel che di comune vi è nel singolo. Di conseguenza, se ci fermiamo a questo livello, l'autore del *peccatum originale originans* non pecca nella scelta singola ma nell'opzione contro natura, che si pone a livello di specie, di natura. *Ergo* è un peccato del singolo e non di una ipotetica collettività, perché l'*ipostasis* è singola, e però, nello stesso tempo, non è personale, perché

---

santità non esiste senza lo Spirito. La potenze dei cieli non sono sante per natura: in tal modo non differirebbero affatto dallo Spirito santo; invece esse hanno dallo Spirito la misura della santità in proporzione alla loro relativa eccellenza». Il verbo greco *steréoô* significa 'rendere duro', 'fortificare', e il sostantivo *steréôsis* 'indurimento', 'fortificazione': quindi Basilio insegna che gli spiriti che liberamente scelgono di servire Dio ricevono una grazia che li 'indurisce' e 'fortifica' in questa loro opzione, impedendo che cambi: cf. GIOVANNI DAMASCENO, *De fide orthodoxa*, II, 3 (Kotter, 45.47; CTP 142, 91.92; cors. nostri): «L'angelo è una sostanza intelligente, sempre mobile, di libera volontà, incorporea, servente di Dio, la quale *per grazia* ha conseguito la immortalità nella sua natura e di questa sostanza solo il Creatore sa la forma ed il limite. (...) Ricevono la santificazione dallo Spirito santo *dal di fuori* della loro sostanza e profetizzano *per mezzo della grazia* divina».

[23] Cf. PIO IX, bulla *Ineffabilis Deus* (DS n.2803; trad. nostra): «Ad onore della Santa ed individua (*sic*) Trinità, a decoro ed ornamento della Vergine Madre di Dio, ad esaltazione della fede cattolica e aumento della religione cristiana, con l'autorità del nostro Signore Gesù Cristo, dei beati Apostoli Pietro e Paolo e nostra dichiariamo, pronunciamo e definiamo che la dottrina per la quale la beatissima Vergine Maria, nel primo istante della sua concezione, sia stata, per singolare grazia di Dio e privilegio, in previsione dei meriti di Gesù Cristo salvatore dell'umano genere, preservata immune da ogni macchia della colpa originale, sia (dottrina) rivelata da Dio e da tutti i fedeli perciò fermamente e costantemente da credersi». Il CONCILIUM VATICANUM II, cost. dogm. *Lumen Gentium*, 56 (EV 1, n.430), insegna poi che «presso i santi Padri invalse l'uso di chiamare la Madre di Dio la 'tutta santa', immune da ogni macchia di peccato, dallo Spirito santo quasi plasmata e resa una nuova creatura», ed il CCC, n.493, specifica che «Maria, per la grazia di Dio, è rimasta pura da ogni peccato personale (*quindi non solo da quello originale ma anche da quelli veniali*) durante tutta la sua esistenza». *Lumen Gentium*, 56, nota 5, rinvia a SOFRONIO DI GERUSALEMME, *Homiliae*, hom.2, *in annuntiatione Matris Dei*, 18 (PG 87, 3237BD); ANASTASIO DI ANTIOCHIA, *Homiliae*, hom.2, *de annuntiatione* I, 1s (PG 89, 1377); hom.3, *de annuntiatione*, II, 2 (PG 89, 1388C); GERMANO DI COSTANTINOPOLI, *Homiliae*, hom.5 *in annuntiatione Deiparae Virginis* (PG 98, 328A); hom.7, *in dormitio Virginis Mariae* II (PG 98, 357); ANDREA DI CRETA, *Homiliae*, hom.1, *in beatae Virginis Mariae nativitate* I (PG 97, 812A); *Canon in Beatae Mariae nativitate*, 4 (PG 97, 1321B); hom.12, *in dormitio Mariae* I (PG 97, 1068C). Questi passi sono ricchissimi di lodi, encomi, ringraziamenti a Dio, preghiere alla Vergine e quant'altro di simile si può immaginare, ma riguardo al dono di grazia conferito alla nostra santa Madre purtroppo non si va oltre la ripetizione delle parole dell'angelo Gabriele.

non consiste nell'aver scelto di mangiare la mela ma di disobbedire a Dio pur sapendo esattamente quel che il suo Signore voleva da lui. In questo modo, continuare a porre l'alternativa tra poligenismo e monogenismo non ha più senso, perché non si cerca più un progenitore come Socrate o Adamo, né un'azione come bere la cicuta o mangiare una mela; lo stesso accade alle polemiche tra scienza e fede che tale alternativa suscita e alimenta, poiché non ci interessa sapere se il genere umano ha avuto origine da una coppia sola o si è evoluta attraverso un 'cespuglio' di specie quasi o più o meno umane; infine, e non ci pare assolutamente guadagno da poco né il meno importante, l'aspetto spirituale del peccato originale riacquista quella preminenza cui ha diritto e che mai gli doveva essere sottratta, anche se è ciò accaduto per distrazione dei teologi.

Si tratta di un risultato piuttosto complesso, a comprendere come a spiegare, che a nostro sommesso parere è coerente e convincente ma, non vi è dubbio, richiede diversi chiarimenti ed integrazioni, specie se si pensa alla divulgazione pastorale, necessaria ma tutt'altro che facile. La storia della teologia però ha già pronto quel che ci serve.

9.2. *La 'personalità' dell'autore del peccato originale*

I punti delicati della conclusione appena raggiunta sono innanzitutto stabilire se è corretto e vero ritenere l'*ipostasis*, portatrice del *quid* comune a tutti gli uomini ma non 'persona', capace comunque di una opzione contro natura. Poi, che tale opzione contro natura si possa davvero e correttamente configurare come il *peccatum originale originans*. Ora, queste domande esigono una riflessione sull'essere 'persona' almeno paragonabile a quella già compiuta riguardo all'*ipostasis*. E si noti che riflettere sull'essere 'persona' o l'essere *ipostasis* non è la stessa cosa che riflettere sulle azioni o sul modo di agire proprio della 'persona' o dell'*ipostasis*.

Non possiamo qui compiere una riflessione dettagliata su un tema complesso e delicato come l'essere 'persona', ma è abbastanza evidente, ci pare, che l'essere individuo non rientra tra queste note: un sasso è individuo, 'singolo', tanto quanto lo è un gatto o un uomo, ma soltanto questi è 'persona'. Né lo è un gruppo di uomini: è un insieme di 'persone' ma non una sola 'persona'. Da ciò si ricava un'ulteriore conferma dell'inutilità del cercare l'autore del peccato originale sotto un modo di essere che non raggiunga il livello ontologico dell'*ipostasis*: così non si giunge neanche alla 'personalità' del peccato originale; e non importa se l'autore sia singolo o plurale. Spingendoci più avanti, lo dimostra anche il caso della Vergine Maria: la sua umanità e il suo essere 'persona' non differiscono da quelli degli altri uomini, eppure lei non ha peccato originale mentre gli altri sì. *Ergo*, l'azione preservatrice della grazia deve essere intervenuta ad un livello più profondo, e questo è solo l'*ipostasis*.

Come sa già Boezio, 'individuo' e 'persona' sono qualità diverse anche quanto ineriscono al medesimo soggetto[24]. Lui esamina questa differenza dal punto di vista logico: 'persona' è un sottoinsieme di 'individuo' (perché ci sono più individui che persone) e partecipa del suo essere *ipostasis*; ecco perché la sua definizione di 'persona' è 'sostanza individuale di natura razionale'[25]. Per vari motivi, tra i quali quelli storici non contano meno di quelli teorici, questa visione oggi è quella abituale: tutti considerano la 'persona' un individuo come un gatto o un sasso, ma con qualcosa in più. In realtà, lo si è visto, questa impostazione logica non è sufficiente. Per fare un passo in avanti decisivo dal punto metafisico e gnoseologico, quelli nei quali si è visto consistere la debolezza dell'equazione tra *ipostasis* e 'persona', si può contare ancora sulla riflessione di Massimo, il quale, dati i termini della controversia nella quale è immerso, non si può accontentare di stabilire l'esistenza di due volontà in Cristo ma deve dimostrare anche quella di due energie (*energeiai*). Per capire questo sviluppo è necessario fornire qualche dettaglio in più sulla tesi monoergita.

Agire e volere sono due facoltà che si suppongono a vicenda: come è impossibile agire senza volere, così è impossibile volere senza agire. La prima parte della frase è ovvia; la seconda lo diventa se si nota che il pensare è un agire di foro interno: noi agiamo anche volendo dentro di noi, non soltanto quando il volere si traduce in atti esteriori. Data questa interdipendenza, si ha che anche l'azione (*energeia*), come la

---

[24] Non così invece per MASSIMO IL CONFESSORE, *Opuscula theologica et polemica*, op.14 (PG 91, 152; trad. it. 60): «Ipostasi e persona: stessa cosa; le due infatti sono il proprio ed il particolare (*della specie*), in quanto circoscritte in sé, senza avere per natura la loro categoria nei molti». Però Massimo ragiona dal punto di vista trinitario e cristologico, nel quale non si può che dargli ragione, mentre noi lavoriamo in ambito antropologico, nel quale quelle categorie si devono usare con una certa attenzione. Talvolta Massimo sembra non cogliere questa distanza; la prova si ha leggendo, nello stesso op.14 (PG 91, 149; trad. it. 59), quel che scrive dell'essenza e della natura: «Essenza e natura: stessa cosa; le due infatti sono comuni ed universali, in quanto predicate in molti che differiscono per il numero ed in nessun grado mai definite da una sola persona». Se si applica all'uomo, il passo fila via liscio. Se si applica alla Trinità il riferimento al numero fa problema: le Persone divine non si distinguono per numero ma per processione. Ma, in entrambi i casi, resta vero che essenza e natura coincidono.

[25] Proprio il rimando all'individualità è il perno intorno al quale ruotano le critiche più aspre che, nel sec.XII, si fanno a questa definizione. Infatti, per la teologia vi sono tre generi di 'persona': quella divina, quella angelica e quella umana. Per la 'persona' umana la definizione di Boezio è corretta. Per quella angelica invece no, poiché l'angelo è di natura intellettuale, non razionale; e poiché 'intellettuale' è nota metafisica più alta che comprende il 'razionale' ma non viceversa, la definizione di Boezio è inapplicabile all'angelo. Ma tutta la sua insufficenza si rivela a proposito della 'persona' divina: Padre, Figlio e Spirito santo infatti non sono tre sostanze individuali, poiché esiste un solo Dio, non tre, e non sono certo di natura razionale né intellettuale, bensì di natura divina. Per questo dal sec.XII fino a Tommaso la definizione di Boezio è unanimemente respinta e si adotta quella di Riccardo di san Vittore, che definisce il genere 'persona' come 'esistenza incomunicabile': la 'persona' umana è 'di natura razionale', quella angelica 'di natura intellettuale' e le Persone divine sono 'di natura divina' (Riccardo non formula *apertis verbis* le ultime due definizioni ma è facile ricavarle). Tommaso critica Riccardo perché l'aggettivo 'incomunicabile' a suo parere impedisce la processione delle Persone divine una dall'altra e obbliga a porre due 'persone' in Cristo. Opta per Boezio perché le altre definizioni di 'persona' sono ancor più deboli, ma basta leggere con attenzione le *Questioni disputate sulla potenza* (spec. la *quaestio* 9) per capire che non ne è affatto soddisfatto.

thélesis, inerisce al *logos* della natura: se la volontà è una sola (monotelismo) allora anche l'azione è una sola (monoergismo); se invece le volontà sono due, come insegna Massimo, allora anche le azioni devono essere due; il tentativo di difendere due volontà con una sola azione si rivela ancor meno sostenibile del monotelismo. Già da questo è facile capire che praticamente tutto quel che si è detto a proposito della *thélesis* vale anche per l'*energeia*: mentre però questa ha un legame per così dire privilegiato con il *logos* della natura, l'*energeia* ce l'ha con il modo di essere *ipostasis* della 'persona'. Così ce lo spiega Massimo:

> «(Teodoro di Pharan) ha oscurato e cancellato il senso (corretto dei termini) attribuendo alla persona in quanto persona la operazione caratteristica della natura e non il modo ed il 'come' della sua manifestazione, mentre è attraverso di lei che si riconosce la differenza di ciò che agisce o è agito secondo o contro natura. È principalmente in quanto si è qualche cosa, ma non come qualcuno, che ciascuno di noi opera, cioè in quanto uomo[26]. Così, chiunque sia, Pietro o Paolo, personifica il suo *tropos* di operazione attraverso tensione o rilassamento come questo o quello, dandogli forma secondo il suo modo di vedere (*gnômê*). Così, da una parte si riconosce nel *tropos* la diversità delle persone secondo l'agire (*praxis*), (dall'altra) il principio invariabile della operazione naturale (*energeia*) si riconosce nel *logos*. Perché, da un lato, uno non è più o meno operativo o logico di un'altro, ma abbiamo tutti un *logos* uguale ed una operazione (*energeia*) che gli corrisponde per natura. D'altro lato, come questo o quello (individuo), siamo più o meno giusti o ingiusti, a seconda che ci attacchiamo molto a ciò che è secondo natura o ce ne allontaniamo»[27].

La prosa di Massimo resta sempre un po' contorta, per quanto il traduttore cerchi di renderla scorrevole. In sostanza, egli afferma che il modo di essere *ipostasis* (cioè singolare) di una 'persona' si rende visibile esteriormente nel fare, volendolo, questo o quello. Ma l'essere 'persona' di tale singolo non dipende da ciò, bensì dall'avere *energeia* e *thélesis*, che sono uguali in ogni 'persona' perché inerenti al *logos* della natura: il *logos* della 'persona' consiste perciò nell'avere *energeia* e *thélesis*. Le singole azioni invece aderiscono al *tropos*, ulteriormente declinato nelle singole 'persone' fino a divenire il volere e il fare questo o quello (*proairesis*). Qui non è possibile, ma se si approfondisse l'analisi di Massimo sulla scelta del singolo (*proairesis*) sarebbe evidente l'insostenibilità del proporre una *ipostasis*, singola o plurale non fa differenza, come autore del peccato originale[28], e questo perché Massimo considera sinonimi i due termini 'persona' ed *ipostasis*, come è tipico della riflessione trinitaria e cristologica di lingua greca, mentre quella latina distingue. Per la nostra ricerca questo è punto tanto delicato quanto fondamentale: l'autore del *peccatum originale originans* non può essere una 'persona' come Socrate o Platone, lo si è visto, però non può neanche essere un'*ipostasis*, perché questa non ha una esistenza autonoma,

---

[26] «Come natura e non come ipostasi» (NdT).

[27] MASSIMO IL CONFESSORE, *Opuscula theologica et polemica*, op.10 (PG 91, 136s; trad. it. 148s, rivista). Teodoro di Pharan è probabilmente quel Teodoro diacono che fu segretario di Paolo II, succeduto a Pirro sul seggio patriarcale di Costantinopoli, e che nel 642 scrisse due *Aporie* contro i difensori delle due volontà ed energie in Cristo.

[28] Cf. p.es. MASSIMO IL CONFESSORE, *Opuscula theologica et polemica*, op.1 *per totum* (PG 91, 9-37; trad. it. 122-138, spec. 126ss).

senza inerire ad una 'persona'. Il problema non sussiste nella prospettiva di Massimo perché, come si è detto, egli identifica 'persona' ed *ipostasis*[29], ma, se quest'ultimo termine indica quel che di comune vi è nei membri di una specie, tale identificazione deve essere almeno specificata (ed in effetti Massimo lo fa), e soprattutto ben spiegata a livello filosofico.

La singolarizzazione del *tropos* nella singola *proairesis* porta comunque ad uno sviluppo interessante, ossia il coinvolgimento del libero arbitrio (*exousia*). Ecco come ne parla Massimo:

> «La scelta (*proairesis*) non è neanche libero arbitrio (*exousia*), perché la scelta, si è detto più volte, è un appetito deliberato di ciò che è fattibile da parte nostra. Il libero arbitrio invece è una sovranità autonoma negli affari di nostra competenza, o sovranità autonoma nell'uso di ciò di cui disponiamo, o un appetito, non sottoposto ad altro, di cose che dipendono da noi. Dunque il libero arbitrio (*exousia*) non è la stessa cosa che la libera scelta (*proairesis*). Poiché secondo il libero arbitrio noi scegliamo, ma non esercitiamo il libero arbitrio secondo la scelta; l'uno sceglie soltanto, l'altra utilizza ciò che dipende da noi e ciò che vi si riferisce, cioè la libera scelta, il giudizio ed il consiglio. Poiché secondo il libero arbitrio noi deliberiamo, giudichiamo, scegliamo, ci mettiamo ad agire e ci serviamo di ciò che dipende da noi (per ottenere lo scopo)»[30].

Da questo passo segue che il rapporto tra *proairesis* ed *exousia* è lo stesso che intercorre tra *tropos* e *logos* o tra *gnômê* e *proairesis*: la prima attualizza la seconda, declinandola secondo note precise e distinte[31]. Ma quel che serve a noi è che *thélesis*, *exousia* ed *energeia* aderiscono tutte al *logos* della natura e sono, prese insieme, la condizione di possibilità per una *ipostasis* dell'agire come 'persona'. Una 'persona', per essere tale, deve perciò avere un *logos* di natura comprendente in sé *thélesis*, *exousia* ed *energeia*, a prescindere dal 'come' sono adoperate. Ecco quindi trovato, ci sembra, un modo di essere 'personale' slegato dal modo di essere dell'*ipostasis* e però non legato al volere ed agire determinato tipico della *proairesis* (per sempio, volere mangiare e mangiare una mela). Infatti, in quanto inerenti al *logos* della natura, un'*ipostasis* non ha possibilità di poter corrompere con le proprie scelte queste facoltà, e quindi il suo essere 'persona'; però, in quanto esistenti sempre e soltanto in 'persone' singole, e quindi con *tropos*, *gnômê* e *proairesis* secondo o contro natura, le

---

[29] Cf. p.es. il già riportato (nota 26) e commentato passo di MASSIMO IL CONFESSORE, *Opuscula theologica et polemica*, op.14 (PG 91, 152; trad. it. 60): «Ipostasi e persona: stessa cosa; le due infatti sono il proprio ed il particolare (*della specie*), in quanto circoscritte in sé, senza avere per natura la loro categoria nei molti».

[30] MASSIMO IL CONFESSORE, *Opuscula theologica et polemica*, op.1 (PG 91, 17; trad. it. 128). «La *proairesis* è l'attuazione concreta, nei limiti delle possibilità, del libero arbitrio. Il libero arbitrio è la facoltà, la *proairesis* la sua concretizzazione» (*ibidem*, NdT).

[31] Per la verità tra l'*exousia*, che è nel *logos* della natura, e la *proairesis*, che è in Pietro o Paolo, Massimo pone un livello intermedio, che inerisce alla *gnômê* e che chiama *autoexousia* ampliando il concetto di *tò eph' êmin* (lett. 'dipende da noi') che ORIGENE, *De principiis*, III, 1, 3, adopera per indicare tecnicamente la facoltà di autodeterminarsi dell'uomo. Introdurre questo termine renderebbe più fedele a Massimo il nostro ragionamento, ma dovremmo spiegare la differenza tra questo ed il concetto origeniano, seguito praticamente da tutti i Padri prima di Agostino (fra tutti i Cappadoci). Poiché abbiamo già quel che serve per completare il discorso, preferiamo tralasciare questa distinzione ed adoperare solo *exousia*.

singole azioni in cui si concretizzano risultano essere sempre e comunque azioni 'personali'. A questo punto è evidente che, ai fini di questa 'personalità', è irrilevante se l'*ipostasis* che sceglie sia singola o plurale, perché in ogni caso il suo agire determinato (*proairesis*) segue da e influenza soltanto il suo *tropos* e *gnômê*, non il *logos* della natura. Quindi non vi è incompossibilità con la dottrina dell'evoluzionismo.

Naturalmente ci si può chiedere: ma siamo sicuri che tutto questo non sia solo un *escamotage* per accomodare gli estremi di *un* puzzle troppo complesso? La domanda è legittimata dalla difficoltà di individuare un soggetto concreto, cioè di carne e d ossa, per intenderci, che soddisfi le caratteristiche di cui si è parlato sopra; d'altro canto, come si è visto, da sola questa esigenza è fuorviante in teologia, specie se ci si muove in questi ambiti ed a questi livelli. La riprova che quel che andiamo dicendo è vero la si ha facilmente notando che l'idea che esista un *quid* reale e singolare ma non personale si trova anche altrove, ed è ben sviluppato sia teologicamente che filosoficamente. Ci riferiamo al concetto di *individuum vagum* ('individuo vago'), che talvolta prende anche la forma di *singulare vagum* ('singolare vago'). Poiché non è certo un concetto tra i più frequentati neanche dagli addetti ai lavori (*i.e.* gli storici della filosofia medievale), è bene tratteggiarne le caratterisrtiche essenziali prima di mostrare la sua importanza per questo momento del nostro studio.

Riguardo alla liceità o meno di usare il termine 'persona' per indicare Padre, Figlio e Spirito Santo, Tommaso d'Aquino scrive:

> «(Riguardo al fatto se il nome 'persona' possa essere comune alle tre persone divine) si deve dire che, quando diciamo 'tre persone', il modo stesso di dire mostra che questo nome 'persona' è comune ai tre, come quando diciamo 'tre uomini' manifestiamo che 'uomo' è comune ai tre. È chiaro però che non è una comunanza di cose, come una essenza è comune ai tre, perché così seguirebbe che dei tre ci sarebbe una sola persona, come l'essenza è una. Su quale sia questa comunanza però i ricercatori si sono espressi in modi diversi. Alcuni (GUGLIELMO DI AUXERRE, *Summa aurea*, I, c.2) infatti dissero che è una comunanza di negazione, perché nella definizione di 'persona' si pone 'incomunicabile' (cf. RICCARDO DI SAN VITTORE, *De Trinitate*, IV, 22: "persona divina est divinae naturae incommunicabilis existentia"). Altri (ALESSANDRO DI HALES, *Summa theologiae*, I, p.2, inq.II, tr.2, q.1, m.1, a.2, *resp*.) invece dissero che è una comunanza d'intenzione, perché nella definizione di 'persona' si pone 'individuum' (cf. BOEZIO, *Contra Eutychen et Nestorium*, 3: "persona est rationalis natura individua substantia"), come se si dicesse che l'essere specie è comune al cavallo ed al bove. Ma entrambe queste (soluzioni) sono da escludere, perché questo nome 'persona' non è un nome di negazione né d'intenzione, ma è un nome di cosa.
>
> E per questo si deve dire che anche nelle cose umane questo nome 'persona' è comune di una comunanza di ragione ma non al modo di genere e specie bensì come *individuo vago*. Infatti i nomi di generi e specie, come 'uomo' o 'animale', sono imposti per significare esattamente la natura comune, non però le intenzioni delle nature comuni che sono significate dai nomi 'genere' e 'specie'. Ma l'*individuo vago*, come 'un certo uomo', significa la natura comune con quel determinato modo di esistere che compete ai singolari, come cioè se fosse sussistente per sé e distinto dagli altri. Ma nel nome del singolare designato è significato un determinato distinguente, come nel nome 'Socrate' questa carne e questo osso. Tuttavia vi è questa differenza, che 'un certo uomo' significa la natura o l'individuo sotto il rispetto della natura, con il modo di esistere che compete ai singolari, mentre questo nome 'persona' non è imposto per significare l'individuo sotto il rispetto della natura ma per significare la cosa sussistente in tale natura. Ma questo è

> comune, secondo la sua *ratio*, ad ogni persona divina, così che ognuna di esse sussista nella natura divina distinta dalle altre. E così questo nome 'persona', secondo la sua *ratio*, è comune alle tre persone divine»[32].

Il contesto è assolutamente delicato e non ammette alcuna imprecisione terminologica, tantomeno azzardi teoretici: questo significa che il concetto di *individuum vagum* non è né un *escamotage da hoc* né qualcosa di poco chiaro o comprensibile. Ora, la tematica della 'persona' trinitaria è piuttosto accessoria per noi, ma non così il contesto dogmatico: infatti l'Aquinate deve arrivare ad un risultato ben preciso e pre-determinato (un'essenza divina in tre persone uguali) stando ben attento ad evitare Scilla (*i.e.* distinzioni troppo rigide) e Cariddi (*i.e*. distinzioni troppo vaghe), senza cambiare strumenti (*i.e.* usando il termine 'persona') e senza giocare sulle sue accezioni (*i.e.* evitando le interpretazioni nozionali, di ragione e così via). Questi limiti sono una cartina di tornasole assai utile per verificare la potenza del concetto di *individuum vagum*. Infatti, il contesto trinitario nel quale Tommaso lo propone impedisce di pensare che sia un ente meramente di ragione, come *genus* e *species*, perché altrimenti cadrebbe nel modalismo: quindi, deve esistere realmente. Ma questa sua realtà non si può spingere fino al punto di pensare che un *individuum vagum* sia separato dagli altri individui, perché questo sarebbe triteismo, né che la sua distinzione sia in qualche modo oscillante o variabile o flessibile, perché questa è l'eresia di Sabellio.

Da queste note si capisce che il concetto di *individuum vagum* è decisamente difficile a descrivere in positivo a partire dalle categorie abituali, perché questo si rivelano ingenuamente empiriche: il contesto trinitario obbliga fortemente ad andare oltre, ma ovviamente suggerisce solo note di origine teologica, anche se il ragionamento di Tommaso deve poi assumere comunque una veste filosofica, dal momento che 'persona' è termine che si predica di Dio, dell'uomo e dell'angelo, come scrive Boezio[33]. Ma tale veste non è agevolmente esportabile altrove[34]. Tuttavia faremmo un grave errore se pensassimo che il concetto di *individuum vagum* nasca nel secolo XIII ed in ambito teologico-trinitario. Infatti, a nostra conoscenza esso appare per la prima volta nelle opere di un importantissimo filosofo musulmano vissuto a Baghdad tra il X e l'XI secolo dopo Cristo, e cioè Avicenna (980-1037); nell'opera che i medievali latini conosceranno sotto il nome di *Sufficentia* infatti egli scrive:

> «E questa *imaginatio*, dipinta in esso dall'individuo umano non particolarizzato (*non propriatum*), è una *imaginatio* dell'intelletto che viene chiamata incerto o vago; da ciò

---

[32] TOMMASO D'AQUINO, *Summa theologiae*, I, q.30, a.4, *resp*. (Paoline, 158).

[33] Cf. BOEZIO, *Contra Eutychen et Nestorium*, 2 (Stewart-Rand, 84): «Hominis dicimus esse personam, dicimus Dei, dicimus angeli».

[34] Cf. infatti come il medesimo tema (*an cum unitate essentiae stet pluralitas personarum*) affronta GIOVANNI DUNS SCOTO, *Lectura*, I, d.2, p.II, q.1-4, *resp*. ad 1 (ed.Vat., XVI, 205-208, nn.246ss): Scoto si serve del termine 'suppositum' allo stesso modo e con lo stesso significato che Tommaso dà ad *individuum vagum*; però il *Doctor subtilis* è decisamente più preciso e ricco nella disamina. Tuttavia in seguito non troviamo più *suppositum* ma *singulare vagum*, praticamente sinonimo quindi di *individuum vagum*.

segue che un singolare vago viene detto in due modi...»[35].

Così descritto, è evidente che questo *singulare vagum* è solo un ente di ragione, e in quanto tale non serve alla nostra ricerca. Però il *singulare vagum* di Avicenna non è solo un ente di ragione, tutt'altro. In un'opera che i latini conoscono sotto il nome di *Metaphysica*, infatti, Avicenna afferma qualcosa di molto interessante per noi. Il passo non è affatto lineare, ragion per cui è bene leggerlo con attenzione; eccolo:

> «Se si concedesse che l'animale, per il fatto che è animale per sé, esistesse con la condizione che non avesse esistenza in questi (animali) sensibili, non per questo si concederebbe che la *platonitas* esistesse in quegli (uomini) sensibili; l'essere dell'animale con condizione non di una altra cosa è solo nell'intelletto; l'animale per sé, non con condizione di altre cose, ha invece l'essere negli (animali) sensibili. Ma l'animale in sé, nella sua essenza (*in sua veritate*) è senza condizione di altre cose, sebbene esista con mille condizioni che gli si aggiungono dall'esterno (*extrinsecus*). Dunque l'animale per sé ha dalla sua animalità il suo essere in quegli (animali) sensibili; da ciò però non si deve far esistere per sé questo (essere) separato. Ciò che infatti è per sé, senza alcuna delle condizioni che lo seguono, ha l'essere in quelli; dall'esterno (*extrinsecus*) però lo circondano condizioni e disposizioni. Quello dunque, nella definizione della sua unità, a causa della quale vi è l'unità di quella collezione, è animale per sé senza condizione di altra cosa, sebbene quella unità sia aggiunta alla sua animalità e sia (dovuta) alle altre cose che (ne) conseguono. Se tuttavia questo animale fosse separato per sé, al modo in cui credevano quelli (*i.e. i platonici con i quali Avicenna polemizza*), allora non sarebbe questo l'animale che stiamo indagando e del quale parliamo. Noi infatti indaghiamo l'animale che viene predicato di molti, e di ognuno dei quali è identico. (L'animale) separato invece non viene predicato di questi, perché nessuno di loro è identico (agli altri): quindi non è questa l'opera che ci interessa»[36].

Per capire il senso di questo brano sono necessarie alcune glosse.

Innanzitutto, la formula 'con/senza condizione di altre cose' esprime il ruolo individuante degli accidenti, come altezza, colore, peso, forma e così via. Si ricorderà certamente che una simile idea di individuazione si è già trovata in Nestorio; che Avicenna abbia avuto contatto con le sue opere non è cosa impossibile (le chiese nestoriane infatti si trovavano tutte nell'odierno Iraq, la cui capitale è proprio Baghdad), ma molto più importante per noi è rilevare che si legge anche in Boezio.

Poi, è necessario soffermarci sul termine 'platonitas'. Il traduttore medievale (Gundissalino) lo ottiene facendo un calco dell'arabo *al aflâtunîyya*, che si rivela essere a sua volta un calco del latino 'platonitas'; la versione latina è perciò, a questo riguardo, una retroversione[37]. Ma la cosa più curiosa è che questo termine è stato coniato da Boezio nella seconda edizione del suo commento al *De interpretatione* di Aristotele[38]. Qui, *platonitas* indica quel *quid* incomunicabile che rende l'*ipostasis* uma-

---

[35] AVICENNA, *Sufficientia*, I, c.1 (Venetiis 1508, I, f.13v): "Et haec imaginatio, quae depingitur in eo ex individuo humano absoluto non propriato, est imaginatio intellectus qui vocatur incertus et vagus; unde dicitur dupliciter singulare vagum..."».

[36] AVICENNA, *Metaphysica*, V, 1 (van Riet, II, 236; trad. nostra).

[37] A questo riguardo cf. le precisazioni offerte in A. ARA, «Il termine *platonitas* nell'Avicenna latino: arbitrio del traduttore o indizio prezioso?», *Vivens Homo* 25 (2014) 481-495.

[38] Cf. BOEZIO, *In Perihermeneias expositio*, *editio secunda*, c.7 (Meiser, II, 136s): «Alia est enim qualitas singularis, ut Platonis vel Socratis, alia est quae communicata cum pluribus totam se

(*segue*)

na quella propria di Platone, alla quale ineriscono gli accidenti suoi propri, come la voce di Platone, l'altezza di Platone, il colore degli occhi di Platone e così via. Lo spunto è ripreso nel 1156 da Riccardo di san Vittore: *platonitas* diviene *danielitas*; dopo un secolo (1256) Tommaso d'Aquino lo estende agli inanimati coniando il neologismo *lapideitas*, oltre ad aggiornarlo in *socrateitas* (1259); infine Tommaso di Sutton, nel 1295 circa, riporta in auge la *danielitas* vittorina[39]. Non è difficile dunque comprendere che tra *individuum vagum* e *platonitas* vi è almeno una forte affinità, se non identità completa. Questa è una pista di indagine assai feconda, sulla quale si sono già avventurati diversi studiosi con esiti interessanti[40]; ma, poiché non possiamo esaurire questioni così complesse ma solo porle in relazione, ci fermiamo qui.

Restano da esaminare ancora due aspetti insiti nel concetto di *individuum vagum*: capire quale sia il suo effettivo campo di applicabilità e capire quale sia il suo ruolo nella conoscenza.

Per quel che riguarda il primo, si deve notare che *platonitas* e i suoi analoghi riguardano solo gli esseri umani, mentre *lapideitas* è un *hapax legomenon* che, a nostra conoscenza, usa solo Tommaso d'Aquino ed in una sola opera, giovanile. È vero che *individuum vagum* lo si è trovato anche in ambito teologico, ma la Trinità è oggetto di indagine troppo *sui generis* per poter applicare con serenità anche al creato le categorie che richiede ed i risultati che ottiene: la cautela è d'obbligo, anche se in linea di principio non vi può essere opposizione. Per nostra fortuna, un passo della *Physica* di Alberto Magno (1251-52) ci viene in soccorso:

> «È necessario che noi distinguiamo tra individuo vago ed individuo signato (...)

---

singulis et omnibus praebet, ut est ipsa humanitas. Est enim quaedam huiusmodi qualitas, quae et in singulis tota sit et in omnibus tota. Quotienscumque enim aliquid tale animo speculamur, non in unam quamcumque personam per nomen hoc mentis cogitatione deducimur, sed in omnes eos quicumque humanitas definitione participant. Unde fit ut haec quidem sit communis omnibus, illa vero prior incommunicabilis quidem cunctis, uni tamen propria. Nam si nomen fingere liceret, illam singularem quandam qualitatem et incommunicabilem alicui alii subsistentiae suo ficto nomine nuncuparem, ut clarior fieret forma propositi. Age enim incommunicabilis Platonis illa proprietas *Platonitas* appelletur. Eo enim modo qualitatem hanc *Platonitatem* ficto vocabulo nuncupare possumus, quomodo hominis qualitatem dicimus humanitatem. Haec ergo Platonitas solius unius est hominis et hoc non cuiuslibet, sed solius Platonis, humanitas vero et Platonis et ceterorum quicumque hoc vocabulo continentur. Unde fit ut, quoniam *Platonitas* in unum convenit Platonem, audientis animus Platonis vocabulum ad unam personam unamque particularem substantia referat; cum autem audit hominem, ad plures quosque intellectum referat quoscumque humanitate contineri novit».

[39] Cf. RICCARDO DI SAN VITTORE, *De Trinitate*, II, 12 (SCh 63, 130; *danielitas*); TOMMASO D'AQUINO, *De ente et essentia*, 2 (ed. Leon. 43, 372; *lapideitas*); *Quaestiones disputatae de potentia*, q.8, a.3, *resp*. (Marietti, 220; *socrateitas*); TOMMASO DI SUTTON, *Quodlibeta*, I, q.21, *resp*. (Schmaus, 148s; *danielitas*). A questi autori si aggiunge in seguito Giovanni Quidort, che in una *quaestio* disputata nel 1304-05 si serve della concezione boeziana: cf. J.P. MÜLLER, «Eine Quästion über das Individuationprinzip des Johannes von Paris O.P. (Quidort)», in AAVV, *In virtus politica. Festgabe zum 75 Geburstag von Alfons Hufnagel*, Stuttgart in Bad Cannstadt 1974, 335-355, spec. 343.

[40] Cf. p.es. P. FAITANIN, «El principio de la individuación em san Alberto», *Aquinate* 9 (2009) 174-191, spec.179ss.

> L'individuo vago è quello la cui natura contratta e particolarizzata è certificata per mezzo del *suppositum* indeterminato»[41].

Obiettivamente, questa è una *petitio principii*, perché il *suppositum indeterminatum* è noto soltanto se si ammette un *individuum vagum*, e questo è 'certificato' dal *suppositum vagum*; con simili argomenti non si va molto avanti, ed il concetto di *individuum vagum* rischia di sembrare un qualcosa del quale ci si serve con molta libertà, forse eccessiva. A noi però basta rilevare che, a prescindere dalla cogenza della giustificazione e spiegazione, la distinzione tra *individuum vagum* ed *individuum signatum*, provvisto cioè di accidenti propri, è posta senza alcuna restrizione; ed è rilevante, ci pare, che ciò si legga nella *Physica*, un'opera che ha come oggetto formale l'intero complesso dei generabili e corruttibili e non solo l'uomo, ed il cui ambito è tutto e solo filosofico, non teologico.

Per quel che riguarda la sporgenza gnoseologica dell'*individuum vagum*, sollevata come si ricorderà dal passo della *Sufficentia* avicenniana sopra riportato, essa acquista notevole rilevanza nell'ultimo quarto del secolo XIII. Per non tediare i nostri venticinque lettori con molti brani e mostrare al contempo come il concetto di *individuum vagum* abbia ormai preso piede in modo davvero inaspettato, ci limitiamo a riportare quel che nel 1280 scrive Enrico di Gand, nel suo quinto *Quodlibet*:

> «Come noi non possiamo esprimere ad un altro, parlando, le cose singolari signate da noi conosciute in quanto signate (*sub ratione signati*), se non con parole che indicano i singolari vaghi (...) allo stesso modo l'angelo singolare signato, cosciente di sé grazie alla sopraddetta rivelazione, parlando agli altri non può esprimersi se non per mezzo di sue parole, che sono concetti indicanti singolari vaghi; così che il discorso sui singolari signati avvenga sempre per mezzo dei singolari vaghi»[42].

L'applicazione del concetto di *individuum vagum* alla loquela angelica testimonia una sua ormai dilagante presenza in ambiti nei quali però la fruibilità diviene sempre più discutibile; qui, perché Enrico assume che angeli ed uomini si esprimano allo stesso modo. Per la nostra ricerca però è sufficiente notare che l'accezione solo intramentale di origine avicenniana non deve essere presa in senso riduttivo ma solo come uno dei due corni dell'impostazione gnoseologica medievale. Ciò è dimostrato dal modo in cui Giovanni Duns Scoto rifiuta la concezione di loquela angelica che ha Enrico; ecco come si espime nel 1300-02 nel suo primo commento alle *Sententiae* di Pietro Lombardo, la *Lectura*:

> «In che modo (*l'angelo)* forma questo concetto vago, sotto il medesimo rispetto (*sub eadem ratione*) con il quale l'*habitus* rappresenta o sotto un altro? Se sotto il medesimo rispetto, allora quel concetto vago non rappresenta niente di più dell'*habitus*; se sotto un altro, allora l'*habitus* non rappresenta (*la cosa*) sotto ogni aspetto sotto il quale si può rappresentare. Inoltre, noi facciamo e formiamo un singolare vago per esprimere un qualche singolare ignoto, e per mezzo di segni noti, ma se potessi causare senza alcun mezzo (*immediate*) nel tuo intelletto l'atto di conoscere quel singolare determinato o anche la *ratio* di tale conoscenza, sarebbe superfluo che si formasse tale (*singolare*) va-

---

[41] ALBERTO MAGNO, *Physica*, I, tr.1, c.6 (ed. Colon., IV, 11; trad. nostra).

[42] ENRICO DI GAND, *Quodibeta*, V, q.15, *resp*. (Parisius 1518, I, f.181s; trad. nostra).

go»[43].

Il dettato di Scoto, come quello di Massimo, non è mai lineare. Parafrasando quel che scrive, qui il *Doctor subtilis* afferma che o l'*individuum vagum* è frutto soltanto dell'intelletto che conosce, ed allora non è niente di più e non si dà vera trasmissione di conoscenza, negli angeli come negli uomini, o l'*individuum vagum* è il riflesso intramentale di un *quid* singolare extramentale, e solo in questo caso si dà vera trasmissione di conoscenza. Non c'è bisogno di dire che è questa seconda opzione quella che esprime l'idea di Scoto, che riprende così la questione nel suo secondo commento alle *Sententiae*, l'*Ordinatio* (1304):

> «Pare superfluo porre questo concetto vago. Noi infatti esprimiamo il singolare determinato, a noi noto, per mezzo del *singolare vagum* perché sappiamo che noi non possiamo causare il concetto nell'intelletto di colui con il quale parliamo, e sappiamo che gli sono note le *condiciones* universali del particolare vago: se potessimo dare (*facere*) un concetto distinto di ciò di cui parliamo non esprimeremmo per mezzo di un particolare vago il singolare determinato a noi noto»[44].

Naturalmente qui non interessa se e come si dia la loquela angelica, bensì sottolineare il fatto che 1 - Scoto ammette che noi ci serviamo del *singulare vagum*; 2 - Scoto ammette che tale *singulare vagum* possiede degli accidenti universali, che avicennianamente indica con il termine *condiciones*; 3 - il *singulare vagum* che è nella nostra mente non ha origine in noi ma proviene dall'esterno. Quindi il concetto di *individuum vagum* in Scoto rimane ed indica un *quid* extramentale assolutamente reale, che ha in sé degli accidenti universali che lo rendono al medesimo tempo 'vago', in quanto universali, e 'singolare,' perché gli accidenti particolarizzano la sostanza seconda aristotelica. Ci pare che l'analogia con la *platonitas* di Boezio sia notevole, anche se l'*individuum vagum* di Scoto non è forma individuale mentre la *platonitas* di Boezio sì[45].

---

[43] GIOVANNI DUNS SCOTO, *Lectura*, II, d.9, q.2, *resp*. (ed.Vat., XIX, 28s, n.43s): «Quomodo (angelus) format illum conceptum vagum, aut sub eadem ratione qua habitus repraesentat aut sub alia? Si sub eadem ratione, igitur non magis repraesentat ille cocneptus vagus quam habitus; si per aliam ratioenm, igitur habitus non repraesentat sub omni ratione sub qua potest repraesentare. Praeterea, nos facimus et formamus singulare vagum ad exprimendum aliquod singulare ignotum, et per signa nota, sed si possem immediate causre in intellectu tuo actum cognoscendi illud singulare determinatum aut etiam rationem cognoscendi, superfluum esset quod formaretur tale vagum».

[44] GIOVANNI DUNS SCOTO, *Ordinatio*, II d.9, q.1-2., *resp*., *contra* a.3, ad 2 (ed.Vat., VIII, Città del Vaticano 2001, 154s, n.44; trad. nostra).

[45] Ci piace però riportare questo passo di GUGLIELMO DI FALEGAR, *Quaestiones disputatae*, q.1, *resp*. (Gondras, 209; *utrum Deus possit producere plures formas sine materia, solo numero non specie differentes*): «(*Si non*), sequeretur quod Deus non posset duas animas rationales vel plures creare sine corporibus et ante corpora, tales enim non haberent dependentiam ad aliquod corpus signatum, corpus vero vagum et indifferens non faceret distinctionem tantam, numeralem et signatam». Applicare al corpo, quindi ad un *quid* assolutamente sensibile e 'materiale', l'idea di 'vagum' come *prae-signatum* è, a nostra conoscenza, un *unicum*. È vero che l'importanza di Guglielmo nel *milieu* intellettuale del tempo non è grande, tuttavia è certo che le sue non sono posizioni d'avanguardia né brillano per originalità: non può essere sottovalutata dunque la presenza dell'idea di un *corpus vagum* anteriore alla *signatio*, cioè alla individuazione in Socrate o Callia,

(*segue*)

Poiché Giovanni Duns Scoto è senza alcun dubbio l'autore che più di ogni altro studia a fondo il *singulare vagum*, dal lato gnoseologico come dal versante ontologico, ci permettiamo di riportare altri due passi (gli ultimi) nei quale ci pare sia contenuto il vertice di tale elaborazione.

