

ALESSIO PERSIC

## Da soggetto di colpa a oggetto di misericordia: uomo e 'peccato d'origine' nella comprensione degli aquileiesi Vittorino, Cromazio e Rufino

### 1. *Santo Adamo*

L'antico concetto della santità di Adamo soffrì di atrofia nel progresso spirituale e teologico del cristianesimo occidentale, dove una autorità somma, Agostino, era stato costretto ad ammettere la salvezza del primo uomo – indubbio intralcio alla sua teoria sul 'peccato originale'<sup>1</sup> – solo in forza della generale tradizione ecclesiastica<sup>2</sup>.

<sup>1</sup> Occorre ricordare che fu «la pratica tradizionale del pedobattesimo (...) l'argomento maggiore avanzato da Agostino per difendere la sua teologia del peccato originale contro Pelagio e i suoi discepoli». E l'Africano si convinse – in particolare «alla fine della sua vita» (M. FLICK - Z. ALSZEGHY, *Il peccato originale* [Biblioteca di teologia contemporanea 12], Brescia 1972, p. 99) – che, «poiché i neonati non sono colpevoli di peccati personali, se essi sono battezzati 'per la remissione dei peccati' è perché sono colpevoli in Adamo del peccato delle origini» (G.-H. BAUDRY, *Le péché dit originel* [Théologie historique 113], Paris 2000, pp. 371-2; cf. FLICK - ALSZEGHY, *Il peccato originale ...*, cit., pp. 97-110): infatti, «l'anima ha contratto da Adamo il male che la grazia di questo sacramento cancella, perché essa non era ancora un'anima che aveva una vita propria» (AGOST., *Ep.* 98), ovvero «il bambino ha peccato nella persona di un altro» (ID., *Serm.* 294,12). Spinto dalla sua logica implacabile, Agostino pervenne quindi a sostenere che, se un bimbo muore senza il sacramento del Cristo, il battesimo, la sua anima è dannata (v. per es. ID., *Ep.* 166,28; *Serm.* 293,11; *Sulle nozze* I,20-22); se infatti non viene liberato dai legami carnali con i progenitori e dalla conseguente prigionia della «pasta del peccato» (*massa peccati*), dopo la morte prematura dovrà subire secondo giustizia la pena della dannazione eterna (seppure nella forma più mite e «mai tale da far ritenere preferibile per loro il non esser mai venuti all'esistenza» [P.F. BEATRICE, *Tradux peccati. Alle fonti della dottrina agostiniana del peccato originale*, Studia Patristica Mediolanensia 8, Milano 1978, p. 113]). Fin dall'inizio della controversia pelagiana, d'altronde, il vescovo di Ippona chiamava 'peccato originale' «non solo