> «Non sembra che la natura sia 'questa' (*haec*) per se stessa, perché ogni ente la cui propria unità reale sia minore dell'unità numerale non è per sé uno di unità numerale, o perché non vi è una causa sufficiente per tale unità o perché non è per se stessa 'questa' (*hoc*). Ma l'unità reale propria della natura in 'questo' (*in isto*) è minore dell'unità numerale; quindi la natura in 'questo' (*in isto*) di per se stessa non è 'questa' (*haec*). La maggiore si prova perché niente è per se stesso uno di una unità maggiore della sua propria unità; perché con una unità minore può stare senza contraddizione una molteplicità opposta all'unità maggiore, moltitudine che non può stare con una unità maggiore. La minore si prova perché, se nessuna unità reale fosse minore della *haeceitas*, non sarebbe minore neanche l'unità reale del *suppositum*. È evidente: non ci sarebbe alcuna unità reale minore ecc. Il conseguente è falso, perché allora ogni unità reale sarebbe numerale, ciò che sarà confutato tra poco»[46].

Scoto, naturalmente, si serve di una terminologia tecnica medievale che è bene esplicitare. Con 'questa', in latino *hic*, *haec* ed *hoc*, i medievali indicano di solito il singolare concreto: ad esempio il tavolo sul quale sto scrivendo è un 'questo', un *hoc*; se invece intendono esprimere solo l'idea di ente singolare si servono del lemma 'hoc aliquid', 'questo qualcosa'. Poi, 'numerus' sta per singolo, senza considerare però nessun elemento che lo mostri come appartenente ad una data specie: così, nella specie 'homo' e nella specie 'equus' vi sono molti numeri, ma evidentemente i singoli uomini non sono uguali ai singoli cavalli. Infine, la struttura del passo è quella di un sillogismo, figura logica che consta di una premessa maggiore, che Scoto indica semplicemente con 'maggiore', una premessa minore (la 'minore'), ed una conclusione.

Detto questo, di questo interessante passo tratteniamo solo due note: 1 - l'unità reale di una cosa è minore della sua unità numerale (o del singolo); 2 - l'unità reale è compatibile con una molteplicità maggiore di quella permessa dalla unità numerale. Quindi per Scoto l'unità reale di Socrate è minore della sua unità numerale o, se si vuole, la sua unità numerale è più 'individua' di quella reale. E se vogliamo la traduzione in termini metafisici più abituali di questa distinzione si legga quel che il *Doctor subtilis* scrive quasi alla fine della *quaestio* che stiamo esaminando:

> «Si deve sapere che l'universale nella sua interezza (*complete*) è ciò che esiste in molti ed è predicato di molti, non in atto ma nella potenza prossima (*propinqua*). Tale (universale) è niente se non in (virtù della) considerazione dell'intelletto. Una cosa infatti è detta (essere) in potenza in molti - dove 'potenza' è considerata logicamente, non fisicamente (*naturaliter*) - di ciò cui non ripugna essere in molti, e così può essere comune

---

negli scritti di quello che possiamo serenamente descrivere come un 'conservatore', tanto più che le *Quaestiones* risalgono al 1271-75. Forse nel terzo finale del sec.XIII il rinvio al concetto di *singulare vagum*, inteso sia in senso formale che in senso materiale, è più diffuso e pacifico di quanto non si creda o sappia; ma lo stato attuale delle edizioni critiche non ci permette di dirlo con sicurezza, se non per quei passi riportati.

[46] GIOVANNI DUNS SCOTO, *Quaestiones super Metaphysicam*, VII, q.13, *resp.* (Andrews, 239s, n.61; trad. nostra).

> nelle cose della natura. Infatti, in Socrate *animal* è prima di *homo*, e *homo* prima di 'questo *homo*', non solo secondo la considerazione dell'intelletto ma secondo l'ordine naturale delle perfezioni (in lui) contenute in modo unitario (*unitive*); ciò che appare dalle operazioni proprie. In tal modo infatti si conosce l'ordine di ciò che contenuto in modo unitario (*unitive*), come si è precedentemente detto verso la fine della prima questione del quarto libro. E all'uomo, secondo il grado suo proprio, nel grado di singolarità per natura anteriore, non ripugna essere in molti, perché in esso così (considerato) niente si trova a causa del quale ciò ripugni. In tal modo dunque è comune in natura, e la sua unità, così predicata (*sic dicta*), è quella che è stata dimostrata sopra in questa questione e della quale si è detto sopra. A qualunque grado di entità reale corrisponde una unità reale. Come però nelle altre cose contenute in modo unitario (*unitive*) non vi è separazione reale, né è possibile (che vi sia), così ciò che è comune è possibile nella cosa (*in re*) - mai separato da quella perfezione contenuta in se stessa in modo unitario (*unitive*) o da quel grado in cui viene recepita la *differentia individualis*. E poiché mai niente esiste in natura se non sotto un determinato grado (di perfezione), (niente) è mai separabile da quello, perché quel grado con il quale è posto è contenuto (in esso) in modo unitario (*unitive*) in se stesso»[47].

Anche se lungo, il passo è chiaro: poiché ad ogni livello di esistenza reale corrisponde un livello di unità, anche il *singulare vagum*, in quanto *numerus*, ha una sua unità e quindi una sua perfezione. Nella misura in cui ci si avvicina al livello di singolarità di un Socrate o di un Platone, l'unità e la perfezione numerale aumentano, e parallelamente diminuisce l'universalità; nella misura in cui invece ci si allontana dal livello di singolarità di Socrate o Platone, aumenta l'universalità e parimenti diminuiscono l'unità e la perfezione numerale, senza però che si annullino, perché continuano ad esistere. L'*individuum vagum* si colloca esattamente a questo livello, ed a ben vedere non è corretto neanche adoperare il singolare, poiché l'*individuum vagum* che si ferma alla specie non ha unità e perfezione identiche a quelle dell'*individuum vagum* che giunge sino al *genus proximum* ma superiori; questo, a sua volta, possiede unità e perfezione superiori a quella che ha un *individuum vagum* che risalga sino al *genus remotum*, ed in teoria si potrebbe continuare *ad libitum*. A nostro avviso, questa descrizione è pienamente compatibile con le distinzioni di Massimo il Confessore, e applicabile perciò anche a quella tra *ipostasis* e 'persona'; il passo di Tommaso d'Aquino con il quale abbiamo aperto questa ricognizione ci mostra che, come minimo, è impresa possibile.

Senza dubbio ai nostri giorni non è facile presentare il concetto di *individuum vagum*, e certamente non conviene farlo restando al punto in cui si è fermata la riflessione scotista[48]. Resta però il dato di fatto che, in teologia trinitaria, il concetto di

---

[47] GIOVANNI DUNS SCOTO, *Quaestiones super Metaphysicam*, VII, q.13, *praeliminaria ad solutionem obiectorum* (Andrews, 263s, n.131; trad. nostra). Per ulteriori dettagli cf. G. CACCIATORE, «L'unità dell'individuo come interiorità del concreto, secondo Duns Scoto», in *De doctrina Ioannis Duns Scoti. Acta Congressus Scotistici Internationalis oxonii et Edimburgi 11-17 sept. 1966 celebrati*, a cura della *Commissio Scotistica*, Romae 1968, II, 199-228; È. GILSON, «Sur la composition fondamentale de l'être fini», *De doctrina Iohannis Duns Scoti*, *op. cit.*, II, 183-198; P.T. STELLA, «La teoria ilemorfica nel sistema scotista», in *De doctrina Iohannis Duns Scoti*, *op. cit.*, II, 241-296.

[48] In realtà la riflessione sul concetto di *singulare vagum* prosegue ben dopo Scoto, p.es. in PIETRO AUREOLO, *in I Sent.*, d.35, p.4, e in Giovanni Buridano, che imprime una svolta fondamentale

(*segue*)

'persona' non può essere interpretato in maniera troppo ingenua, come se indicasse un individuo come Mario o Carla. E poiché anche la cristologia insegna che Gesù Cristo è vero Dio e vero uomo ma non 'persona', si deve concludere che si può essere veramente umani e veramente singoli senza dover necessariamente essere 'persone', così come si può essere 'persone' senza dover essere necessariamente singoli al modo di Mario o Carla. Senza recare pregiudizio né alla capacità di intendere o di volere, né a quella di agire[49].

A questo punto, avendo poste tutte le premesse che erano necessarie, conviene tentare di organizzarle in un insieme chiaro e coerente, ed esporre in positivo la nuova presentazione del dogma che, ci pare, derivi dal suggerimento della Tradizione. Teniamo a precisare che si tratta solo di una nuova *presentazione* del dogma, non di una nuova *accezione*, poiché ciò che costituisce la dottrina definita come tale è definitivamente ed irreformabilmente acquisito.

9.3. *Il suggerimento della Tradizione e l'innovamento nella presentazione del dogma del peccato originale*

Sappiamo che i teologi sono concordi nell'affermare che, per salvare la dottrina definita sul peccato originale, è necessario che sia 'personale' e all'origine del genere umano. Resta da vedere se, con gli elementi raccolti, è possibile presentare il dogma salvando questi due punti ed evitando l'*impasse* dei tentativi attuali.

In definitiva, ci pare di poter affermare che, se proviamo ad applicare in antropologia teologica quelle distinzioni che, in cristologia, regolano il rapporto tra natura u-

---

all'idea di *individuum vagum*: cf. P. KING, «Buridan's theory of individuation», in J.J.E. GRACIA (ed.), *Individuation in Scholasticism. The later Middle Ages and the Counter-Reformation, 1150-1650*, Albany 1994, 397-430, ed i cui sviluppi sono tratteggiati da E.J. ASHWORT, «Singular terms and singular concept: from Buridan to the early sixteenth century», in R.L. FRIEDMANN - S. EBBESEN (edd.), *John Buridan and beyond: topics in the language sciences 1300-1700*, Copenaghen 2004, 121-152. Ma, prima di seguire gli sviluppi post-scotisti, sarebbe bene studiare più a fondo le radici del concetto di *individuum vagum*, p.es. in TOMMASO D'AQUINO, *In Perihermeneias expositio*, I, *lectio* 10, n.13, o *in I Sent.*, d.25, q.1, *per totum*, o in Alberto Magno e la prima Scuola Francescana; per questo cf. gli studi contenuti in *Proceedings of the Society for mediaeval logic and metaphysics* 3 (2003) e 4 (2005), *per totum*. Sarebbe bene anche tenere conto del fatto che vi è chi respinge il concetto di *individuum vagum* ritenendolo un inutile doppione del reale: cf. p.es. Angelo Thio, filosofo averroista salernitano del sec.XVI. Poiché non è questa la sede per esaurire la questione ma solo per stimolare ricerche, ci si è limitati alla prospettiva di Scoto: il punto è che, dopo di lui, al passare del tempo il *singulare vagum* perde progressivamente l'aggancio *in re* e si trasforma sempre più in un concetto mentale, come nel passo della *Sufficientia* avicenniana. Per questo la sua fruizione in teologia ed in metafisica si è assottigliata tanto da trasformarlo, al giorno d'oggi, in un oggetto di studio per specialisti.

[49] Ci piace qui segnalare l'interessante saggio di A. VERNACOTOLA, «L'uomo "virtuale". Il paradigma antropologico della teoria politico-giuridica moderna», *L'ircocervo. Rivista elettronica italiana di metodologia giuridica, teoria generale del diritto e dottrina dello stato*, 2010, 1-22, che prende le mosse proprio dal concetto di *individuum vagum* ed apre prospettive quanto mai stimolanti ma che qui non possiamo esaminare.

mana e natura divina in Cristo, e se ad esse affianchiamo, a mò di verifica, la realtà di Maria santissima, il peccato originale risulta essere 'personale' non perché commesso da una *ipostasis* che poi è anche 'persona', bensì perché commesso da una 'persona' che è tale perché in possesso di quei costitutivi che fanno sì che una *ipostasis* sia 'persona': vale a dire la volontà, il libero arbitrio e l'agire. Tenendo presente questa concezione diventa abbastanza chiaro, da un lato, come sia stato possibile che Gesù e sua madre Maria, pur avendo *tropoi* diversi, non abbiano entrambi il peccato originale, dall'altro come sia possibile che il battesimo lo tolga a noi: Cristo e Maria possiedono un *tropos* secondo natura sin dalla nascita, noi lo acquisiamo per dono di grazia; il loro *tropos* è incorruttibile, sia pur per motivi diversi, il nostro invece resta corruttibile, cioè passibile di peccati veniali e mortali, fino a che saremo su questa terra.

Diventa anche chiaro che la distinzione tra *peccatum originale originans* ed *originatum* muta accezione e senso. Essa non ha più una valenza principalmente temporale, come accade nella prospettiva abituale, per la quale il peccato originante è dei progenitori e avviene prima di quello originato, che è quello di chi discende da essi e quindi viene dopo. Nella nostra prospettiva tale distinzione assume una connotazione metafisica prima e gnoseologica poi; la temporalità resta, ma come elemento accessorio, non come criterio guida per la distinzione. Nella nostra prospettiva, infatti, il *peccatum originale originans* indica la corruzione del *logos* della natura che genera il *tropos*, corruzione che però inerisce ancora alla 'persona' come genere comune (propriamente, si dovrebbe dire come specie), poiché tutti gli uomini hanno *tropos* identico, ma che non esiste separatamente dalle singole 'persone'. Il *peccatum originale originatum* invece segue dall'individualizzazione metafisica del *tropos* nella singola *ipostasis*-'persona' ed indica che in questo passaggio permangono sia l'essere 'persona' che quella corruzione che ha trasformato il *logos* in *tropos*. Il modo poi in cui la singola *ipostasis*-'persona' esercita il libero arbitrio (*exousia*), la volontà (*thélesis*) e l'agire (*energeia*) che possiede in quanto 'persona', si singolarizza ulteriormente nella *gnômê* ed infine nella *proairesis* propria di Pietro o di Paolo.

Si può quindi parlare ancora di 'anteriorità', perché *logos* e *tropos* sono anteriori alla *gnômê* ed alla *proairesis*, ma si tratta di anteriorità metafisica, non temporale, ragion per cui non ha senso cercare uno o più antenati, poiché troveremmo solo delle ipostasi in possesso di *gnômê* e *proairesis*, mentre il *peccatum originale originans* riguarda il *logos* e il *tropos*. E se la anteriorità dell'*originans* rispetto all'*originatum* è metafisica, cadono anche tutte le questioni (ed eresie) che ruotano intorno al 'come' della trasmissione del peccato originale, o, se si vuole, coincidono con quella della trasmissione dell'essere umani di generazione in generazione, nonché quelle relative al *come* ed al *quando* fu commesso il peccato originale. Vi è di più. Poiché il peccato originale (*originans* ed *originatum*) è conoscibile solo *a posteriori*, ossia dopo il *factum historicum* della Incarnazione, morte e redenzione del Cristo che ce ne ha liberati, si ha che il *tropos* del Cristo è gnoseologicamente (cioè dal punto di vista della conoscibilità) anteriore al *tropos* degli altri uomini, Maria compresa. In altri termini, per conoscere di che genere sia il *tropos* nostro e di Maria, è necessario conoscere prima il *tropos* di Gesù. Se perciò si vuole dare valenza temporale al *peccatum originale originans* rispetto all'*originatum* non ci si deve rifare ad ipostasi vissute in tempi

indefinitamente remoti ma a quella, storicamente collocabile, di Cristo. Ma ricaveremo solo una anteriorità temporale valida a livello gnoseologico, non metafisico.

Per lo stesso motivo, neanche l'origine del genere umano, e quindi l'essere *originans* del peccato originale, va cercata a partire dal modo di essere di una o *ipostasis*, perché così facendo troveremmo solo perché è un 'individuo', vale a dire ciò che accomuna la 'persona' ad un gatto o ad un sasso, non ciò che la distingue da essi. L'origine del genere umano e l'essere *originans* del peccato originale vanno ricercate in ciò che fa di un'*ipostasis* una 'persona'. In questa prospettiva il *peccatum originale originans* è quel moto contro natura che fa sì che la *thélesis* e la *energeia*, create da Dio buone (ossia secondo natura) e che appartengono al *logos* della natura umana, si trasformino in *gnômê* e *proairesis*, che invece appartengono al *tropos* e possono essere secondo o contro natura. Anche se la distanza di questa concezione da quella di Massimo è forte, non porta ad una descrizione della caduta primordiale particolarmente nuova. È invece del tutto analoga a quella della caduta diabolica, che avviene al momento stesso della creazione degli esseri spirituali da parte di Dio Uno e Trino. Creati da Dio buoni, ossia secondo natura, e messi di fronte al suo progetto deificatore, alcuni di questi esseri lo rifiutano: diventano demoni ma conservano il loro essere 'persona' perché mantengono *gnômê*, *energeia* e *proairesis*. Altri invece accettano il disegno di Dio e diventano angeli, cui il Signore conferisce una grazia che le conferma nel loro volere; anch'essi sono 'persone', ma hanno *thélesis*, non *gnômê*, ed *energeia* e *proairesis* secondo natura. Persino questa grazia ha un analogo: è il privilegio di cui gode Maria santissima nell'essere preservata dal peccato originale. Ma è anche, seppur in modi e gradazioni diverse, la stessa grazia con la quale il battesimo ci toglie il peccato originale e pone in noi il germe della vita nuova nello Spirito santo.

Ci piace notare che questa presentazione, nella sua totalità, si serve di un concetto di 'persona' del tutto in linea con quello della teologia classica. Infatti noi supponiamo, sulla scia di quanto insegna Massimo il Confessore, che la 'persona' sia, per così dire, a due livelli, ossia che sia tale perché possiede il *logos* della natura umana, cioè *thélesis*, *exousia* ed *energeia*, e che tale *logos* poi si individui diventando *ipostasis*-'persona' (cioè Pietro o Paolo), avendo come tale *tropos*, *gnômê* e *proairesis*. Ora, se si esamina la definizione di 'persona' che, nonostante le critiche mossegli nei secoli, è tutt'ora quella che gode di maggior favore in teologia, vale a dire quella data da Boezio, troviamo una struttura identica. Infatti, 'sostanza individua di natura razionale' è composta da due lemmi. Uno, 'natura razionale' indica il genere comune (propriamente, la specie), cui appartengono tutte le 'persone' e che, proprio come il *logos* della natura in Massimo, non esiste al di fuori delle 'persone'. L'altro, 'sostanza individua', esprime la singolarità della 'persona' per mezzo del concetto di 'individuo', i cui limiti si sono evidenziati. Non vi è perciò contrasto con Boezio nel vedere la 'persona' come un essere a due livelli, né nel considerare la 'natura' il primo e più importante di essi; vi è invece forte differenza nel modo di concepire la singolarizzazione di tale natura.

L'assenza di contrasto vale anche per la definizione di 'persona' più amata nei secoli d'oro della teologia medievale, il XII ed il XIII, cioè quella di Riccardo di san Vittore: per lui la 'persona' è 'esistenza incomunicabile di natura razionale'. Come Boezio, anche Riccardo usa il lemma 'natura razionale 'per indicare il genere comune

cui appartengono tutte le 'persone', ma, a differenza di lui, lega la singolarizzazione al modo di esistere, che considera 'incomunicabile' perché nessuno può rinunciare o condividere il suo proprio essere 'persona'. Anche per Riccardo perciò la 'persona' è a due livelli, dei quali il primo e più importante è ancora quello della 'natura'; il secondo, il modo di passare dal genere comune all'*ipostasis*-'persona', si è attirato le critiche di Tommaso, ma per ragioni che non toccano la questione del peccato originale. Quindi neanche la definizione di Riccardo contrasta con la prospettiva da noi ricavata dai suggerimenti di Massimo (e che egli non condivide, teniamo a precisare)[50].

Restano due ultime verifiche da compiere: chiarire il ruolo del libero arbitrio (*exousia*) nella trasformazione del *logos* della natura in *tropos* della 'persona', e come leggere il dato biblico.

Per quello che riguarda il libero arbitrio (*exousia*), la definizione data da Massimo e qui riportata ci pare sufficientemente chiara. Anche se di solito è così che la si percepisce, il libero arbitrio non è una *proairesis* più potente o temporalmente anteriore a ogni altra scelta. È invece la condizione di possibilità per l'essere secondo o contro natura, ma non è né l'uno né l'altro, né può accettare in sé uno o l'altro. Se ci passa la banalità dell'esempio, è un po' come avere una bicicletta: ci si può salire o no, ma l'averla non è né il salirci né il non salirci, tantomeno andare qui o là. Il *possedere* la bicicletta corrisponde all'*exousia*[51]. Il *poter decidere* se salire o non salire sulla bicicletta corrisponde al *tropos*: è ovvio che, se non si possiede una bicicletta, questo ed i livelli che vedremo non esistono[52]. Il *decidere* di salire (o non salire) corrisponde invece alla *gnômê*, e il *decidere di andare* qui o là corrisponde alla *proairesis*; *l'andare realmente* qui o là, infine, corrisponde all'*energeia*[53]. Nella prospettiva di Massimo, quindi, il ruolo del libero arbitrio nel *peccatum originale originans* è sensibilmente diverso da quello che ha nella presentazione abituale: nell'esempio, infatti, la caduta corrisponde all'*andare realmente* in bicicletta, mentre il libero arbitrio corrisponde al *possedere* la bicicletta. Il nesso esiste ma, come si è tentato di illustrare nel capitolo terzo, è ben più complesso del semplice affermare 'Adamo ed Eva peccarono usando il loro libero arbitrio' o 'Adamo ed Eva peccarono perché tentati dal serpente'. Sono affermazioni vere ma incomplete, di una lacunosità assai pericolosa dal lato spirituale e quindi, in definitiva, per la fruibilità del dogma stesso.

---

[50] In verità, al momento in cui rifiutiamo di considerare risolutiva l'origine dell'*ipostasis* per definire la 'persona', andiamo in direzione esattamente opposta a quella di Riccardo, che invece sviluppa il tema dell'*ek-sistere* e della *ek-sistentia* come indicazione dell'origine della 'persona'. In questo siamo oggettivamente in sintonia con Tommaso senza però muovere come lui da un discorso specifico di teologia trinitaria, né tantomeno optare, come l'Aquinate, per la definizione di Boezio che, tra le due, ci pare decisamente la meno felice.

[51] A questo livello, nel Cristo la natura divina si affianca a quella umana, ragion per cui in Gesù si dà *exousia* (in quanto vero uomo) ma non possibilità di inclinazione contro natura. Quindi il *tropos* di Cristo è incorruttibile per natura, o meglio è incorruttibile perchè consta di due nature, delle quali quella divina è incompossibile con il peccato (*non posse peccari*).

[52] Così agisce la grazia in Maria preservandola dal peccato originale (*posse non peccari*).

[53] Questa è la situazione di tutti noi e, come insegna il concilio di Trento, persino di coloro che sono già santi in questa vita. Poiché l'incorruttibilità assoluta è un modo di essere che non ha in sé la possibilità del contro natura, mentre il santo e l'angelo possono cadere: l'angelo non cade in virtù di una grazia divina, il santo cade solo in maniera veniale, cioè remissibile.

Rispetto alle note offerte nel terzo capitolo, però, qui si può fornire un dato in più. La critica più forte e fondata mossa alle analisi antiche e medievali è quella di essere troppo attente all'essenza, universale ed immutabile, e di non considerare l'elemento vitale e la singolarità, cioè la diversità di indole e inclinazione che esiste tra 'persona' e 'persona'. Ora, in effetti le definizioni di 'persona' di Boezio e Riccardo ben si prestano a rilievi di questo genere, ma nel caso di Massimo ci paiono meno fondati. Quando pone nel *logos* della natura umana, cioè nella sua essenza, sia l'*exousia* che l'*energeia*, egli vivifica questa natura, l'apre alla libertà, al mutamento, all'azione; introduce anche il sottile e delicato tema della responsabilità 'personale', cose invece impossibili in Boezio o Riccardo[54]. E che tale '*logos* vivificato' corrisponda alla 'persona' ci pare anche un buon punto di partenza per giustificare metafisicamente il fatto che si considera 'persona' qualunque essere umano e non solo chi è in possesso di natura razionale, restrizione questa che solleva fortissimi problemi per i portatori di *handicap*, per gli infanti, i malati di mente, i temporaneamente o definitivamente interdetti e così via.

Fermiamo qui le osservazioni sul libero arbitrio e diciamo qualche cosa sulla interpretazione del dettato biblico.

Dal punto di vista testuale, l'ebraico *'adam* viene reso ora con 'uomo' ora con 'Adamo': quest'ultimo però in realtà è la semplice traslitterazione dell'ebraico trasformata in nome proprio, così come anche *hawâh*, 'madre', talvolta viene traslitterato e trasformato in 'Eva'. La coppia 'Adamo' ed 'Eva' è perciò il frutto della trasformazione in nomi propri di traslitterazioni dall'ebraico, trasformazioni che invece non si verificano, ad esempio, con '*iš*, 'maschio' e '*išah*, 'femmina', nonostante la Scrittura imposti sulla vicinanza dei due termini il racconto della creazione della femmina[55]. Di

---

[54] Impossibili non perché Boezio o Riccardo ritengano l'agire, il volere o l'essere liberi elementi accessori o trascurabili della persona, è ovvio, ma perché, essendo per definizione luoghi di mutabilità, sembra loro opportuno non tenerne conto nel ricercare l'essenza della 'persona', che in quanto tale ritengono immutabile. Ora, che una definizione essenziale (o sostanziale) debba contenere solo gli elementi immutabili è restrizione quanto mai arbitraria nella prospettiva logica medievale, per la quale la *definitio substantialis* deve comprendere il *genus proximus*, la *differentia specifica*, un *accidens proprium* ed almeno un altro *universalis*; cf. G. D'ONOFRIO, *Fons Scientiae. La dialettica nell'Occidente tardo-antico*, Napoli 1986, 187s. Così, p.es., la *definitio substantialis* di 'homo' data da MARIOVITTORINO, *De definitionibus* (PL 64, 900; sec.V), è 'animal (*genus proximum*) rationale (*differentia specifica*) mortale (*accidens universalis*) terrenum bipes (*differentia*) risus capax (*accidens proprium*)'. È evidente che 'mortale', 'capace di ridere' e persino 'bipede terreno' non sono affatto elementi immutabili, eppure Vittorino li include nella *definitio*, come del resto fa anche CASSIODORO, *Institutiones*, II, 14 (PL 70, 1173); ISIDORO DI SIVIGLIA, *Etymologiae*, II, 29, 2 (PL 82, 149) invece ha 'animal rationale mortale sensus disciplinaeque capax', dove la capacità di autodisciplinarsi è chiaramente un *accidens* e non un *quid* immutabile.

[55] Il termine '*išah* infatti si differenzia da '*iš* solo per il suffisso *-ah*, che in ebraico indica il 'provenire da'. In *Gn* 2,23 il racconto della nascita della donna dalla costola di Adamo si gioca tutto su questa particolarità linguistica, poiché vi si legge: «Allora l'uomo ('*iš*) disse: "Questa volta è osso delle mie ossa, carne della mia carne. La si chiamerà donna ('*išah*) perché dall'uomo ('*iš-ah*) è stata tolta». E se in greco è impossibile conservare questo gioco di parole, Girolamo in parte ci riesce; la *vulgata* infatti recita: «Questa sarà chiamata *virago* perché dall'uomo (*vir*) è stata tratta». Peccato che una *virago* sia sì una donna, ma certo non molto femminile!

più. Nel racconto della caduta (*Genesi* 3) l'ebraico non ha mai *'adam* né *hawâh*, ma solo '*iš* e '*išah*; anche la *Settanta* ha solo *anêr*, 'uomo', e *gynê*, 'donna', così come la *vulgata* ha sempre *vir* e *mulier* (non *virago*, si noti); giustamente dunque l'italiano si serve soltanto di 'uomo' e 'donna'[56]. Quindi, se si vuole essere ligi alla lettera, e si deve esserlo per forza perché i testi originali sono tutti concordi, la caduta non è opera di 'Adamo ed Eva' ma di un 'uomo' e di una 'donna'; e si dovrà ammettere che questa descrizione è ben più vicina a quella di un *singulare vagum* che non a quella di una 'persona', come invece accade ad 'Adamo' ed 'Eva'. Da notare però che questa differenza è del tutto trasparente se si parte dall'*agire*, poiché l'azione della 'donna' in *Genesi* 3, in quanto azione, è del tutto identica a quella di 'Eva' in *Genesi* 4; però là si è prima del peccato originale, qui dopo: là non si dà generazione di figli, qui sì; là vi è la caduta dell'intero genere umano, qui solo Abele. Così, se si legge il racconto della caduta limitandoci alla prospettiva dell'azione, non solo si perde la differenza tra *Genesi* 3 ed i capitoli successivi, ma si dovrà necessariamente cercare anche là un'azione analoga a quelle che leggiamo in seguito, ed imputare ad essa la caduta così come a quelle altre azioni imputiamo la nascita di Caino ed Abele, l'uccisione di Abele e tutto ciò che vi si legge. Nel Medioevo, per comprensibili esigenze pastorali, questa azione la si è voluta vedere nel coglimento e nel cibarsi di una mela, in latino *malum*, che però significa anche 'male'; l'intenzione è lodevole ed il gioco di parole è carino, ragion per cui si è continuato a riproporlo fino a non molto tempo fa, ma ciò che questa riduzione implica è del tutto decettivo dal punto di vista teologico e spirituale, ed ai nostri giorni il crollo dell'esegesi monogenista gli ha dato il colpo di grazia. Così, porre l'accento sull'azione ha reso incomprensibile ai più il vero senso del racconto biblico del peccato originale originante.

Si potrebbe contestare alla nostra interpretazione di non rispettare la percezione dell'agiografo, certamente ignaro di cosa siano i *singulari vagi* o le *ipostasi*. A questa obiezione si potrebbe replicare che di solito le versioni moderne non si curano granchè dell'intenzione degli agiografi, come si è avuto modo di vedere in molti passi, e quindi sollevare tale preoccupazione pare piuttosto capzioso. Si potrebbe anche far notare che l'intenzione degli agiografi non coincide necessariamente con quella dello Spirito che lo ispira, come dimostra ad esempio il caso dei 'canti del servo di Jahvè' del Deutero-Isaia, e che questa viene rivelata al passar del tempo, per esempio in una proclamazione dogmatica. Ma, proprio per non ripetere l'errore appena denunciato, non aspiriamo al ruolo di 'interprete ufficiale' della volontà ultima dello Spirito; questo è compito che spetta al Magistero, il quale, dal canto suo, non si impegna né a favore né contro questa o quella lettura. E così noi qui ci limitiamo a proporre questa esegesi senza pretendere di dire l'ultima parola.

A conti fatti, tenendo presente l'autorevolezza delle versioni antiche, riteniamo opportuno continuare a tradurre il testo biblico come si fa abitualmente, ossia servendoci solo di 'uomo' e di 'donna', facendo però notare che non è lecito né conveniente identificare il primo con 'Adamo' ed il secondo con 'Eva': non è lecito perché gli originali non lo fanno, non è conveniente per tutte le motivazioni che sappiamo. È suf-

[56] Anche la versione tedesca riporta solo *Frau*, 'donna', e *Mann* 'uomo'.

ficiente far rilevare l'ambiguità del termine ebraico *'adam*, cosa che del resto già accade regolarmente in molte edizioni della Scrittura fornite di note a piè di pagina.

In ogni caso, si deve comunque tenere presente e sottolineare con forza che il vero senso di *Genesi* 3 non è ricavabile dal suo interno ma solo alla luce della Redenzione operata da Cristo. Massimo stesso non argomenta a partire dal racconto genesiaco né, più in generale, da passi biblici che non riguardino direttamente il Cristo; di conseguenza, il modo di rendere *Genesi* 3 non è un suo problema. Dal canto suo, questo si collega alla nostra prospettiva molto indirettamente, nella misura in cui, cioè, si vuol continuare a leggerlo *pro* o *contra* la dottrina scientifica evoluzionista, cosa che però ci pare poco interessante a livello dogmatico poiché, come si è visto, la *percezione* dell'esistenza del peccato originale originante non nasce dall'esegesi di *Genesi* 3 bensì da quella di vari passi dell'epistola ai *Romani*, l'*elaborazione teologica* dei Padri e del Magistero segue lo stesso percorso ed anche la *definizione dogmatica* prende le mosse dal N.T. L'esegesi del racconto di *Genesi* 3 dunque dipende teologicamente da quella di *Romani* 5. Se poi la si vuol collegare anche ad altre questioni, come l'evoluzionismo, sia pure: non si prendano però quei legami come fondamentali riguardo alla dottrina del peccato originale.

In definitiva, i suggerimenti della Tradizione a proposito del modo di presentare la dottrina del peccato originale, così come noi li si interpreta, permettono di elaborare una proposta completa (cioè riguardante tutti i lati della questione) e coerente (cioè priva di contraddizioni) per illustrare il dogma in modo nuovo e (forse) meno critico dell'attuale.

9.4. *Qualche obiezione alla nostra proposta*

Come per ogni proposta che aspiri ad essere innovativa, anche la nostra solleverà qualche perplessità. Alcune le si sono appena viste, altre si sono incontrate qua e là lungo l'esposizione; qui, senza pretendere di poterle prevedere tutte, ne presenteremo altre, quelle che ci paiono le più istruttive e fondate, in grado di contrastare più efficacemente la nostra ipotesi. Perché si impara più dalle critiche che dagli elogi.

Una prima osservazione potrebbe riguardare l'uso di categorie patristiche in contesti che non solo quelli originari, e per di più in modo non molto fedele al pensiero di chi le ha elaborate.

La verità di questo rilievo è fuori discussione, e l'abbiamo ammessa noi stessi all'inizio della presentazione della nostra proposta: certamente si sono trasferiti testi e spunti patristici dal contesto d'origine ad altri ben diversi, sia storicamente che teoreticamente. L'obiezione contesta la liceità di un simile metodo. Ora, ogni riflessione, dei Padri come di un filosofo o di chiunque altro, viene elaborata all'interno di un certo contesto e servendosi di determinate categorie mentali. Ma, una volta resa pubblica, tale riflessione, ad esempio le distinzioni di Massimo da noi adoperate, diventa uno strumento teorico del quale chiunque può servirsi come meglio crede, esattamente come di un qualunque altro attrezzo. E ciò vale non solo per il pensiero ma, vor-

remmo dire, per ogni scritto reso pubblico. Quel che a nostro avviso è essenziale è riconoscerne l'autore, per evitare paternità non del tutto veritiere, chiarire le eventuali prese di distanza da questo o quel risvolto della versione originale, per non incorrere in equiparazioni fuorvianti, e mettere in evidenza in cosa il nuovo contesto si attaglia o si scosta dal quello originario, per evitare inutili equivoci. Tutto questo ci sembra di averlo fatto, e più volte, quindi non ci dovrebbero essere dubbi di liceità né, tantomeno, di malafede nell'applicare a certi contesti passi ed idee nate in altri. In ogni caso, a scanso di inutili equivoci, presentiamo adesso un quadro riepilogativo. Le distinzioni di cui ci siamo serviti per elaborare la nostra ipotesi sono di Massimo il Confessore per quel che riguarda l'origine teoretica; lo sono un pò meno per il contesto, perché al momento in cui egli le elabora il problema del peccato originale non è al centro della sua attenzione ma lo è la natura umana del Cristo, che d'altra non è del tutto avulsa dalla nostra tematica; non lo sono affatto invece nella misura in cui ci siamo scostati, per esempio, dalla sua idea di sinonimia tra 'essenza' e 'natura' o tra *ipostasis* e 'persona', ma questo lo si è dovuto fare per restare fedeli alla prospettiva dogmativa occidentale, che distingue i due termini e non li considera sinonimi come invece accade a quella orientale. Abbiamo sempre dichiarato esplicitamente tutto ciò, ragion per cui o si ritiene che uno strumento teoretico valga solo entro il contesto d'origine, e ciò significa uccidere qualunque trasmissione di conoscenza, oppure si ammette la liceità del nostro modo di procedere.

Una seconda critica potrebbe riguardare la completezza della nostra proposta, a proposito della quale si potrebbe obiettare che non chiarisce in nulla il *come* ed il *cosa* del peccato originale originato, almeno non più delle altre, e perciò non vi è motivo per preferirla.

Questa obiezione in realtà ne contiene due diverse, una di merito ed una di principio. Vediamole una alla volta.

Per quel che riguarda l'obiezione di principio, ossia la preferibilità della nostra ipotesi rispetto alle altre in circolazione, deve essere chiaro che la nostra proposta non intende sostituire questa o quella: semplicemente, avendo rilevato quelli che ci sono parsi punti deboli, abbiamo provato ad eliminarli. Né siamo così sciocchi da credere di aver risolto tutti i problemi. Perciò, chi preferisse sostenere altre ipotesi, quelle qui presentate o altre ancora a noi ignote, è liberissimo di farlo, tanto più che gli spunti tratti dalla riflessione patristica non sono vincolanti per la nostra questione ma solo per quella delle volontà ed energie in Cristo.

Per quel che riguarda invece il merito, ossia il *come* ed il *cosa* del peccato originale originato, è verissimo che la nostra proposta non aggiunge niente di nuovo; anzi, poiché rinunciamo a muoverci a livello di *ipostasis*, si deve riconoscere che la risposta a tali domande si complica, poiché chi compie un *cosa* servendosi di un *come* è innanzitutto una *ipostasis*. Tuttavia, nel capitolo terzo si è visto che il *come* ed il *cosa* sono tutt'altro che unanimemente individuati e definiti pure nella concezione più tradizionale, quella che vede in Adamo ed Eva gli autori del peccato originale originato; e l'ipotesi di un 'autore plurale' non va certo più in là. Quindi la deficienza a noi imputata esiste, ma vale molto più per quelle prospettive, che scelgono di muoversi solamente a livello di 'persona', che non per la nostra, che non si situa neanche a livello di *ipostasis* ma prima a quello di essenza e poi a livello di *individuum vagum*. Ma con

ciò non intendiamo evadere la questione, ragion per cui proviamo ad aggiungere qualcosa a quanto già esposto.

Riguardo al *cosa* del peccato originale originato, nella nostra prospettiva così come in quella oggi diffusa ed in generale nella Tradizione cristiana, la caduta consiste in un decadimento della natura umana. Il punto è che, nella visione diffusa, non è chiaro come un singolo atto possa mutare la natura di una intera specie, quella umana; nella nostra, invece, essendo tale mutamento collocato proprio a livello di *logos* della natura, tale difficoltà non si pone. Né si pone quella della trasmissione di tale *logos* corrotto, poiché ciò è esattamente quel che intende spiegare Massimo introducendo il concetto di *tropos*. Il *cosa* del peccato originale originato invece continua a far problema soltanto se si continua a cercare l'azione di una 'persona' o di una *ipostasis* e non il modo di essere della natura, ossia se in definitiva non si comprende in cosa consista la diversità di prospettiva tra la visione oggi diffusa e la nostra proposta[57].

[57] Sulla falsariga di questa obiezione si pone anche quella per la quale, poiché gli effetti di una azione si annullano con quelli di un'azione uguale e contraria, ed essendo la redenzione di Cristo avvenuta per mezzo di un'azione compiuta da un'*ipostasis*, allora anche la colpa cui essa ha posto rimedio deve essere stata un'azione ipostatica.

La risposta a questa osservazione si pone a più livelli. Cominciando dall'inizio, bisogna far notare che, dal punto di vista della natura umana (metafisico) la redenzione è avvenuta con l'Incarnazione, cioè con la assunzione, da parte della 'Persona' divina del Figlio, della natura umana dell'uomo Gesù: ogni altro evento della vita di Cristo infatti è posteriore a questo, e da questo viene in-formato e guidato, compreso la sua morte e resurrezione. La conoscibilità della redenzione (gnoseologico) invece è posteriore alla resurrezione, ma ormai sappiamo che quel che conta per il nostro discorso è l'ambito metafisico e non quello gnoseologico.

Ora, *a rigori* l'Incarnazione non si può definire un'azione dell'*ipostasis* Cristo, poiché la natura umana di Gesù non esiste prima della Incarnazione: se affermiamo il contrario cadiamo nell'adozionismo, ossia in quell'eresia per la quale Gesù non *è* Dio ma lo *diviene* perché assunto dal Figlio. Quindi, l'Incarnazione non è un atto della *ipostasis* umano-divina di Gesù Cristo ma solo della 'Persona' del Figlio di Dio; e poiché il *cosa* ed il *come* dell'agire di Dio chiaramente non sono paragonabili al *cosa* ed al *come* dell'agire di una qualunque *ipostasis* creata, l'assunto di partenza della obiezione cade ed essa sarebbe già confutata qui.

Ma per fugare ogni altra perplessità proseguiamo, ed ammettiamo che questa paragonabilità si dia; in conseguenza di quanto detto, l'obiezione ha senso soltanto identificando l'essere 'Persona' del Figlio con l'essere *ipostasis*. Ora, da un lato questo è lecito perché il CONCILIUM COSTANTINOPOLITANUM I, *epistula costantinopolitani concilii ad papam Damasum* (COD 28; 382) indica le Persone della SS. Trinità sia con il termine *prosôpon* che con *ipostasis*: per questo Massimo identifica *ipostasis* e 'persona'. Dall'altro invece non è lecito, perché nel passo parallelo contenuto nella risposta di papa Damaso (DS n.173) non figura *ipostasis* ma solo 'persona', che traduce *prosôpon*. A questo proposito ci siamo soffermati a lungo nel cap.VIII. Ma, anche ammettendo l'identificazione tra *ipostasis* e 'persona', è da dimostrare che l'azione di questa *ipostasis*-'persona' divina sia identica, nella singolarità del suo *cosa* e *come*, a quella di qualunque altra *ipostasis*. Scrive infatti GREGORIO DI NAZIANZO, *Orationes*, or.30,21 (SCh 250, 270ss; trad. it. 745): «Quelli (*gli appellativi con i quali si indica il Cristo*) invece che sono propriamente nostri e appartengono al corpo che ha assunto su questa terra, sono: 'uomo', non solo perché, grazie al suo corpo, fosse compreso da dei corpi, perché non avrebbe potuto essere compreso altrimenti a causa della sua natura inaccessibile, ma anche per santificare tramite se stesso l'uomo e, divenendo come un lievito per tutta la massa, unificando a se stesso tutto quanto era stato condannato eliminasse la condanna (...). 'Figlio dell'uomo', a causa di Adamo ed a causa della Vergine, dai quali discese: discese da Adamo, in quanto è il nostro progenitore, dalla Vergine per la legge del-

(*segue*)

Se poi si vuole comunque qualche dettaglio in più, si può dire che il *logos* della natura umana, creato da Dio buono, ossia secondo natura, è quello incorrotto che possiedono Gesù Cristo e Maria santissima. Il *cosa* del peccato originale consiste nel passare dall'incorruzione o per natura (Cristo) o per grazia (Maria) alla corruzione per scelta; ma ciò che risulta dall'esercizio di questa libertà è un *tropos* corruttibile che il battesimo e l'esercizio delle virtù possono portare, nei limiti consentiti qui *in statu viae*, alla incorruttibilità o santità. Queste ultime sono azioni, ma la ricezione del *tropos* no, perché l'uomo non esiste prima di averlo; né lo è la corruzione del *logos* della natura, poiché come tale una natura non esiste in singole ipostasi. Se si vuole, si può anche pensare che tale corruzione sia da imputare a superbia o a presunzione, come insegnano i Padri, ma tenendo presente che 'superbia' o 'presunzione' non significano 'atto di superbia' o 'atto di presunzione', poiché saremmo ancora di fronte ad azioni, e quindi supporremmo di aver a che fare con ipostasi umane e non con la natura umana. Quindi, si deve concludere che il *cosa* del peccato originale originato consiste, come si è insegnato da sempre fino ad oggi, nella corruzione della natura umana; se si vuole, in superbia o presunzione ma, nella nostra prospettiva, non in 'atti superbi' o 'atti presuntuosi', poiché non ci muoviamo a livello di *ipostasis*.

Riguardo al *come* del peccato originale originato, di conseguenza, bisogna ammettere che esso ci rimane sostanzialmente misterioso. L'aver liberato l'idea di 'autore' da una prospettiva troppo ipostatica permette di non dover cercare modalità necessariamente analoghe a quelle specifiche per l'agire di una *ipostasis*, ma noi non abbiamo idea del *come* la natura umana sia stata violata dal peccato con il suo libero assenso. Per il momento, fra i testi dei Padri non abbiamo trovato spunti utili a individuare questa modalità, e non ci sembra corretto proporre soluzioni delle quali noi per primi non siamo soddisfatti. D'altro canto, è opportuno notare che, essendo la natura umana realmente decaduta dallo stato secondo natura in cui fu creata da Dio, un *come* deve comunque esistere; e però non necessariamente deve essere descrivibile. Per più motivi infatti la questione del *come* del peccato originale originato ci pare assai simile a quella del *come* dell'Incarnazione o della pericoresi trinitaria o della transustanziazione. *Che* ciò che questi dogmi esprimono esista realmente e sia vero non è dubbio; *cosa* significhino è ugualmente chiaro: la natura divina del Figlio ha veramente assunto quella umana dell'uomo Gesù Cristo restando divina; il Padre genera veramen-

---

la maternità, e non per la legge della generazione. 'Cristo', a causa della divinità: questa infatti è l'unzione della umanità, che la divinità santifica non con l'azione, come fa con gli altri 'unti', ma con la presenza di tutto intero Colui che unge. Da questo fatto consegue che Colui che unge è chiamato uomo e colui che è unto è reso Dio». Quindi, per il Nazianzeno l'uomo Gesù è santificato dal Figlio non per mezzo di un'azione ma con l'assunzione; a sua volta, l'uomo deificato Gesù santifica 'come un lievito', il che non è certo azione uguale o anche solo simile a quella delle altre *ipostasis* umane. In definitiva, l'assunto dell'obiezione, per il quale tra l'azione redentiva di Cristo e quella peccaminosa di Adamo ed Eva ci sarebbe un paragone, si rivela completamente infondato. E si noti che l'obiezione si muove entro le coordinate di un monogenismo rigido assolutamente respinto da chiunque. Altro discorso invece si dovrebbe fare riguardo alla natura, se cioè la natura del Cristo dovesse essere quella che fu per porsi allo stesso livello di quella che causò la caduta. Se si risponde di sì, e ci pare che non si possa fare altrimenti, allora, poiché la natura creata del Cristo è a-personale, anche quella di chi causò la caduta lo fu, il che è quanto si va cercando di dimostrare qui. Ma torneremo su questo con agio in sede di conclusioni.

te il Figlio e con Lui spira lo Spirito, e questi veramente spira passivamente il Figlio ed il Padre; l'ostia ed il vino consacrati sono veramente Carne e Sangue di Cristo pur mantenendo forma, sapore e colore dell'ostia e del vino. Ma chi sa dire *come* le due nature si sono unite nel Cristo? Chi sa dire *come* le Persone divine si generano una dall'altra restando tutte divine, eterne? Chi sa dire *come* può un dischetto bianco con il sapore di farina essere la Carne ed il Sangue di Cristo?

Forse a qualcuno questa conclusione parrà un pò comoda: «Non hai trovato la risposta ed allora ti rifugi in un 'non si può sapere'»; ad altri sembrerà insoddisfacente: «Tutti questi discorsi per un bel 'non si sa'». Da ciò l'ultima critica alla nostra proposta, ossia quella di non essere coerente, poiché afferma molte cose ma in definitiva non le spiega.

Ora, in genere una tale reazione al rinvio al mistero è comprensibile: spesso infatti in tal modo si vede mascherata l'ignoranza o l'incapacità di chiudere un ragionamento o, peggio, la paura di prendere posizione tra alternative scomode. In questo caso però, ci si permetta di dirlo, è reazione errata. Ed il perché preferiamo lasciarlo spiegare a Massimo, che proprio a riguardo di uno degli esempi sopra riportati scrive:

> «Tutte le cose che si dice Dio abbia fatto nella terra della promessa e nelle altre, nelle quali l'antico Israele dovette andare in seguito alle sue disobbedienze, Dio le compì innovando la natura delle cose, che furono innovate nel modo (*tropos*) dell'operazione ma non nel *logos* della loro esistenza. Insieme a queste e dopo queste compì anche il mistero veramente più nuovo di tutti, quello a causa del quale e per mezzo del quale furono tutti gli altri, quello della sua Incarnazione per causa nostra: il mistero riguardò il modo (*tropos*) ma non il *logos*, innovando la natura con l'assunzione della carne attraverso la intermediazione di una anima intelligente; in modo misterioso Egli fu concepito senza seminagione e fu generato veramente uomo perfetto senza corruzione, avendo ottenuto da quel medesimo inesprimibile concepimento un'anima intelligente unita al corpo»[58].

Quindi il rimando al mistero non è un *escamotage* di comodo ma il limite ultimo cui giunge il pensiero razionale sulle realtà che si pongono al confine tra la storia umana e la storia della salvezza. In quanto appartenenti alla prima, sono razionalmente indagabili e quindi oggetto di riflessione teologica; in quanto appartenenti alla seconda invece sono indicibili, e perciò misteriose: si sa *che* esistono ed in *cosa* consistono ma non *come* agiscono e, in misura larghissima, né *perchè* né gli *effetti* del loro agire. Il peccato originale originato è uno di questi accadimenti per così dire *border-line*, come l'Incarnazione o la Redenzione. Spesso di fronte a tale ignoranza vi è chi si sente frustrato o, peggio, preso in giro. In realtà chiunque si desse la pena di studiare, non sui manuali ma nelle pubblicazioni scientifiche, discipline come matematica, fisica, chimica, biologia, astronomia o qualunque altra scienza naturale, si troverebbe nella stessa situazione: è più quel che ignoriamo di quel che sappiamo. Ma nessuno studioso conclude per questo che proseguire gli studi sia inutile o che i risultati raggiunti siano vani o peggio ancora falsi, tutt'altro: il non sapere è la migliore e più esaltante spinta a continuare a cercare, a provare, a sperimentare.

Per quel che riguarda la teologia, ci piace lasciar illustrare questa spinta proprio a quel Rahner la cui ipotesi abbiamo sottoposto a critica. A conclusione di un bel sag-

[58] MASSIMO IL CONFESSORE, *Ambigua*, prob.42 (PG 91, 1344s; trad. it. 492).

gio dal significativo titolo "Una teologia con la quale poter vivere", infatti, il teologo tedesco scrive:

> «A proposito di una teologia con cui poter vivere, vorrei dire - a conclusione - in maniera ancor più esplicita di quanto fatto finora, che essa è e deve essere una teologia del mistero. Una teologia che nelle sue affermazioni dimenticasse che tutte le sue proposizioni devono essere aperte e, per essere vere, debbono essere concepite aperte nei confronti del mistero del Dio incomprensibile ed ineffabile, non sarebbe una vera teologia cristiana. Il mistero, di fronte a cui l'uomo adorando ammutolisce dopo aver detto l'ultima parola realmente pronunciabile, non è in teologia un increscioso residuo ed un fenomeno marginale che compare là dove finisce la chiarezza e l'evidenza, ma è precisamente la realtà più propria di cui la teologia si occupa. Essa si occupa di Dio, e non semplicemente, sotto un'altra terminologia (antiquata), di critica sociale e di emancipazione umana. Comprendiamo qualcosa di Dio e di quel che questo termine significa solo se, presi dalla commozione, lasciamo sfociare la nostra comprensione nel mistero ineffabile e santo come nella realtà a noi vicina e che ci abbraccia con amore. (...) Chi ha il coraggio di vivere - sperando, amando ed adorando - col mistero che lo avvolge, può fare teologia nei limiti delle sue possibilità terrene e fare teologia partendo da tale mistero. Allora sperimenterà di poter vivere con una simile teologia, anzi, che essa è già l'inizio ed il pregustamento della vita eterna in cui speriamo»[59].

Dopo queste parole, conviene esaminare le ricadute dal lato spirituale della dottrina sul peccato originale.

[59] K. RAHNER, «Una teologia con cui poter vivere», *op. cit.*, 158s.160.

10

L'abisso della disarmonia come inizio della armonia: il rovesciamento della prospettiva II

Con l'ultima parte del capitolo precedente abbiamo lasciato la sezione per così dire più 'teoretica' dell'esposizione della dottrina sul peccato originale ed abbiamo iniziato a riprenderne alcuni risvolti spirituali. Si è già avuto modo di dire più volte perché ci interessa fare questi collegamenti; quel che è importante aggiungere qui è che le note fornite qua e là negli scorsi capitoli cercavano di illustrare in generale il rapporto da stabilire tra la vocazione secondo natura dell'uomo (servire Dio) e la sua situazione di fatto, cioè di peccatore talvolta debole talvolta in malafede. Il lavoro che ci attende qui è scendere nei dettagli, ossia cercare di vedere più a fondo il *come* del cadere nel peccato ed il *come* dell'elevarsi per grazia ad uno stato secondo natura (per quanto è possibile qui, *in statu viae*).

10. *Il libero arbitrio fonte di 'disarmonia' o 'armonia' tra fede e religione*

Per prima cosa, è necessario ricordare ancora una volta il particolare significato dei termini che abbiamo adoperato in questi capitoli; lo si è già fatto in più di una occasione, ma ripeterci non farà male.

Nel primo capitolo abbiamo usato il termine 'disarmonia' per indicare il disaccordo tra 'fede', intesa come adesione interiore, e 'religione', intesa come manifestazione esteriore. È chiaro, come si mise in evidenza sin d'allora, che 'disarmonia' non significa sempre 'peccato': vi sono 'disarmonie' che ad esempio nascono da ignoranza, imprevisti o incapacità, quindi non sono colpevoli, e 'peccati', ad esempio quelli dei malavitosi di professione, commessi in tutta armonia con ciò cui aderisce il loro cuore: denaro, potere, piacere e gloria. Quindi, quel che fa di una certa azione un peccato non è l'accordo o meno tra adesione interiore e manifestazione esteriore, ma ciò cui si aderisce. Tuttavia, e qui già facciamo un primo passo in avanti, dal punto di vista spirituale 'peccato' tecnicamente significa 'contro natura'; da ciò segue che anche la 'disarmonia' non voluta, nella misura in cui è un fatto 'contro natura', comporta in ogni caso conseguenze negative. Quindi, dal punto di vista spirituale (non da quello morale, si badi bene) la 'disarmonia' non è mai indifferente: è sempre un peccato, però in

qualche caso può non essere imputabile alla persona che l'ha commessa[1]. Questa estensione, sulla quale ritorneremo più avanti, ci è molto utile qui: se infatti l'armonia che porta al 'peccato' viene sviscerata a fondo spesso e volentieri, in modi e contesti i più svariati, non altrettanto accade per le azioni negative commesse in buona fede, di solito scusate in quanto involontarie, anche se non di rado le conseguenze sono serie. Per questo motivo, meglio, a causa di questa ambiguità di comprensione e trattamento, qui ci serviremo più del concetto di 'disarmonia' che non di quello di 'peccato'.

Un'altra chiarificazione terminologica riguarda quella facoltà che, nel capitolo ottavo, abbiamo imparato da Massimo il Confessore a chiamare *exousia*, termine che abbiamo reso con 'libero arbitrio'. Poiché là ci si riferiva ad essa in quanto inerente al *logos* della natura, ciò era corretto. Ma qui ci occuperemo solo dell'*ipostasis*-'persona', quindi al più ci porremo a livello di *tropos*; abitualmente anzi lavoreremo a livello di *gnômê* e di *proairesis*, e per indicare la *exousia* a questo livello ultimo di singolarizzazione Massimo si serve del termine *autoexousia* (lett. 'padronanza di se stessi'). Il suo rapporto con essa è analogo a quello che esiste tra *logos* e *tropos*, *thélesis* da un lato e *gnômê* ed *energeia* e *proairesis* dall'altro; *autoexousia* esprime l'idea di libertà della singola *ipostasis*-'persona' nel disporre di sé, mentre *exousia* indica lo stesso 'disporre' non singolarizzato, a livello di *logos*. Così, *exousia* si dovrebbe rendere con 'libero arbitrio' e *autoexousia* con 'libero arbitrio personale'; ma, per esempio, nel capitolo ottavo non si è mai trovato *autoexousia*, anche quando ci si riferiva

---

[1] L'oggettività dell'essere sempre spiritualmente colpevole della 'disarmonia' è molto diversa da quella di ciò che la morale chiama 'intrinsecamente illecito': per questo la specificazione si è posta tra parentesi; ma non per questo la sua percezione si può considerare pacifica. Semplificando molto una discussione tutt'ora aperta tra i teologi moralisti, possiamo definire come 'intrinsecamente illecito' quel comportamento che, in qualunque contesto sia posto in essere, viola in ogni caso una norma; in morale perciò il metro di misura è la norma. Dal punto di vista spirituale invece il punto di partenza è stabilire se una certa azione è 'contro natura' o no: ma tale valutazione nella grandissima parte dei casi dipende dalla vocazione personale del singolo. P.es., poniamo il caso di Pietro, che pensa di avere la vocazione del monaco ma, convinto dai suoi, decide invece di sposarsi: non commette un peccato, perché il matrimonio è un sacramento e lui non ha la certezza che la sua vocazione sia quella di fare il monaco; ma una 'disarmonia' certo sì, perché una parte di lui crede di dover essere monaco ed invece si sposa. Ora, se fosse vero che Dio ha creato Pietro perché facesse il monaco, al momento in cui egli si sposa è certo che si comporta contro natura; noi però non conosciamo il disegno che Dio ha su di lui, e non lo conosce neanche Pietro. Ma, anche se la sua vocazione non fosse quella di fare il monaco, la sua 'disarmonia' è in ogni caso contro natura, perché lui fa quel che vogliono i suoi e non quel che crede voglia Dio, il che è opposto a ciò che si legge nella Scrittura. Il comportamento di Pietro, perciò, a prescindere dalle sue intenzioni o consapevolezza, è comunque un peccato; l'imputabilità invece è nulla, perché nessuno potrà mai dire con certezza a Pietro: 'la tua vocazione è quella di fare il monaco' oppure 'è quella di sposarti'. Dal punto di vista spirituale quindi l'oggettività dell'essere sempre colpevole della 'disarmonia' non è riconducibile ad una norma oggettiva; dipende dall'accordo tra adesione interiore e manifestazione esteriore, ma in misura del tutto personale, proporzionale *in primis* al grado di amore che ha per Dio, poi a quello di consapevolezza del disegno di Dio, infine alle capacità di opporsi agli ostacoli frapposti alla realizzazione di tale disegno. Tale insieme di parametri è trasponibile anche in morale, a condizione di mettere al centro non la norma ma la singola persona, il che è decisamente complesso nel contesto odierno.

alla *ipostasis*-'persona'. Perciò attaccarsi ai termini non conviene; è più sicuro rifarsi alle distinzioni teoriche, quelle sì applicate rigorosamente da Massimo.

Il modo in cui è composto il termine *autoexousia* condensa linguisticamente la concezione di 'libero arbitrio personale' di Massimo: l'*ousia*, la sostanza, quella che si è indicata con *ipostasis*-'persona', trae da (*ek*) se stessa (*autê*) il 'disporre di sé' (*auto-ek-ousia*). Non è esattamente quel che noi siamo abituati a pensare quando parliamo di 'libero arbitrio', poiché nel capitolo ottavo abbiamo letto che per Massimo l'*exousia* in pratica non ha niente a che vedere con la singola *proairesis*, così come, nell'esempio che portammo allora, possedere una bicicletta ha poco a che vedere con l'andare qui invece che là. Di per sé, il 'libero arbitrio' (*exousia*) è una facoltà caratteristica della 'persona' ma non gli appartiene in quanto tale bensì in un modo di esistere singolarizzato, poiché non è la specie *homo* ad essere capace di scegliere ma i singoli uomini. Questo modo di esistere singolarizzato dell'*exousia* è l'*autoexousia*, il 'libero arbitrio personale', ciò che permette di scegliere questo o quello, ma non è né questa scelta né quella (*proairesis*). La differenza tra *exousia* e *autoexousia* perciò non è da poco, ed aumenta a dismisura se leggiamo quel che scrive Massimo a proposito dei soggetti in possesso di 'libero arbitrio' (*autoexousia*):

> «Bisogna sapere che il concetto di 'libertà autonoma' (*autoexousia*) è adoperato per omonimia, così come quello di 'natura'. Infatti si applica in modi diversi a Dio, agli angeli ed agli uomini: per quel che riguarda Dio, in un modo che va al di sopra della natura, per quel che riguarda gli angeli, nel senso che l'*exis* è accompagnata dalla realizzazione (*procheírêsis*) senza alcun intervallo temporale, per quel che riguarda gli uomini la realizzazione è distinta dall'*exis* secondo una distanza cronologica»[2].

Quindi, se volessimo parlare propriamente del 'libero arbitrio' dovremmo introdurre una quantità di distinzioni e concetti davvero notevole. È evidente che tutto ciò sarebbe ridondante, ma non possiamo ignorare il fatto che, poiché in antropologia teologica è abituale tacere la modalità angelica, il rischio di ridurre la facoltà del 'libero arbitrio' alla sola modalità umana è decisamente forte. Tuttavia, visto che lavoreremo solo a livello antropologico, non ci pare convenga introdurre distinzioni che poi non potranno essere sviluppate più di tanto; è più semplice usare solamente il lemma 'libero arbitrio'. Fatte queste premesse, entriamo nel vivo delle questioni.

10.1. *La traduzione nella vita spirituale dei suggerimenti della Tradizione* (*alcuni spunti generali*)

In questo paragrafo non esamineremo il modo in cui nell'uomo sorge l'inclinazione ad agire secondo o contro natura: ci soffermeremo invece soltanto sulla valenza spirituale delle note qui offerte, sperando di riuscire a mostrare che anche la dottrina dogmatica più teorica può essere fonte di insegnamenti spirituali. Come traccia seguiremo ancora le distinzioni di Massimo, che ormai conosciamo.

---

[2] MASSIMO IL CONFESSORE, *Disputatio cum Pyrrho* (PG 91, 324s; trad. it. CTP 19, 132; rivista).

10.1.1. *La distinzione tra* logos *della natura e* tropos

Il fatto che il peccato originale non muti il *logos* della natura ma solo il *tropos* nel quale si incarna significa che, per quanto peccatrice sia una 'persona', tale resta comunque, e degna dell'amore di Dio e del nostro. Per questo il nostro santo Padre Diadoco di Foticea insegna:

> «La parola stessa della scienza ci insegna che molte passioni molestano grandemente, da principio, l'anima teologica, ma più di tutte l'ira e l'odio. E patisce ciò non tanto a causa dei demoni che operano in lei queste cose quanto per il suo proprio progresso. Infatti, finchè l'anima si conforma al pensiero del mondo, anche se comunque vede il diritto calpestato da alcuni, rimane senza scosse e imperturbata poiché, occupandosi dei propri desideri, non guarda al diritto di Dio. Ma quando comincia a trovarsi al di sopra delle sue passioni a causa del disprezzo delle cose presenti e della carità di Dio, non sopporta di vedere il diritto violato né in sé né negli altri, ma si adira contro i malfattori e si turba finchè non veda i violatori della giustizia discolparsi piamente, con onore di essa. Perciò dunque odia gli ingiusti e ama supremamente i giusti, perché l'occhio della anima non si lascia trarre in errore quando ha ridotto il suo velo, cioè il corpo, ad una grandissima leggerezza attraverso la continenza. Tuttavia, molto meglio che odiare gli ingiusti è piangere la propria insensibilità. Infatti, anche se quelli sono degni di odio, la ragione però non vuole che l'anima amica di Dio sia molestata dall'odio. Poiché, se c'è odio nell'anima, in essa non opera la scienza»[3].

Sappiamo che ogni uomo, finchè vive, per quante buone intenzioni abbia è sottoposto alla legge del peccato, ossia a fare anche ciò che non vuole (il peccato appunto). Paolo lo ha detto bene, in un passo la cui interpretazione però ha generato più di un equivoco (*Rm* 7, 14-25):

> «Sappiamo infatti che la legge è spirituale, mentre io sono carnale, venduto come schiavo del peccato. Io non riesco a capire ciò che faccio: infatti io faccio non quello che voglio, ma quello che detesto. Ora, se faccio quello che non voglio, riconosco che la legge è buona; quindi non sono più io a farlo, ma il peccato che abita in me. Io so infatti che in me, cioè nella mia carne, non abita il bene; in me c'è il desiderio del bene, ma non la capacità di attuarlo; infatti io non compio il bene che voglio, ma il male che non voglio. Ora, se faccio quello che non voglio, non sono più io a farlo, ma il peccato che abita in me. Dunque io trovo in me questa legge: quando voglio fare il bene, il male è accanto a me. Infatti nel mio intimo acconsento alla legge di Dio, ma nelle mie membra vedo un'altra legge, che combatte contro la legge della mia ragione e mi rende schiavo della legge del peccato che è nelle mie membra. Me infelice! Chi mi libererà da questo corpo di morte? Siano rese grazie a Dio per mezzo di Gesù Cristo nostro Signore! Io, dunque, con la mia ragione servo la legge di Dio, con la carne invece la legge del peccato».

A questo proposito il grande Isacco di Ninive scrive:

[3] DIADOCO DI FOTICEA, *Asceticon in C capita*, 71 (SCh 5bis, 130s; trad. it. 376).

> «Questo mondo è la palestra della lotta e lo stadio della corsa; e questo è il tempo del combattimento (cf. *Ef* 6,10-20). Ed il luogo del combattimento ed il tempo della lotta non sono soggetti ad una legge. Ciò significa che il re non ha posto un limite ai suoi lavoratori, finchè non sia finita la lotta e non siano tutti radunati nel luogo del Re dei re. Lì sarà esaminato chi ha perseverato nella battaglia e non ha ricevuto sconfitta, e chi non ha voltato le spalle. Infatti, quante volte è accaduto che un uomo buono a nulla, che a causa della sua mancanza di esercizio era costantemente battuto, gettato per terra, e che era sempre in uno stato di fragilità, abbia afferrato lo stendardo dell'accampamento dei figli dei valorosi, ed il suo nome sia poi divenuto famoso più di quello di coloro che erano stati diligenti, di coloro che si erano distinti, degli abili e degli istruiti, ed abbia ricevuto la corona e doni più preziosi di quelli dei suoi compagni! Perciò nessuno abbandoni la speranza. Solo, non disdegni la preghiera e il chiedere aiuto a nostro Signore. Teniamo bene nell'intelligenza questo: per tutto il tempo in cui siamo in questo mondo ed abitiamo in questo corpo, se anche fossimo innalzati fino alla volta dei cieli non ci è possibile restare senza fatica ed avversità, e senza preoccupazione»[4].

Dalla inevitabilità della lotta al peccato, che registra come vittorie e sconfitte come ogni altra lotta, non ricaviamo però che la natura umana è corrotta. Massimo ci insegna che il peccato, per quanto grande, è incapace di stravolgere la nostra natura di 'persone', perché non giunge al *logos* ma, ed al più, al *tropos*. Infatti quella *gnômê* che noi orientiamo ora contro natura, con l'aiuto della grazia in un secondo tempo la possiamo volgere secondo natura; e quella *proairesis* che ora è contro natura può diventare secondo natura, sempre con l'aiuto della grazia[5]. Se, di fronte alla nostra debolezza, siamo tentati di muoverci verso il basso contro natura, cadendo nell'accidia, ricordiamoci quel che disse san Pio da Pietralcina ad un penitente scoraggiato: «Anche se tu non hai più fiducia in Dio, Lui continua ad averne in te. (...) Gli sei costato troppo caro perché ti abbandoni». Come insegna il nostro Padre Isacco,

> «Quando il nostro pensiero vaga e si agita in ogni sentiero a causa delle minacce delle Scritture riguardo alla condanna per i nostri peccati, noi non abbiamo altro rifugio dalla

---

[4] ISACCO DI NINIVE, *De perfectione religiosa*, I, 73 (cit. in CHIALÀ, *op. cit.*, 95).

[5] Ci piace riportare qui ciò che scrive DIADOCO DI FOTICEA, *Asceticon in C capita*, 62 (SCh 5bis, 121ss; trad. it. 370s), perché particolarmente istruttivo, oltre che legato direttamente al tema del peccato originale: «La collera più delle altre passioni suole turbare e confondere l'anima, ma talvolta le giova anche molto. Infatti, quando ne usiamo senza turbamento contro gli empi o i peccatori di ogni tipo affinchè siano salvati o presi da vergogna, le procuriamo una aggiunta di mitezza, giacchè concorriamo del tutto allo scopo della giustizia e della bontà di Dio. E spesso, irritandoci fortemente contro il peccato, rendiamo virile ciò che in essa è femminile. E non bisogna dubitare che, fremendo contro lo spirito della corruzione, quando siamo in un momento di grande scoraggiamento ci poniamo con il sentimento al di sopra del vanto glorioso della morte; (...). Cosicchè mi sembra che la collera saggia sia stata offerta alla nostra natura piuttosto come arma di giustizia da parte di Dio nostro creatore. Se Eva se ne fosse servita contro il serpente non avrebbe subìto la operazione di quel piacere passionale, e per me è chiaro che chi, per zelo di pietà, usa saggiamente della collera sarà trovato senz'altro degno di maggior approvazione, alla bilancia della remunerazione, di colui che non si muove affatto alla collera per tardità di intelletto. Poiché l'uno mostra di avere un auriga dei sentimenti umani poco esercitato, l'altro è alla guida dei cavalli della virtù ed è portato nel mezzo delle schiere del demonio, esercitando nel timore di Dio la quadriga della continenza, proprio quel carro di Israele che troviamo nella Scrittura, quando Elia fu rapito in alto (cf. 2*Re* 2,11)».

> paura all'infuori di questo solo: Dio si è riconciliato con noi mentre eravamo peccatori, attraverso la morte del suo Figlio (cf. *Rm* 5,10). Dio mandò il suo Figlio unico in un tempo in cui nel mondo non c'era traccia del timore di Dio. È scritto infatti (*Is* 65,1): "Sono stato trovato da coloro che non mi cercavano e mi sono fatto cercare da coloro che non chiedevano di me"»[6];

ed anche:

> «Dio è vicino al cuore sofferente che, a motivo dell'afflizione, grida a Lui; e, anche se nelle cose del corpo a volte rifiuta di offrire ciò che può essere di aiuto, come un medico che con la dura pena delle operazioni (chirurgiche) procura la guarigione, tuttavia nella sua anima il Signore ha un'immensa compassione per lui, per la durezza delle pene delle sue tristezze»[7].

Il peccato, che sia originale, mortale o veniale non importa, non fa parte della nostra natura. Come è scritto (*Sap* 2,23s):

> «Dio ha creato l'uomo per l'immortalità; lo fece a immagine della propria natura. Ma la morte è entrata nel mondo per invidia del diavolo; e ne fanno esperienza coloro che gli appartengono».

E così commenta il grande Diadoco:

> «Nella natura non c'è il male né c'è qualcosa di cattivo per natura, poiché Dio non ha fatto nulla di cattivo. Ma quando, nel desiderio del cuore, qualcuno dà forma a ciò che non ha sostanza (*cioè il peccato*), allora comincia ad essere ciò che appunto desidererebbe colui che fa questo. Dunque bisogna sempre trascurare l'abito del male con la cura del ricordo di Dio; infatti la natura del bene è più potente dell'*exis* del male, poiché uno esiste (*sempre*) e l'altro non esiste (*mai*), se non quando lo si compie»[8].

Soffermarsi troppo sulla realtà del peccato rischia di mettere in secondo piano la misericordia di Dio, sminuire ciò che Egli ha fatto e fa tutt'ora per noi, sottovalutare la onnipotenza della sua grazia e, in definitiva, di dare un'idea eretica della nostra natura.

10.1.2. *La distinzione tra* gnômê *e* proairesis

Come abbiamo visto nel primo capitolo, cercare senza sosta dove e come si è mancato nei confronti di Dio e del prossimo è cosa lodevole, tanto che il salmista giunge a dire (*Sal* 19,13):

---

[6] ISACCO DI NINIVE, *De perfectione religiosa*, III, *centuria* 1, 50 (cit. in CHIALÀ, *op. cit.*, 34s).

[7] ISACCO DI NINIVE, *De perfectione religiosa*, I, 57 (cit. in CHIALÀ, *op. cit.*, 37).

[8] DIADOCO DI FOTICEA, *Asceticon in C capita*, 3 (SCh 5bis, 86; trad. it. 350, rivista).

> «Le inavvertenze (gr. *paraptômata*, 'delitti'; lat. *delicta*; TM *šegh'yôt*, 'errori') chi le discerne? | Assolvimi (gr. *katharisón me*, 'purificami'; lat. *munda me*; TM *naqqeny*, 'purificami') dai peccati nascosti»,

a dimostrazione che tale ricerca non si può e non va fatta a cuor leggero o con superficialità. In questo cercare consiste la 'guerra dei pensieri'. Chi non vi si impegna o lo fa in modo superficiale, con leggerezza, senza prendere sul serio quel che accade o non accade[9], rischia forse più dei demoni, perché questi obbediscono a Gesù quando li caccia o li sgrida, mentre chi prende Dio sottogamba lo deride e fa quel che vuole.

Ma se si sottolinea soltanto questo aspetto della vita spirituale, solo la debolezza o la cattiva volontà dell'uomo, noi perdiamo di vista l'essenza, il perché della dottrina della 'guerra dei pensieri'[10]. I nostri santi Padri si sono soffermati così tanto sulle dinamiche spirituali non per il gusto di moltiplicare i generi di peccati possibili ed immaginabili, bensì perché fosse possibile vincerli: tacere o sottovalutare questo è tradire il loro pensiero e porsi, da soli, fuori della Tradizione spirituale più pura e sicura. I Padri elaborano queste dottrine perché l'uomo non cada nella disperazione, perché chiunque vuole possa, nella misura voluta da Dio e con l'aiuto della grazia, contribuire alla propria santificazione con lo sforzo di un'ascesi che non fosse cieca ed inutile mortificazione[11].

---

[9] 'Superficialità', 'leggerezza' sono termini spesso adoperati ma, ci pare, di fatto poco compresi. Per capirne il significato cf. DOROTEO DI GAZA, *Praecepta spiritualia*, 69 (SCh 92, 270ss; trad. it. 115s): «Se ci ricordassimo, fratelli, dei detti dei santi Anziani, se li studiassimo sempre, troveremmo difficile trascurare noi stessi. Se, come hanno detto quelli, non disprezzassimo le cose piccole e che ci sembrano da nulla, non ci troveremmo a cadere in quelle grandi e gravi. Ve lo dico sempre: da queste cose leggere, dal dire: "Ma che fa questo? Che fa quello?", nasce nell'anima una cattiva abitudine e si comincia a disprezzare anche le cose importanti. Hai visto che grave peccato è giudicare il prossimo? Quale ce n'è di più grave? E Dio, che cosa odia e detesta altrettanto? Lo hanno detto anche i Padri: "Niente è peggio del giudicare". Eppure a un tal male si arriva da queste cosette di poco conto; si accoglie un piccolo sospetto contro il prossimo, si dice: "Ma che fa se ascolto quello che sta dicendo questo fratello? Che fa se dico anch'io solo questa parola? Che fa se vedo cosa va a fare questo fratello o quell'estraneo?" E la mente comincia a smettere di occuparsi dei propri peccati ed a chiacchierare del prossimo. Alla fine, da ciò proviene il giudizio, la maldicenza, il disprezzo: da ciò va a finire che si cade nelle stesse colpe che si condannano. Per il fatto che non ci si preoccupa dei mali propri e non si piange, come dicevano i Padri, il proprio morto, non si riesce assolutamente più a correggere se stessi ma sempre ci si dà da fare intorno al prossimo: e nulla irrita tanto Dio, nulla denuda tanto l'uomo e lo porta all'abbandono da parte di Dio quanto lo sparlare, il condannare, il disprezzare il prossimo».

[10] Cf. DOROTEO DI GAZA, *Praecepta spiritualia*, 136 (SCh 92, 398; trad. it. 189s): «Quando l'anima ha faticato e si è purificata da tutte le passioni di cui abbiamo parlato e si impegna in tutte le virtù, deve sempre fare attenzione alla misericordia di Dio e alla sua protezione, perché non la abbandonino e si perda. (...) Se Dio toglie appena un po' la sua protezione e lo lascia solo, egli si perde. L'abbandono si verifica per l'uomo quando fa una cosa contraria alla sua condizione; per esempio, se è pio e si lascia andare all'indifferenza, o se è umile e si lascia andare all'orgoglio. E Dio non abbandona tanto l'indifferente perché è indifferente o l'orgoglioso perché è orgoglioso, quanto il pio se diventa indifferente e l'umile se diventa orgoglioso. Questo vuol dire peccare contro la propria condizione, e da ciò deriva l'abbandono da parte di Dio».

[11] Cf. p.es. ISACCO DI NINIVE, *De perfectione religiosa*, I, 80 (cit. in CHIALÀ, *op. cit.*, 72): «Se tu cadi nelle tentazioni, non disperare. Infatti non c'è mercante che viaggi per mari e per strade sen-

(*segue*)

Come si è visto nel primo capitolo, ogni cosa, facoltà o capacità può essere adoperata in due modi: secondo natura o contro natura. Il ricordo malsano del peccato è un moto contro natura all'indietro, che genera prima paura e poi o un moto contro natura verso il basso (accidia) o uno verso destra (eccesso di zelo)[12]. Lo stesso ricordo del peccato, se è equilibrato, è invece un moto secondo natura verso il basso, che genera umiltà ed un moto secondo natura verso l'indietro, che a sua volta genera il caldo e grato ricordo del bene che Dio ci ha reso in cambio del male fatto[13]. Se ci ricordiamo dei nostri peccati in questo modo, ossia secondo natura, sarà secondo natura anche il modo in cui vedremo il peccato degli altri; come è scritto (*Mt* 7,5):

> «Togli prima la trave dal tuo occhio e poi ci vedrai bene per togliere la pagliuzza dall'occhio del tuo fratello».

Per questo Diadoco di Foticea insegna:

> «Quando uno incomincerà a percepire con abbondanza l'amore di Dio, allora comincerà ad amare col senso spirituale anche il prossimo; è questa la carità di cui parlano tutte le sante Scritture. Infatti, l'amicizia secondo la carne si dissolve troppo presto: basta un piccolo motivo, perché non è legata dal senso spirituale. Perciò dunque accade che, se all'anima sottoposta all'operazione di Dio si dà qualche irritazione, in essa non si scioglie il legame della carità. Infatti, infiammandosi di nuovo il calore dell'amore di Dio, subito viene richiamata rapidamente al bene e con molta gioia accoglie l'amore per il prossimo, anche se riceve da esso grande offesa o danno; poiché nella dolcezza di Dio essa consuma completamente l'amarezza della discordia»[14].

E poco dopo prosegue così:

> «È di pochissimi riconoscere esattamente tutti i propri errori, e di coloro il cui intelletto non è mai depredato del ricordo di Dio. Infatti, al modo che i nostri occhi del corpo, quando sono sani, possono vedere finanche zanzare e tafani che attraversano l'aria, ma quando sono coperti da qualche intorbamento o da qualche umore, se anche gli viene incontro qualcosa di grande, lo vedono debolmente, e le cose piccole non le percepiscono con il senso della vista; così è anche l'anima, se con l'attenzione assottiglia l'accecamento che le viene dall'umore del mondo, e considerando i suoi falli piccolissimi come grandissimi, aggiunge incessantemente lacrime a lacrime in molto rendimento di grazie:

---

za subire perdite, non c'è agricoltore che con facilità raccolga l'intera messe e non c'è atleta che non prenda colpi e non sia percosso, anche se alla fine ottiene la vittoria. Così è anche in ciò che riguarda la casa di Dio: negli affari dei mercanti della strada invisibile vi sono profitti e perdite, colpi e vittorie. Quando tu sei percosso, non voltare la schiena!»

[12] Cf. ISACCO DI NINIVE, *De perfectione religiosa*, I, 7 (cit. in CHIALÀ, *op. cit.*, 98): «C'è una fiducia in Dio che è accompagnata dalla fede del cuore e che è bella e deriva dal discernimento della conoscenza, e ce n'è un'altra che è insipida e deriva dalla stoltezza: questa fiducia è fallace».

[13] Cf. EVAGRIO PONTICO, *Capita practica*, 33 (SCh 171, 575ss; CTP 100, 80): «Ricordati della tua vita passata e delle tue antiche cadute, e come tu, in preda alle passioni, sei giunto fino all'impassibilità per la misericordia di Cristo. Ricordati pure del mondo, da cui sei uscito fuori, e come esso ti abbia umiliato in tante e frequenti maniere. Con me dovresti discorrere anche di questo, per dirmi chi è che ti protegge nel deserto e chi è che allontana i demoni, che digrignano i denti contro di te. Tali pensieri generano l'umiltà e non lasciano entrare il demone dell'orgoglio».

[14] DIADOCO DI FOTICEA, *Asceticon in C capita*, 15 (SCh 5bis, 92; trad. it. 354, rivista).

> infatti - dice (*Sal* 139,14) - "i giusti confesseranno il tuo nome". Ma se rimane nella disposizione del mondo, anche se compie qualcosa di efferato o degno di grande punizione, lo percepisce blandamente, e gli altri errori non può neppure riconoscerli, ma spesso li considera buone azioni; perciò anche, la sventurata, non si vergogna di difenderli con calore»[15].

Questo tendere a confidare sempre e comunque nell'agire buono e santificante di Dio esige quindi di andare oltre la dimensione personale ed allargarsi al mondo intero: come si dice, ad 'agire localmente ma pensare globalmente'. Se così non è, infatti, cadiamo nell'intimismo o, peggio, nell'egoismo: ci curiamo di chi ci sta accanto e ci vuol bene, e degli altri ci disinteressiamo. Ma in cosa ci differenzieremmo, allora, da chi ama il denaro, il potere, la gloria, il piacere? Anch'essi amano e dànno cose buone a coloro che li amano. In cosa si differenzierebbe il nostro comportamento da quello del sacerdote e del levita che, recandosi a Gerusaleme, ignorano il samaritano mezzo morto che incontrano per strada? Non è forse questo modo di vivere che Gesù rimprovera dicendo, per mezzo di *Luca* (8,21ss):

> «Non chiunque mi dice: Signore, Signore, entrerà nel regno dei cieli, ma colui che fa la volontà del Padre mio che è nei cieli. Molti mi diranno in quel giorno: Signore, Signore, non abbiamo noi profetato nel tuo nome e cacciato demòni nel tuo nome e compiuto molti miracoli nel tuo nome? Io però dichiarerò loro: Non vi ho mai conosciuti; allontanatevi da me, voi operatori di iniquità»?

Questa tensione però è possibile solo se ci siamo resi conto di ciò che Dio ha già operato in noi per noi, e se gliene siamo riconoscenti. Il movimento secondo natura verso l'indietro, il caldo ricordo di Dio, è possibile solo se sappiamo di non essere cattivi dentro, per natura, se siamo convinti che non siamo sbagliati, non siamo fatti male né deficienti per costituzione, se si ha consapevolezza di essere amati da Dio in ogni caso, come dalla madre che non cesserà mai di adorare il figlio, per quanti misfatti compia. Chiunque ostacoli la percezione dell'amore che Dio ha per noi, non importa come faccia e con quale intenzione, collabora oggettivamente con il maligno, il quale vorrebbe che tutti noi facessimo come Giuda: disperato per quel che aveva fatto, invece di gettarsi ai piedi della croce e chiedere perdono va e si impicca.

10.1.3. *La vita spirituale come 'guerra dei pensieri'*

Il principale insegnamento spirituale della distinzione di Massimo tra *logos* della natura e *tropos* dell'*ipostasis*, come abbiamo appreso, è perciò quello di non disperare mai perché niente è perduto: siamo nel tempo della lotta, e solo chi getta la spugna ha già perso. È vero, sembra che tutti i giochi siano stati già fatti, perché non esiste *logos* senza *tropos* e la corruzione di questo non è certo piccola, come si legge anche nella Scrittura (*Sir* 40,3-11):

---

[15] DIADOCO DI FOTICEA, *Asceticon in C capita*, 27 (SCh 5bis, 93s; trad. it. 357s).

«Da chi siede su un trono glorioso
fino al misero che giace sulla terra e sulla cenere;
da chi indossa porpora e corona
fino a chi è ricoperto di panno grossolano,
non c'è che sdegno, invidia, spavento, agitazione,
paura della morte, contese e liti.
Durante il riposo nel letto il sogno notturno turba le sue cognizioni.
Per un poco, un istante, riposa;
quindi nel sonno, come in un giorno di guardia,
è sconvolto dai fantasmi del suo cuore,
come chi è scampato da una battaglia.
Mentre sta per mettersi in salvo si sveglia,
meravigliandosi dell'irreale timore.
È sorte di ogni essere vivente, dall'uomo alla bestia,
ma per i peccatori sette volte tanto
morte, sangue, contese, spada,
disgrazie, fame, calamità, flagelli.
Questi mali sono stati creati per i malvagi,
per loro causa si ebbe anche il diluvio.
Quanto è dalla terra alla terra ritorna;
quanto è dalle acque rifluisce nel mare».

Ma non è tutto già deciso, perché quel che vediamo intorno a noi è solamente una 'finzione', una 'scena' transeunte; come dice san Paolo (1*Cor* 7,29ss):

> «Questo vi dico, fratelli: il tempo ormai si è fatto breve; d'ora innanzi, quelli che hanno moglie vivano come se non l'avessero; coloro che piangono come se non piangessero e quelli che godono come se non godessero; quelli che comprano come se non possedessero; quelli che usano del mondo come se non ne usassero appieno: perché passa la scena di questo mondo!»

Nessuno nega la realtà del dolore, la verità della sofferenza altrui, il disgusto dello sfruttamento, la rabbia dell'oppressione. Noi che scriviamo abbiamo visto *in loco* le file di chi fuggiva dall'Iraq devastato dall'ISIS, o dalla Siria in fiamme. Abbiamo visto le condizioni dei campi profughi nei quali vive per anni chi non ha i soldi per pagarsi la fuga o amici fuori della Turchia o della Grecia. Non neghiamo questo. Né lo fa la Scrittura. Quel che diciamo, ciò che è scritto, è che tutto questo dolore ingiusto (perché c'è anche un dolore giusto...) dura al più cent'anni. Ma poi finisce. Prima o poi, bene o male, volenti o nolenti, finisce. Per tutti.

Il mondo vero, quello nel quale si gioca la partita che conta, è un altro.

Quel mondo, per me, inizia dopo la mia morte, e non finisce più.

Come nel film *Matrix*, dove gli uomini vivono una realtà identica alla nostra ma che invece è solo un sogno indotto da macchine, così noi sappiamo che chi oggi sembra potente, ricco, famoso e felice, domani, al ritorno di nostro Signore, all'avvento del Suo Regno, costui sarà niente; come è scritto (*Sal* 49,17-21):

«Se vedi un uomo arricchirsi, non temere,
se aumenta la gloria della sua casa.
Quando muore con sé non porta nulla,
né scende con lui la sua gloria.

Nella sua vita si diceva fortunato:
"Ti loderanno, perché ti sei procurato del bene"
Andrà con la generazione dei suoi padri
che non vedranno mai più la luce.
L'uomo nella prosperità non comprende,
è come gli animali, che periscono».

Chi oggi ruba ed uccide, chi inganna, chi sfrutta e deride i poveri, i deboli ed i miseri, ridendo e vantandosene con i suoi pari e godendo i frutti dell'ingiustizia, domani, all'avvento del Regno, riceverà il contraccambio, come è detto (*Sal* 62,11ss):

«Non confidate nella violenza,
non illudetevi della rapina;
alla ricchezza, anche se abbonda,
non attaccate il cuore.
Una parola ha detto Dio,
due ne ho udite:
il potere appartiene a Dio,
tua, Signore, è la grazia;
secondo le sue opere
tu ripaghi ogni uomo»,

ed anche (*Qo* 9,6):

«Il loro amore, il loro odio e la loro invidia, tutto è ormai finito, non avranno più alcuna parte in tutto ciò che accade sotto il sole».

Queste cose, e molte altre peggiori ancora, accadono perché il demonio cerca di scoraggiarci e di indurci a non fidarci di Dio e della sua bontà, e vuole insegnarci, per mezzo delle opere malvagie che fa fare a chi ha scelto di servire lui, a non vedere e a dimenticare le tante cose buone che Dio compie e fa compiere a chi Lo serve. Perché è bene ricordarci che al mondo siamo in tanti: vi sono i malvagi ma anche i buoni; vi sono i demoni ma anche gli angeli; e soprattutto vi è il nostro Signore, l'Onnipotente, il Buono, l'Eterno, a Lui sia gloria nei secoli dei secoli. E spesso la Scrittura descrive i rapporti tra queste creature in termini di scontro, ad esempio nel *Salmo* 18 (30-51):

«Con te mi lancerò contro le schiere,
con il mio Dio scavalcherò le mura.
La via di Dio è diritta,
la parola del Signore è provata al fuoco;
egli è scudo per chi in lui si rifugia.
Infatti, chi è Dio, se non il Signore?
O chi è rupe, se non il nostro Dio?
Il Dio che mi ha cinto di vigore
e ha reso integro il mio cammino;
mi ha dato agilità come di cerve,
sulle alture mi ha fatto stare saldo;
ha addestrato le mie mani alla battaglia,
le mie braccia a tender l'arco di bronzo.
Tu mi hai dato il tuo scudo di salvezza,
la tua destra mi ha sostenuto,

la tua bontà mi ha fatto crescere.
Hai spianato la via ai miei passi,
i miei piedi non hanno vacillato.
Ho inseguito i miei nemici e li ho raggiunti,
non sono tornato senza averli annientati.
Li ho colpiti e non si sono rialzati,
sono caduti sotto i miei piedi.
Tu mi hai cinto di forza per la guerra,
hai piegato sotto di me gli avversari.
Dei nemici mi hai mostrato le spalle,
hai disperso quanti mi odiavano.
Hanno gridato e nessuno li ha salvati,
al Signore, ma non ha risposto.
Come polvere al vento li ho dispersi,
calpestati come fango delle strade.
Mi hai scampato dal popolo in rivolta,
mi hai posto a capo delle nazioni.
Un popolo che non conoscevo mi ha servito;
all'udirmi, subito mi obbedivano,
stranieri cercavano il mio favore,
impallidivano uomini stranieri
e uscivano tremanti dai loro nascondigli.
Viva il Signore e benedetta la mia rupe,
sia esaltato il Dio della mia salvezza.
Dio, tu mi accordi la rivincita
e sottometti i popoli al mio giogo,
mi scampi dai nemici furenti,
dei miei avversari mi fai trionfare
e mi liberi dall'uomo violento.
Per questo, Signore, ti loderò tra i popoli
e canterò inni di gioia al tuo nome.
Egli concede al suo re grandi vittorie,
si mostra fedele al suo consacrato,
a Davide e alla sua discendenza per sempre».

Di solito brani come questo sono considerati come 'canti del re per la vittoria sui nemici' o cose del genere, come se lo Spirito si prendesse la briga di ispirare Davide, o chi per lui, per tramandarci triti canti di gioia per vittorie conseguite non si sa dove su non si sa chi, per stragi che chiudono guerre ignote fra popoli sconosciuti. Se così fosse, a che ci servirebbe saperlo? Forse che questa notizia ci aiuterebbe a divenire migliori? Ad essere servi più fedeli e capci del nostro Signore buono e misericordioso? Ci pare un'idea di ispirazione biblica un po' banale, per non dir altro. Però è così largamente condivisa da aver portato, ad esempio, ad espungere dalla *Liturgia delle Ore* molti versetti e due interi *salmi*, il 58 ed il 109, come se con essi non si possa pregare quello stesso Spirito che li ha ispirati[16]. In realtà questo ed i tantissimi passi analoghi, presenti soprattutto nell'Antico Testamento, soffrono indicibilmente della

[16] Invece sono rimasti nel *Salterio* monastico, il che testimonia la possibilità di pregarli. E se ricordiamo che i Padri considerano il monachesimo come istituzione deputata *in primis* a lottare contro il nemico, la cosa dovrebbe sollevare qualche domanda.

perdita di contatto con l'esegesi dei Padri, che insegna come pregarli e come ricavare da essi quegli insegnamenti spirituali fondamentali in vista dei quali lo Spirito li ha ispirati (e non certo per darci insulsi resoconti di guerra). Senza il loro aiuto non si sa come gestirli, con il loro aiuto diventano canti di gioia per aver individuato il nuovo modo adottato dal nemico per insidiare la nostra anima ed averlo sconfitto.

L'idea di una 'battaglia spirituale' al giorno d'oggi non è gradita. In parte perché è idea troppo spesso sbandierata fuori luogo in modi che poco hanno a che vedere con la Tradizione[17], in parte perché lo scendere a compromessi per molti nostri fratelli è ormai divenuto un pregio ed non un difetto, in parte perché il benessere economico e la sazietà di beni materiali svuota di tensione spirituale l'uomo che in essi pone la sua fiducia e forza, come abbiamo letto (*Sal* 49,21):

> «L'uomo nella prosperità non comprende,
> è come gli animali che periscono».

Eppure è proprio in vista di questa battaglia spirituale che nostro Signore ha permesso che nel *logos* della natura umana fosse presente anche l'*energeia*, ossia la forza dell'agire. E sapendo che niente è perduto, anzi, che la vittoria è già nostra perché Gesù Cristo, vero Dio e vero uomo, è risorto dai morti ed ha vinto il demonio, la battaglia può essere combattuta a cuor leggero, come è detto (*Mt* 11,30):

> «Il mio giogo infatti è dolce e il mio carico leggero».

Il cristiano che vive ogni giorno questa battaglia interiore, e quindi sa di essere sì molto peccatore ma molto di più amato dal suo Signore, è un uomo sereno (ma non stupidamente ridanciano), che vive coraggiosamente (ma non avventatamente) la vita che Dio li dà, a servizio di Lui e del bene comune (non del proprio tornaconto). Questo atteggiamento non sorge spontaneo nel nostro cuore ma si impara sforzandosi e ponendo attenzione a quel che facciamo e pensiamo. Lo si deve anche difendere ogni minuto di ogni giorno dalle nostre debolezze, dalle tentazioni di un mondo centrato sulla ricerca di denaro, potere, gloria e piacere, e dagli attacchi continui, consapevoli ma il più delle volte no, di chi serve il nemico. Tutto questo è sintetizzato da Paolo con grande maestria nella lettera ai *Romani* (12,1s, gr.):

> «Vi esorto dunque, fratelli, ad offrire i vostri corpi, per mezzo delle misericordie di Dio, come sacrificio vivente, santo e ben accetto a Dio, il vostro culto spirituale (gr. *logichên*, lat. *rationabile*). Non con-schematizzatevi (gr. *synschematizesthe*, lat. *conformari*) a questo mondo (gr. *aiôn*, lat. *saeculum*), ma trasformatevi nella novità della vostra mente (gr. *metamorphousthe en avakainôsei tou noòs*, lat. *reformamini in novitate sensus vestri*), per discernere quale sia la volontà di Dio, ciò che è buono, ben accetto e perfetto».

---

[17] Cf. p.es. ISACCO DI NINIVE, *De perfectione religiosa*, II, 1 (cit. in CHIALÀ, *op. cit.*, 108): «Due sono le ragioni per cui un uomo può essere continuamente ricoperto di zelo contro la condotta degli altri: l'orgoglio o la stupidità. Al di fuori di queste due che muovono allo zelo, quest'ultimo non si dà».

Mantenere sempre desta ed efficace questa continua tensione a distinguere, che alimenta senza requie la 'guerra dei pensieri' e ci porta ad essere sempre più secondo natura, con l'aiuto della grazia e della misericordia di Dio, è il compito precipuo dell'*energeia* secondo natura. Il cristiano che ama il suo Dio rivela questa sua energia interiore in ogni gesto o parola; non è uomo sottotono e remissivo ma sa essere insieme mite ed energico, attento alla giustizia ma mai dimentico della misericordia, come Mosè o Gesù. Queste osservazioni si possono approfondire prendendo le mosse dalla distinzione tra *tropos*, *gnômê* e *proairesis*.

È vero che il peccato esiste e che la sua origine è nel *tropos* che è in noi, come è scritto (*Mc* 7,20-23):

> «Quello che esce dall'uomo è ciò rende impuro l'uomo. Dal di dentro infatti, cioè dal cuore degli uomini, escono i propositi di male: impurità, furti, omicidi, adultèri, avidità, malvagità, inganno, dissolutezza, invidia, calunnia, superbia, stoltezza. Tutte queste cose cattive vengono fuori dall'interno e rendono impuro l'uomo».

Ma è anche vero che vi sono il *tropos* di Gesù e di Maria, veri esseri umani senza peccato, né originale né attuale (cioè mortale o veniale), e che i battezzati non hanno più un *tropos* corrotto, anche se rimane sempre corruttibile. Questa corruttibilità significa che con il peccato dobbiamo imparare a convivere, come ci insegna Isacco di Ninive:

> «La lotta non termina in un attimo, né la grazia viene tutta intera in una volta ed abita nell'anima, ma un po' e un po'; ci sarà l'una e l'altra, c'è un tempo per la tentazione ed un tempo per la consolazione. Una parte della lotta perdura fino alla morte: non sperare di qui la piena liberazione da essa»[18].

Ma questa convivenza deve essere simile a quella che si ha con una malattia inguaribile o cronica: la si sopporta ma allo stesso tempo la si combatte, accettiamo i limiti e i dolori che ci provoca ma cerchiamo in continuazione di aggirarli e superarli. Allo stesso modo, anche i danni che il peccato arreca sono tanti, continui, e finchè resteremo in vita dovremo sopportarli; ma li si può tenere sotto controllo, combatterli e, in molti casi, anche vincerli. Come il rispetto ferreo di una dieta attenta e ben equilibrata può far quasi scomparire gli effetti di malattie altrimenti terribili come il diabete, o come il monitoraggio continuo può quasi eliminare il rischio di infarto a certi malati di cuore, così per mezzo della contrizione di cuore, della vigilanza attenta su noi stessi e di una vita sacramentale intensa si può volgere secondo natura l'*energeia* che guida la *proairesis*. Naturalmente alle condizioni tassative di volerlo davvero fare (*gnômê* secondo natura) e di chiedere a Dio la grazia di suscitare in noi il volere e l'operare secondo i suoi benevoli disegni (cf. *Fil* 2,13). Ancora Doroteo di Gaza infatti scrive:

> «Bisogna dunque lottare, come ho detto, non solo contro le cattive abitudini e le passioni, ma anche contro le loro cause, che sono le radici. Se non si tirano fuori le radici, è inevitabile che le spine germoglino di nuovo. Ci sono infatti certe passioni che non hanno più nessuna forza se si recidono le loro radici: per esempio l'invidia in sé e per sé

[18] ISACCO DI NINIVE, *De perfectione religiosa*, I, 48 (cit. in CHIALÀ, *op. cit.*, 94).

> non è niente, ma ha alcune cause, tra cui l'amore per la gloria: uno che vuole essere glorificato invidia uno che è glorificato o onorato più di lui. Similmente anche l'ira nasce da altre cause, specialmente dall'amore per il piacere. Fa menzione di questo anche Evagrio, parlando di un santo che diceva: "Tolgo via i piaceri per tagliar via i pretesti della collera". Anche tutti i Padri dicono che ogni passione nasce da queste tre, l'amore per il denaro, l'amore per la gloria, l'amore per il piacere, come ho detto già diverse volte»[19].

Qualcuno potrà obiettare che insistiamo troppo sulla capacità della volontà e che invece il primato spetta alla grazia. È vero, ma 'primato' di una non significa annullamento dell'altra; si ricordi quante volte si è ripresentato il dibattito sul predestinazionismo: la sua radice spirituale è proprio in questo tipo di 'primato', che annulla la volontà. Dio ci ha dato una volontà che, per natura, cioè in quanto creata da Lui, inclina verso il bene (*thélesis*); è vero che il peccato originale fa sì che questo orientamento possa anche volgersi verso il male (ecco il *tropos*, da cui segue la *gnômê*) ma, appunto, *anche*, non 'soltanto' né 'soprattutto'. A questo proposito Diadoco di Foticea ci insegna:

> «Volontà libera è la volontà dell'anima razionale che si muove prontamente verso quel che desidera. Persuadiamola ad essere pronta solo riguardo al bene affinchè, con i ricordi buoni, possiamo sempre consumare il ricordo del male»[20].

È vero che esiste il rischio del volontarismo, ma spesso si confonde questo errore con la disciplina interiore e con l'allenamento a discernere i moti secondo natura da quelli contro natura, e dall'imparare come seguire quelli e contrastare questi, che errori non sono ed anzi costituiscono l'essenza della vita spirituale. È una confusione che nasce dal fatto che troppo spesso si prende l'insegnamento morale per spirituale; ma la morale in fondo mira a dare dei precetti (fai questo, non fare quello), mentre la dottrina spirituale descrive le dinamiche interiori, gli attori coinvolti, il loro modo di agire e, in generale, come si possano agevolare o contrastare, in modo che, sapendo, si possa liberamente scegliere quel che si vuole essere. È vero che il confine è sottile, talvolta inesistente; ma, mentre una sana vita spirituale produce di per sé un comportamento moralmente esemplare, il percorso in senso contrario è impossibile: partire dai precetti porta infatti a quel legalismo dal quale, con fatica immane, i teologi moralisti cercano in ogni modo di liberarsi.

In questi tempi, particolarmente bisognosa di educazione è la *proairesis*. Essa infatti concretizza, servendosi dell'*energeia* e di tutto ciò di cui si dispone (facoltà interiori, mezzi esteriori), la tensione della *gnômê*. Ma a poco serve aver buone intenzioni (*gnômê* secondo natura) se non si sa come metterle in pratica o, peggio, se lo facciamo al rovescio. A questo proposito è necessario superare il limite genetico della dot-

---

[19] DOROTEO DI GAZA, *Preaecepta spiritualia*, 131 (SCh 92, 392; trad. it. 186); cf. anche i cc.101, 145 e 168. Doroteo cita EVAGRIO PONTICO, *Capita practica*, 99 (PG 40, 1252).

[20] DIADOCO DI FOTICEA, *Asceticon in C capita*, 5 (SCh 5bis, 86; trad. it. 351). Lo stesso concetto, con espressione più tecnica ma meno immediata, si legge in MASSIMO IL CONFESSORE, *Opuscula theologica et polemica*, op.14 (PG 91, 153; trad. it. 61): «La volontà naturale è un desiderio essenziale delle realtà naturali. La volontà gnomica è un impulso libero (*authaíretos*) del pensiero ed un movimento dall'uno all'altro lato (*cioè secondo o contro natura*)».

trina spirituale dei Padri. Elaborata infatti da monaci per monaci che vivono da soli dedicando tutta la loro vita ad essa, non tiene in grande considerazione il mondo fuori del monastero. È un atteggiamento che il grande Isacco di Ninive spiega molto bene:

> «Dimora nella tua cella, e la cella di insegnerà ogni cosa»[21],

oppure:

> «La solitudine ci rende partecipi della mente divina e, in poco tempo e senza ostacoli, ci avvicina alla limpidità del pensiero»[22].

ed anche:

> «In qualsiasi luogo tu entri, per tutti i tuoi giorni, considerati uno straniero (*xénos*), per poter sfuggire ai grandi mali che nascono dalla familiarità»[23].

È bene chiarire subito che le dinamiche spirituali che i Padri individuano ineriscono all'uomo come tale e non soltanto al monaco; invidie, maldicenze, dispetti, rivalità non mancano fra le mura dei chiostri, e la vicinanza forzata li esalta. Non sono mancati neppure gli omicidi, anche se grazie a Dio sono cose che appartengono al passato. Però è vero che gran parte dei nostri fratelli vive fuori dalle mura dei conventi, e quindi ha a che fare con regole, ritmi ed esigenze assai lontane.

Non è certo possibile qui affrontare il delicatissimo tema della spiritualità laicale, tantomeno limitandoci alla valenza spirituale delle distinzioni di Massimo il Confessore. Però è fuori di dubbio che, se non ci si pone nella condizione di conoscere a fondo la situazione sociale, politica ed economica almeno del luogo dove Dio ci fa vivere, la possibilità di interagire con esso in modo spiritualmente e moralmente corretto si riduce drasticamente, per non dire si annulla. Per questo motivo il monaco Massimo abbandona la sua cella, viaggia (Asia Minore, Africa, Italia), partecipa a dibattiti, scrive lettere ed opuscoli, siede tra i padri di un concilio (il Lateranense del 649), insomma, tutto fa meno che il recluso in cella. È così che si guadagna il martirio e poi il titolo di Confessore, 'testimone', ma non per questo egli abdica alla sua vocazione monastica, tutt'altro: il grande Evagrio Pontico, sulla scia di Paolo (cf. 1*Cor* 7,29ss) ci insegna perché:

> «Se dalle tue parti non ti è facile vivere nell'*esichía*, scegli la *xenitía* e volgi a questa il tuo pensiero. Diventa come un abile commerciante: valuta tutto in vista dell'*esichía* e fra tutto trattieni quelle cose pacifiche e utili che portano ad essa. Comunque ti dico: ama la *xenitía*. Essa ti separa infatti dai condizionamenti della tua patria e ti fa godere i vantaggi dell'*esichía*»[24].

---

[21] ISACCO DI NINIVE, *De perfectione religiosa*, I, 15 (cit. in S. CHIALÀ, *op. cit.*, 128).

[22] ISACCO DI NINIVE, *De perfectione religiosa*, III, *centuria* 2, 31 (cit. in S. CHIALÀ, *op. cit.*, 129).

[23] ISACCO DI NINIVE, *De perfectione religiosa*, I, 4 (cit. in S. CHIALÀ, *op. cit.*, 130).

[24] EVAGRIO PONTICO, *Rerum monachalium rationes*, 6 (PG 40, 1258; trad. it. *La Filocalia*, I, 102). Il termine *esichía* (cf. *La Filocalia*, I, *glossario*) «indica insieme raccoglimento, silenzio, solitudine esteriore ed interiore, unione con Dio. Tale termine è tecnico nella storia della spiritualità monastica per indicare lo stato di quiete e di silenzio di tutto l'essere dell'uomo, necessario per

(*segue*)

Il risultato finale di questa tensione spirituale, personale ed insieme comunitaria, di questa lotta senza tregua che è il combattere la 'guerra dei pensieri', è quello stato d'animo che i Padri chiamano 'impassibilità' ed il cui significato lasciamo esporre a Diadoco di Foticea:

> «È impassibilità non il non essere combattuti dai demoni, poiché allora, secondo l'Apostolo (cf. 1*Cor* 5,10), dovremmo essere usciti dal mondo, ma restare imbattibili quando veniamo combattuti. I guerrieri che portano armature di ferro e si trovano sotto i tiri d'arco degli avversari odono il rumore dei dardi e anzi vedono le frecce stesse mandate contro di loro, ma non ne restano colpiti a causa della solidità del loro equipaggiamento bellico. Essi allora devono la loro imbattibilità al ferro che li cinge; noi invece, armati dell'armatura della luce santa e dell'elmo della salvezza, per mezzo di tutte le opere buone facciamo a pezzi le tenebrose falangi dei demoni. Non è solo il non fare più

---

rimanere con Dio: una concentrazione sull'unico necessario (cf. *Lc* 10,42) ricercata anche mediante condizioni esterne. Di volta in volta il termine potrà riferirsi al solo aspetto interiore e spirituale oppure alle condizioni esterne che lo favoriscono o a tutt'e due le cose insieme». Il termine *xenitía* (*ibidem*) «si potrebbe tradurre con "estraneità". Indica - come l'*esichía* - tanto un atteggiamento interiore come uno stato esteriore. È prima di tutto un atteggiamento interiore di estraneità che mira a mantenerci stranieri e pellegrini (cf. 1*Pt* 2,11) in cammino verso la Città celeste, "poiché la nostra cittadinanza è nei cieli" (*Fil* 3,20). In questo senso la *xenitía* si esprime quindi con l'umiltà, il rifiuto di ogni curiosità, il non ingerirsi in ciò che non ci riguarda, il lasciare ogni giudizio, il valutare ogni cosa in un continuo confronto con l'eternità, l'incertezza del domani, l'ora ignota della morte. Ma la *xenitía* si è ampiamente espressa nella vita monastica anche nella scelta materiale della vita in un paese straniero, per vivere a fondo, nella carne e nella quotidiana percezione anche psicologica, quello sradicamento che è ontologicamente proprio di ogni cristiano dal momento in cui il battesimo ne ha fatto uno straniero al mondo, un senza patria, teso verso quella Città ben fondata che è nei cieli (cf. *Eb* 11,10)».

Queste definizioni sono indispensabili non solo per capire il senso del brano di Evagrio ma anche per capire quanto lontana sia l'atmosfera 'esistenziale' delle nostre comunità da quella indispensabile ad una autentica vita spirituale. Anche quando questo iato è percepito, seppure in modo oscuro e indistinto, quasi mai passa dal livello di sensazione a quello della riflessione teoretica vera e propria; p.es., le ultime parole della seconda definizione assimilano l'effetto *ex opere operato* del sacramento, certo, innegabile e oggettivo, alla fruttificazione del sacramento stesso, incerta, discutibile e comunque soggettiva: consta infatti che molti battezzati si trovano benissimo nella Città terrena e non hanno alcun desiderio di raggiungere quella celeste. In contesto simile, distinguere tra *esichía* e *xenitía* pare davvero questione di lana caprina, ma non bisogna credere, come invece spesso accade, che ciò dipenda dal luogo dove si vive, se 'nel mondo' o 'fuori del mondo'; scrive infatti p.es. TEODORETO DI CIRRO, *Historia religiosa*, IV, 1 (SCh 234, 290; trad. it. A. Gallico, CTP 119, Roma 1995, 121): «Quali frutti di stagione e maturi, preziosi e cari a Colui che li ha piantati, desiderabili e molto appetibili per gli uomini saggi, abbia portato a Dio lo sterile deserto, ho già mostrato nelle precedenti narrazioni. Ma affinchè nessuno supponga che la virtù sia circoscritta ad un luogo e che soltanto il deserto sia adatto a portare tali vantaggi, ecco che devo rivolgermi con il mio discorso al mondo abitato e mostrare che esso non è affatto di impedimento all'ascesi». Ciò che Evagrio suggerisce è *in nuce* una vera e propria 'spiritualità del cristiano laico'; p.es. TEOFANE IL RECLUSO, *Epistulae*, *ep.*51 (trad. it. M. Garzaniti, *La vita spirituale*, Roma 1989, 172ss; è autore russo morto nel 1894) indica la *xenitía* come il modo migliore per svolgere le attività casalinghe. Quindi il senso dell'ultimo testo di Isacco può essere diverso da quello suggerito dalla prima lettura.

> il male che produce la purezza ma il respingere con forza il male con la cura del bene»[25].

Il passo è chiaro, ci sembra, e sgombra il campo dalle tante favole e distorsioni che circolano intorno al tema dell'impassibilità monastica, gran parte delle quali nascono dall'affiancare questa impassibilità, cristiana, a quella filosofica (per esempio di Epicuro o degli stoici) oppure a spiritualità orientali come quella buddhista. Le realtà sottese sono però assolutamente diverse. L'impassibilità stoica (*a-taraxía*) è un distacco radicale dalle passioni e da ogni forma di interesse soggettivo, quella di Epicuro è un piacere stabile (*edonê*) che consiste nella privazione di desideri e paure; per i cristiani invece l'impassibilità (*a-patheia*) consiste nel sopportare l'assalto delle passioni senza subire (*pathein*) alcun danno interiore. L'impassibilità stoica ed epicurea si raggiunge, se mai qualcuno c'è riuscito, per mezzo della volontà, così come anche il distacco dalle cose e dai desideri proprio del buddhismo; l'impassibilità cristiana invece è un dono della grazia di Dio, con la quale l'uomo può al massimo collaborare, e solo ad intermittenza. L'impassibilità epicurea e stoica vale per e resta nell'intimo del singolo filosofo, quella buddhista può avere delle ricadute sugli altri, ma quella cristiana è impossibile senza le opere della carità verso il prossimo. Soprattutto, l'impassibilità dei filosofi e delle spiritualità orientali ha in noi stessi l'origine ed il fine, mentre quella cristiana pone entrambi in Dio, come è scritto (1*Gv* 4,20s):

> «Se uno dice: "amo Dio" e odia suo fratello, è un bugiardo. Chi infatti non ama il proprio fratello che vede non può amare Dio che non vede. E questo è il comandamento che abbiamo da Lui: chi ama Dio, ami anche il suo fratello».

In definitiva, per i filosofi e le spiritualità orientali l'impassibilità è un fine, mentre per i cristiani è una conseguenza dell'amore per Dio. Come si vede, si tratta di cose assai diverse; ed a ben vedere l'inizio del passo di Diadoco pare proprio voler scartare accostamenti di questo genere.

A questo punto però bisogna indagare, da un lato, come dal peccato originale nasca il peccato attuale, veniale o mortale, dall'altro come sia possibile che da un *tropos* corruttibile possa sorgere anche il tendere secondo natura. È l'obiettivo del prossimo paragrafo.

10.2. *Come emerge la 'disarmonia' dal libero arbitrio*

Che il peccato sia un andare contro il disegno di Dio è affermazione che, al di là della sua apparente banalità, ormai non ha più segreti; non altrettanto si può dire invece del *come* e del *perché* nasca questo andare 'contro natura'. Ora, sul *perché* il mistero è assoluto: perché satana, che pure vede Dio così come Egli è, sceglie di non servirlo? E come è possibile che altri angeli, che possono fare addirittura il confronto tra Dio e satana, scelgano questi e non Lui? Qui e là qualcosa si è potuto dire, ma si

[25] DIADOCO DI FOTICEA, *Asceticon in C capita*, 98 (SCh 5bis, 160; trad. it. 394s).

tratta solo di ipotesi, magari sostenute da autori di tutto rispetto (Agostino, Tommaso), ma che non si possono considerare definitive. Sul *come* tale rifiuto possa avvenire invece qualcosa in più si è visto.

Dio crea tutti gli esseri razionali, uomini ed angeli, dotandoli di libero arbitrio (*exousia*). In un certo senso non può non farlo, perché la Santissima Trinità è una comunione di Amore, e l'amore da un lato esige il contraccambio ma dall'altro non sa che farsene di un assenso forzato. Dio quindi non poteva creare degli esseri che non sapessero o non potessero sceglierlo liberamente[26]. Ma la libertà, se è davvero tale, contempla la possibilità di scegliere tra almeno due alternative reali ugualmente percorribili (*autoexousia*). Se la scelta non è data, se le alternative non sono entrambe reali o se una è nettamente peggiore dell'altra, non vi può essere vera scelta. Dio non ha interesse a barare, ed ha dato alle creature razionali, angeli ed uomini, la facoltà di prendere la decisione a favore di una possibilità o l'altra: si chiama 'libero arbitrio'[27].

Ma, poiché Dio è buono e vuole il bene delle sue creature, non le ha lasciate sole a gestire una responsabilità così grande: si sceglie male infatti quando le alternative, come nel caso di Dio e del nulla, sono tanto lontane l'una dall'altra da non poter essere abbracciate entrambe con un unico colpo d'occhio o un solo pensiero. E perché la creatura razionale (angelo ed uomo), per quanto ben intenzionata, non sia presa da vertigine, ecco che Dio le dona un aiuto che le permette di fare la scelta giusta, quella per il bene, aiuto che Agostino chiama *adiutorium sine quo non*, 'aiuto senza il quale non'. Quest'aiuto è in grado di mostrare il bene ma non annulla la libertà della creatura, perché si può perdere: ed infatti satana e i suoi servi (i demoni) lo perdono, Adamo ed Eva anche. A questo punto però i destini delle creature si dividono.

Satana ed i suoi servi, che vedono Dio ma lo rifiutano, non possono più tornare indietro da questa scelta perché niente è stato loro occultato e così niente di nuovo può esser loro rivelato in modo da fargli cambiare idea. Ma in loro non esiste nessuna 'di-

---

[26] Cf. ISACCO DI NINIVE, *De perfectione religiosa*, II, 38, 2 (cit. in CHIALÀ, *op. cit.*, 36s): «Per amore Dio ha fatto venire il mondo all'esistenza, per amore lo conduce in questo percorso temporale, per amore lo guida alla trasfigurazione mirabile, per amore questo mondo sarà assorbito nel grande mistero di Colui che ha realizzato tutte queste cose e per amore sarà portata a termine, infine, l'intera corsa della condotta della creazione».

[27] Cf. GREGORIO DI NISSA, *Oratio catechetica magna*, 31, 1s (SCh 453, 280ss; trad. it. 116): «(Gli avversari) dicono che Dio poteva indurre a forza, se avesse voluto, anche i riluttanti ad accettare il messaggio evangelico. Ma dove sarebbe in questo caso la libertà di scelta? Dove la virtù e la lode di coloro che vivono rettamente? Perché è proprio degli esseri inanimati o privi d'intelligenza essere trascinati al parere di una volontà esterna. La natura razionale e pensante, invece, se mette da parte la libertà perde all'istante il dono della intelligenza. A che cosa le servirà la ragione se la facoltà di scegliere secondo il proprio giudizio dipende da un altro? E qualora la libera volontà resti inattiva, necessariamente la virtù scompare, impedita dall'inerzia della volontà; e senza la virtù la vita perde valore, l'elogio per chi vive rettamente viene ad essere eliminato, la colpa si commette senza rischio ed è impossibile distinguere ogni differenza nel sistema di vita. Chi potrebbe ancora riprovare ragionevolmente l'uomo dissoluto o lodare il virtuoso? Perché ognuno avrebbe già pronta questa risposta: non è in nostro potere tutto quanto concerne la libera volontà, ma spetta ad una potenza superiore attrarre al giudizio del dominatore le volontà umane. Il fatto dunque che la fede non sia entrata in tutti gli uomini non è da imputare alla bontà di Dio bensì alla disposizione di chi riceve il messaggio evangelico».

sarmonia' tra 'fatto religioso' e 'fatto di fede', semplicemente perché non hanno un 'fatto di fede'[28].

Gli angeli, che vedono Dio e scelgono di servirLo, ricevono una grazia particolare che li conferma in modo indefettibile; ancora servendoci di termini agostiniani, possiamo chiamarlo *adiutorium quo*, un 'aiuto per mezzo del quale' perseverano senza tema di caduta nella loro libera scelta. Neanche in loro esiste 'disamonia' tra 'fatto religioso' e 'fatto di fede', perché negli angeli non vi è una manifestazione esteriore (religione) che possa andare contro alla loro realtà interiore (fede)[29].

L'uomo invece, che non vede più Dio, è incapace di una scelta definitiva come quella degli angeli o dei demoni; il suo destino è tutto particolare. Avrà sempre la possibilità di peccare o meno, perché dotato per natura di libero arbitrio, ma la caduta iniziale inclina le sue scelte verso il male; pur redento nella sua natura umana dalla Incarnazione del Verbo nell'Uomo-Dio Gesù Cristo, il singolo uomo deve però guadagnarsi la salvezza lottando giorno dopo giorno contro le tentazioni del demonio e le proprie debolezze, paure e cattiva volontà[30]. Tuttavia in questa impresa non è solo. Il

---

[28] Cf. AGOSTINO, *De civitate Dei*, XI, 11 (CCsl 48, 332; trad. it. 608): «Gli spiriti che chiamiamo angeli non sono stati assolutamente mai tenebre, ma nell'istante stesso della loro creazione sono stati fatti luce. E non furono creati perché avessero una esistenza qualsiasi, per vivere in qualsivoglia modo, ma furono anche illuminati per vivere nella sapienza e nella felicità. Alcuni di questi angeli, essendosi allontanati da quella luce, non hanno ottenuto l'eccellenza di quella vita saggia e felice che non è tale se non è eterna e certa della sua eternità. Ma essi possiedono la vita razionale, benchè privata della sapienza, e la possiedono in tal modo che non la possono perdere anche se volessero».

[29] Cf. AGOSTINO, *De Genesi ad litteram,* I, 5 (CSEL 28/2, 8s; trad. nostra): «Ogni creatura spirituale ed intellettuale o razionale può avere una vita informe (*cf. il concetto di 'fides informis' esposto nel cap.III*), perché vivere beatamente e sapientemente non le appartiene come quell'essere che è il vivere; allontanarsi dalla sapienza immutabile infatti è vivere stoltamente e miseramente, ciò che è appunto essere 'informi'. È 'vita formata' invece quella convertita all'immutabile lume della sapienza, il Verbo di Dio; da Colui che l'ha creata infatti le viene che essa esista e viva, si converte a Lui per vivere sapientemente e beatamente». Più chiaro ancora è BASILIO MAGNO, *De Spiritu sancto*, XVI, 38 (SCh 17bis, 378.380; trad. it. CTP 106, 139ss): «Gli spiriti che hanno compiti ministeriali esistono per volere del Padre, dall'atto del Figlio sono condotti all'essere, dalla presenza dello Spirito ricevono la perfezione. La perfezione degli angeli poi è la santità e la stabilità (*diamoné*) in essa. (...) Tu comprendi dunque che sono Tre: il Signore che ordina, la Parola che crea, il Soffio che conferma (*stereoûn*). Che altro potrebbe mai essere la confermazione (*steréôsis*) se non il perfezionamento nella santità, dal momento che la parola significa fermezza, immutabilità e stabilità di quel bene che è la confermazione (*steréôsis*)? La santità non esiste senza lo Spirito. La potenze dei cieli non sono sante per natura: in tal modo non differirebbero affatto dallo Spirito santo; invece esse hanno dallo Spirito la misura della santità in proporzione alla loro relativa eccellenza».

[30] Cf. ORIGENE, *In Genesim homiliae*, hom.1, 13 (SCh 7bis, 60-64; CTP 14, 55s): «Se l'uomo, fatto a immagine di Dio, guardando - contro natura - l'immagine del diavolo è diventato per il peccato simile a lui, molto di più guardando l'immagine di Dio, a somiglianza della quale è stato fatto da Dio, mediante il Verbo e la potenza di lui riceverà (di nuovo) quella forma che gli era (già) stata data per natura. E nessuno, vedendo che la sua somiglianza è più col diavolo che con Dio, disperi di potere di nuovo recuperare la forma dell'immagine di Dio, poichè il Salvatore (*Lc* 5,32) "non è venuto a chiamare a penitenza i giusti ma i peccatori". Matteo era pubblicano e certamente la sua immagine era simile al diavolo ma, andando verso l'immagine di Dio, il Signore e Salvatore

(*segue*)

suo Creatore non l'ha abbandonato, poiché Egli abbandona solo chi Lo abbandona per primo e, eccetto Adamo, da solo l'uomo non è capace di fare neanche questo. Al contrario, Dio pensa una serie di strumenti per venire incontro alla debolezza di un uomo 'ammalatosi' con il peccato originale[31]. Prima pone dei 'semi' di salvezza nel creato, come dei segnali seguendo i quali ogni uomo, anche il più primitivo, può tornare a Lui, se lo vuole. Poi, al momento opportuno, dà la Scrittura ad Israele, affinchè non solo lui ma tutto il mondo possa capire meglio come essergli graditi. Infine, ancora nel tempo più adatto, manda il suo unico Figlio sulla terra per redimere, con la sua Incarnazione e Resurrezione, tutto il genere umano.

Noi apparteniamo a questa ultima fase della storia della salvezza.

Le nostre azioni peccaminose o, come è meglio dire, 'contro natura', si possono dividere in due categorie, quella degli atti volontari e quella degli atti involontari; questi ultimi poi ne comprendono di molti generi. Ma iniziamo dagli atti 'contro natura' volontari, o consapevoli.

10.2.1. *Come emerge la 'disarmonia': il modo consapevole*

L'idea di 'disarmonia' volontaria non è difficile da spiegare o capire; è il classico 'peccato', del quale è detto (*Sal* 51,5s):

> «Riconosco la mia colpa,
> il mio peccato mi sta sempre dinanzi;
> contro di Te, contro Te solo ho peccato,
> quello che è male ai tuoi occhi io l'ho fatto».

Di solito, specie nel modo di pensare comune, si tende a dare più importanza agli atti volontari che non a quelli involontari. Di più: abitualmente soltanto queste azioni si considerano frutto di 'libero arbitrio'. È un atteggiamento comprensibile, ma errato per più motivi.

---

nostro, e seguendola, si trasformò a somiglianza dell'immagine di Dio. "Giacomo, figlio di Zebedeo, e Giovanni suo fratello erano pescatori" (cf. *Mt* 4,21.28) e "uomini illetterati" (*At* 4,13), e certo allora avevano più somiglianza con l'immagine del diavolo ma, seguendo anch'essi la immagine di Dio, divennero simili ad essa, come anche gli altri apostoli. Paolo era persecutore della immagine stessa di Dio; ma appena potè scorgerne la grazia e la bellezza, vedutala, fu trasformato a tal punto a somiglianza di essa da dire (2*Cor* 13,3): "Cercate la prova del Cristo che parla in me?"».

[31] Per la verità Dio lo fa anche prima, come ci insegna AMBROGIO, *Expositio psalmi CXVIII*, 8, 24 (SAEMO, IX, 335): «Che qualcuno non dica: "Perché dunque ad Adamo toccò quella sentenza di morte? Forse che Dio è ingiusto?" No di certo! Ma proprio perché , sapendolo fragile ed insicuro, aveva precedentemente stabilito dei limiti alla sua azione - chi è insicuro non deve farsi padrone delle prescrizioni ma obbediente esecutore - per questo l'ha ritenuto colpevole di trasgressione piuttosto che giudicarlo colpevole d'uno sbandamento. Contro di lui fu rivolta una giusta sentenza di severità, perché volle sapere ciò che non gli giovava sapere».

È vero che atti volontari 'contro natura' come, ad esempio, un omicidio premeditato, il furto con scasso o la menzogna meritano castighi più severi dell'omicidio preterintenzionale, il furto per fame o il mentire per paura, poiché sono *azioni scelte* dopo aver meditato sulle conseguenze. Ed è vero anche che non si dà esempio migliore di 'disarmonia' di un atto 'contro natura' compiuto volontariamente. Tuttavia, il terzo capitolo ce l'ha dimostrato, gli atti di questo genere non sono affatto la maggior parte dei peccati commessi: gli atti 'contro natura' involontari sono ben più numerosi e forse anche più pericolosi. Per capire la verità di questa affermazione basta notare che gli atti involontari comprendono tantissimi tipi di azioni, i cui rapporti con la volontà consapevole e razionale del singolo sono assai diversi: seguendo un ordine di progressivo allontanamento da quella, possiamo distinguere tre generi: quelli inconsapevoli, quelli involontari propriamente detti e quelli inconsci.

10.2.2. *Come emerge la 'disarmonia': il modo inconsapevole*

Gli atti inconsapevoli sono quelli che compiamo senza essere conoscere la loro vera natura a causa di qualche ragione, o percependola in modo parziale o più o meno attenuata; gli atti 'contro natura' inconsapevoli sono peccati dei quali perciò ignoriamo del tutto o in parte la peccaminosità. Come è detto (*Sal* 19,13):

> «Le inavvertenze (gr. *paraptômata*, 'delitti'; lat. *delicta*; TM *šegh'yôt*, 'errori') chi le discerne?
> Assolvimi (gr. *katharisón me*, 'purificami'; lat. *munda me*; TM *naqqeny*, 'purificami') dai peccati nascosti».

Tuttavia l'inconsapevolezza può avere origini assai diverse, non tutte moralmente equivalenti. Per esempio, se non ci è stato mai insegnato a fare attenzione a come e quando usare la lingua, spesso questo piccolo organo ci metterà in situazioni cristianamente difficili; la lettera di *Giacomo* (1,26; 3,1-12) è quanto mai istruttiva al riguardo:

> «Se qualcuno pensa di essere religioso, ma non frena la lingua e inganna così il suo cuore, la sua religione è vana. (...) Fratelli miei, non vi fate maestri in molti, sapendo che noi riceveremo un giudizio più severo, poiché tutti quanti manchiamo in molte cose. Se uno non manca nel parlare, è un uomo perfetto, capace di tenere a freno anche tutto il corpo. Quando mettiamo il morso in bocca ai cavalli perché ci obbediscano, possiamo dirigere anche tutto il loro corpo. Ecco, anche le navi, benché siano così grandi e vengano spinte da venti gagliardi, sono guidate da un piccolissimo timone dovunque vuole chi le manovra. Così anche la lingua: è un piccolo membro e può vantarsi di grandi cose. Vedete un piccolo fuoco quale grande foresta può incendiare! Anche la lingua è un fuoco, è il mondo dell'iniquità, vive inserita nelle nostre membra e contamina tutto il corpo e incendia il corso della vita, traendo la sua fiamma dalla geenna. Infatti ogni sorta di bestie e di uccelli, di rettili e di esseri marini sono domati e sono stati domati dalla razza umana, ma la lingua nessun uomo la può domare: è un male ribelle, è piena di veleno mortale. Con essa benediciamo il Signore e Padre e con essa malediciamo gli uomini fatti a somiglianza di Dio. È dalla stessa bocca che esce benedizione e maledizione. Non

dev'essere così, fratelli miei! Forse la sorgente può far sgorgare dallo stesso getto acqua dolce e amara? Può forse, miei fratelli, un fico produrre olive o una vite produrre fichi? Neppure una sorgente salata può produrre acqua dolce».

Una parola in più o in meno in certi momenti, un pettegolezzo ripetuto in giro, un silenzio mancato o uno di troppo spesso urtano, creano risentimenti, distruggono amicizie. Sono tutti peccati, ma non allo stesso modo e non imputabili allo stesso titolo. Lo stesso vale per il denaro: se non ci viene insegnato come gestirlo in maniera cristiana è inevitabile peccare, per esempio non notando o non dando peso agli sprechi, non ricordandosi di chi ha bisogno, acquistando quel che ci piace se e quando se ne ha voglia e così via. A questo riguardo è scritto (*Sal* 62,11):

«Alla ricchezza, anche se abbonda, non attaccate il cuore»,

e sono molto chiare anche le parole del *Siracide* (18,25s):

«Pensa alla carestia nel tempo dell'abbondanza;
alla povertà e alla indigenza nei giorni di ricchezza.
Dal mattino alla sera il tempo cambia;
e tutto è effimero davanti al Signore».

Se aggiungessimo anche i peccati inconsapevoli compiuti per amore della gloria, del piacere e del potere non finiremmo più: i Padri si sono diffusi tantissimo a riguardo. Quando va bene, ci si rende conto di aver sbagliato *dopo* che il danno è fatto. Sono atti 'contro natura' perché cose e persone sono comunque adoperati in modi diversi da quelli previsti da Dio le ha create. Sono atti 'contro natura' inconsapevoli perché non sempre se ne riconosce l'erroneità: che la maldicenza non sia da cristiani è pacifico, sull'uso dei soldi le idee sono meno unanimi. Sono 'disarmonie' perché la nostra fede, che si è scelta e non ci è stata imposta, richiede una coerenza a tutto campo: che siano inconsapevoli non le pone al di là del libero arbitrio, perché la loro peccaminosità è comunque conoscibile. Ed in questo dipendono dal nostro libero arbitrio[32].

[32] La nostra forma mentale fatica ad ammettere che si possa imputare una colpa a chi non sa che la tale azione è vietata: tendiamo a considerarlo *non responsabile*, e quindi anche *non punibile*. E se si fa notare che, anche dal punto di vista giuridico, ignorare la legge non assolve dal reato, spesso si replica che ciò dimostra soltanto che anche il diritto può essere ingiusto. Tuttavia, se si accetta questo ragionamento si finisce o con l'imputare la colpa a Dio, che non fa sì che tutti sappiano che la tal azione è peccato, o con il 'depenalizzare' tali azioni, *de facto* cessando di considerarle peccato. Per capire dove stia il *vulnus* del ragionamento facciamo un esempio. Poniamo che una persona assuma troppe pastiglie di tranquillante e finisca all'ospedale: 'depenalizzare' tale azione significa credere che, poiché ignora le conseguenze del suo gesto, allora queste non esistono; è evidentemente una fortuna che al pronto soccorso non ragionino così! Se il nostro amico prende troppe pastiglie è *certamente* colpa sua, perché non ha letto il foglio informativo nella confezione; *forse* è anche colpa del medico, che magari non gli ha detto la posologia o lo ha fatto male, ma *di sicuro non* è del produttore del farmaco, che lo prova prima di porlo in vendita ed inserisce in ogni confezione un foglio con avvertenze e posologie. Fuori di metafora: Dio ha predisposto una ampia serie di mezzi attraverso i quali chi vuole può conoscere il suo volere; ci sono pubblicazioni, strutture formative capillari, persino trasmissioni radiofoniche e televisive. Se ci sembra che una agenzia formativa non faccia il suo dovere, sia essa una parrocchia, una rivista o

(*segue*)

10.2.3. *Come emerge la 'disarmonia': il modo involontario*

Più profondi e numerosi degli atti inconsapevoli sono quelli involontari propriamente detti. Per atto involontario qui intendiamo ciò che, per così dire, ci 'accade' di compiere senza accorgercene sul momento: ad esempio, l'ammirazione di fronte ad

---

una trasmissione, rivolgiamoci altrove: per questo Dio ha previsto tante possibilità. Se però trascuriamo di informarci, non impariamo niente e le conseguenze negative ricadono su di noi.

Ma quest'atteggiamento è errato anche dal punto di vista semplicemente umano. È necessario distinguere due risvolti di questo problema. Il primo consiste nel rapporto tra *punibilità* e *responsabilità*. La *punibilità* inizia al momento in cui il legislatore stabilisce che una certa azione da quel momento in poi è reato; per il *principio di non retroattività* non lo si potrà imputare prima della pubblicazione della norma. La *responsabilità* invece viene valutata in modi diversi a seconda del sistema giuridico. In quello anglo-sassone sorge solo dall'*azione*: così, lo stupro compiuto da un trentenne e quello compiuto da un dodicenne in teoria sono punibili *allo stesso modo*; la necessaria flessibilità dell'applicazione della legge è lasciata al buon senso del giudice. Nei sistemi basati sul diritto romano invece la *responsabilità* si determina tenendo conto di vari fattori: età, capacità di intendere e di volere, premeditazione e così via. La flessibilità lasciata al giudice è molto ridotta; così, lo stupro compiuto dal trentenne è *sempre* punito *in modo diverso* da quello compiuto dal dodicenne. Ora, l'atto 'contro natura' è per definizione *punibile*, così come nell'esempio lo è stupro; la *responsabilità* influisce solo su *come* viene punito il reato, mentre a noi qui preme solo mostrare la *punibilità* di questi atti 'contro natura' inconsapevoli, perché il *come* spetta a Dio.

Stabilita la punibilità dell'atto 'contro natura', bisogna distinguere tra *punibilità legale* e *punibilità teologica*. La *punibilità legale* dipende *in primis* dal tipo di sistema giuridico adottato, poi dalla promulgazione della legge, infine dal grado di *responsabilità* attribuita alle varie tipologie di soggetti individati: p.es., non molti anni fa i giudici inglesi hanno condannato all'ergastolo due ragazzini di dodici e dieci anni per aver impiccato un bambino di otto che si rifiutava di consegnare loro la sua paghetta settimanale. La *punibilità teologica* invece si basa su criteri totalmente diversi. Per prima cosa, ne esiste una sola perché non è legata a sistemi giuridici: come è detto (*Gc* 4,12): «Uno solo è il Legislatore e Giudice, Colui che può salvare e rovinare». Poi, perché per essa non vale il *principio di non retroattività*: Dio ha predisposto mezzi di salvezza sufficienti anche per gli uomini più primitivi che ci è dato immaginare, quindi non esiste un tempo privo di tali precetti; di conseguenza anche la *punibilità* esiste da sempre, perché la possibilità della pena si dà solo quando vi è un precetto da violare. Inoltre, la *punibilità teologica* non nasce per decreto del Legislatore, ossia da Dio, ma è conseguenza della colpa originale: negare la prima è negare la seconda. Infine, la *punibilità teologica* riguarda tutti gli uomini, a prescindere dalla loro *responsabilità*, e non si elimina punendo ognuno di loro bensì attraverso la redenzione operata da Cristo: negare l'universalità della punibilità teologica è negare l'universalità della redenzione in Cristo. Ora, se si considera punibile solo la colpa della quale si ha coscienza si cade nel pelagianesimo; infatti, il peccato originale originato è per eccellenza la colpa inconsapevole, involontaria ed anche inconscia, non certo imputabile alla responsabilità umana visto che lo si ha sin dalla nascita: se l'obiezione è vera, si deve negare che un simile peccato esista, appunto come insegna Pelagio. Ma se lo si ammette, come insegna la Chiesa, allora ogni atto 'contro natura' è peccato; che sia consapevole, inconsapevole, involontario o inconscio importa solo ai fini di stabilire la *responsabilità* e quindi il *come* sarà punito, compito questo che siamo lietissimi di lasciare all'Unico Giudice giusto e imparziale, nostro Signore.

una cosa o una persona bella, o la repulsione che si prova di fronte ad un avvenimento che percepiamo come perverso e negativo. Da questi esempi è chiaro che, mentre gli atti inconsapevoli dipendono dalle informazioni che riceviamo dall'esterno, quelli involontari dipendono dall'interno di noi stessi. È bene tenere presente che 'involontario' ed 'inconsapevole' sono due categorie diverse, psicologicamente ma anche (e per noi soprattutto) spiritualmente; ce lo attesta Paolo (*Rm* 7,14-25):

> «Sappiamo infatti che la legge è spirituale, mentre io sono carnale, venduto come schiavo del peccato. Io non riesco a capire ciò che faccio: infatti io faccio non quello che voglio, ma quello che detesto. Ora, se faccio quello che non voglio, riconosco che la legge è buona; quindi non sono più io a farlo, ma il peccato che abita in me. Io so infatti che in me, cioè nella mia carne, non abita il bene; in me c'è il desiderio del bene, ma non la capacità di attuarlo; infatti io non compio il bene che voglio, ma il male che non voglio. Ora, se faccio quello che non voglio, non sono più io a farlo, ma il peccato che abita in me. Dunque io trovo in me questa legge: quando voglio fare il bene, il male è accanto a me. Infatti nel mio intimo acconsento alla legge di Dio, ma nelle mie membra vedo un'altra legge, che combatte contro la legge della mia ragione e mi rende schiavo della legge del peccato che è nelle mie membra. Me infelice! Chi mi libererà da questo corpo di morte? Siano rese grazie a Dio per mezzo di Gesù Cristo nostro Signore! Io, dunque, con la mia ragione servo la legge di Dio, con la carne invece la legge del peccato».

L'Apostolo è consapevole di peccare, eppure dice di non volerlo fare: quindi 'consapevolezza' ed 'involontarietà' non sono la stessa cosa. Della grandissima quantità di atti involontari che compiamo ogni giorno qui interessano soltanto quelli 'contro natura'; e tra questi distinguiamo tre generi: quelli esteriori, quelli interiori passivi e quelli interiori attivi.

Gli atti 'contro natura' involontari esteriori sono le reazioni ad azioni 'contro natura', o che noi percepiamo come tali, che altre persone, o anche le cose, rivolgono contro di noi, o noi pensiamo che essi intendano rivolgere contro di noi. Ad esempio, quando una persona ci apostrofa in malo modo viene 'spontaneo' rispondere a tono, fosse anche solo con una occhiata in tralice: in questa reazione sta l'atto 'contro natura', perché è un misto tra amor proprio ('chi sei TU per trattare così ME?'; primo momento, interiore) e ira contro natura ('come ti permetti di trattarmi così?': secondo momento, interiore; terzo momento, esteriore: pronuncia della risposta o occhiataccia). Se ce ne pentiamo e chiediamo scusa, dimostriamo di sapere che è una reazione ingiusta (quindi siamo consapevoli) e di averla fatta in modo involontario; ma è chiaro che questo secondo passo esige il retto uso del proprio 'libero arbitrio', e non dei più agevoli, perché richiede di umiliarsi; particolarmente difficile diventa poi se sappiamo di avere ragione. Questo genere di reazioni 'contro natura' si dà anche nei confronti delle cose, ad esempio del martello che ci diamo sul dito ('accidenti a 'sto coso...!'), o delle situazioni nelle quali ci sembra di essere in qualche modo 'sotto accusa', magari per aver colto uno sguardo, o un cambiamento di discorso al nostro avvicinarsi ('cosa complottano quelli?'). In questi casi la reazione esteriore 'contro natura' può essere varia: un martello lo si può anche prendere a calci (con prudenza...) ma nell'altro caso di solito si inizia a nutrire una certa diffidenza nei confronti degli altri. Se ci si pente di queste reazioni, l'uso del 'libero arbitrio' per rimediarvi richiede qualche accorgimento in più: nel caso del calcio al martello certo non si chiede scusa

all'attrezzo ma si può farlo a chi ha assistito alla scena, nel caso del sospetto si tratta di agire su noi stessi per reprimere tale idea e comportarci verso quelle persone come se non avessimo in noi simili idee. Questo secondo modi di usare il 'libero arbitrio' è certo molto più raffinato e delicato del primo[33].

Quest'ultima esemplificazione porta molto vicini a quelli che chiamiamo atti 'contro natura' involontari interiori attivi, e che i Padri, con una metafora più pregnante, ed anche precisa, indicano come 'guerra *dei pensieri*', ossia quella che i pensieri fanno al nostro spirito. Nel primo capitolo abbiamo visto in cosa consista la '*guerra* dei pensieri', cioè come noi individuiamo e scacciamo i pensieri peccaminosi nati nella nostra mente o cuore o spirito[34]. Siccome non è in nostro potere impedire che tali pensieri sorgano in noi, o perché legati alla memoria di questo o quel fatto, o perché suggeriti ('posti' sarebbe più corretto) in noi dal nemico, sono atti 'contro natura' involontari interiori. Siccome, se non li si combatte subito, crescono e fruttificano pensieri 'contro natura' più numerosi e forti di loro, sono anche 'attivi'. A noi qui preme solo aggiungere che ogni volta che individuiamo un pensiero 'contro natura' sorto nella nostra mente, ogni volta che lo respingiamo, ogni volta che ripercorriamo indietro i pensieri antecedenti a quello per trovarne l'inizio e la radice, noi facciamo uso del 'libero arbitrio'[35]. Dal canto suo, la 'guerra dei pensieri' cesserà solo con la morte;

---

[33] Con una certa approssimazione si può avvicinare al concetto patristico di 'ira secondo natura', del quale scrive GIOVANNI CASSIANO, *De institutis coenobiorum*, VIII, 9.10 (SCh 109, 348.350; trad. it. *La Filocalia*, I, 141s.145; un po' a senso): «Dell'ira noi ci serviamo secondo natura solo quando la muoviamo contro i pensieri passionali e voluttuosi. È così che ci insegna il profeta quando dice (*Sal* 4,4 TM, LXX e *vulgata*): "Irritatevi e non peccate", cioè: Muovetevi ad ira contro le vostre passioni e contro i pensieri cattivi, e non peccate col portare a compimento ciò che essi vi suggeriscono. Questo senso è reso manifesto da ciò che si aggiunge (*ibidem*): "Di ciò che usate dire nei vostri cuori, muovetevi a compunzione sui vostri giacigli". Cioè: quando vengono al vostro cuore i cattivi pensieri, rigettateli mediante l'ira contro di loro e, dopo averli rigettati, trovandovi in qualche modo come su un giaciglio in cui l'anima beata riposa, allora siate nella compunzione per convertirvi. (...) Ma il Signore stesso ci insegna nei vangeli [*Mt* 5,22] come si debba deporre ogni ira (contro natura): "Chi si adira con il proprio fratello sarà sottoposto al giudizio"».

[34] Probabilmente sarebbe più preciso chiamare questa 'guerra ai pensieri' e non 'dei pensieri'. Ma il nome tradizionale è 'guerra dei pensieri' in entrambi i casi, così, per non generare inutili ambiguità nella lettura dei testi patristici riportati, lo si è mantenuto anche qui.

[35] La 'guerra dei pensieri' esprime in pratica l'intera dottrina spirituale dei Padri. La possiamo qui riassumere servendoci delle parole di GIOVANNI CASSIANO, *Collationes*, II, conl.16, 11 (SCh 54, 231s; trad. it. L. Dattrino, CTP 156, Roma 2000, 161s; rivista): «In realtà si è dimostrato vero quello che l'Apostolo ebbe a dire, che cioè (2*Cor* 11,14): "Satana stesso si maschera da angelo di luce" appunto per insinuare fraudolentemente la caligine di quei vari concetti al posto della vera luce inclusa nella scienza. Se quegli stessi concetti non saranno prima rifiutati dal cuore umile e mansueto, poi sottoposti all'esame di un fratello assai maturo o di un anziano esperto in modo che essi, secondo il loro giudizio, risultino da noi respinti o accettati senza avere dubbi, (se non faremo) così accogliendo nei nostri pensieri l'angelo delle tenebre al posto dell'angelo della luce, (allora) noi saremo colpiti da una morte, la più grave. Nessuno, confidando nel proprio giudizio, potrà evitare una tale rovina, a meno che, facendosi amante della vera umiltà e mettendola in pratica, non cerchi di porre di atto con tutta la contrizione del cuore quello che l'apostolo raccomanda (*Fil* 2,1ss): "Se c'è pertanto qualche consolazione in Cristo, se c'è conforto derivante dalla carità, se ci sono sentimenti di amore e di compassione, rendete piena la mia gioia con la unio-

(*segue*)

ma prende le mosse dall'ultimo genere di atti 'contro natura' involontari, quelli interiori passivi.

Gli atti 'contro natura' interiori passivi sorgono in noi talvolta come reazione ad atti 'contro natura' compiuti da altri, talvolta senza motivo apparente. Ad esempio, sarà certo capitato ad uno dei nostri venticinque lettori di vedere un litigio per strada; forse, se ci ha fatto caso, avrà notato sorgere in se stesso una specie di amarezza, o come una delusione, o anche dell'ira nei confronti di chi, poniamo, stava facendo un sopruso. Questi sono atti 'contro natura' (per la precisione, tristezza, accidia e ira contro natura) passivi perché noi li riceviamo dall'esterno, da quella azione 'contro natura' cui stiamo assistendo e che spande la sua negatività tutto intorno a sé, come fumo nell'aria: noi che vediamo quella scena 'inaliamo' questa negatività ed essa pone in noi questi atti 'contro natura'. Pensare di poter sfuggire a questo genere di 'inalazioni' è stupido; per questo è detto (1*Co*r 5,9, greco e latino):

> «Vi ho scritto di non mescolarvi agli immorali (gr. *pórnoi*, lat. *fornicarii*), non a tutti gli immorali di questo mondo o agli avari o ai ladri o agli idolatri: altrimenti dovreste uscire dal mondo!»

Come dire: se non vuoi avere a che fare con questo genere di persone dovresti morire; e, aggiungiamo noi, anche morire in grazia di Dio, sennò te li trovi tra i piedi per l'eternità! È molto più utile imparare invece a distinguere quei 'falsi fratelli' che, dietro l'apparenza di pietà e di zelo cristiano, compiono però le stesse azioni di quegli empi; contro di loro infatti Paolo è assai più duro (1*Cor* 5,10s, greco e latino):

> «Vi ho scritto di non mescolarvi con chi è detto 'fratello' ed è immorale (gr. *pórnos*, lat. *fornicarius*) o avaro o idolatra o maldicente o beone o rapace; con questi non dovete neanche mangiare insieme».

Con ciò, in ogni caso, è necessario ricordarsi che l'ira deve essere sempre rivolta contro il peccato e mai contro il peccatore, se vuole essere secondo natura, altrimenti pecchiamo anche noi, di ira contro natura. È quindi molto importante imparare come riconoscere questi atti 'contro natura' interiori passivi, tanto più che il loro modo di entrare in noi può anche non dipendere affatto da un motivo esterno.

Nella 'guerra dei pensieri' infatti solo i principianti hanno a che fare con pensieri 'contro natura' che nascono da ciò che vedono o sentono fuori di loro. Chi è già avanti in questo 'enorme battagliare' di solito deve vedersela più che altro con i propri ricordi, continuamente evocati e infarciti *ad hoc* dalle aggiunte 'personali' del tentatore; con i propri pensieri, amplificati e distorti dal nemico, ed anche contro i propri desideri e volontà, esaltate e giustificate da chi vuole che prendiamo per volere di Dio quel che invece è solo volere nostro ('volontà proprie', le chiamano i Padri neptici). Chi poi supera anche questo livello deve vedersela con il demonio in persona: ma a

---

ne dei vostri spiriti, con la stessa carità, con i medesimi sentimenti. Non fate nulla per spirito di rivalità o di vanagloria, ma ciascuno di voi, con tutta umiltà, consideri gli altri superiori a se stesso", ed anche (*Rm* 12,10): "Prevenitevi gli uni gli altri nell'onorarvi a vicenda". Ne risulta così che ognuno, attribuendo al suo compagno maggiore scienza e più santità, si persuaderà che il meglio della vera discrezione starà più nel giudizio dell'altro che non nel proprio».

questo punto la 'guerra dei pensieri' è più un combattimento all'arma bianca che non un rimuginare interiore[36]. Tutti i grandi santi hanno dovuto affrontare questi tre livelli, e non uno alla volta ma mescolati, anche se in un prima fase prevalgono i pensieri originatisi dall'esterno e nel'ultima lo scontro 'fisico'. In realtà, nessuna di queste fasi è mai superata definitivamente finchè si resta in questa vita. Però di fronte agli atti 'contro natura' interiori passivi il 'libero arbitrio' dell'uomo può sfoderare tutta la sua forza, dal momento che, se gli è data la grazia di combattere a questo livello, di fronte stanno il puro Male e il puro Uomo deificato, per quanto possibile *in statu viae*[37].

È abbastanza evidente che, a prescindere dalla distinzione in esteriori, interiori attivi ed interiori passivi, gli atti 'contro natura' involontari sono delle vere 'disarmonie'; infatti, anche se la loro radice è tutta interiore, sappiamo che a loro tempo porteranno anche frutti esteriori.

---

[36] Cf. ISACCO DI NINIVE, *De perfectione religiosa*, I, 39 (cit. in CHIALÀ, *op. cit.*, 69s): «La durezza delle tentazioni nelle quali Dio introduce l'anima è proporzionata alla grandezza dei doni. Se infatti l'anima è debole non è capace di una tentazione molto dura, Dio sminuzza (la tentazione) davanti a lei. Sappi allora, da sapiente, che chi non è capace di una tentazione grande non lo è neanche di un dono grande. Come (Dio) ritira da lui la grandezza della tentazione, così riduce anche la grandezza del dono. Dio non dà mai un grande dono ed una piccola tentazione; le tentazioni sono infatti ordinate secondo i doni. Allora, dalle difficoltà che ti sono riservate tu potrai comprendere la grandezza che la tua anima ha ricevuto. La consolazione è a misura della passione. Cosa avviene allora? C'è la tentazione e quindi il dono, o il dono e poi la tentazione? In realtà non giunge la tentazione se l'anima non ha prima ricevuto nel segreto quella grandezza che supera la sua propria misura anteriore e non ha ricevuto (*Rm* 8,15) "lo Spirito che rende figli". Tuttavia, la sensazione della tentazione è anteriore alla sensazione del dono, perché la libertà sia messa alla prova. Mai nell'uomo la grazia (si fa sentire) prima che questi abbia gustato la tentazione. In realtà essa viene prima, ma nella sensazione è posteriore. Perciò accade che, in quei momenti, in te vi siano due realtà opposte, che non somigliano una all'altra: la gioia ed il timore. La gioia perché, a giudicare dagli indizi delle passioni, ti trovi a camminare nella strada percorsa dai santi ed ancor di più dal Salvatore di tutto. Il timore, invece, perché hai paura di essere tentato dalla grandezza di quelle (passioni)».

[37] Cf. EVAGRIO PONTICO, *Capita practica*, 89 (SCh 171, 680-690; trad. CTP 100, 105s): «L'anima razionale, secondo il saggio nostro maestro (*Gregorio di Nazianzo*), risulta di tre parti. E allora, quando la virtù viene a trovarsi nella parte razionale dell'anima, prende il nome di prudenza, di intelligenza e di sapienza; se viene a trovarsi nella parte concupiscibile, prende il nome di continenza, di carità e di astinenza; se viene a trovarsi nella parte irascibile, prende il nome di fortezza e sapienza; qualora venga a trovarsi nell'anima intera, prende il nome di giustizia. Il compito della prudenza è quello di dirigere le lotte contro le forze nemiche, difendere le virtù, impugnare i vizi e disporre quello che è in mezzo, secondo le esigenze dei vari momenti. Compito dell'intelligenza è quello di regolare armoniosamente tutto ciò che conduce al nostro fine; compito della sapienza è quello di contemplare le ragioni (*logoi*) dei corpi e degli esseri immateriali (*ayloi*; *sono gli angeli*); compito della temperanza è quello di guardare con tutta indifferenza le cose che in noi eccitano immagini sconsiderate. Fine della carità è quello di adattare se stessa davanti ad ogni immagine di Dio, in linea di massima, come di fronte all'Archetipo della perfezione, anche se i demoni cercassero di offuscarla. Compito dell'astinenza è quello di escludere gioiosamente ogni piacere della gola. Compito della perseveranza e della fortezza è quello di non temere i nemici e di sapere resistere validamente e risolutamente davanti alle avversità. Fine della giustizia è quello di attuare accordi tra le varie parti dell'anima».

10.2.4. *Come emerge la 'disarmonia': il modo inconscio*

La terza specie di atti 'contro natura' non dipendenti dalla volontà consapevole del singolo si trovano nella regione inferiore alla sua coscienza. Finora infatti si è sempre supposto che l'uomo fosse consapevole di ciò che faceva o pensava, magari in un secondo tempo, magari a determinate condizioni, ma in ogni caso ammettendo che esse erano alla portata della sua consapevolezza; anche l'uso del 'libero arbitrio' supponeva tale 'presa di coscienza'. Ora, quella dell'esistenza di un intero mondo al di sotto del livello della coscienza è un dato che, pur noto a tutti anche in modo abbastanza dettagliato, tuttavia si ritiene, non si sa perché, esente da valutazione morale e spirituale: eppure molte volte i passi dei Padri neptici che abbiamo letto descrivono dinamiche che avvengono proprio lì. In quello che si chiama 'inconscio'.

Senza entrare nei dettagli, sappiamo tutti che ognuno di noi ha una personalità complessa che è strutturata a più livelli in modi più o meno solidi. Per questo motivo non pecchiamo tutti allo stesso modo, ma ognuno 'pecca' a suo modo, vale a dire commette lo stesso genere di peccato, per esempio di accidia, entro quei certi parametri che costuiscono la cornice della sua personalità caratteriale, storica, culturale, relazionale ed affettiva: c'è modo e modo di essere golosi, modo e modo di essere pigri, di essere presuntuosi, o di essere superbi e così via. Dentro questa cornice è compresa anche la struttura inconscia, anzi, per la precisione è proprio essa a conferire i contorni di fondo; di conseguenza, pure l'inconscio contribuisce a creare azioni, 'secondo natura' e 'contro natura'[38]. Ora dovrebbe essere più evidente quanto profondo sia ciò che più volte si è letto (*Sal* 19,13):

---

[38] Poiché la categoria di 'inconscio' è stata introdotta nella riflessione antropologica da S. Freud, ovviamente i Padri non forniscono contributi diretti alla descrizione di questo genere di azioni 'contro natura'. Però è possibile ricostruire il loro contributo ad una psicoterapia cristiana: cf. p.es. J.C. LARCHET, *L'inconscio spirituale. Malattie psichiche e malattie spirituali*, Cinisello Balsamo (MI) 2006, ampliabile con IDEM, *Terapia delle malattie spirituali. Un'introduzione alla tradizione ascetica della Chiesa Ortodossa*, Cinisello Balsamo (MI) 2003. Poiché l'inconscio è stato spesso coinvolto in una serie di fenomeni a cavallo tra dimensione psicologica, vita spirituale, malattia mentale e possessione diabolica, è necessario aprire una parentesi al riguardo.

In generale, a differenza di quanto crede l'opnione diffusa, i Padri sono ben consci della differenza che esiste tra disagio psicologico, pazzia naturale e possessione demoniaca. Ovviamente li chiamano con altri nomi, non li individuano in modo clinicamente testato o sperimentalmente provato, ma se non si vuole fare questioni di parole, il che è sempre l'ultima spiaggia di chi non ha argomenti teorici, ciò apparirà con tutta chiarezza leggendo ciò che i Padri scrivono. Cf. p.es. GREGORIO DI NISSA, *De hominis opificio*, 12 (PG 44, 157; trad. it. B. Salmonà, CTP 32, 56, rivista): «Io credo che spesso la parte razionale è turbata dalla forza delle passioni, e che il movimento razionale della attività secondo natura può essere reso ottuso dalle vicende del corpo. (...) Sappiamo infatti che le alienazioni mentali non derivano soltanto dalla pesantezza del capo ma, trovandosi in sofferenza le membrane che circondano le costole, i periti dell'arte medica affermano che si indebolisce pure il pensiero, e chiamano questa malattia 'frenite', poiché 'frene' è il nome di queste membrane». L'eziologia patologica è del tutto e chiaramente fuori luogo; si dovrà però ammettere che Gregorio conosce e distingue, in base alla medicina della sua epoca, almeno due forme di 'alienazione mentale', e di queste una ha cause solo fisiologiche, non fisiche

(*segue*)

(come il possesso da parte del demone) e tantomeno spirituali (dove nessuno possiede nessun altro). Se gli esegeti (ma non solo loro) si prendessero la briga di leggere GIOVANNI CRISOSTOMO, *Ad Stagirium a daemone vexatum*, scoprirebbero che, quando i Padri parlano di indemoniati, lo fanno ben sapendo che differenza c'è con la pazzia o la depressione, restando per di più fedeli a quel senso letterale della Scrittura dal quale invece spesso li si accusa di allontanarsi arbitrariamente. Scrive infatti GIOVANNI CRISOSTOMO, *Ad Stagirium a daemone vexatum*, II, 1 (PG 47, 447s; trad. it. L. Coco, CTP 163, Roma 2002, 86): «Dici (o Stagirio) di soffrire assai anche per un'altra ragione, in quanto spesso il demone, sostieni, ti ha spinto a voler distruggere te stesso in mare o da un precipizio o a terminare la vita attuale in un qualsiasi altro modo; voglio discutere un po' con te anche su questi pensieri. Non si tratta infatti di un consiglio solo del demone, ma anche della tua depressione (*atymía*, in lat. *tristitia*, *mereor* o anche *anxietas*), anzi più di questa che di quello, e forse solo di questa, il che si evince dal fatto che molti di quelli che non sono tormentati dal demone, solo per il trovarsi in una condizione di afflizione, desiderano per sé cose simili. Scaccia dunque e allontana la depressione dal tuo animo e il demone non ce la farà né a persuaderti in quei disegni né prima di tutto a suggerirteli». La lettura di questa opera è di somma utilità al fine di chiarire la posizione patristica al riguardo senza pre-giudizi; dopo, se comunque si vorrà continuare a sostenere l'opinione diffusa, almeno si potrà farlo con un po' più di 'ragion veduta' e con argomenti in più.

Ancora. Scrive GIOVANNI CASSIANO, *Conlationes*, I, conl.7, 12 (SCh 42, 256s; CTP 155, 285): «La esperienza dimostra con evidente ragione che ciò avviene non per qualche deterioramento dell'anima ma per soltanto per l'ndebolimento del corpo, allorchè lo spirito immondo, infiltrandosi in quelle membra nella quali risiede il vigore della anima e imponendo su di esse un peso eccessivo ed insopportabile, atrraverso una teterima oscurità ricopre ed anuula le facoltà intellettuali ed i sensi di quella anima. E tutto questo noi lo vediamo accadere per effetto del vino, e della febbre, oppure del freddo o di altri mali, i quali però provengono dal di fuori»; quindi Cassiano (che, si ricorderà, è discepolo sia del Crisostomo che di Evagrio Ponrico), afferma che la possessione demoniaca esige un previo indebolimento del corpo, il che non solo non avviene per la pazzia o l'epilessia, ma neanche per la profezia mantica. Ma vi è di più; poco più avanti GIOVANNI CASSIANO, *Conlationes*, I, conl.7,24s (SCh 42, 266s; CTP 155, 298s), spiega in che cosa consista realmente la 'possessione' diabolica: «Risulta dunque che gli spiriti immondi non possono entrare nel corpo di coloro di cui essi intendono impadronirsi se prima non invadono la loro mente ed i loro pensieri. E così, non appena sono riusciti a privarli del timore e della memoria di Dio e della meditazione spirituale, una volta che li hanno disarmati di ogni aiuto e protezione divina, audacemente li invadono, ritenendoli una facile preda: da allora essi presumono di porre in loro la loro dimora come in un possesso ad essi riservato. Nei loro confronti però risulta che sono colpiti più gravemente proprio coloro che, pur non sembrando invasi corporalmente dai demoni, tuttavia si lasciano possedere nella loro anima in maniera più dannosa: parlo di coloro che sono vittime dei vizi e dei piaceri. È questa la sentenza dell'Apostolo (2*Pt* 2,19): "Ognuno è schiavo di colui dal quale si lascia dominare". Ne segue che essi sono colpiti dal loro male in forma ben più disperata in quanto, pur risultando schiavi di quegli spiriti, non avvertono di costituire un loro bersaglio e neppure di essere oggetto del loro dominio. Del resto, noi leggiamo anche che uomini santi sono stati affidati con il loro corpo al potere di satana per certe minutissime colpe, poiché la divina clemenza, in vista del giorno del giudizio, non lascia che in essi sia trovato neppure un difetto molto leggero o anche una sola piccola macchia, tesa come è Essa a togliere fin d'ora ogni scoria della loro debolezza, secondo la sentenza del profeta o, meglio, di Dio stesso, con il fine preciso di inviarli, al pari dell'oro e del'argento, passati al fuoco, alla eternità beata senza più alcun bisogno di ulteriore purificazione penale. Ed ecco come Egli si esprime (*Is* 1,25s LXX): "Io purificherò interamente le tue scorie e toglierò via tutto il piombo. Dopo questo tu sarai chiamata Città della giustizia, Città fedele". Ed ancora (*Prv* 17,3 LXX): "Come l'oro e l'argento sono provati al fuoco, così pure il Signore elegge i cuori degli uomini", come pure (*Sir* 2,5): "Il fuoco prova l'oro e l'argento, l'uomo invece viene provato nella fornace della umilia-

(*segue*)

«Le inavvertenze (gr. *paraptômata*, 'delitti'; lat. *delicta*; TM *šegh'yôt*, 'errori') chi le discerne?
Assolvimi (gr. *katharisón me*, 'purificami'; lat. *munda me*; TM *naqqeny*, 'purificami') dai peccati nascosti».

Limitandoci alle azioni 'contro natura', e per chiarire quello cui ci riferiamo con un esempio, si sa che un *serial killer* agisce in base ad una distorsione psichiatrica che da un lato gli fa scambiare per bene il male che fa, ma dall'altro non lo priva della capacità di organizzare razionalmente l'esecuzione delle sue perversioni; lo stesso accade ai pedofili, fra i quali spesso si debbono annoverare le madri o i padri delle povere vittime; e poi si pensi ai sadici, agli stupratori, a chi si macchia di atrocità in guerra, agli autori di efferatezze di ogni genere. Ora, questi sono esempi la cui devianza è chiara ed estrema; tuttavia la loro radicalità ci serve per evidenziare un'interazione tra struttura inconscia, involontaria e consapevole che, nelle persone afflitte da simili disturbi ma più o meno ben compensate, emerge solo a tratti, in momenti di particolare fatica mentale, ma in quelle normali è del tutto trasparente, invisibile.

Indagare gli atti 'contro natura' inconsci è qualcosa di estremamente complesso, possibile forse a qualche psichiatra ma certo non a noi e comunque del tutto improponibile qui. Molto più accessibili sono invece le reazioni a cui danno origine. Queste, in chiunque viene a conoscenza di simili fatti, sono sempre 'contro natura'; al punto che in carcere questi individui possono sopravvivere solo in isolamento. Tali reazioni avvengono anche in loro stessi, quando prendono coscienza di ciò che fanno e sono: spesso è proprio in base a questa loro reazione 'contro natura' a se stessi che i *serial killer* vengono individuati, e non di rado li porta al suicidio quando prendono coscienza del male compiuto.

---

zione". Ma c'è di più (*Eb* 12,6): "Il Signore castiga colui che ama, e flagella ogni figlio da Lui accolto"». C'è poco da aggiungere; ed i passi patristici che si pongono su questa falsariga sono più numerosi di quelli che mostrano la consapevolezza della differenza tra possessione e pazzia.

In definitiva, possiamo concludere che, da un lato, 'possessione demoniaca' di norma per i Padri significa ben altro che esagitazione esteriore, comunque si manifesti, dall'altro che equiparare 'possessione' e pazzia significa affermare che, come vi sono dei pazzi che certamente santi non sono, così si dovrebbe pensare che vi siano dei santi che in realtà sono pazzi. E poiché questa ultima conseguenza non è certo cosa buona, i Padri stanno attenti a discernere tra disagio psicologico/psichiatrico e possessione diabolica. Certo, non tutti i Padri sono ugualmente sensibili o capaci di cogliere questa differenza, ma per noi è sufficiente aver dimostrato che alcuni lo sono, e non dei minori. Altro discorso invece si dovrebbe fare per il Medioevo. Se non vi è dubbio che nei seccVIII-XI ignoranza, paura e superstizione fan vedere demoni e posseduti in tutto ciò che non si capisce o conosce (e non era poco), è anche vero che a partire dal sec.XII il contatto con i tanti scritti medici di origine arabo-persiana apre gli occhi su molte cose. Poi, nei monasteri si recupera Cassiano come scrittore di riferimento per la vita spirituale, insieme a Gregorio Magno, Agostino e tanti altri Padri, il che permette alle idee contenute nei passi sopra riportati di riaffiorare e ripristinare l'autentico rapporto tra psiche e spirito. L'attenzione a discernere malattia e possessione si fa sempre più forte al passare dei secoli, tanto che nel 1614 viene promulgato un *Rituale sull'esorcismo*, integrato nel *Rituale romano*, nel quale, al n.3, si indicano i (pochissimi) indizi certi (nella revisione del 1926 diventano addirittura 'possibili') di possessione: parlare sensatamente in lingue sconosciute o comprenderle, rivelare fatti avvenuti a distanza o segreti, manifestare forza superiore all'età o costituzione fisica. Come si vede, in questi fatti l'inconscio c'entra poco o nulla, così come la depressione o la malattia mentale. E siamo nel 1614.

La realtà e la universalità di questo genere di reazioni ci dice che, a prescindere dalla consapevolezza che i soggetti hanno della efferatezza delle azioni esteriori cui portano, queste azioni inconscie sono dei veri peccati, poiché portano alle stesse reazioni 'contro natura' cui porta il peccato: ira contro natura, tristezza, accidia. Infatti, mentre una azione buona suscita reazioni buone in cuori buoni e reazioni cattive in cuori cattivi, ed entrambi le accettano, da una azione cattiva nascono solo reazioni cattive, sia nei cuori malvagi, che le accettano, sia nei cuori buoni, che invece le rifiutano. Che l'autore non ne sia conscio, o lo sia in modo parziale o distorto, influisce sulla *responsabilità* e quindi sulla *punibilità* o meno di tali azioni (la qual cosa, ringraziando Dio, non spetta alle nostre povere menti giudicare), ma non ne cambia la qualità: sono azioni 'contro natura'. Di fronte a simili atti, il 'libero arbitrio' è chiaramente impotente, poiché essi si pongono su un terreno a lui del tutto inarrivabile: solo la preghiera può fare qualcosa.

Ma, si dirà, tali azioni 'contro natura' si riscontrano in personalità psicotiche o *border-line*; non vi è motivo per supporre che vi sia qualcosa di simile nelle persone normali. Non replicheremo a questa obiezione con la nota domanda: cosa è normalità?, abituale fra gli psichiatri, non solo perché non si risponde mai con una domanda ad una domanda ma anche perché questa volutamente evita il punto[39]. Ci limitiamo a far notare, dal punto di vista dogmatico, che il peccato distorce di ciò che Dio crea buono. Ora, se in queste personalità psicotiche o *border-line* vi sono elementi deviati, e che ci siano è certo, allora si deve concludere che ne esiste anche la 'versione buona'. E come questi elementi, deviati, vengono a formare una personalità deviata, così si deve ritenere che quegli stessi elementi, sani, formino una personalità equilibrata. Ma, per quanto possa suonare strano ad orecchie poco riflessive, peccare è parte della vita normale dell'uomo su questa terra: se la dimensione inconscia fa parte della natura umana, ed è così, allora è coinvolta anch'essa nella sua condizione post-lapsaria. Né si vorrà sostenere che, non essendo psicotici, allora esiste in noi una parte priva di peccato, oppure che i nostri peccati non coinvolgono la sfera inconscia: perché non riusciremmo a cogliere la differenza tra queste affermazioni e quelle di Pelagio[40].

---

[39] Se infatti la 'normalità' psichiatrica davvero non esiste, a cosa servono gli psichiatri? E perché spendere fior di denari per cercare ciò che non esiste? Poiché invece negli ospedali esistono reparti psichiatrici, guidati da medici che prescrivono e somministrano farmaci, praticano psicoterapie, emettono certificati di valore legale, allora si deve concludere che almeno un'idea di 'normalità' quei medici ce l'hanno. Vero è però che tale stato è identico a quello di chi è 'sano': questi, anche se non denuncia dolori o disagi di alcun genere, vive la continua lotta del suo sistema immunitario contro un'infinità di agenti patogeni, e l'attuale assenza di patologia, che si può definire come 'salute', può in poco tempo trasformarsi in malattia. Così anche dietro la 'normalità' psichiatrica si può nascondere una lotta interiore di cui non si è consapevoli ed il cui sbocco può essere, al limite, la malattia mentale. Come è detto (1*Cor* 10,12, cors. nostri): «Chi *crede* di stare in piedi guardi di non cadere».

[40] Scrive infatti il grande ISACCO DI NINIVE, *De perfectione religiosa*, I, 3 (cit. in CHIALÀ, *op. cit.*, 66): «Tutte le passioni esistenti sono state date in aiuto a ciascuna delle nature alle quali naturalmente appartengono, e sono state date da Dio per la loro crescita: le passioni del corpo sono state messe in esso da Dio in aiuto e per la crescita del corpo, e le passioni dell'anima, cioè le potenze dell'anima (*lett. "animali", "psichiche"* [NdA]), per la crescita e in aiuto dell'anima. Quando il corpo è forzato ad uscire dalla sua passibilità liberandosi dalle (passioni) ed a seguire

(*segue*)

Questi peccati compiuti 'al di là' della volontà, per così dire, o senza il suo concorso, se si preferisce, ma che comunque non è possibile definire 'atti volontari' come prendere un caffè o salutare un amico, possono essere considerati analoghi a ciò che si intende per peccato originale originato. Anche questo infatti, come gli atti 'contro natura' inconsci, non è imputabile ad una scelta consapevole, non è causato da ignoranza come quelli inconsapevoli, non nasce dentro di noi come gli involontari, eppure, come quelli, ha un tale potere sulle strutture superiori della personalità da orientarne l'azione esteriore fino al punto da far fare all'uomo cose inenarrabili. La differenza tra atti 'contro natura' inconsci e peccato originale è che quelli nascono, vivono e muoiono nel singolo, quello invece viene da fuori di noi, come minimo ci complica la vita e, quando generiamo dei figli, lo passiamo anche a loro. Controvoglia.

Per ciò che riguarda poi le 'disarmonie' comunitaria e quella universale, abbiamo visto nel primo capitolo come esse si sviluppino da quella personale, ed a quelle note rimandiamo.

10.3. *Come emerge la 'armonia' dal libero arbitrio umano*

Nel punti precedenti abbiamo visto come Dio crei l'essere razionale, angelo ed uomo, dotandolo di libertà per poter essere liberamente scelto da essa. Abbiamo poi tratteggiato rapidamente una storia della salvezza che ci portasse alla situazione umana, e su di essa ci siamo soffermati per descrivere le modalità della disarmonia in rapporto al 'libero arbitrio'. Nel tratteggiare la modalità dell'armonia compiremo lo stesso percorso, anche se più rapidamente.

10.3.1. *L'inizio della 'armonia' nel libero arbitrio umano*

Dalla ricognizione sui testi sappiamo che ogni azione buona ha in Dio il suo inizio ed il suo compimento; tuttavia ci siamo permessi di far notare che, *absolute loquendo*, tale elargizione si deve estendere al di là delle azioni, poiché anche il semplice continuare ad esistere è un dono. E, poiché senza l'esistenza niente è possibile, ci

---

ciò che è proprio dell'anima, riceve danno; e quando l'anima tralascia quello che le compete e segue ciò che è proprio del corpo, riceve danno. Perché, come dice l'Apostolo (*Gal* 5,17): "Lo spirito desidera ciò che si oppone al corpo ed il corpo desidera ciò che si oppone allo spirito; ed entrambi si oppongono uno all'altro", a motivo della loro natura. Nessuno dunque bestemmi Dio (dicendo) che è stato Lui a mettere in noi le passioni ed il peccato, perché quando Egli stabilì ciascuna delle nature mise in esse (solo) ciò che le avrebbe fatte crescere». Per valutare la portata di queste osservazioni si deve tenere presente che i Padri siriaci (Isacco è il più grande tra loro) praticano un'ascesi di durezza estrema: si avvolgono con catene pesantissime, si fanno murare vivi nelle celle. Non è possibile perciò pensare che Isacco scriva queste parole per lassismo o indulgenza.

sembra che proprio a questo dono, prima e meglio che a qualunque altro, si attagli l'idea agostiniana di *adiutorium sine quo non*, 'aiuto senza il quale non'. Quindi, il sorgere dell'armonia suppone in ogni creatura quell'aiuto gratuito senza il quale non è possibile esistere. Speriamo poi di non scandalizzare nessuno se facciamo notare che questo dono Dio lo conferisce anche al demonio, poiché anch'egli esiste realmente ma, come ogni altra creatura, non deve ciò a se stesso.

Tuttavia, affermare che il demonio esiste in virtù di un dono di grazia non implica affatto credere ad una sua futura conversione, alla ipotesi origeniana dell'apocastasi; più in generale, non si può pensare che, poiché tutti noi esistiamo in virtù di tale grazia, allora tutti noi, prima o poi, diventeremo come vuole Dio. Questo non è vero per tre motivi. In primo luogo perché altro è un *adiutorium*, un aiuto, e altro è una *gratia*, un dono: l'aiuto infatti lascia intatta la distanza tra chi aiuta e chi è aiutato, tanto che a volte ricevere un aiuto non basta a raggiungere lo scopo, mentre il dono, una volta ricevuto, è tutto e definitivamente di chi lo riceve. Poi, perché l'apocastasi suppone non solo l'esistenza ma anche il conferimento della grazia giustificante: come spiega Massimo il Confessore, altro è l'essere e altro è l'essere-bene. Infine perché, ammesso ma non concesso che la grazia giustificante venga conferita, il demonio dovrebbe mantenersela scegliendo liberamente e continuamente di servire Dio; ma, a parte il fatto che egli muterebbe opinione senza motivo, anche questo perseverare non gli potrebbe venire da se stesso ma da un ulteriore dono di Dio, come per gli angeli: ancora Massimo infatti ci fa notare che altro è l'essere-bene ed altro è l'essere-sempre-bene. Quindi il fatto che il demonio esista perché Dio gli permette di continuare ad essere prova soltanto l'infinito amore che il nostro Dio ha per tutti i suoi figli, anche i più ribelli, ma niente di più.

Stabilito quindi che ogni creatura, anche la più perversa, continua ad esistere solo perché Dio non la priva di quell'*adiutorium sine quo non* che è l'essere in atto, si deve aggiungere che la distinzione segue dal libero arbitrio di ognuna di esse. Del demonio si è già detto: avendo scelto di non servire Dio, a lui restano solo il dono dell'esistenza e quella conoscenza infusagli da Dio perché potesse liberamente scegliere di servirLo, ma che adesso è annebbiata, confusa, fonte più di angoscie che di gioia. Agli angeli invece Dio, oltre all'esistenza ed una conoscenza analoga a quella dei demoni prima della caduta, dona un'ulteriore grazia, quella che rende la loro libera scelta iniziale a favore di Lui una opzione immutabile e che trasforma il loro sapere in capire e gioire. Anche in questo caso, ci sembra che meglio che ad ogni altro convenga a questo dono di grazia la definizione agostiniana di *perseverantia* poiché, come si è letto, questa conferisce un'immutabilità definitiva. Con ciò, questa *perseverantia* angelica non deve però essere confusa con l'omonima virtù di cui parla Agostino: sebbene infatti la descrizione che ne dà si attagli più a quella angelica che a quella umana, i benefici che gli angeli ricevono da essa sono molto diversi da quelli che ricevono i beati. Infatti le creature angeliche contemplano Dio in modo perfetto già prima del dono di grazia[41]: la *perseverantia* conferisce a quella contemplazione la

[41] L'avverbio temporale 'prima' ci serve per illustrare un concetto, ma teologicamente non è corretto. Lo adoperiamo solo per mostrare una scansione metafisica che avviene fuori del tempo, pri-
(*segue*)

indefettibilità, cioè l'impossibilità di essere persa; in definitiva, e parafrasando Basilio Magno, potremmo dire che negli angeli la *perseverantia* 'indurisce' in modo irreformabile la scelta per Dio operata liberamente da loro[42]. Nei beati invece, che sono

---

ma che l'angelo divenga angelo ed il demone divenga demone, allo stato di 'creatura spirituale indistinta', se si può dir così.

[42] Cf. il già riportato passo di BASILIO MAGNO, *De Spiritu sancto*, XVI, 38 (SCh 17bis, 378.380; CTP 106, 139ss): «Gli spiriti che hanno compiti ministeriali esistono per volere del Padre, dall'atto del Figlio sono condotti all'essere, dalla presenza delo Spirito ricevono la perfezione. La perfezione degli angeli poi è la santità e la stabilità (*diamoné*) in essa. (...) Tu comprendi dunque che sono Tre: il Signore che ordina, la Parola che crea, il Soffio che conferma (*stereoûn*). Che altro potrebbe mai essere la confermazione (*steréôsis*) se non il perfezionamento nella santità, dal momento che la parola significa fermezza, immutabilità e stabilità di quel bene che è la confermazione (*steréôsis*)? La santità non esiste senza lo Spirito. La potenze dei cieli non sono sante per natura: in tal modo non differirebbero affatto dallo Spirito santo; invece esse hanno dallo Spirito la misura della santità in proporzione alla loro relativa eccellenza». Mettiamo tra parentesi l'immagine che descrive l'azione della Trinità e soffermiamoci sull'azione santificatrice dello Spirito: essa è concepita come il rendere stabile, immutabile, radicato nel bene, l'essere dell'angelo. Più avanti BASILIO MAGNO, *De Spiritu sancto*, XVI, 38 (SCh 17bis, 384; CTP 106, 143), la descrive così: «Così dunque, nell'atto di dar loro l'esistenza, agli esseri che non raggiungono la perfezione per un progresso ma che fin dalla creazione sono già immediatamente perfetti, è presente lo Spirito santo, per conferire la propria grazia a perfezionamento e completamento della loro essenza». Il significato della 'confermazione' degli angeli è chiaro: all'opzione positiva per Dio corrisponde un'effusione di grazia da parte dello Spirito che rende la irrevocabile e costituisce l'angelo in essere. Per natura infatti l'angelo non è santo: lo Spirito 'perfeziona' qualcosa della sua costituzione metafisica e lo fa divenire per grazia ciò che Egli è per natura. È difficile descrivere l'azione confermante dello Spirito con un solo termine; un adagio scolastico, *gratia perficit naturam*, 'la grazia perfeziona la natura', rende l'idea che lo Spirito porti a compimento qualcosa che già esiste, ed in effetti alla lettera *steréôsis* significa 'indurimento'; ma ciò rischia di suggerire l'idea semipelagiana che vi sia una specie di 'santità minore' nella natura umana che precede il dono della grazia. Ma vi è di più. Il dono di grazia dello Spirito non è indiscriminato ma proporzionato alle diverse capacità recettive degli angeli: le gerarchie angeliche non sono la semplice divisione in base ai compiti ma rispecchiano un'essenza diversità che si esprime in una diversa capacità recettiva, alla quale corrisponde una parimenti proporzionale gradualità di santità, cioè di stabilità e immutabilità nell'essere. Cf. BASILIO MAGNO, *De Spiritu sancto*, XVI, 38 (SCh 17bis, 382s; CTP 106, 141): «La santità quindi, che è estrinseca alla loro sostanza, conferisce loro la perfezione per la comunione con lo Spirito. Queste potenze custodiscono la loro dignità perseverando nel bene, essendo pienamente arbitre nelle proprie deliberazioni, né mai desistono dalla cura del vero bene. Se tu <s>opprimi nel pensiero lo Spirito (*eàn yfélês tôi lògôi tò Pneûma*), scompaiono i cori angelici, svaniscono le gerarchie degli arcangeli, tutto si confonde; la loro vita è senza legge, senza ordine, senza definizione (*aóristos*, lett. 'senza limite')». L'it. 'opprimi' è un refuso per 'sopprimi': cf. anche la trad. francese: «Supprime donc l'Esprit par la pensée» (383); con ciò però l'espressione *eàn yphélês tôi lògôi tò Pneûma* non diviene più chiara. Le traduzioni infatti impoveriscono il testo perché prendono alla lettera la espressione *tôi lògôi*, 'nel pensiero'; ma in greco *lógos* significa anche 'natura', 'essenza', persino 'definizione'. La scelta dei traduttori trasforma in atto mentale del lettore ciò che invece per Basilio è un reale distogliersi dell'angelo, che si traduce in un *minus* ontologico: 'sopprimere dalla essenza' il dono dello Spirito significa, come si è letto sopra, sopprimere la distinzione fra angeli e l'ordinamento in gerarchie. Leggere l'inciso in questo modo, metafisicamente, significa prendere sul serio la continuità dell'azione dello Spirito e rivelarne le valenze morali: il demonio infatti non riceve la *steréôsis* dello Spirito, ed è malvagio; in questo modo si salvaguarda anche il

(*segue*)

chiamati a divenire per grazia come Dio è per natura, la *perseverantia* conferisce non solo indefettibilità nella scelta per Dio, come agli angeli, ma anche capacità di mutare senza fine per essere sempre più ad immagine e somiglianza di Dio. Se si può dir così, la *perseverantia* angelica è statica, quella dei beati invece è dinamica.

Prima di arrivare allo stato finale di beatitudine però è necessario percorrere un lungo cammino esistenziale, lungo il quale chi sceglie di servire Dio è tenuto ad armonizzare le sue opere a questo intento. Ora, se si tiene presente che il dato dogmatico emerso dall'esame dei testi è che ogni opera buona dell'uomo ha in Dio il suo inizio ed il suo compimento, secondo la distinzione tra 'disarmonie' da noi esposta nel punto precedente, quest'azione della grazia si deve dividere in 'azione evidente' ed 'azione non evidente'.

La 'azione evidente' della grazia è quella che rende noto all'uomo il suo agire in lui o intorno a lui; molto forte nei santi, che la scorgono in ogni luogo ed accadimento («Tutto è grazia», diceva lo scrittore francese George Bernanos), lo è progressivamente meno in noi, che tanto santi non siamo: eppure anche a noi capita di esclamare talvolta: "Questa sì che è una grazia di Dio!" Di solito chi riconosce la 'azione evidente' della grazia poi la asseconda, per questo si può considerare come agente direttamente sul libero arbitrio; per così dire, per mezzo della sua evidenza fa appello alla ragionevolezza e consapevolezza dell'uomo per guidarlo dove meglio crede. In questo genere di grazie riteniamo di includere in primo luogo i 'semi del Verbo' contenu-

---

libero arbitrio dell'angelo. A questo proposito scrive BASILIO MAGNO, *De Spiritu sancto*, XVI, 38 (SCh 17bis, 382; CTP 106, 141): «Le potenze invisibili posseggono il libero arbitrio e stanno in equilibrio (*isorrópôs*) tra la virtù ed il vizio, perciò hanno bisogno del soccorso dello Spirito». Con il rifiuto di tale aiuto Basilio spiega la caduta dei demoni. Questa digressione dimostra che non vi è molta distanza tra la situazione degli angeli e la nostra. E ci piace ricordare che nel sec.XII il dibattito escatologico verte sullo stabilire se i risorti saranno assimilati ai nove ordini angelici, come crede Agostino (cf. p.es. *De civitate Dei*, XXII, 1, 2; *Enarrationes in psalmos*, sal.126, 3; *Enchiridion de fide, spe et caritate.*, IX, 29), o se saranno un decimo a sè, come crede Gregorio Magno (cf. *Homiliae in evangelia*, hom.34, 6.11); Tommaso (*Summa Theologiae*, I, q.108, a.8, *resp.*; Paoline, 509; trad. nostra) segue Agostino: «Se consideriamo gli ordini degli angeli solo riguardo al grado della natura, allora in nessun modo gli uomini possono essere assunti negli ordini angelici, poiché la distinzione di natura rimarrà sempre. In considerazione di questo, alcuni ritennero che in nessun modo gli uomini possano essere trasformati (*transferri*) ad uguaglianza degli angeli; ma ciò è erroneo, perché contraddice la promessa di Cristo che dice (*Lc* 20,36): "I figli della resurrezione saranno uguali agli angeli (*isoangèloi*) nei cieli". Infatti, ciò che è vero considerando la natura, dal punto di vista dell'ordine che Dio stabilisce si comporta come se fosse materia: ciò che perfeziona invece è il dono di grazia, che dipende dalla liberalità di Dio e non dall'ordine della natura. E così, per il dono di grazia gli uomini possono acquisire tanta gloria da essere equiparati agli angeli secondo i loro singoli gradi: il che è essere assunti negli ordini angelici». Di questa dottrina al giorno d'oggi si è persa traccia nei manuali di antropologia e in quelli di escatologia; si è conservata però in CCC n.1053, che recita (cors. nostri): «Noi crediamo che la moltitudine delle anime che sono riunite attorno a Gesù ed a Maria in paradiso forma la Chiesa del cielo, dove esse, nella beatitudine eterna vedono Dio così com'è e dove sono anche associate, *in diversi gradi*, ai santi angeli al governo divino esercitato da Cristo glorioso, intercedendo per noi ed aiutando la nostra debolezza con la loro fraterna sollecitudine». Il CCC si limita a riportare quel che insegna PAOLO VI, *Sollemnis professio fidei*, 29 (AAS 60 [1968] 444), che a sua volta si limita al dato sicuro della tradizione; certo però è che, pensando a *Lc* 20,36, *isos* in greco esprime assoluta eguaglianza, non somiglianza (*omoios)* o paragone (*ôs*).

ti in ogni essere vivente, perché dalla loro irriproducibilità si può avere un indizio della presenza del suo Creatore[43], poi la Scrittura, la cui 'evidenza' in quanto libro è banale, in quanto Parola di Dio richiede un'adesione personale di fede, e infine la Incarnazione e Resurrezione di Cristo, la cui 'evidenza' è, per i credenti, nel Corpo e Sangue di Gesù Cristo consacrati nell'Eucarestia, per i non credenti nella presenza della Chiesa che, nonostante le tante e crasse debolezze dei suoi membri passati e presenti, dopo duemila anni non solo non è perita come tante e ben più agguerrite organizzazioni sociali e politiche, ma al contrario è cresciuta in autoconsapevolezza. E continuerà a farlo in futuro, grazie allo Spirito.

Non è difficile intuire però che la gran parte delle azioni della grazia appartiene al genere 'non evidente', e questo se non altro perché anche i peccati sono in gran parte 'non consapevoli'. Ma in realtà la azione 'non evidente' della grazia non si limita a, per così dire, 'giocare di rimessa' rimettendo i peccati o aiutando a non farli. È vero che, se ciò non avvenisse, non vi sarebbe alcuna armonia tra 'fatto della fede' e 'fatto religioso'; è anche evidente che tale consonanza aumenta con la consapevolezza della propria identità di fede, la quale cresce con la ricerca delle informazioni atte a migliorare la conoscenza delle esigenze della vita cristiana; che i peccati involontari diminuiscono nella misura in cui aumenta la capacità di vedere all'opera dentro di sé il peccato e di contrastarlo, doni questi che solo la grazia può dare; che contro i peccati inconsci solo la preghiera può aiutare. Tranne che in questo ultimo genere di peccati, il libero arbitrio gioca un ruolo importante nella loro eliminazione. Ma, per quanto grande sia questa serie di aiuti, se Dio si limitasse solo a questo, al massimo noi potremmo divenire 'non peccatori' per grazia. In realtà, lo si è già visto leggendo i tanti testi di Agostino sull'*initium fidei* ma anche in molti brani di altri Padri, Dio ha un intento molto più ambizioso: per dirla con Massimo il Confessore, Egli vuole farci diventare per grazia come Egli è per natura.

10.3.2. *Come si mantiene la 'armonia' nel libero arbitrio umano*

Descrivere come l'azione della grazia, in modo 'non evidente', costruisca l'armonia tra 'fatto delle fede' e 'fatto religioso' nella vita di un uomo con il suo consenso, è cosa molto complessa. Per ora ci limitiamo a ricordare con il grande Basilio che:

> «Le azioni del corpo hanno bisogno di tempo, di opportunità, di fatica, di collaboratori; invece i moti dell'anima si compiono al di fuori del tempo, non comportano stanchezza, non esigono di affaccendarsi: ogni momento è buono»[44],

al quale fa eco quello che scrive Agostino al riguardo:

---

[43] Di per sé i semi del Verbo sono in ogni creatura: è però evidente che gli esseri viventi rimanadano meglio e più direttamente a Colui che è la Vita, anche agli occhi di chi non crede.

[44] BASILIO MAGNO, *Homilia 'Attende tibi ipsi'*, § 1 (PG 31, 200; trad. it. nostra).

> «Quando (il Signore) ha pregato che la fede di Pietro non venisse meno (cf. *Lc* 22,32), cos'altro ha pregato se non che avesse nella fede una volontà assolutamente libera, forte, invitta, perseverante? Ecco in qual modo si difende secondo la grazia di Dio, e non contro di essa, la libertà del volere. Non è sicuramente con la libertà che la volontà umana consegue la grazia ma è piuttosto con la grazia che consegue la libertà, insieme a una dilettevole stabilità ed a una invincibile fortezza per perseverare»[45].

Adesso capiamo perché Agostino chiama la volontà dell'uomo che persevera 'arbitrio liberato' e non 'libero': perché è solo con l'azione della grazia, come sappiamo, che esso riesce a divincolarsi dalle catene del peccato originale, a guarire dalla malattia che lo ha indebolito ed a scegliere ciò che gli giova rifiutando il resto. Per capire queste affermazioni si deve però ricordare che non si dà mai, per il cristiano, una volontà neutra, equidistante tra il peccato e il male: o inclina a fare il male o inclina a fare il bene. 'Inclinare' significa che, per lo più e con maggiore facilità, i malvagi compiono azioni cattive ed i buoni ne fanno di lodevoli; non si esclude del tutto la possibilità che i malvagi possano fare buone azioni e i buoni avere comportamenti nefandi, ma ciò avverrà in modo eccezionale e creando loro una certa difficoltà interiore (una 'disarmonia', appunto). E che questo 'rovesciamento' di ruoli sia sempre possibile, seppure temporaneamente, non ci deve mai lasciar tranquilli se, parafrasando Ignazio di Loyola, andiamo di bene in meglio; né far disperare se invece andiamo di male in peggio.

Come avvenga questa 'liberazione' dell'arbitrio umano da parte della grazia non è dato sapere: non lo sappiamo nei battezzati, nonostante si conosca *chi* agisce (lo Spirito) e *quando* (il battesimo), tantomeno lo possiamo immaginare nei non battezzati. Che però avvenga anche in loro è certo perché, si ricorderà, il concilio Vaticano II dice:

> «Nell'intimo della coscienza l'uomo scopre una legge che è lui a darsi, ma alla quale invece deve obbedire e la cui voce, che lo chiama ad amare e fare il bene, e a fuggire il male quando occorre, chiaramente dice alle orecchie del cuore: fa questo, evita quest'altro. L'uomo infatti ha una legge scritta da Dio dentro al suo cuore: obbedire ad essa è la dignità stessa dell'uomo, e secondo questa egli sarà giudicato. La coscienza è il nucleo più segreto e il sacrario dell'uomo, dove egli si trova solo con Dio, la cui voce risuona nell'intimità propria. Tramite la coscienza si fa conoscere in modo mirabile quella legge che trova il suo compimento nell'amore di Dio e del prossimo. Nella fedeltà alla coscienza i cristiani si uniscono agli altri uomini per cercare la verità e per risolvere secondo verità tanti problemi morali, che sorgono tanto nella vita dei singoli quanto in quella sociale. Quanto più dunque prevale la coscienza retta, tanto più le persone ed i gruppi sociali si allontanano dal cieco arbitrio e si sforzano di conformarsi alle norme oggettive della moralità. Non di rado succede che la coscienza sia erronea per ignoranza invincibile, ma senza che per ciò perda la sua dignità »[46].

Quindi, poiché in ogni coscienza retta, cioè non offuscata dalla scelta libera e volontaria di fare il male, Dio incontra l'uomo, ogni uomo, in essa è il *luogo* metafisico dell'azione della grazia, della 'liberazione' del libero arbitrio dalla schiavitù del peccato. E che questa 'liberazione' non sia solo teorica ma veramente possibile, che sia in grado di raggiungere vertici assolutamente elevati, degni della più alta stima e onore e considerazione, è provato al di là di ogni dubbio dalla vita e dall'esempio del Mahatma Gandhi. Che mondo bello sarebbe il nostro se tutti noi cristiani fossimo santi come fu santo quell'indù!

---

[45] AGOSTINO, *De correptione et gratia*, 8, 17 (PL 44, 926; trad. it. NBA 20, 141).

[46] CONCILIUM VATICANUM II, cost. past. *Gaudium et Spes* 16 (EV 1, n.1369; ritoccata).

10.4. *La duplice natura del libero arbitrio umano*

In buona sostanza, per capire come e perché la armonia e la disarmonia tra 'fatto della fede' e 'fatto religioso' possano sorgere entrambe dal libero arbitrio dell'uomo si deve tener conto sia del peccato originale che della presenza continua della grazia.

In effetti, mai l'uomo è solo con se stesso; se da un lato vi è il tentatore, dall'altro vi è l'angelo a cui il Signore lo ha affidato[47], e sopra tutti l'Immenso, il Maestoso,

---

[47] Purtroppo la presenza degli angeli ed il loro ruolo nella nostra vita spirituale sono avvolti da un silenzio fitto ed ostinato, e molti dubitano persino della loro esistenza, così come di quella del demonio. Questa negazione, o dubbio ostinato, è un'eresia, poiché va contro la definizione *Firmiter credimus* del Concilio Lateranense IV (1215); lo attesta il *Catechismo della Chiesa cattolica*, nn.328.391: «L'esistenza degli esseri spirituali, incorporei, che la Sacra Scrittura chiama abitualmente angeli è una verità di fede. La testimonianza della Scrittura è tanto chiara quanto l'unanimità della Tradizione. (...) Dietro la scelta disobbediente dei nostri progenitori c'è una voce seduttrice che si oppone a Dio, la quale per invidia li fa cadere nella morte. La Scrittura e la Tradizione della Chiesa vedono in questo essere un angelo caduto, chiamato satana o diavolo. La Chiesa insegna che all'inizio era un angelo buono, creato da Dio,. "Diabolus enim et alii daemones a Deo quidem natura creati sunt boni, sed ipsi per se facti sunt mali - Il diavolo infatti e gli altri demoni sono stati creati da Dio buoni per natura, ma da se stessi si sono trasformati in malvagi" (CONCILIUM LATERANENSE IV, decr. *Firmiter credimus*; COD 230; DS n.800)». Ma vi è di più. GIOVANNI PAOLO II, *Catechesi sul "Credo"*, II, in *Osservatore Romano* del 31/7/86, insegna che, «secondo tutta la Tradizione ed il Magistero», oltre agli angeli custodi dei singoli ve ne sono anche delle famiglie, dei gruppi di persone e su su, fino agli angeli custodi delle nazioni (cf. p.es. BASILIO MAGNO, *Adversus Eunomium*, III, 1; SCh 305, 148ss); è quindi evidente il danno arrecato alla perfetta comprensione della realtà da parte dei nostri fratelli dal silenzio sull'angelologia. Se non altro perché abbandona questa branca dogmatica alle fantasie deviate della *New Age*, all'occultismo ed al satanismo.

Impossibile qui delineare anche solo a grandi tratti l'importanza degli angeli nella vita spirituale. Possiamo solo riportare p.es. quel che scrive ORIGENE, *In Genesim homiliae*, hom.VIII, 8 (SCh 7bis, 228; CTP 14, 147): «Gli angeli nel cielo si rallegrano "per un solo peccatore che fa penitenza" (*Lc* 15,10) e si gloriano dei progressi degli uomini. Essi hanno come l'incarico di prendersi cura delle nostre anime e a loro, "mentre siamo ancora piccoli, siamo affidati come a tutori e amministratori fino al tempo che il Padre ha stabilito" (*Gal* 4,2s)», o BASILIO MAGNO, *Adversus Eunomium*, III, 1 (SCh 305, 148; trad. nostra): «Che ogni fedele abbia al suo fianco un angelo come pedagogo o pastore che dirige la sua vita, nessuno lo contraddirà se si ricorda delle parole del Signore che dice (*Mt* 18,10): "Non disprezzate nessuno di questi piccoli, perché i loro angeli vedono incessantemente il volto del Padre mio che è nei cieli"». Vi è poi la descrizione che offre la preghiera: «Angelo di Dio, che sei il mio custode, illumina, custodici, reggi e governa me, che ti fui affidato dalla pietà celeste». Come si vede, in questa preghiera l'angelo custode ha un compito più ampio del semplice 'vigilare', che può essere sinonimo del solo 'custodire'. Invece 'illuminare', p.es., dice almeno una certa mediazione dell'angelo tra lo Spirito e l'uomo affidatogli, se non una vera e propria iniziativa personale, come il racconto del libro di *Tobia* lascerebbe pensare. 'Reggere' e 'governare' poi non sono sinonimi: il primo infatti indica di solito una certa potestà, in base alla quale chi ne è investito esercita concretamente degli atti particolari che prendono il nome di 'governo'. L'angelo quindi ha da Dio non solo l'incarico ma anche il potere e la legittimazione ad operare il bene dell'uomo che gli è affidato ('regge'), ed egli adempie tale incarico esercitando tale potere attraverso azioni concrete ('governa'): anche qui il libro

(*segue*)

l'Onnipotente: lo Spirito. E se l'uomo mai è senza grazia, così mai la grazia è senza l'uomo; come ben dice Origene:

> «Questa è l'immagine della quale il Padre diceva al Figlio (*Gen* 1,26): "Facciamo gli uomini ad immagine e somiglianza nostra". Il Figlio di Dio è il pittore di questa immagine: e poiché tale e così grande è il pittore, la sua immagine può essere oscurata dall'incuria ma non può essere cancellata per la malvagità. Infatti l'immagine di Dio rimane sempre, anche se tu vi sovrapponi l'immagine del terrestre. [...] Per questo dobbiamo supplicare Colui che dice per mezzo del profeta (*Is* 44,22): "Ecco, io cancello le tue iniquità come una nube, e i tuoi peccati come caligine". E, quando avrà distrutto in tutti questi colori che sono stati tratti dalle tinte della malvagità, allora risplenderà in te quella immagine che è stata creata da Dio»[48].

E all'Adamantino fa eco il grande Agostino:

> «Bisogna badare, o fratelli diletti da Dio, che l'uomo non si inorgoglisca di fronte al Signore quando sostiene di adempiere alle promesse di Dio. Non fu forse promessa ad Abramo la fede delle nazioni ed egli, dando gloria al Signore, non credette fermamente che Dio (*Rm* 4,20s): "ha anche il potere di operare ciò che ha promesso"? Dunque a produrre la fede delle nazioni è Lui, che ha anche il potere di fare ciò che ha promesso. Per cui, se Dio opera la nostra fede agendo in maniera mirabile nei nostri cuori perché crediamo, bisogna forse temere che Egli non possa portare a termine il tutto e che l'uomo debba rivendicare a sé l'inizio per meritare di ricevere da lui il compimento?»[49].

Come si diceva prima, il Signore non abbandona mai per sempre...

Non dovrebbe essere difficile a questo punto, crediamo, capire perché la richiesta della Sapienza, cioè della capacità di vedere le cose come le vede Dio, sia così importante nella Scrittura. Il nostro grande Padre Ambrogio a questo proposito scrive:

> «Bene fece Salomone a chiedere al Signore la comprensione, sulla scia dell'insegnamento paterno, con le parole [*segue 1Re 3,7ss*]. Ne ebbe compiacimento il Signore, perché non aveva richiesto per sé una vita lunga o abbondanti ricchezze da re, ma una sapienza che gli facesse comprendere i giudizi di Dio e le sue opere di giustizia. E ottenne di governare in pace su un popolo così numeroso proprio perché non usurpò, come Adamo, la conoscenza della differenza (lett. *distantia*) tra il bene ed il male, ma aveva chiesto, con la preghiera a Cristo, la grazia di comprenderla. Il conoscere quella differenza è una dote di Dio, e ottenere di poterla conoscere è un dono che bisogna meritare. Se l'avesse chiesta anche Adamo, come Davide, non sarebbe incappato in quei lacci indistricabili dell'errore che ora stringono alla gola tutti i suoi eredi. Egli è morto e, cosa ancor più grave, ha avuto la morte del peccato proprio perché aveva cercato di conoscere da sé, prima di riceverla, quella comprensione (*intellectum*) nella quale sarebbe stato vivificato. Dunque, la comprensione intellettiva (*intellectus*) sa infondere vita come lo Spirito, perché l'intelletto stesso è un dono dello Spirito, ed è per questo che lo Spirito santo produce con il suo dono la comprensione intellettiva. Ma buono è

---

di *Tobia* fornisce utili indizi. Ulteriori indicazioni importanti per conoscere nel dettaglio come l'angelo eserciti la sua 'custodia' si possono reperire nel *Rituale per gli Esorcismi*; ma, a prescindere dalla delicatezza del contesto, si tratta di contributi troppo particolari per essere inseriti qui.

[48] ORIGENE, *In Genesim homiliae*, hom.13, 4 (SCh7bis, 328; trad. it. CTP 14, 207).

[49] AGOSTINO, *De praedestinatione sanctorum*, 2, 6 (PL 44, 964; NBA 20, 231).

> l'intelletto per tutti quelli che lo esercitano. Ne deduciamo che dobbiamo non solo abbracciare col pensiero, ma anche attuare con i fatti ciò che comprendiamo»[50].

Ambrogio distingue attentamente tra comprensione ed azione, e attribuisce la capacità vivificante o peccaminosa alla sola intellezione, non alla congiunzione tra comprensione ed azione, tantomeno all'azione sola. In questo consiste la duplice natura del libero arbitrio umano, nello avere una capacità di comprensione divisa tra il desiderio dei beni terreni, che il peccato originale gli fa sentire con forza e in modo che vorrebbe essere totalizzante, e il desiderio della beatitudine, che la grazia gli lascia intuire per solleticarlo, senza mai abbandonarlo per riuscire a conquistarlo. Così infatti ci insegna il beato Diadoco di Foticea:

> «Volontà libera è la volontà dell'anima razionale che si muove prontamente verso quel che desidera. Persuadiamola ad essere pronta riguardo al solo bene affinchè, con i ricordi buoni, possiamo sempre consumare il ricordo del male»[51].

Ma questo duplice 'desiderio' si regge su una duplice attesa di due piaceri diversi. Uno ovviamente è quello contro natura, e di esso bene parla Basilio il Grande:

> «Non dire: "La legge è buona ma il peccato è più dolce"; il piacere è l'amo del diavolo che trae alla rovina; il piacere genera il peccato e il peccato è il pungolo della morte (cf. 1*Cor* 15,56); il piacere nutre un verme eterno; esso lusinga per un momento chi ne gode, ma poi produce dei frutti più amari del fiele»[52].

L'altro invece è il piacere secondo natura, e di esso splendidamente parla Diadoco:

> «Chi ama Dio col senso del cuore è conosciuto da Lui. Infatti, uno è tanto nell'amore di Dio quanto di esso accoglie nel senso dell'anima. Perciò ormai un tale uomo non cesserà di protendersi verso l'illuminazione della conoscenza, in una intensa passione, finchè egli ha ancora qualche sensazione, essendosi dissipata la stessa forza delle ossa. Non conoscendo più se stesso ma totalmente trasformato dall'amore di Dio, questo tale è in questa vita e non è più in essa. Infatti, pur dimorando ancora nel proprio corpo, per la carità emigra con il moto dell'anima, incessantemente, presso Dio. Ormai, ardendo costantemente nel cuore, per il fuoco della carità aderisce a Dio con un desiderio irresistibile, come chi è uscito una volte per tutte dall'amore di sé per la carità di Dio (2*Cor* 5,13): "Se infatti - dice - siamo usciti da noi, è per Dio; se siamo sobrii, è per voi"»[53].

Con queste bellissime frasi, e chiedendo venia per l'eccesso di verbosità, per la quale speriamo non valga quel che è detto (*Sir* 11,10):

> «La tua attività non abbracci troppe cose; se esageri, non sarai esente da colpa»,

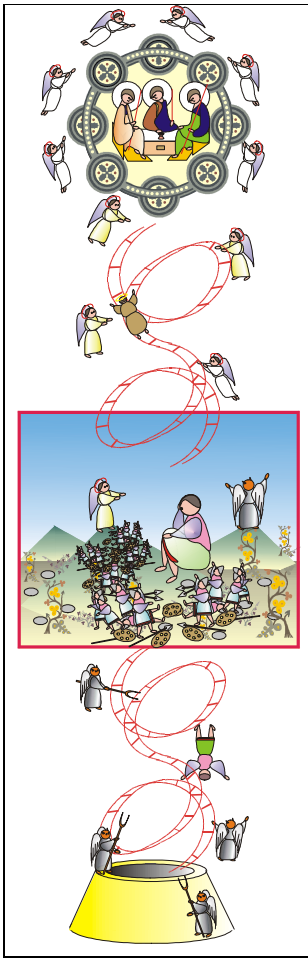
chiudiamo questo lungo percorso.

---

[50] AMBROGIO, *Expositio psalmi CXVIII*, 18, 47 (SAEMO, X, 282-285, ritoccata).
[51] DIADOCO DI FOTICEA, *Asceticon in C capita*, 5 (SCh 5bis, 86; trad. it. *La Filocalia*, I, 351).
[52] BASILIO MAGNO, *Homilia 'In sancto baptisma'*, § 5 (PG 31, 436; trad. it. nostra).
[53] DIADOCO DI FOTICEA, *Asceticon in C capita*, 14 (SCh 5bis, 91; trad. it. *La Filocalia*, I, 351).

Conclusioni

Di parole ormai ne abbiamo scritte tante. Per chiudere questo percorso speriamo interessante ci piace riportare uno schema che riunisce le intuizioni di due grandi Dottori della Chiesa, san Benedetto da Norcia e san Bernardo di Chiaravalle: il primo organizza i gradi dell'umiltà, il secondo quelli della superbia.



SCALA DELLE UMILTÀ

I *Inizio della Sapienza è il timore di Dio* (*Sal* 91, 10)
II *Non sono venuto a fare la mia volontà ma la volontà di colui che mi ha mandato* (*Gv* 6,38)
III *Cristo si è fatto obbediente sino alla morte* (*Fil* 2,8)
IV *Io, quando mi molestavano, vestivo di sacco e umiliavo l'anima mia nel digiuno* (*Sal* 35,13)
V *Confesserò al Signore le mie colpe* (*Sal* 32,5)
VI *Quando avrete fatto tutto ciò che vi è stato ordinato dite: 'Siamo servi inutili'* (*Lc* 17,10)
VII *Io sono verme, non uomo, infamia degli uomini e rifiuto del mio popolo* (*Sal* 22,7)
VIII *Restiamo fedeli alla regola alla quale siamo giunti* (*Fil* 3,16)
IX *Se qualcuno crede di essere religioso e non frena la sua lingua, la sua religione è vana* (*Gc* 1,26)
X *Lo stolto alza la voce mentre ride* (*Sir* 21,20)
XI *Il saggio si rende noto con poche parole* (*Sir* 20,27)
XII *Sono umiliato e piegato tutto il giorno* (*Sal* 118,107).

SCALA DELLE SUPERBIE

I *Curiosità* (vs. la XII umiltà: cf. *Sir* 3,24)
II *Leggerezza d'animo* (vs. la XI umiltà: cf. *Sal* 1,1)
III *Letizia inetta* (vs. la X umiltà: cf. *Qo* 2,2)
IV *Iattanza* (vs. la IX umiltà: cf. *Sap* 5,8)
V *Alta idea di sé* (vs. la VIII umiltà: cf. *Rm* 12,16)
VI *Arroganza* (vs. la VII umiltà: cf. *Ger* 49,16)
VII *Presunzione* (vs. la VI umiltà: cf. *Sal* 130,1)
VIII *Scusare i peccatori* (vs. la V umiltà: cf. *Sal* 140,4)
IX *Simulata confessione* (vs. la IV umiltà: cf. *Sir* 19,23)
X *Ribellione* (vs. la III umiltà: cf. 1*Sam* 15,23)
XI *Libertà di peccare* (vs. la II umiltà: cf. *Prv* 18,3)
XII *Consuetudine al peccato* (vs. la I umiltà: cf. *Gv* 11,39)

L'interpretazione di questo schema non è molto complessa. L'uomo (riquadro centrale) vive nella guerra dei pensieri (le tante figurine vestite come guerrieri antichi che lo circondano) agitata in lui sia dallo spirito cattivo che da quello buono, ed è assistito dalla grazia di Dio. A seconda di come sceglie di comportarsi può o salire verso l'alto sulla scala delle umiltà, aiutato dagli angeli e dai santi, per divenire alla fine per grazia come Dio è per natura, oppure cadere verso il basso, lungo la scala delle superbie, spinto giù dai demoni e dai dannati, per finire in ultima istanza nel pozzo

dell'abisso di cui parla *Apocalisse* 19. Tutti e due questi percorsi sono graduali (scale, appunto), perché l'uomo abbia più di una occasione di pentirsi, nel caso che proceda di male in peggio, come dice Ignazio di Loyola nei suoi *Esercizi spirituali*, oppure, nel caso proceda di bene in meglio, perché l'uomo possa recepire tutta la grazia che Dio gli vuole donare attraverso una dilatazione graduale del cuore che non distrugga la sua natura di creatura. Quanto ai diversi passaggi, la distinzione in dodici gradini è un riflesso della numerologia patristica e non è normativa; esprime però insegnamenti spirituali di valore assoluto, cioè indipendenti dal contesto storico in cui sono enunciate. La distinzione perciò sta alla dottrina come il contenente al contenuto: la si può anche abbandonare, se proprio non piace, ma nel far ciò bisogna stare attenti a che il contenuto non vada perso o non cambi, altrimenti l'esperienza spirituale di tantissimi santi lungo molti secoli svanisce nel nulla.

Tuttavia, mentre i capitoli secondo e terzo forniscono una descrizione abbastanza chiara di come si svolga la caduta verso il basso, ossia la crescita progressiva della disarmonia tra 'fatto della fede' e fatto religioso', tranne che nell'ultima parte del capitolo decimo non si è descritto quasi per niente il movimento della armonizzazione, e questo nonostante sia il più importante per il nostro scopo. Purtroppo è tema estremamente complesso, che richiederebbe l'esposizione completa e ragionata della dottrina della deificazione dell'uomo, sia *in statu viae* che *in patria*, ossia dopo la morte; ed è chiaro che non è possibile farlo qui.

Non si può però prescindere dal dare sin d'ora un quadro globale che spieghi perché abbiamo posto così tanta attenzione al tema del peccato; a questo scopo ci serviamo della Preghiera Eucaristica IV:

Noi ti lodiamo, Padre Santo, per la tua grandezza:
tu hai fatto ogni cosa con sapienza e amore,
a tua immagine hai formato l'uomo,
alle sue mani operose hai affidato l'universo,
perché nell'obbedienza a Te creatore
esercitasse il dominio su tutto il creato.
E quando, per la sua disobbedienza,
l'uomo perse la tua amicizia,
Tu non l'hai abbandonato in potere della morte,
ma nella tua misericordia a tutti sei venuto incontro,
perché coloro che ti cercano Ti possano trovare.
Molte volte hai offerto agli uomini la tua alleanza,
e per mezzo dei profeti hai insegnato
a sperare nella salvezza.

Padre Santo, hai amato tanto il mondo
da mandare a noi, nella pienezza dei tempi,
il tuo unico Figlio come Salvatore.
Egli si è fatto uomo per opera dello Spirito
santo ed è nato dalla vergine Maria;
ha condiviso in tutto, eccetto il peccato,
la nostra condizione umana.
Ai poveri annunciò il Vangelo di salvezza,
la libertà ai prigionieri, agli afflitti la gioia.
Per attuare il tuo disegno di redenzione
si consegnò volontariamente alla morte,
risorgendo distrusse la morte e rinnovò la vita.
E perché non vivessimo più per noi stessi
ma per Lui che è morto e risorto per noi,
ha mandato, o Padre, lo Spirito santo,
primo dono ai credenti,
a perfezionare la sua opera nel mondo
e compiere ogni santificazione.
Ora Ti preghiamo, Padre onnipotente...

Questa stupenda anafora sintetizza l'intera Storia della Salvezza e della Rivelazione: pur creato ad immagine e somiglianza di Dio, l'uomo disobbediente perde la amicizia di Dio e cade; ma l'amore di Dio non lo abbandona, anzi, con l'Incarnazione e

Resurrezione di Gesù Cristo vero Dio e vero uomo gli offre il modo di divenire per grazia come Lui è per natura. Ecco perché era necessario soffermarsi tanto sul peccato e la sua radice più profonda: perché per capire bene e davvero quanto vertiginosa sia l'altezza della ricompensa che attende chi ama Dio ed esegue il suo volere è indispensabile avere piena coscienza dell' abisso dal quale stiamo stati risollevati. D'altro canto, proprio la consapevolezza di esser già stati salvati in un modo così radicale, profondo ed inimmaginabile senza la Rivelazione di Dio in Cristo, rende insopportabile, quasi angosciosa la possibilità di allontanarsi, di perdere contatto con il nostro Signore, dell'opporsi a lui. Del peccato, appunto.

Un secondo elemento, non meno importante, è spiegare perché si è scelto di impostare in modo nuovo la presentazione della dottrina del peccato originale, ed in particolare la concezione riguardo al suo autore. Non vi è dubbio che la spinta iniziale sia venuta da come è di solito affrontata la questione del rapporto tra evoluzionismo, creazione e caduta del genere umano, modalità diverse con *deficit* diversi ma che concludono tutti nella stessa direzione, quella di un'opposizione non risolvibile. Poiché, come insegna il Concilio Vaticano I, non crediamo che un *verum* (la Scrittura) possa mai contraddire un altro *verum* (il dato scientifico, seppur provvisorio), è sembrato necessario concludere che la questione fosse mal posta, ossia impostata in maniera tale da rendere impossibile la sua soluzione. Ma da dove prendere le mosse?

Metodologicamente, in questi casi si deve riprendere in mano il dato biblico e le sue letture, prima quelle patristiche, poi quelle magisteriali ed infine quelle esegetiche, per cercare di capire in quale punto del percorso si sia creto l'equivoco. Quindi, una volta individuato e descritta la ambiguità, cercare di scioglierla o, se non è possibile, tagliarla come fece Teseo con il famoso nodo di Gordio. Qui, in sede di conclusione, dopo aver esposto tutto ciò che è necessario per comprendere e giustificare i singoli passi, è possibile e utile tentare di percorrere in breve tale percorso cercando di evitare gli errori che ci pare siano sopravvenuti.

A meno di non aver frainteso grossolanamente l'evoluzione del pensiero a riguardo della dottrina del peccato originale, e messe da parte le tante contestazioni succedutesi nel tempo, ultima delle quali avvenuta al tempo della Riforma, perché ad ognuna di esse hanno già replicato i vari Concili, ultimo quello di Trento, ci sembra che l'equivoco risieda nel voler leggere il racconto di *Genesi* 3 alla luce della teoria evoluzionista. Ora, cercare un accordo tra Scrittura e scienze umane è lodevole nella misura in cui vuole mostrare la non contradditorietà di ciò che è vero, ma rischia di violare la distinzione di ambiti se non è fatta *cum grano salis*. Nel nostro caso questo è due volte decettivo: *in primis* perché la dottrina del peccato originale non nasce dall'esegesi di *Genesi* 3 ma da ciò che Paolo dice in *Romani* 5, *in secundis* perché l'evoluzionismo cerca 'persone' umane mentre *Genesi* 3 non si riferisce a 'persone' (l'Adamo e l'Eva dell'esegesi monogenista) ma all''uomo' e alla 'donna'.

Questa seconda ragione diventa palese se prendiamo contatto direttamente con il testo di *Romani*, 5,17ss, mettendo in sinossi italiano, greco e *vulgata*, cercando di restare il più fedeli possibile alla lettera e ponendo in corsivo le differenze testuali:

GRECO	LATINO	ITALIANO (C.E.I. 2008)
17 Se infatti nel *delitto* di uno la morte ha regnato *per mezzo di uno*, molto più coloro che ricevono più la abbondanza della grazia e del dono della giustizia nella vita regneranno per mezzo del solo Gesù Cristo.	17 Se infatti nel *delitto* di uno solo la morte regnò *attraverso uno*, molto più coloro che ricevono la abbondanza della grazia e della donazione e della giustizia in vita regneranno per mezzo del solo Gesù Cristo.	17 Infatti se per la *caduta* di uno solo la morte ha regnato *a causa di quel solo uomo*, molto di più quelli che ricevono la abbondanza della grazia e del dono della giustizia regneranno nella vita per mezzo del solo Gesù Cristo.
18 Dunque ora come per mezzo di un *delitto* *verso tutti* gli uomini come condanna, allo stesso modo anche per mezzo di un *atto di giustizia* verso tutti gli uomini come *giustizia della vita*.	18 Dunque come per mezzo del *delitto* di uno *contro tutti* gli uomini in condanna, così anche per mezzo della *giustizia* di uno solo verso tutti gli uomini in *giustificazione di vita*.	18 Come dunque per la *caduta* di uno solo *si è riversata* *su tutti* gli uomini la condanna, così anche per l'*opera giusta* di uno solo si riversa su tutti gli uomini la *giustificazione che dà vita*.
19 Come infatti per mezzo della disobbedienza di un solo uomo i *molti* furono costituiti peccatori, allo stesso modo anche per mezzo della obbedienza di uno i molti saranno costituiti giusti.	19 Come infatti per mezzo della disobbedienza di un uomo *molti* sono stati costituiti peccatori, così anche per l'obbedienza di uno molti saranno costituiti giusti.	19 Infatti, come per la disobbedienza di un solo uomo *tutti* sono stati costituiti peccatori, così anche per la obbedienza di un solo uomo tutti saranno costituiti giusti.

Per prima cosa, è bene fare alcune osservazioni filologiche.

Al v.17, la prima differenza che si nota è che gli originali parlano di un 'delitto' di Adamo mentre l'italiano ha 'caduta', del tutto trascurabile; la seconda invece non è altrettanto lieve, perché greco e latino parlano di una caduta avvenuta 'per mezzo' o 'attraverso' l'azione di un 'uno', mentre l'italiano afferma che è avvenuta 'a causa di quel solo uomo'. E se è vero che la costruzione del greco (*dia* più genitivo) si può leggere anche come un complemento di causa, come fa l'italiano, è altrettanto vero che, se si segue il latino, conviene interpretarlo come un complemento di mezzo, possibilità che la grammatica greca ammette. La cosa non è secondaria, perché altro è dire che Adamo è stato la causa del peccato ed altro che ne è stato il mezzo; ma fermiamoci qui.

Al v.18, oltre la differenza tra 'caduta' e 'delitto', ve ne sono altre. *In primis*, la versione italiana aggiunge un 'si è riversata' per rendere comprensibili i testi greco e latino, che sottintendono il verbo della principale senza che sia identificabile con certezza; è scelta che può piacere o no, ma l'integrazione andava comunque fatta, perché in italiano non si può sottindere il verbo. *In secundis*, il greco e l'italiano concordano nel descrivere l'azione di Gesù come 'atto di giustizia' o 'opera giusta', in ogni caso mettendo l'accento sul fatto che si tratta di un'azione; invece il latino ha il sostantivo

'giustizia', che rimanda alle azioni solo indirettamente, e comunque nella misura in cui queste sono (o si decide che siano) legate allo *status* di chi è 'giusto', appunto alla sua 'giustizia'. *In tertiis*, in greco l'esito della redenzione è 'giustizia *della vita*', come fosse una qualità della vita di chi riceve la redenzione, mentre in latino è 'giustificazione *di vita*', espressione che, se da un lato si può leggere allo stesso modo del greco, dall'altro si può interpretare come se la giustificazione conferisse la vita. Questa seconda lettura è esplicita nell'italiano, per il quale è 'giustificazione che dà vita'. In ogni caso c'è un rinvio all'azione: non sempre alla stessa, non sempre con la medesima chiarezza, ma in ogni modo presente. Nel complesso, perciò, il v.18 considera quella di Cristo una vera e propria azione: se si segue il greco, come fa l'italiano, è più facile rendersene conto che non leggendo il latino.

Al v.19 vi è una sola differenza ma fondamentale: greco e latino parlano di una ricaduta su 'molti', mentre l'italiano ha 'tutti'. A prima vista questa distanza è quanto mai sconvolgente: il peccato originale, sembra doversi concludere, non riguarda tutti ma solo alcuni; le teorie predestinazioniste parrebbero dunque avere l'appoggio della Scrittura. In realtà le cose stanno in maniera ben diversa.

Innanzitutto, bisogna ricordare che nel v.18 Paolo ha parlato di un delitto che ha rinchiuso nella colpa 'tutti' gli uomini e non 'molti'. Ora, siccome è impossibile supporre che Paolo contraddica mezza riga dopo ciò che ha scritto mezza riga prima, è chiaro che le due espressioni sono almeno compossibili. Ma come? È vero che 'tutti' comprende i 'molti' ma non viceversa, ragion per cui o si dà ragione alla prospettiva del v.19, ed allora si deve concludere che il v.18 erra o almeno è impreciso, oppure si segue quella del v.18, ed allora quella del v.19 è inglobata in essa. Poiché è evidente che la prima soluzione è eretica, perché la Scrittura non contiene errori né imprecisioni o cose inutili, si ha che solo la seconda soluzione salva il senso dei due versetti e l'ortodossia dell'esegesi. Optando per la prospettiva del v.18 ed inglobando in essa quella del v.19, non segue certo che il peccato originale originato sia di 'molti' né di 'pochi', bensì che 'tutti' gli uomini hanno, per nascita, questo *vulnus* alla natura umana. Ed in questo modo il problema si risolve facendo interpretare la Scrittura dalla Scrittura. Con ciò, riteniamo assolutamente inaccettabile la manipolazione del v.19 operata dalla versione italiana, perché muta radicalmente il testo originale, e per di più in modo assai pericoloso. Un conto infatti è *spiegare* l'apparente contraddizione della Scrittura (questo è infatti il compito dei pastori e, in ultima analisi, del Magistero), un altro *occultare le difficoltà* (pastoralmente decettivo, spiritualmente negativo), ed un altro ancora osare *manipolare la Scrittura*. Questo modo di fare è eretico *sic et simpliciter*, e *formalmente eretico* se, come qui, lo si fa in piena consapevolezza[1]. Per di più seguendo un 'vento di dottrina' che, come quello attuale, tende a minimizzare

[1] Non si può supporre un *lapsus calami* (comunque inaccettabile in un lavoro di estrema importanza come tradurre la Scrittura), perché analoga manipolazione si ha anche in *Rm* 5,12, dove dal lemma "perché tutti hanno peccato" l'italiano omette il lemma *eph'ô*, 'in lui', latino *in quo*, 'nel quale', che non può essere riferito ad altri se non ad Adamo. Ed è manipolazione ancor più grave di quella di *Rm* 5,19 perché CEI[73] almeno aveva avuto il pudore di informare dell'omissione in una nota a piè di pagina, mentre in CEI[08] la nota è serenamente scomparsa: non solo si manipola, ma neanche si avverte... Per ritrovare comportamenti simili dobbiamo tornare indietro ad Ario, Nestorio: non c'è che dire, è un vero progresso del dogma!

il ruolo ed il peso dogmatico del peccato originale. Che questo 'vento' sia corretto o meno non sappiamo, ma è certo che non si può modificare il testo della Scritura perché quel che vi si legge non è 'teologicamente corretto'. Se non altro perché qualche decennio fa il 'vento' spirava in tutt'altra direzione: questo vuol dire che il testo della Scrittura deve essere forse adattato alla imperscrutabile ed imprevedibile mutevolezza di quel che l'insegnamento universitario ritiene 'corretto'?

Mettendo da parte queste considerazioni, optare per la prospettiva del v.19 inglobandovi quella del v.18 garantisce solo la non contradditorietà dei versetti, non permette di sapere perché Paolo usi due espressioni diverse una subito dopo l'altra. Questa difficoltà non è meno seria della prima, e però non la si può sciogliere servendosi della sola Scrittura, poiché è evidente che *Romani* 5,17ss, non è in grado di aiutarci. La si risolve invece facendo interpretare la Scrittura dalla Tradizione.

Tra i molti testi patristici che potremmo addurre, preferiamo servirci di due passi tratti dal *Commento* di Origene *alla Lettera ai Romani*, non solo perché commentano proprio il testo che ci interessa ma anche perché (come del resto è abituale per l'Adamantino) innanzitutto prendono di petto l'aspetto letterale e solo dopo averlo chiarito affrontano quello spirituale. Nel primo brano, commentando *Romani*, 5,12ss, nel quale vi è un'analoga oscillazione tra i 'tutti' nei quali si è propagato il peccato originale (v.12) ed i 'molti' sui quali si è riversata la grazia di Cristo (v.15), Origene scrive:

> «Forse un altro potrebbe dire che quanto appare come mancante secondo i canoni espressivi in quella frase che abbiamo riportato viene, se pure dopo, comunque restituito nel passo successivo, dove Paolo dice (*Rm* 5,15): "Ma non come la caduta, così anche il dono. Se infatti per la caduta di uno solo molti sono morti, molto più la grazia di Dio ed il dono hanno abbondato su un maggior numero di persone per la grazia di un solo uomo, Gesù Cristo". Costui sostiene che con questo passo è stato completato quanto sembrava mancare in quello precedente e che non è molto importante il fatto che lì abbia detto che il peccato è passato attraverso tutti gli uomini mentre qui che il dono e la grazia di Gesù Cristo hanno abbondato su un maggior numero di persone, dal momento che, da una parte, si può intendere l'espressione 'tutti gli uomini' come equivalente a quella 'un maggior numero di persone', dall'altra non sembra errato che 'un maggior numero di persone' sia inteso nel senso di 'tutti', specialmente perché in un passo seguente Paolo dice in modo più esplicito (*Rm* 5,18): "Come per la caduta di uno solo si arrivò alla condanna per tutti gli uomini, così anche per la giustizia di uno solo si arrivò alla giustificazione di vita per tutti gli uomini". Per mostrare poi come con maggiore evidenza come 'tutti gli uomini' e 'molti uomini' siano espressioni equivalenti, ha aggiunto (*Rm* 5,19): "Come infatti per la disobbedienza di un solo uomo molti sono stati costituiti peccatori, così anche per la obbedienza di uno solo molti saranno costituiti giusti". E ciò che prima aveva definito con l'espressione 'tutti gli uomini', ora, con lo stesso significato, lo ha indicato con il termine 'molti'.
>
> A meno che qualcuno dica che l'Apostolo, volendo piuttosto confondere ed ingarbugliare quanto prima aveva chiarito per mantenere vigilanti i suoi ascoltatori e, come abbiamo detto, non farli rilassare, abbia indicato qui con l'espressione 'un maggior numero di persone' quelli che prima aveva definito 'tutti', così che anche il fatto che abbia detto 'tutti' possa essere riferito soltanto a coloro che hanno ottenuto il dono della grazia di Dio, i quali comunque non sono pochi ma 'un maggior numero di persone'. Infatti è abitudine di Paolo, dopo aver rivelato qualcosa riguardante la benignità di Dio e la sua i-

neffabile bontà, inasprire di nuovo un po', a causa di tutti gli ascoltatori più negligenti, ciò che ha detto ed infondere una qualche paura ai più indolenti»[2].

Il passo è chiaro e non ha bisogno di spiegazioni: Origene conferma il nostro modo di interpretare l'oscillazione paolina tra 'tutti' e 'molti', e suggerisce che l'Apostolo si sia espresso così per non dare adito a rilassatezza o negligenza nell'impegno[3].

Nel secondo passo, dedicato stavolta all'esegesi di *Romani*, 5,19, Origene ribadisce questa finalità ma va anche oltre, e decisamente; vediamo come:

> «Può succedere che Paolo, secondo quanto abbiamo già osservato, volendo velare i misteri occulti, quelli che in un passo (*Rm* 5,12) aveva definito 'tutti' in un altro (*Rm* 5,19) li chiama 'molti', affinchè forse, qualora avesse detto che 'per la disobbedienza di uno solo' tutti sono diventati 'peccatori' e per necessaria conseguenza avesse proseguito dicendo "così anche per la obbedienza di uno solo" tutti "saranno costituiti giusti", non sembrasse, con la sicurezza di una tale promessa, far rilassare gli animi di coloro ai quali giova stare nel timore. E perciò noi, rispettando la intenzione di quel dispensatore fedele e prudente della parola di Dio, in rapporto a ciò dobbiamo a maggior ragione assecondarlo, indicando come per la disobbedienza di uno solo non tutti ma molti siano divenuti peccatori. Infatti, come mai per la obbedienza di uno solo non tutti ma molti siano stati costituiti giusti, non sarà difficile comprenderlo in base a quanto il Signore dice nel vangelo (*Mt* 8,11): "Molti verranno da oriente e da occidente e siederanno a mensa con Abramo, Isacco e Giacobbe nel regno dei cieli"; egli non ha detto infatti 'tutti verranno'. Dobbiamo però dimostrare come possano i peccatori apparire 'molti' e non 'tutti' dal momento che lo stesso apostolo dice che (*Rm* 5,12) "tutti peccarono".
> Una cosa è peccare e un'altra essere peccatore.
> È definito 'peccatore' chi, commettendo molte mancanze, è ormai arrivato all'abitudine e, per dir così, al gusto del peccare; allo stesso modo, viceversa, non è definito 'giusto' chi per una volta o due ha compiuto un qualche atto di giustizia, ma chi, comportandosi sempre in modo giusto, ha l'abitudine di praticare la giustizia. Infatti, se uno è ingiusto in quasi tutte le altre sue azioni ma per una o due volte ha compiuto una qualche opera giusta, di lui certo per quell'opera in cui ha conservato la giustizia si dirà che ha agito giustamente, ma non sarà per questo definito giusto. Così anche di un giusto si dirà pure che avrà peccato se una volta avrà commesso qualcosa di non lecito, tuttavia non per questo sarà chiamato peccatore, egli che del peccare non ha né l'abito né la consuetudine. Allo stesso modo non è definito medico chi o sa porre una benda sulla superficie del capo per un leggero taglio o avrà curato con acqua calda il gonfiore di una ferita, sebbene anche questo rientri nell'arte medica. Ma è chiamato medico colui che del curare possiede la pratica e l'applicazione e le conoscenze. E con tutto ciò credo sia sufficientemente dimostrato come altro sia peccare ed altro essere peccatore. A tutti infatti può accadere di aver peccato, anche se sono stati santi, poiché (*Gb* 14,4s) "nessuno è esente dal peccato, neppure se la sua vita è stata di un solo giorno". Chi c'è infatti che non abbia peccato in opere, in parole o almeno, se sta certo molto attento, nei pensieri? Perciò, come ho detto, sarà giusto dire che tutti hanno peccato e che non tutti, però, ma molti, sono diventati peccatori. In maniera simile, anche, molti e non tutti saranno considerati giusti sebbene tutti compiano una qualche azione giusta»[4].

---

[2] ORIGENE, *Commentarii in epistula ad Romanos*, V, 1 (PG 14, 1006; trad. it. I, 236s).

[3] Cf. F. COCCHINI, «Il linguaggio di Paolo, 'servo fedele e prudente', nel *Commento alla Lettera ai Romani*. Problemi storici ed esegetici», *Annali di storia dell'esegesi* 1 (1984) 109-128.

[4] ORIGENE, *Commentarii in epistula ad Romanos*, V,51 (PG 14, 1030; trad. it. I, 268s).

La lunghezza del testo si scusa, ci pare, con la definitività delle conclusioni che contiene. Ci piace solo aggiungere che la Liturgia opera nello stesso senso quando modifica le parole pronunciate da Gesù Cristo nell'Ultima Cena estendendo a 'tutti' il sacrificio che invece nei vangeli si legge unanimemente essere offerto solo per 'molti'. A riprova che la Scrittura si legge alla luce della Scrittura e della Tradizione ecclesiale.

Con questo, non abbiamo perso di vista il nostro scopo, che è riprendere contatto con i fondamenti della dottrina del peccato originale evitando di introdurre questioni o elementi ad essi estranei.

Ed a questo riguardo ci pare che l'aver letto *Romani*, 5,17ss, nelle sue versioni originali abbia evidenziato oltre ogni dubbio l'importanza di due elementi centrali. Il primo è che l'autore del peccato non è Adamo ma 'un uomo', il secondo è che Cristo redime il genere umano con una azione compiuta in quanto 'uomo singolo'.

Dal primo elemento si ricava, ci pare con ogni evidenza, che affermare che Adamo, in quanto 'persona', è l'autore del peccato originale, sia poco ligio alla lettera del testo; e se *prima facie* pare scostamento poco o nulla rilevante, le molte pagine che precedono queste dovrebbero aver dimostrato con dovizia di prove che invece è vero il contrario. Si è anche dimostrato, dal lato teologico come da quello filosofico, che non solo in questo contesto ma in molti altri è opportuno mantenere sì la singolarità dell'uomo ma non giungere sino al livello ultimo di individuazione, quello della 'persona': è vero a livello trinitario, è vero a livello cristologico, è vero in ambito gnoseologico, è vero a livello metafisico. Non che la 'persona' cessi di essere un fulcro insostituibile in molti e fondamentali ambiti teologici e filosofici; solo, ci pare opportuno non giungere sistematicamente, sempre e comunque a quel livello, pena una serie di inconvenienti dogmatici di gravità assolutamente seria. L'ipotesi di ricorrere al concetto di *individuum vagum*, mutuata da teologi medievali di tutto rispetto che ne hanno anche curata la messa a punto filosofica, ci pare conveniente sia per descrivere l'autore del peccato originale originante in modo fedele al testo biblico, sia per evitare gli inconvenienti di cui sopra, sia per restare fedeli all'elaborazione cristologica dei Padri e dei Concili ecumenici che hanno messo a punto la dottrina fondamentale sul rapporto tra natura umana e natura divina in Gesù Cristo.

A questo riguardo è utile approfondire la seconda nota emersa, cioè il fatto che la redenzione operata da Cristo è stata un'azione compiuta da un 'uomo singolare', che però non è 'persona' come Adamo, Mosè o uno qualunque di noi. Ci pare importante perché Paolo è ben attento a stabilire un continuo parallelo tra la caduta e l'azione redentiva, tra la singolarità dell'autore della caduta e quella del Cristo che redime, tra la universalità degli effetti della caduta e quella del'azione che redime. Tale parallelismo, letto a ritroso come i Pdri ci hanno insegnato a fare a proposito della dottrina del peccato originale, tale parallelismo inverso, si diceva, esige che, come il Redentore non è 'persona', così non lo debba essere neanche l'autore della caduta; che, come la 'non-persona' Cristo è in grado comunque di agire come singolo, così deve essere stato possibile anche a quella 'non-persona' che fu l'autore della caduta; che, come gli effetti di tale azione singolare compiuta da quella 'non-persona' che è Cristo furo-

no di portata universale, così anche gli effetti dell'azione compiuta da quella 'non-persona' che fu l'autore del peccato originale ebbero portata universale.

Come si vede, se si prende a modello il Cristo è possibile ottenere *e converso* la descrizione dell'autore del peccato originale. E se si volesse sapere quale fu l'azione compiuta da tale autore, visto che l'azione di Cristo la conosciamo, si risponderà che in realtà noi non conosciamo il *come* della Redenzione, perché la crocefissione e la morte, da sole, non bastano, dal momento che in quello stesso giorno e luogo altri due uomini furono crocefissi e morirono, ma solo Cristo ha redento il mondo. Se si replicasse che l'azione redentiva non consiste solo nella morte ma anche nell'Incarnazione prima, e nella Resurrezione poi, certamente si sarà nel vero: ma chi oserà mai dire di sapere il *come* della Incarnazione o della Resurrezione? Ecco, allo stesso modo in cui non sappiamo il *come* di quell'azione redentiva del Cristo che è l'Incarnazione né il *come* di quella che è la sua Resurrezione, così non sappiamo il *come* di quella azione che causò la caduta del genere umano che rese necessaria la duplice azione di Cristo. E se si obiettasse che questa è risposta comoda che nasconde l'ignoranza, risponderemo che non nascondiamo affatto il nostro non sapere, anzi, ce ne vantiamo: perché solo se la teologia riesce a conservare il mistero riesce a conservare anche la capacità di annunciare il Cristo come via di vita eterna, salvezza e felicità. Risponderemo che se tutto della nostra fede fosse logicamente derivabile e razionalmente spiegabile essa non sarebbe più 'fede', cioè il dono gratuito e splendido che il nostro Signore fa a chi è disposto ad amarlo, ma una costruzione mentale dell'uomo: e francamente fare della mera filosofia non ci interessa[5]. Di fronte alla possibilità di amare ed essere riamati dalla beatissima e dolcissima Tri-Unità, inseguire costruzioni mentali ci pare davvero una perdita di tempo: se si vuole, un peccato; tanto più che, amando il nostro Signore, avremo anche quelle, e molte di più.

Da queste parole crediamo appaia chiara, infine, quanto incolmabile sia la distanza che esiste tra questa prospettiva, autenticamente cristiana, e le tante che dicono di esserlo, i molti e curiosi 'cristianesimi' che però 'dimenticano' Cristo. Per illustrare questa distanza, perciò del tutto fuor di polemica, ci piace riportare qui le parole conclusive di uno dei pochissimi saggi dedicati a temi di questo genere, e che ha avuto ed ha un grande successo di pubblico; ci riferiamo a *L'anima ed il suo destino* di Vito Mancuso, che chiude con queste parole:

> «Io penso che il Cristianesimo contenga in sé il sentiero seguendo il quale il mio essere uomo si compie. Lo dico sulla base del fatto che il suo nucleo vitale è l'amore. L'amore non è un semplice sentimento, ma è la struttura ontologica del cosmo, di cui il sentimento è funzione. Se gli esseri umani, infatti, si innamorano e amano, se vogliono dare e ricevere, se ognuno nella vita è alla ricerca forse solo di un'autentica carezza (una mano che ti accarezza per quello che sei, forse, contiene già tutto), se dentro di loro abita e si muove questo sentimento dell'amore, è perché il Principio Ordinatore del mondo, da cui anch'essi vengono per il semplice fatto di essere un pezzo di mondo, viene a sua volta dall'Amore sussitente che è il Dio personale. Se amano non è perché sono pazzi o illusi, come dice l'amaro scetticismo di chi non crede più alla vita, ma è perché l'essere del mondo ne contiene già la premessa nel suo consistere di relazioni ordinate, dalle onde-

[5] Cf. invece V. MANCUSO, *L'anima ed il suo destino*, Milano 2007, 294: «È inutile nascondere la testa nella sabbia, chiamando la sabbia 'mistero'».

> particelle subnucleari alle madri degli animali e degli uomini. E amore significa ordine, e ordine significa forza. L'amore vero è forte, non teme, resiste. "È forte come la morte", dice il *Cantico dei Cantici* (8,6); ancora più della morte, ho sostenuto in queste pagine.
> Amare la vita. Alla fine sta tutto qui. Occorre mantenere in vita lo spirito dell'infanzia, la forza primigenia con cui la natura ci ha generato. Il messaggio di *questo libro* è che la vita non tradisce, e a chi, a sua volta, non la tradisce, essa dà in premio se stessa. Dice la sapienza di Israele: "Chi pratica la giustizia si procura la vita" (*Proverbi* 11,19). Basta solo essere giusti. Tutto qui, qualcosa di molto semplice, che ogni uomo vede da sé. *Simplex sigillum veri*»[6].

Che essere giusti sia 'qualcosa di molto semplice' forse è un po' ottimista: almeno, a noi non riesce poi così facile; ma che non riesca a noi non significa certo che non debba riuscire al grande Mancuso o a tanti altri.

Ben più importante di questo è notare che il nostro autore non lesina espressioni oggettivamente vicine al cristianesimo, anzi, il passo citato si apre proprio menzionandolo; poi troviamo molte note condivisibili, come 'Amore sussistente' detto di Dio, che è definito 'personale', il riconoscere che ogni amore umano ha la sua fonte nell'Amore che è Dio, e poi citazioni della Scrittura, grandi e poetiche lodi dell'amore, eccetera. Ma in tutto il brano non figura *mai* il nome di Cristo, né la sua funzione rivelatrice e redentrice: l'amore di Mancuso 'ogni uomo lo vede da sé'. È sussistente, è personale, è un 'Principio ordinatore', ma non è comunione di persone come la santissima Tri-Unità. L'amore di e tra gli uomini proviene da questo Amore, ma non lo riguarda né è rivolto ad esso; gli uomini debbono amare la vita, non il principio ordinatore[7]. In questa prospettiva, non c'è spazio per il peccato[8]: al più, vi possono essere comportamenti 'indisciplinati' o non 'educati', come scrive altrove Mancuso, ma non ha senso descriverli con il termine 'peccato'. In definitiva, in questa prospettiva non vi è spazio né per il Cristo rivelatore né per il Cristo redentore: non vi è alcun spazio *tout court*; come lo si possa dire 'cristianesimo' francamente ci sfugge.

Non siamo riusciti a capire nemmeno come altrove Mancuso possa dire, riferendosi stavolta proprio al peccato originale,

---

6 V. MANCUSO, *L'anima ed il suo destino*, Milano 2007, 316s (cors. orig.).

7 In realtà, in filosofia questa posizione è già nota come 'teismo' (prova razionale dell'esistenza di un ente supremo personale e creatore), da non confondere con il 'deismo' (prova razionale della esistenza di un ente supremo). La distinzione risale a R. Cudworth (1617-1688), la sistemazione teorica definitiva è kantiana: cf. p.es. I. KANT, *Critica della ragion pura*, *Dialettica trascendentale*, II, c.3, sez.7. Il deismo accomuna tutte le obbedienze massoniche; alcune si spingono fino al teismo, ma nessuna di esse insegna ad amare quel che Mancuso denomina 'Principio Ordinatore' e che i massoni invece chiamano 'Grande Architetto Dell'Universo' (G.A.D.U.).

8 Cf. p.es. MANCUSO, *op. cit.*, 170 (cors. orig.): «L'errore della concezione teologica tradizionale sul peccato originale sta nel chiamarlo *peccato*. Non vi è nessun peccato, non abbiamo nessuna colpa che preesiste alle nostre vite indipendentemente da noi. È la vita che è fatta così, la biologia ce lo mostra nel modo più chiaro. Il peccato originale dice cose vere, l'errore sta nel chiamarlo *peccato* e di farne una colpa per ogni bambino o bambina che nasce. Non c'è alcun peccato, c'è la condizione umana, che vive di una libertà necessitata, imperfetta, corrotta, e che per questo ha bisogno di essere disciplinata, educata, salvata, perché se non viene disciplinata questa nostra libertà può avere un'oscura forza distruttiva e farci precipitare nei vortici del nulla».

> «Sono consapevole che a livello dottrinale, con autorevoli decisioni magisteriali alle spalle, la mia proposta di riformulare radicalmente il dogma del peccato originale può risultare come minimo ingenua e di fatto eterodossa. Come ci si può liberare di decisioni dogmaticamente stabilite e di una tradizione ininterrotta? Chissà, forse non sarà mai possibile, forse il cattolicesimo è destinato ad ospitare davvero tutto, non solo la contraddizione ma anche gli errori, forse è così che esso è cattolico, cioè *universale*»[9].

In sé, il rifiuto della Tradizione e del Magistero non è originale (è tipico della Riforma); che invece il cattolicesimo sia universale perché accetta anche l'errore è una idea piuttosto curiosa, ma il passo diventa incomprensibile se, saltando poche righe, leggiamo come prosegue:

> «Liberarsi dal dogma del peccato originale, però, è teologicamente legittimo solo a patto di comprendere prima come assolvere al compito per espletare il quale questo dogma è stato formulato e proclamato dal Magistero. Sono consapevole, e anche lieto, di far parte di una tradizione plurisecolare che mi ha generato alla fede e che intendo a mia volta consegnare alle generazioni future. Non intendo per nulla distruggere la tradizione, intendo rifondarla, darle nuovo vigore, per farla vivere ancora a lungo, forse più leggera ma di certo più salda, più radicata nel centro dell'anima umana.
> Io sostengo che la funzione speculativa del peccato originale consiste nella necessità di pensare insieme la bontà della creazione e la necessità della redenzione. Il peccato originale è solo uno strumento, e quindi penso che vi si possa rinunciare, ma lo si può fare legittimamente solo a patto di salvaguardare gli irrinunciabili concetti teologici per garantire i quali esso è sorto, cioè appunto la bontà della creazione e la necessità della redenzione. È possibile tenere insieme questi due concetti per altra via e sbarazzarsi del dannoso e distorto dogma del peccato originale? Sì, lo è»[10].

Dopo il lungo percorso appena compiuto, è evidente che, a dispetto di quel che si è appena letto, Mancuso non rispetta affatto la Tradizione, e comunque non ha afferrato il senso teologico, prima ancora che spirituale, del dogma del peccato originale. Che sia stato generato alla fede entro la tradizione cattolica fa piacere, ma da come Mancuso presenta il dogma facciamo molta fatica a indovinare la presenza di Ireneo, di Origene, di Agostino, di Massimo: certo la storia del dogma ha seguito tutt'altre strade da quelle da lui riportate. Se poi ciò che intende tramandare alle generazioni future è l'idea di 'liberarsi dal dogma del peccato originale', Mancuso non trasmette certo quel che ha ricevuto ma ciò che a lui pare meglio; più giusto sarebbe dire, dunque, non che intende 'rifondare' la tradizione ma che intende riplasmarla secondo quel che ritiene più opportuno[11].

---

[9] MANCUSO, *op. cit.*, 167.

[10] MANCUSO, *op. cit.*, 168.

[11] Mancuso in effetti non respinge *tutto* l'insegnamento cattolico ma solo alcune parti, e quel che resta è poco coerente. P.es., insegna l'insensatezza del giudizio personale al momento della morte (200s), l'inesistenza dell'inferno (256-264) e del demonio (264ss) perché li ritiene un fallimento della bontà divina, però afferma la mortalità dell'anima (267): «La seconda prospettiva, da me sostenuta nel mio libro precedente (V. MANCUSO, *Per amore. Rifondazione della fede*, Milano 2005, 260s [NdA]), prevede per chi muore nel peccato contro lo Spirito la dissoluzione dell'anima, la morte definitiva e irreversibile. Questa visione sostiene che l'anima può morire, lo può nella misura in cui cade preda del disordine totale, il quale si esprime come devozione verso il male assoluto ed odio verso il bene. L'anima che odia l'ordine ottiene il conseguente destino

(*segue*)

Dal punto di vista storico non possiamo non ricordarci dell'analogo comportamento di Pelagio, che a Diospoli firma una cosa e poi scrive tutt'altro. Che ora nega quel che prima afferma, mettendolo in bocca a qualcun altro (nel caso, Celestio). Né riusciamo a capire come e perché saggi di questo tenore possano avere così serena e facile ospitalità in librerie il cui scopo dovrebbe essere quello di diffondere la cultura cristiana, se non proprio quella cattolica[12]. *Sed de hoc satis*.

Il punto è che, senza una esperienza affettiva umanamente equilibrata, una formazione teologica ed una vita spirituale di spessore superiore a quelli comunemente riscontrabili tra i nostri fratelli, le parole di Mancuso suonano ragionevoli e condivisibili: per questo i suoi lavori hanno un notevole successo nelle librerie. La forza della prospettiva di Mancuso è che il suo 'amore' non contempla la possibilità del rifiuto, del tradimento, della menzogna, così come quello di molte altre persone, per le quali l'ideale d'amore è quello del 'e vissero felici e contenti'. Ma questo 'amore' esiste solo nelle invenzioni cinematografiche e nei romanzi rosa (per chi ancora li legge), è un sogno che porta solo al rifiuto della realtà, a non saperla gestire ed a reazioni abnormi quando non è più possibile sfuggirle: da qui nascono le gelosie, prima possessive e poi patologiche, le violenze all'interno delle coppie, gli omicidi passionali.

Il rifiuto del peccato originale sembra rendere giustizia a tutti i bambini cui viene imputata una colpa non loro, commessa da non si sa chi senza sapere perché (o forse si sa, ma la storia della mela è meglio scordarla). Ma in realtà questo 'buon senso' nasce da una profonda immaturità affettiva, da un 'amore' che rifiuta la possibilità di essere respinto; in ultima analisi, da egoismo. E 'possibilità' non significa 'certezza', come ci ha insegnato Origene distinguendo tra 'peccare' ed 'essere peccatore'. Invece ogni 'amore' equilibrato mette sempre in conto la *possibilità* di scontri, di divergenze radicali; quasi mai ciò è semplicemente 'non educato' o 'indisciplinato', ma di norma

---

senza ordine, e quindi la disgregazione della sua preziosa energia personale. L'inferno è il simbolo vuoto di questo oscuro destino». Non crediamo di sbagliare affermando che questa dissoluzione definitiva è un 'fallimento' del piano divino ben più grave dell'inferno, nel quale comunque si continua ad esistere. Similmente, in 219 leggiamo: «La convinzione che nessun intelletto creato possa vedere l'essenza di Dio io la ritengo la peggiore delle eresie, pari solo alla negazione dell'incarnazione, alla negazione della perfetta umanità e divinità di Cristo ed alla negazione della Trinità», ma in 303 Mancuso afferma: «Nel pensare il rapporto tra Dio ed il mondo, il principio base del mio pensiero è che Dio agisce all'interno della natura-*physis* solo mediante un'impersonale Principio Ordinatore che procede da lui nell'atto della creazione del mondo. Tale Principio coincide con ciò che la Bibbia chiama 'sapienza' ed è ciò che pone in ordine l'energia caotica (il *tohu va-vohu* di *Genesi* 1,2) in cui la natura-*physis* inizialmente consiste». Come sia possibile tenere insieme questi due passi ci riesce difficile da capire. Gli esempi in questo senso si potrebbbero moltiplicare, ma questi sono già sufficienti a descrivere in quale atmosfera 'teologica' maturi il rifiuto del dogma del peccato originale di Mancuso.

[12] Analoga difficoltà invece non abbiamo per la presenza, in quelle stesse librerie, dei saggi p.es. di Odifreddi. Questi infatti onestamente dichiara di essere anticattolico: cf. P. ODIFREDDI, *Il vangelo secondo la scienza. Le religioni alla prova del nove*, Torino 2008; IDEM, *Perché Dio non esiste*, Correggio (Parma) 2010; IDEM, *Perché non possiamo essere cristiani (e meno che mai cattolici)*, Roma 2013, ecc. Anche se, a nostro avviso, il suo ateismo è un po' rigido, è comunque indiscutibile che il confronto con i non-credenti giova alla maturità di fede. Non così invece quello di chi occulta il suo vero pensiero; almeno, se non lo si individua e presenta come tale agli occhi di chi non è in grado di farlo da solo.

si tratta di drammi indicibili: la madre che vede il figlio drogarsi, il marito tradito dalla moglie, i genitori che vedono i figli delinquere abitualmente. Nella vita reale, quella di chi ama davvero, la madre continua ad amare il proprio figlio drogato, il marito continua a provare amore per la donna che lo inganna e lo tradisce, i figli restano sempre figli per i loro genitori, per quanti delitti compiano. Dio dovrebbe forse far di meno? Nel mondo 'ideale' di Mancuso invece questo non accade: il suo 'amore' è così perfetto che per lui l'anima che pecca contro lo Spirito si dissolve nel nulla[13].

Abbiamo illustrato la posizione di Mancuso non per polemizzare, altrimenti gli avremmo dedicato ben altro spazio nel testo e non tre pagine in sede di conclusione, quanto per mostrare che anche oggi la radice ed anche la modalità del rifiuto del peccato originale continua ad essere la stessa di Pelagio. Forse con qualche punta ancor più radicale. Ed abbiamo anche visto che, se nel nostro animo non si vive il sentirsi personalmente redenti dall'Incarnazione, morte e Resurrezione di Gesù Cristo, svanisce non solo il dogma del peccato originale ma l'intera fede cristiana[14].

Senza dubbio, la presentazione odierna del dogma del peccato originale, inficiata non solo dal tempo ma anche dal frapporsi di questioni ad esso estranee, aveva bisogno di essere rivisitata a fondo. Più modestamente rispetto agli intenti di Mancuso, e soprattutto con tutt'altre finalità, qui ci è sembrato che tale 'rifondazione' dovesse consistere non in un abbandono della Tradizione bensì in un suo più profondo ed attento recupero; non nel perdere contatto con i Padri ma nel servirci del loro pensiero con più abbondanza e fiducia; non nel dare più peso alla ragione ma riscoprire la profondità spirituale di ciò che il dogma del peccato originale ci insegna.

Certo, alla conclusione di questo lungo cammino, sentiamo il bisogno di scusarci con i nostri venticinque lettori per la lunghezza del percorso che gli abbiamo imposto. Senza dubbio qualcuno avrà trovato qualche citazione un po' troppo lunga o qualche digressione poco utile, ma la nostra preoccupazione principale è stata quella di non fargli avere fede in noi ma metterlo in grado di valutare da solo. Abbiamo cercato di snellire il più possibile la selva di questioni, ma è possibile che, ormai deformati dall'abitudine, non si sia riusciti bene nel nostro intento. Con tutta probabilità quel che abbiamo scritto si poteva dire meglio e in modo più chiaro: si è fatto il possibile per riuscirci, ma chiediamo comunque venia al lettore.

Ad maiorem Dei gloriam

---

[13] Cf. MANCUSO, *op. cit.*, 267; cf. anche nota sopra per ulteriori dettagli.

[14] Con questo crediamo di aver risposto anche alle accuse, certo non velate, di I.S. ROMANIDIS, *Un virus mortale. Il peccato originale secondo san Paolo*, Trieste 2006; IDEM, *Il peccato originale. Chi è l'uomo? Qual è la sua storia*, Trieste 2008. È vero che sono saggi scritti prima del riavvicinamento tra Chiesa Cattolica ed Ortodossia, ed altrettanto vero è che anche allora non furono graditi da molti ortodossi, all'Ortodossia, tuttavia non si può negare che ancor oggi vi siano molte traccea di quelle opinioni. Per le quali, p.es., la teologia agostinina non è accettabile, il misticismo dell'Occidente non è veramente cristocentrico, e che per i Cattolici il fine dell'uomo non sia divenire per grazia come Dio è per natura.

BIBLIOGRAFIA

1
Testi sacri
(originali e traduzioni)

Biblia Hebraica, ed. a cura di K. Elliger - W. Rudolph, Stuttgart 1984.
Novum testamentum graece, ed. Nestle-Aland a cura di K. Aland, Stuttgart 1979[26].
La Bibbia di Gerusalemme, testo italiano: *La sacra Bibbia*, *editio princeps* Roma 2008.
Septuaginta, ed. a cura di A. Rahlfs, Stuttgart 1979[2].
Vulgata ed. a cura di R. Weber, Stuttgart 1983[3].

2
Fonti[1]
(patristiche, medievali, ausiliarie)

2.1. FONTI PATRISTICHE

AGOSTINO, *Ad Simplicianum de diversis quaestionibus*, CCsl 44, ed. a cura di A. Mutzenbecher, Turnhout 1970 (trad. it. NBA 6/2, Roma 1995).
——— *Confessiones*, CCsl 27, ed. a cura di L. Verheijen, Turnhout 1981 (trad. it. C. Vitali, Milano 1996).
——— *Contra duas epistulas pelagianorum*, CSEL 60, ed. a cura di C.F. Urba - J. Zycha, Wien 1913 (trad. it. NBA 18, Roma 1985).
——— *Contra Iulianum*, PL 44, 641-874 (trad. it. NBA 18, Roma 1985).
——— *Contra Iulianum opus imperfectum*, PL 45, 1049-1608 (trad. it. NBA 19/1, Roma 1993).
——— *Contra litteras Petiliani*, CSEL 52, ed. a cura di M. Petschenig, Wien 1909 (trad. it. NBA 15/2, Roma 1999).
——— *De civitate Dei*, CCsl 47-48, ed. a cura di B. Dombart-A. Kalb, Turnhout 1955 (trad. it. C. Borgogno, Roma 1979).
——— *De correptione et gratia*, PL 44, 915-946 (trad. it. NBA 20, Roma 1987).
——— *De diversis quaestionibus* 83, CCsl 44A, ed. a cura di A. Mutzenbecher, Turnhout 1975 (trad. it. NBA 6/2, Roma 1995).
——— *De dono perseverantiae*, PL 45, 993-1034 (trad. it. NBA 20, Roma 1987).
——— *De Genesi ad litteram*, CSEL 28/2, ed. a cura di J. Zycha, Wien 1893 (trad. it. NBA 9/2, Roma 1989).
——— *De gratia Christi et de peccato originali*, CSEL 42, ed. a cura di F. Urba - J. Zycha, Wien 1902 (trad. it. NBA 17/2, Roma 1981).
——— *De gratia et libero arbitrio*, PL 44, 881-912 (trad. it. NBA 20, Roma 1987).
——— *De haeresibus ad Quodvultdeum*, CCsl 46, ed. a cura di R. Vanders-Plaetse - C. Beukers, Turnhout 1969.

[1] Dopo l'indicazione del testo originale dell'opera si forniscono gli estremi della o delle trad. it. usate; l'assenza di tali rinvii significa che l'opera è stata tradotta da noi sull'originale.

AGOSTINO, *De nuptiis et concupiscentia*, CSEL 42/2, ed. a cura di C.F. Urba - J. Zycha, Wien 1902 (trad. it. NBA 18, Roma 1985).
——— *De perfectione iustitiae hominis*, CSEL 42, ed. a cura di C.F. Urba - J. Zycha, Wien 1902 (trad. it. NBA 17/1, Roma 1981).
——— *De praedestinatione sanctorum*, PL 44, 959-992 (trad. it. NBA 20, Roma 1987).
——— *De spiritu et littera*, CSEL 60, ed. a cura di C.F. Urba - J. Zycha, Wien 1913 (trad. it. NBA 17/1, Roma 1981).
——— *De Trinitate*, CCsl 50 e 50/A, ed. a cura di W.J. Mountain, Turnhout 1968 (trad. it. NBA 4, Roma 1987).
——— *Enarrationes in psalmos*, CCsl 38-40, ed. a cura di E. Dekkers - J. Fraipont, Turnhout 1956-1958 (trad. it. NBA 25-28, Roma 1967, 1976 e 1977).
——— *Enchiridion de fide, spe et caritate*, CCsl 46, ed. a cura di E. Evans, Turnhout 1969 (trad. it. L. Alici, Roma 2001).
——— *Epistulae*, CSEL 34, 44, 57 e 58, ed. a cura di A. Goldbacher, Wien 1895, 1898, 1904, 1911, 1923; CSEL 88, ed. a cura di J. Divjak, Wien 1981.
——— *In epistolam Iohannis ad Parthos sermones*, PL 35, 1977-2062 (trad. it. G. Reale, Milano 1994).
——— *Retractationes*, CCsl 57, ed. a cura di A Mutzenbecher, Turnhout 1984 (trad. it. NBA 2, Roma 1994).
——— *Sermones*, CCsl 41, ed. C. Lambot, Turnhout 1961 (trad. it. NBA 29, Roma 1979ss).
——— *Soliloquiorum libri duo*, PL 32, 869-904 (trad. it. O. Grassi, Milano 1991[2]; NBA 3/1, Roma 1970).
AMBROGIO *Apologia prophetae David*, SCh 239, ed. a cura di M. Cordier, Paris 1977.
——— *De Isaac vel de anima*, CSEL 32, ed. C. Schenkl, Wien 1897 (trad. it. SAEMO III, Milano 1982).
——— *De officis ministrorum*, PL 16, 25-194 (trad. it. SAEMO, 13, Milano 1977).
——— *De paenitentia*, SCh 179, ed. R. Gryson, Paris 1971 (trad. it. E. Marotta, Roma 1987[2]).
——— *De paradiso*, PL 14, 275-314 (trad. it. SAEMO II/1, Milano 1984).
——— *Expositio psalmi CXVIII*, CSEL 62, ed. M. Petschenig, Wien 1913 (trad. it. SAEMO, IX e X, Milano 1987).
AMBROSIASTER, *In epistulam ad Romanos commentarii*, CSEL 81/I, ed. H.J. Vogels, Wien 1966-1969 (trad. it. A. Pollastri, CTP 43, Roma 1984).
——— *In primam ad Corinthiois*, CSEL 81/II, ed. H.J. Vogels, Wien 1966-1969, 3-194 (trad. it. L. Fatica, CTP 78, Roma 1989).
ANASTASIO DI ANTIOCHIA, *Homiliae*, hom.2, *de annuntiatione* I, PG 89, 1375-1386.
——— *Homiliae*, hom.3, *de annuntiatione* II, PG 89, 1386-1390.
ANDREA DI CRETA, *Canon in Beatae Mariae nativitate*, PG 97, 1315-1330.
——— *Homiliae*, hom.1, *in beatae Virginis Mariae nativitate* I, PG 97, 804-820.
——— *Homiliae*, hom.12, *in dormitio Mariae* I, PG 97, 1045-1072.
ATANASIO, *De incarnatione Verbi Dei*, SCh 199, ed. a cura di Ch. Kannengiesser, Paris 1973 (trad. it. E. Bellini, CTP 2, Roma 1976)
——— *Epistulae IV ad Serapionem episcopum Thmuitanum*, PG 26, 529-676 (trad. it. E. Cattaneo, CTP 55, Roma 1986).
——— *Orationes contra arianos*, PG 26, 12-468 (trad. it. P. Podolak, CTP 173, Roma 2003).
BASILIO MAGNO, *Adversus Eunomium*, SCh 299 e 305, ed. a cura di B. Sesboüe - G.M. de Durand - L. Doutreleau, Paris 1982s.
——— *De Spiritu sancto*, SCh 17bis, ed. a cura di B. Pruche, Paris 1968 (trad. it. G. Azzali Bernardelli, CTP 106, Roma 1993).
——— *Homilia 'Attende tibi ipsi'*, PG 31, 197-218.
——— *Homilia 'In sanctam generationem Christi'*, PG 31, 1457-1476.
——— *Homilia 'In sancto baptisma'*, PG 31, 423-444.
——— *Homilia* '*Quod Deus non est auctor malorum*', PG 31, 329-354.

BASILIO MAGNO, *In hexaemeron homiliae*, ed. critica e trad. it. a cura di M. Naldini, Milano 1999[2].
——— *Moralia*, PG 31, 653-692 (trad. it. U. Neri, Roma 1996).
——— *Regulae fusius tractatae*, PG 31, 889-1052. (trad. it. L. Cremaschi, Magnano [VC] 1993).
CASSIODORO, *Institutiones*, PL 70, 1140-1220.
CLEMENTE ALESSANDRINO, *Quis dives salvetur*?, CGS 17, ed. a cura di O. Stählin, Turnhout 1909 (trad. it. M.G. Bianco, CTP 148, Roma 1999).
CIPRIANO DI CARTAGINE, *De catholicae ecclesiae unitate*, CCsl 3, ed. a cura di M. Bévenot, Turnhout 1982 (trad. it. A. Cerretini, CTP 175, Roma 2004).
CIRILLO D'ALESSANDRIA, *In epistulas ad Romanos fragmenta*, PG 74, 773-856 (trad. it. V. Ugenti, CTP 95, Roma 1991).
CIRILLO DI GERUSALEMME, *Cathecheses*, PG 33, 331-1180 (trad. it. C. Riggi, CTP 103, Roma 1997[2]); per le *Catecheses mistagogicae* SCh 126*bis*, ed. a cura di A. Piédagnel, Paris 1988 (trad. it. A. Quacquarelli, CTP 8, Roma 1977).
CROMAZIO DI AQUILEIA, *In Mattheum tractatus*, CCsl 9A, ed. a cura di R. Étaix - J. Lemarié, Paris 1974 (trad. it. G. Trettel, CTP 46 e 47, Roma 1984).
DIADOCO DI FOTICEA, *Asceticon in C capita*, SCh 5bis, ed a cura di E. des Places, Paris 1955 (trad. it. in *La Filocalia*, I, Torino 1982).
DIDIMO IL CIECO, *In Genesim commentarii fragmenta*, SCh 233 e 244, ed. a cura di P. Nautin – L. Doutreleau, Paris 1976ss.
DOROTEO DI GAZA, *Preaecepta spiritualia*, SCh 92, ed. a cura di L. Regnault - J. De Préville, Paris 1963 (trad. it. M. Paparozzi, CTP 21, Roma 1979).
EPIFANIO DI SALAMINA, *Ancoratus*, PG 43, 17-236 (trad. it. C. Riggi, CTP 9, Roma 1977).
EUSEBIO DI CESAREA, *Historia ecclesiastica*, SCh 31, 41, 55 e 73, ed. a cura di G. Bardy, Paris 1952, 1955, 1958 e 1960 (trad. it. S. Borzì, CTP 158, Roma 2001).
EVAGRIO PONTICO, *Capita practica*, PG 40, 1220-1236.1244-1252.1272-1276; SCh 170 e 171, ed. a cura di A. e C. Guillamont, Paris 1971 (trad. it. L. Dattrino, CTP 100, Roma 1992).
——— *De oratione*, PG 79, 1166-1200 (trad. it. in *La Filocalia*, I, Torino 1982, sotto il nome di Nilo l'Asceta).
——— *Rerum monachalium rationes*, PG 40, 1252-1264 (trad. it. in *La Filocalia*, I, Torino 1982).
GERMANO DI COSTANTINOPOLI, *Homiliae*, hom.5 *in annuntiatione Deiparae Virginis*, PG 98, 319-338.
——— *Homiliae*, hom.7, *in dormitio Virginis Mariae* II, PG 98, 347-358.
GEROLAMO, *Contra Elvidium*, PL 23, 183-206 (trad. it. M.I. Danieli, CTP 70, Roma 1988).
——— *Dialogus adversus pelagianos*, CCsl 80, ed. a cura di C. Moreschini, Turnhout 1990.
——— *Epistulae*, PL 22, 325-1224 (trad. it. R. Palla, Milano 1989).
——— *In Mattheum commentaria*, CCsl 77, ed. a cura di D. Hust – M. Adriaen, Turnhout 1969.
GIOVANNI CASSIANO, *Conlationes*, SCh 42, 54 e 62, ed. a cura di E. Pichery, Paris 1955 (trad. it. L. Dattrino, CTP 155 e 156, Roma 2000).
——— *De incarnatione*, PL 50, 9-270 (trad. it. L. Dattrino, CTP 94, Roma 1991).
——— *De institutis coenobiorum*, SCh 109, ed. a cura di J.C. Guy, Paris 1965 (trad. it. *La Filocalia*, I, Torino 1982.
GIOVANNI CRISOSTOMO, *Ad Stagirium a daemone vexatum*, PG 47, 423-494 (trad. it. L. Coco, CTP 163, Roma 2002).
——— *Catecheses baptismales*, PG 49, 223-240 (cat. 1-2); A. Papadopolous-Kerameus, *Varia graeca sacra*, Pietroburgo 1909 (cat. 3-4); SCh 50bis, ed. a cura di A. Wenger, Paris 1970 (cat. 5-12; trad. it. C. Brigatti, Alba 1975); trad. it. di tutte le 12 catechesi: A. Ceresa-Gastaldo, CTP 31, Roma 2005[4].
——— *Homilia ad neophytos*, SCh 50bis, ed. a cura di A. Wenger, Paris 1970.
——— *In ad Galatas epistulam commentarium*, PG 61, 611-682 (trad. it. S. Zincone, Roma 1982).
——— *In epistulam ad Hebreos homiliae*, PG 63, 9-236 (trad. it. B. Borghini, Ancona 1965).
——— *In illud "Salutate Priscillam et Aquilam" homiliae*, PG 51, 187-208.

GIOVANNI CRISOSTOMO, *In Matthei evangelium homiliae*, PG 57, 21-472 (trad. it. S. Zincone, CTP 170, 171 e 172, Roma 2003).
GIOVANNI DAMASCENO, *De fide orthodoxa*, ed. a cura di B. Kotter, Berlin-New York 1975 (trad. it. V. Fazzo, CTP 142, Roma 1998).
GREGORIO MAGNO, *In Ezechielem prophetam homiliae*, CCsl 142, ed. M. Adriaen, Turnhout 1971 (trad. it. E. Gandolfo, CTP 17 e 18, Roma 1979s).
GREGORIO DI NAZIANZO, *Orationes*, SCh 247, 309, 384, ed. a cura di J. Bernardi, Paris 1978, 1983, 1992; SCh 250, 318, 358, ed. a cura di P. Gallay, Paris 1978, 1985, 1990; SCh 270, 284, ed. a cura di J. Mossay, Paris 1980, 1981; SCh 405, ed. a cura di M.A. Calvet-Sebasti, Paris 1995 (trad. it. di tutte le orazioni C. Sani - M. Vincelli, Milano 2000).
GREGORIO DI NISSA, *De hominis opificio*, PG 44, 123-256 (trad. it. B. Salmonà, CTP 32, Roma 1991[2]).
——— *De instituto christiano*, PG 46, 288-305 (trad. it. S. Lilla, CTP 15, Roma 1979).
——— *De virginitate*, SCh 119, ed. a cura di M. Aubineau, Paris 1966 (trad. it. S. Lilla, CTP 4, Roma 1976).
——— *In Ecclesiasten homiliae*, SCh 416, ed. a cura di F. Vinel, Paris 1996 (trad. it. S. Leanza, CTP 86, Roma 1990).
——— *In psalmorum inscriptiones*, PG 44, 431-616 (trad. it. A. Traverso, CTP 110, Roma 1994).
——— *Oratio catechetica magna*, SCh 453, ed. a cura di R. Winling, Paris 2000 (trad. it. M. Naldini, CTP 34, Roma 1990).
GIULIANO POMERIO, *De vita contemplativa*, PL 59, 415-520 (trad. it. M. Spinelli, CTP 64, Roma 1987).
IGNAZIO D'ANTIOCHIA, *Epistula ad Ephesnios*, SCh 10bis, ed. a cura di P.T. Camelot, Paris 1998 (trad. it. A. Quacquarelli, CTP 5, Roma 1978).
IRENEO DI LIONE, *Adversus haereses*, SCh 100, 152-153, 210-211, 263-264, 293-294, ed. a cura di A. Rousseau - L. Doutrelau, Paris 1965ss (trad. it. V. Dellagiacoma, Siena 1984).
——— *Demonstratio apostolicae praedicationis*, SCh 406, ed. a cura di A. Rousseau, Paris 1995.
ISAIA ANACORETA, *De custodia intellectus*, trad. it. in *La Filocalia*, I, Torino 1982.
ISACCO DI NINIVE, *De perfectione religiosa*, *prima pars*: trad. it. a cura di M. Gallo – P. Bettiolo, CTP 44, Roma 1984; *secunda pars*: trad. it. a cura di P. BETTIOLO, *Discorsi spirituali. Capitoli sulla conoscenza. Preghiere. Contemplazione sulla gehenna. Altri opuscoli*, Bose 1990; *tertia pars*: trad. it. integrale a cura di S. CHIALÀ, *Discorsi ascetici. Terza collezione*, Bose 2004; trad. it. parziale in S. CHIALÀ (ed.), *Isacco di Ninive. Un'umile speranza. Antologia*, Magnano (BI) 1999.
ISIDORO DI SIVIGLIA, *Etymologiae*, PL 82, 73-728.
LEONE MAGNO, *Epistularium*, PL 54, 593-1218 (trad. it. G. Trettel, CTP 109, Roma 1993).
LEONZIO DI BISANZIO, *Libri tres contra Nestorium et eutichianos*, PG 86, 1267-1396 (trad. it. C. Dell'Osso, CTP 161, Roma 2001).
MARIO VITTORINO, *De definitionibus*, PL 64, 875-910 (tra le opere di Boezio).
MASSIMO IL CONFESSORE, *Ambigua*, PL 91, 1031-1418 (trad. it. C. Moreschini, Milano 2003).
——— *Asceticon*, CCsg 40, ed. a cura di P. van Deun, Turnhout 2000 (trad. it. R. Cantarella, Firenze 1928, rist. an. 1990).
——— *Capita de caritate*, PG 90, 959-1080 (trad. it. in *La Filocalia*, II, Torino 1983).
——— *Capita varia* (antologia di passi autentici (trad. it. in *La Filocalia*, II, Torino 1983).
——— *Disputatio cum Pyrrho*, PG 91, 288-353 (trad. it. A. Ceresa-Gastaldo, CTP 19, Roma 1979).
——— *Opuscula theologica et polemica*, PG 91, 9-286 (trad. it. B. de Angelis, Bologna 2007).
——— *Quaestiones ad Thalassium*, CCsg 7, ed. a cura di C. Laga – C. Steel, Turnhout 1980.
ORIGENE, *Commentarii in epistula ad Romanos*, PG 14, 837-1292 (trad. it. F. Cocchini, 2 voll., Casale Monferrato 1985).
——— *Commentarium in Iohannis evangelium*, SCh 120, 157, 222, 290, 385, ed. a cura di C. Blanc, Paris 1966, 1975, 1982 e 1992 (trad. it. E. Corsini, Torino 1968).

ORIGENE, *Commentariorum in Mattheum series*, PG 13, 829-1600 (trad. it. R. Scognamiglio, CTP 145, 151 e 157, Roma 1998ss).
——— *Contra Celsum*, SCh 132, 136, 247, 150, 227, ed. a cura di M. Borret, Paris 1967-1976 (trad. it. A. Colonna, Torino 1971; anche P. Ressa, Brescia 2000).
——— *De principiis*, SCh 252-253, 268-269 e 312, ed. a cura di H. Crouzel - M. Simonetti, Paris 1978-1984 (trad. it. M. Simonetti, Torino 1989^2).
——— *In epistulam ad Romanos commentarii*, PG 14, 837-1292 (trad. it. F. Cocchini, Casale Monferrato 1985).
——— *In Exodus homiliae*, SCh 16, ed. a cura di P. Fortier – H. de Lubac, Paris 1946 (trad. it. M.I. Danieli, CTP 27, Roma 1991^2).
——— *In Genesim homiliae*, SCh 7bis, ed. a cura di L. Doutreleau, Paris 1976^2 (trad. it. M.I. Danieli, CTP 14, Roma 1978).
——— *In Hieremiam homiliae*, SCh 232, ed. a cura di P. Husson-P. Nautin, Paris 1976 (trad. it. L. Mortari, CTP 123, Roma 1995).
——— *In Leviticun homiliae*, SCh 286 e 287, ed. a cura di M. Borret, Paris 1981 (trad. it. M.I. Danieli, CTP 51, Roma 1985).
——— *In Lucae evangelium homiliae*, SCh 87, ed. a cura di H. Crouzel – F. Fournier – P. Périchon, Paris 1962.
OTTATO DI MILEVI, *De schismate donatistarum*, SCh 412-413, ed a cura di M. Labrousse, Paris 1995 e 1996 (trad. it. L. Dattrino, CTP 71, Roma 1988).
PELAGIO, *De induratione cordis Pharaonis*, PLsuppl. I/3, 1506-1539.
PROSPERO D'AQUITANIA, *Contra collatorem*, PL 51, 213-276.
——— *Sententiae ex operibus s. Augustini delibatae*, PL 51, 427-496.
TAZIANO, *Oratio ad graecos*, ed. a cura di M. Marcovich, Berlin-New York 1995 (trad. it. C. Burini, CTP 59, Roma 1986).
TEODORETO DI CIRRO, *Historia religiosa*, SCh 234 e 257, ed. a cura di P. Canivet – A. Leroy-Molinghen, Paris 1977 (trad. it. A. Gallico, CTP 119, Roma 1995).
TEODORO DI EDESSA, *Capita C spiritualia*, trad. it. in *La Filocalia*, I, Torino 1982.
TEOFILO DI ANTIOCHIA, *Ad Autolicum libri tres*, SCh 20, ed. a cura di G. Bardy – J. Sender, Paris 1948 (trad. it. C. Burini, CTP 59, Roma 1986).
TERTULLIANO, *Adversus Marcionem*, SCh 365, 368, 399 e 456, ed. a cura di R. Braun, Paris 1990-2000.
——— *Apologeticum*, CCsl 1, ed. a cura di E. Dekkers, Turnhout 1954 (trad. it. L. Rusca, Milano 1984).
——— *De anima*, CCsl 2, ed. a cura di J.H. Waszink, Turnhout 1954 (trad. it. M. Menghi, Venezia 1988).
——— *De carne Christi*, CCsl 2, ed. a cura di E. Kroynmann, Turnhout 1954 (trad. it. C. Micaelli, Milano 1984).
——— *De testimonio animae*, ed. critica e trad. it, a cura di C. Tibiletti, Firenze 1984.
——— *De oratione*, CCsl 1, ed. a cura di G.F. Diercks, Turnhout 1954.
——— *De virginibus velandis*, SCh 424, ed. a cura di P. Mattei, Paris 1997.
VINCENZO DI LERINS, *Commonitorium*, PL 50, 637-686.

2.2. FONTI MEDIEVALI, RINASCIMENTALI E MODERNE

ALBERTO MAGNO, *De resurrectione*, ed. Coloniense 26, a cura di W. Kübel, Münster i.W. 1958.
——— *In Sententiarum libros commentarium*, ed. A. Borgnet, 25-30, Paris 1893ss.
——— *Physica*, ed. Coloniense, 4/I-II, a cura di P. Hossfeld, Münster im Westfalen 1987 e 1993.
——— *Quaestio disputata de dotibus sanctorum in patria*, ed. Coloniense, 25/II, a cura di A. Fries - W. Kübel - H. Anzulewicz, Münster i.W. 1993.

ALBERTO MAGNO, *Quaestio disputata de visione Dei in patria*, ed. Coloniense, 25/II, a cura di A. Fries - W. Kübel - H. Anzulewicz, Münster i.W. 1993.
——— *Summa de creaturis, prima pars (De* IV *coaequaevis*), ed. A. Borgnet, 34, Paris 1895.
——— *Summa de creaturis*, *secunda pars* (*De homine*), ed A. Borgnet, 35, Paris 1896.
AVICENNA (IBN SÎNÂ), *Metaphysica*, ed. critica della trad. lat. medievale a cura di S. van Riet, Leiden 1977 (vol. I, libri I-IV) e 1980 (vol.II, libri V-X).
——— *Sufficientia*, Venetiis 1508.
BOEZIO, *Contra Eutychen et Nestorium*, ed. a cura di H.F. Stewart - E.K. Rand, London 1973[2].
——— *In librum Aristotilis Perihermeneias expositio*, ed. a cura di C. Meiser, I (*editio prima*), II (*editio secunda*) Leipizig 1880.
ENRICO DI GAND, *Quodlibeta* III, IV, V, Parisius, I, 1518 (rist. Leuven 1961).
GIOVANNI DUNS SCOTO, *Lectura*, *editio Vaticana*, *Opera omnia* voll. XVI-XXI, Città del Vaticano 1960ss.
——— *Ordinatio*, *editio Vaticana*, *Opera omnia* voll. I-XV, Città del Vaticano 1950ss.
——— *Quaestiones super libros Metaphysicorum*, ed. a cura di R. Andrews *et alii*, New York 1997.
GOFFREDO DI FONTAINES, *Quodibet* II, ed. a cura di M. de Wulf - A. Pelster, Louvain 1904.
——— *Quodibet* VII, ed. M. de Wulf - J. Hoffmans, Louvain 1914.
GUGLIELMO DI FALEGAR, *Quaestiones disputatae*, ed. a cura di A.J. Gondras, AHDLMA 39 (1972) 185-288.
MARTIN LUTERO, *Disputa di Heidelberg*, trad. it. V. VINAY, *Lutero. Scritti religiosi*, Milano 2009.
RICCARDO DI SAN VITTORE, *De Trinitate*, SCh 63, ed. a cura di G. Salet, Paris 1959.
TOMMASO D'AQUINO, *De ente et essentia*, ed. Leonina, 43, a cura di G. de Grandpré, Roma 1979.
——— *Quaestiones disputatae de potentia*, ed. Marietti, *S. Thomae Aquinatis quaestiones disputatae*, II, a cura di P.M. Pession, Torino-Roma 1965.
——— *Quaestiones disputatae de malo*, ed. Leonina, 23, Roma 1982 (trad. it. F. Fiorentino, Milano 2001).
——— *Scriptum super libros Sententiarum Petri Lombardi*, ed. a cura di P. Mandonnet - P. Moos, Paris 1929 e 1933.
——— *Summa theologiae*, ed. Paoline, Roma 1988 (con il testo critico dell'ed. Leonina, voll.4-12, rivisto e corretto).
TOMMASO DI SUTTON, *Quodlibeta*, ed. a cura di M. Schmaus - M. Gonzaléz-Haba, München 1969.

2.3. FONTI MAGISTERIALI

N.B.: - per i testi liturgici si rimanda al *Messale Romano*;
- per i documenti del Concilio Vaticano II si rinvia ad EV 1;
- per i documenti dei Concili Ecumenici si rinvia a COD;
- per gli altri documenti magisteriali anteriori all'inizio della pubblicazione degli *Acta Apostolicae Sedis* (1909) si rinvia a DS.

BENEDETTO XV, litt. enc. *Spiritus Paraclitus*, AAS 12 (1920) 385-422.
BENEDETTO XVI, litt. enc. *Deus caritas est*, AAS 98 (2006) 217-252 (trad. italiana ufficiale Città del Vaticano, 2006[5]).
Catechismo della Chiesa Cattolica, Città del Vaticano 1992 (trad. italiana ufficiale).
CONFERENZA EPISCOPALE ITALIANA, *Rito dell'Iniziazione Cristiana degli Adulti*, Città del Vaticano, 1989.
CONGREGAZIONE PER L'EDUCAZIONE CATTOLICA, istruzione *Lo studio dei Padri della Chiesa nella formazione sacerdotale*, AAS 82 (1990) 607-636 (EV 11 nn.2831-2897).
GIOVANNI PAOLO II, *Catechesi sul "Credo"*, in *Osservatore Romano* del luglio-agosto 1986.
——— litt. enc. *Fides et ratio*, AAS 91 (1998) 5-88 (EV 17, nn.1175-1399).

LEONE XIII, litt. enc. *Providentissimus Deus*, AAS 13 (1894) 326-364.
PAOLO VI, *Sollemnis professio fidei*, AAS 60 (1968) 433-445 (EV 3, nn.537-566).
——— Simposio dedicato al peccato originale, AAS 58 (1966) 649-655.
PIO XII, litt. enc. *Divino afflante Spiritu*, AAS 35 (1943) 297-326.

2.4. FONTI AUSILIARIE

ARISTOTELE, *Analytica anteriora et posteriora*, ed. a cura di D.W. Ross, Oxford 1964.
——— *De anima*, ed. a cura di W.D. Ross, Oxford 1961 (trad. it. G. Movia, Milano 1996).
——— *Ethica Nicomachea*, ed. a cura di W.D. Ross, Oxford 1955 (trad. it. C. Mazzarelli, Milano 1993).
——— *Metaphysica*, ed. a cura di W.D. Ross, Oxford 1953[3] (trad. it. G. Reale, Milano 1993).
FILONE ALESSANDRINO, *De Abrahamo*, ed. a cura di J. Gorez, Paris 1966.
——— *De posteritate Cain*, ed. a cura di R. Arnaldez, Paris 1972.
——— *De somniis*, ed. a cura di P. Savinel, Paris 1962 (trad. it. C. Kraus Reggiani, Milano 2005).
——— *Quaestiones in Genesim*, ed. a cura di C. Mercier-C. Petit, Paris 1984;
——— *Quis rerum divinarum heres sit*, ed. a cura di M. Harl, Paris 1966 (trad. it. R. Radice, Milano 1994).
GIULIANO DI ECLANO, *Libellus fidei*, PL 45, 1716-1718.
MECHTILD VON MAGDEBURG, *La luce fluente della divinità*, Firenze 1991.
PLATONE, *Cratilo*, ed. a cura di J. Burnet, *Platonis opera*, I, Oxford 1892-1896 (trad. it. F. Aronadio, Roma-Bari 1996).
——— *Fedro*, ed. a cura di J. Burnet, *Platonis opera*, I, Oxford 1892-1896 (trad. it. G. Reale, Milano 1993).
PLOTINO, *Enneadi*, ed. critica e trad. it. di G. Faggin, Milano 1992[3].

3

Letteratura critica (opere miscellanee, saggi e articoli)

AAVV, *Codice di diritto canonico commentato*, Milano 2004[2].
AAVV, *Patrologia*, Casale Monferrato 1978ss.
AAVV, *Storia della Chiesa*, Genova 1976[2].
K. ALAND - B. ALAND, *Il testo del Nuovo Testamento*, Genova 1987 (orig. 1982).
G. AMORTH, *Un esorcista racconta*, Bologna 2000[20].
A. ARA, «La deificazione dell'uomo nel *Commento alle Sentenze* di Tommaso (1252-1256)», *Vivens Homo* 15 (2004) 319-351.
——— «Il termine *platonitas* nell'Avicenna latino: arbitrio del traduttore o indizio prezioso?», *Vivens Homo* 25 (2014) 481-495.
E.J. ASHWORT, «Singular terms and singular concept: from Buridan to the early sixteenth century» in R.L. FRIEDMANN - S. EBBESEN (edd.), *John Buridan and beyond: topics in the language sciences 1300-1700*, Copenaghen 2004, 121-152.
H. U. von BALTHASAR, «On the concept of person», *Communio* 13 (1986) 18-26.
G. BARDY, voce *Iohannes Crisostomus*, DTC, VIII, Paris 1924, coll.660-690.
M. BURBACH, «Early dominican and franciscan legislation regarding st. Thomas», *Mediaeval studies* 4 (1942) 139-158.

G. CACCIATORE, «L'unità dell'individuo come interiorità del concreto, secondo Duns Scoto», in *De doctrina Ioannis Duns Scoti. Acta Congressus Scotistici Internationalis oxonii et Edimburgi 11-17 sept. 1966 celebrati*, a cura della *Commissio Scotistica*, Romae 1968, vol. II: *Problemata philosophica*, 199-228.
S. CHIALÀ, *Isacco di Ninive. Un'umile speranza. Antologia*, Magnano (BI) 1999.
J.F. CHIRON, *L'infallibilité et son object. L'autorité du Magistère infallible del l'Église s'ètend-elle aux vérités non révélées?*, Paris 1999.
F. COCCHINI, «Il linguaggio di Paolo, 'servo fedele e prudente', nel *Commento alla Lettera ai Romani*. Problemi storici ed esegetici», *Annali di storia dell'esegesi* 1 (1984) 109-128.
G. COLZANI, *Antropologia teologica. L'uomo paradosso e mistero*, Bologna 1989.
H.M. DIEPEN, «L'*assumptus homo* patristique», *Revue thomiste* 63 (1963) 225-245.363-388; 64 (1964) 32-52.
R.H. DROBNER, *Person-exegese und Christologie bei Augustins: zur Herkunft der Formel "una persona"*, Leiden 1986.
F. FACCHINI, *Le sfide della evoluzione. In armonia tra scienza e fede*, Milano 2008.
P. FAITANIN, «El principio de la individuación em san Alberto», *Aquinate* 9 (2009) 174-191.
R.L. FETZ, «Personbegriff und Identitätstheorie», *Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie*, 35 (1988) 69-106.
M. FUHRMANN, «Persona, ein römische Rollenbegriff,», in O. MARQUARD - K. STIERLE (hg.) *Identität*, München 1979 (Poetik und Hermeneutik, band VIII) 83-106.
É. GILSON, «Cajetan et l'humanisme théologique», AHDLMA 22 (1955) 113-136.
——— «Sur la composition fondamentale de l'être fini», in *De doctrina Ioannis Duns Scoti. Acta Congressus Scotistici Internationalis oxonii et Edimburgi 11-17 sept. 1966 celebrati*, a cura della *Commissio Scotistica*, Romae 1968, vol. II: *Problemata philosophica*, 183-198;
A. GRILLMEIER, *Le Christ dans la tradition chrétienne. De l'âge apostolique au concile de Chalcédonie (451)*, Paris 2003[2] (orig. tedesco Freiburg i.B. 1990).
V. GROSSI, *Baio e Bellarmino interpreti di sant'Agostino nelle questioni del soprannaturale*, Roma 1968.
——— «La divinizzazione dell'uomo nella teologia di s. Agostino», in DSBP 31, Roma 2002, 322-342.
P. HADOT, «Une source de l'*Apologia David* d'Ambroise: les commentaires de Didyme et d'Origène sur le psaume 50», *Revue des sciences philosophiques et théologiques* 60 (1976) 205-225.
N. HARTMANN, «Person in Einsamkeit und Gemeinsamkeit. Überlegung zum Personbegriff des Johannes Duns Scotus», *Wissenschaft und Weisheit* 47 (1984) 37-60.
M.D. JORDAN, «The controversy of the *Correctoria* and the limits of metaphysics», *Speculum* 57 (1982) 292-314.
I. KANT, *Che cosa significa orientarsi nel pensiero*, in F. DESIDERI (ed.), *Questioni di confine*, Genova 1990, 3-16.
P. KING, «Buridan's theory of individuation», in J.J.E. GRACIA (ed.), *Individuation in Scholasticism. The later Middle Ages and the Counter-Reformation, 1150-1650*, Albany 1994, 397-430.
J.C. LARCHET, *L'inconscio spirituale. Malattie psichiche e malattie spirituali*, Cinisello Balsamo (MI) 2006 (orig. 2005).
——— *Terapia delle malattie spirituali. Un'introduzione alla tradizione ascetica della Chiesa Ortodossa*, Cinisello Balsamo (MI) 2003 (orig. 1997).
F. LOOFS, *Nestorius and his place in the history of christian doctrine*, Cambridge 1914.
H. DE LUBAC, *Surnaturel. Études historiques*, Paris 1946.
——— *Le mistère du surnaturel*, Paris 1965 (trad. it. a cura di E. Guerriero, *Il mistero del soprannaturale*, Milano 1979).
V. MANCUSO, *Per amore. Rifondazione della fede*, Milano 2005.
V. MANCUSO, *L'anima ed il suo destino*, Milano 2007.

C. MARKSCHIES, «Ambrosius und Origenes. Bemerkungen zur exegetischen Hermeneutik zweiner Kirchenväter», in *Origeniana septima*, ed. a cura di W.A. Bienert - U. Kühnenwel, Leuwen 1999, 545-570.
V. MELCHIORRE (ed.), *L'idea di persona*, Milano 1996.
C. MICAELLI, «"Natura" e "persona" nel *Contra Eutychen et Nestorium* di Boezio: osservazioni su alcuni problemi filosofici e linguistici», in L. OBERTELLO (ed.), *Atti del Congresso Internazionale di studi boeziani*, Roma 1981, 327-336.
——— *Studi sui trattati teologici di Boezio*, Napoli 1988.
A. MILANO, *Persona in teologia*, Napoli 1984.
B. MULCHAY, *Aquinas notion of pure nature and the christian integralism of Henry de Lubac and radical orthodoxy: not everything is grace*, New York 2011.
J.P. MÜLLER, «Eine Quästion über das Individuationprinzip des Johannes von Paris O.P. (Quidort)», in AAVV, *In virtus politica. Festgabe zum 75 Geburstag von Alfons Hufnagel*, Stuttgart in Bad Cannstadt 1974, 335-355.
M. NEDONCELLE, «Les variations de Boèce sur la personne», *Revue des sciences religieuse* 29 (1955) 201-238.
J.F. NOCKE, *Eschatologie*, Düsseldorf 1982 (trad. it. *Escatologia*, Brescia 1984).
P. ODIFREDDI, *Il vangelo secondo la scienza. Le religioni alla prova del nove*, Torino 2008.
——— *Perché Dio non esiste*, Correggio (Parma) 2010.
——— *Perché non possiamo essere cristiani (e meno che mai cattolici)*, Roma 2013.
G. D'ONOFRIO, *Fons Scientiae. La dialettica nell'Occidente tardo-antico*, Napoli 1986.
G.D. PANAGOPOULOS, *La theologia occidentale. Panoramica introduttiva in una prospettiva ortodossa*, Trieste 2016.
G. PROUVOST, *Thomas d'Aquin et les thomismes*, Paris 1996.
H. RAHNER, *Simboli della Chiesa. L'ecclesiologia dei Padri*, Cinisello Balsamo 1994^2 (orig. 1964).
K. RAHNER, *Corso fondamentale sulla fede*, Roma 1984 (or. Freiburg i.B. 1976).
——— «Corso fondamentale sulla fede», in C. DANNA (ed.), *Sollecitudine per la Chiesa. Nuovi saggi* VIII, Roma 1982, 55-72 (or. *Grudkurs des Glaubens*, conf. del 28 febbraio 1979 a Freiburg i.B., inedita).
——— «Evolution und Erbsünde», *Concilium* 3 (1967) 459-465.
——— «Il peccato di Adamo», in V. GAMBI - C. DANNA (edd.), *Nuovi saggi*, IV, Roma 1973 335-357 (or. «Die Sünde Adams», conferenza tenuta al 28° Congresso dello *Ökumenischer Arbeitskreis* il 13-17 marzo 1968).
——— «Natura e grazia», in V. GAMBI - C. DANNA (edd.), *Saggi di antrologia soprannaturale*, Roma 1969^2, 79-122 (or. «Natur und Gnade», *Schriften zur Theologie*, IV, Einsieldeln 1960, 209-236).
——— «Possibilità di una concezione scolastica della grazia increata», in V. GAMBI - C. DANNA (edd.), *Saggi di antropologia soprannaturale*, Roma 1969^2, 123-168 (or. «Zur scholastischen Begrifflichkeit der ungeschaffenen Gnade», *Schriften zur Theologie*, I, Einsieldeln 1960^4, 347-375).
——— *Il problema dell'ominizzazione*, Brescia 1969 (or. PAUL OVERHAGE – K. RAHNER, *Das Problem des Hominisation*, Basel 1961, 7-90).
——— «Rapporto tra natura e grazia», in V. GAMBI - C. DANNA (edd.), *Saggi di antrologia soprannaturale*, Roma 1969^2, 43-77 (or. «Über Verhältnis von Natur und Gnade», *Schriften zur Theologie*, I, Einsieldeln 1960^4, 323-345).
——— «Riflessioni teologiche sul monogenismo», in V. GAMBI - C. DANNA (edd.), *Saggi di antrologia soprannaturale*, Roma 1969^2, 169-279 (or. «Theologisches zum Monogenismus», in *Schriften zur Theologie* I, Eissielden 1960^4, 253-345).
——— «Scienze naturali e fede razionale», in C. DANNA (ed.), *Scienza e fede cristiana. Nuovi saggi*, IX, Roma 1984, 29-84 (or. «Naturwissenschaft und vernünftiger Glaube», in *Christlicher Glaube in moderner Gesellschaft*, III, Freiburg 1981, 34-78).

K. RAHNER, «Theos in neuen Testament», in *Schriften zur Theologie*, Band I, Einsielden-Zürich-Köln 1962, 91-167.
——— *Uditori della Parola*, Roma 1988[2] (or. *Hörer des wortes* , München 1937).
——— «Una teologia con cui poter vivere», in C. DANNA (ed.), *Scienza e fede cristiana. Nuovi saggi*, IX, Roma 1984, 142-160, 157 (or. *Eine Theologie, mit der wir leben können*, conf. del 22 luglio 1982 a Würzburg, inedita).
I. RAMELLI, *The cristian doctrine of apokastasis. a critical assesment from the New Testament to Eriugena*, Leiden 2013.
J. RATZINGER, «L'interpretazione biblica in conflitto. Problemi del fondamento e orientamento della esegesi contemporanea», in AAVV, *L'esegesi cristiana oggi*, Casale Monferrato 1991, 93-125.
P.G. RENCZES, *Agir de Dieu et liberté de l'homme. Recherches sur l'anthropologie théologique de saint Maxime le Confesseur*, Paris 2003.
I.S. ROMANIDIS, *Un virus mortale. Il peccato originale secondo san Paolo*, Trieste 2006.
——— *Il peccato originale. Chi è l'uomo? Qual è la sua storia*, Trieste 2008.
B. SESBOÜÉ, *Gesù Cristo nella tradizione della Chiesa*, Cinisello Balsamo 1987.
G. SFAMENI-GASPARRO, *Enkrateia e antropologia. Le motivazioni protologiche della continenza e della verginità nel cristianesimo dei primi secoli e nello gnosticismo*, Roma 1984.
P. SIMPSON, «The definition of person: Boethius revisited», *The new scolasticism* 62 (1988) 210-220.
P.T. STELLA, «La teoria ilemorfica nel sistema scotista», in *De doctrina Ioannis Duns Scoti. Acta Congressus Scotistici Internationalis oxonii et Edimburgi 11-17 sept. 1966 celebrati*, a cura della *Commissio Scotistica*, Romae 1968, vol. II: *Problemata philosophica*, 241-296.
M. THEUNISSEN, «Skeptische Betrachtungen über den anthropologischen Personbe-griff», in H. ROMBACH (ed.), *Die frage nach dem Menschen (Festschrift für M. Müller)*, Freiburg-München 1966, 461-490.
C. TIBILETTI, «Matrimonio ed escatologia: Tertulliano, Clemente Alessandrino, sant'Agostino», *Augustinianum* 17 (1977) 53-70.
A. TRAPÈ, *Sant'Agostino: introduzione alla dottrina della grazia*, I: *Natura e grazia*, Roma 1987.
——— *Sant'Agostino. Introduzione alla dottrina della grazia*, II: *Grazia e libertà*, Roma 1990.
F. TRISOGLIO, «Il male, il peccato, il maligno nei Padri Cappadoci», in *Dizionario di spiritualità biblico-patristica*, 39, Roma 2005, 265-288.
A. VERNACOTOLA, «L'uomo "virtuale". Il paradigma antropologico della teoria politico-giuridica moderna», *L'ircocervo. Rivista elettronica italiana di metodologia giuridica, teoria generale del diritto e dottrina dello stato*, 2010, 1-22.
E.H. WEBER, *La personne humaine au XIII siècle*, Paris 1991.
L. WITTGENSTEIN, *Della certezza. Analisi filosofica del senso comune*, Milano 1978.

INDICE

Presentazione *di don Angelo Pellegrini* 7
Introduzione 9
Sigle 15

CAPITOLO PRIMO

"Primo explicatio terminorum": prima cosa, spiegare i termini 17
1. L'importanza di evitare alcuni equivoci 17
1.1. Una falsa sinonimia: fede e religione 18
1.2. Il problema dell'amore per Dio 26
1.3. Il peccato come disarmonia tra fede e religione 39
1.3.1 La disarmonia universale: il peccato nella Chiesa universale 39
1.3.2. La disarmonia comunitaria: il peccato nella Chiesa locale 42
1.3.3 La disarmonia intima, ossia il peccato personale 44
1.4. Che cosa è una eresia e chi dice 'eresie' 51
1.5. Conclusioni (se mai si può concludere su questioni simili) 61

CAPITOLO SECONDO

L'abisso della disarmonia e l'inizio dell'armonia 63
2. L'abisso della disarmonia e l'inizio dell'armonia 67
2.1. La differenza tra il peccato ed i peccati 67
2.2. Il peccato originale e la natura dell'uomo 74
2.3. L'abisso della disarmonia come peccato originale 79

CAPITOLO TERZO

Cosa fu il peccato originale all'inizio? (Adamo, Eva e la mela) 81
3. Il peccato originale di Adamo ed Eva ed i nostri 82
3.1. Il peccato originale è veramente dottrina di fede? 83
3.2. In cosa è consistito il peccato originale 92
3.3. Il 'perché' del peccato originale 108
3.4. Chi commise il peccato originale? 118
3.5. Cosa fu il peccato originale agli inizi: conclusioni provvisorie 123

CAPITOLO QUARTO

Cosa è il peccato originale in noi? La storia delle idee I 125
4. Il peccato originale e la storia delle interpretazioni 125
4.1. Gli effetti del peccato originale e il libero arbitrio 126
4.2. Il peccato originale e la vicenda di Pelagio 136
4.3. Il peccato originale ed il semipelagianesimo 139
4.4. Il peccato originale nei Padri: conclusioni storico-testuali 144

CAPITOLO QUINTO

Cosa è il peccato originale in noi? La storia delle idee II 147
5. Il peccato originale e il perchè delle sue interpretazioni 147
5.1. Le idee di Pelagio ed i Padri a lui anteriori 147
5.2. I Padri greci e l'eresia semipelagiana 153
5.2.1 Agostino ed i Padri greci: un contrasto inventato 154
5.2.2. Agostino ed il semipelagianesimo non pelagiano 158
5.2.3. Il preteso semipelagianesimo dell'ep.194 di Agostino 166
5.3. La storia delle idee II: conclusioni 170

CAPITOLO SESTO

Cosa è il peccato originale in noi?
Per una introspezione teologico-spirituale 173
6. Il dogma del peccato originale e la vita spirituale 174
6.1. Il punto di partenza: vedersi dentro come si è 175
6.2. Le conseguenze del peccato originale e la vita spirituale 185
6.3. Per un'interpretazione teologico-spirituale: conclusioni 197

CAPITOLO SETTIMO

L'insegnamento del Magistero sul peccato originale
(*excursus* illustrativo) 199
7. I pronunciamenti magisteriali sul peccato originale 200
7.01. *Il rapporto spirituale tra oggettività e soggettività* 201
7.1. I pronunciamenti tardoantichi: Arles ed Orange II 203
7.2. Dall'alto Medioevo fino al concilio di Firenze 206
7.3. Il concilio di Trento ed i suoi pronunciamenti 209
7.4. L'insegnamento del Magistero: conclusioni 215

CAPITOLO OTTAVO

L'abisso della disarmonia come inizio dell'armonia:
il rovesciamento della prospettiva I 219
8. Spunti per una rilettura del dogma del peccato originale 219
8.1. La riflessione attuale sul dogma del peccato originale 220
8.1.1. Il rapporto tra Scrittura, Padri, dogmatica e filologia 221
8.1.2. I punti critici dal punto di vista teoretico 224
8.1.3. Il 'chi' del peccato originale: cenni sulle posizioni attuali 230
8.2. Alcune idee per impostare in modo nuovo le cose 236
8.2.1. I punti da tenere comunque fermi in ogni ipotesi 237
8.2.2. Il suggerimento della Tradizione riguardo all'autore 239
8.2.2.1. La distinzione tra *logos* e *tropos* 240
8.2.2.2. La distinzione tra *thélesis*, *gnômê* e *proairesis* 245

CAPITOLO NONO

La Tradizione e la 'personalità' del peccato originale 251
9. La Tradizione e la 'personalità' del peccato originale 251
9.1. Il difficile rapporto tra *ipostasis* e 'persona' (cenni) 251
9.2. La 'personalità' dell'autore del peccato originale 267
9.3. Il suggerimento della Tradizione e l'innovamento nella presentazione del dogma 279
9.4. Qualche obiezione alla nostra proposta 285

CAPITOLO DECIMO

L'abisso della disarmonia come inizio dell'armonia: il rovesciamento della prospettiva II 291
10. Il libero arbitrio fonte di 'disarmonia' o 'armonia' 291
10.1. La vita spirituale ed i suggerimenti della Tradizione 293
10.1.1. La distinzione tra *logos* e *tropos* 294
10.1.2. La distinzione tra *gnômê* e *proairesis* 296
10.1.3. La vita spirituale come 'guerra dei pensieri' 299
10.2. Come emerge la 'disarmonia' dal libero arbitrio 308
10.2.1. Come emerge la 'disarmonia': il modo consapevole 311
10.2.2. Come emerge la 'disarmonia': il modo inconsapevole 312
10.2.3. Come emerge la 'disarmonia': il modo involontario 314
10.2.4. Come emerge la 'disarmonia': il modo inconscio 319
10.3. Come emerge la 'armonia' dal libero arbitrio umano 323
10.3.1. L'inizio dell'armonia nel libero arbitrio umano 323
10.3.2. Come si mantiene l'armonia nel libero arbitrio umano 327
10.4. La duplice natura del libero arbitrio umano 329

Conclusioni 333

Bibliografia 347
Indice 359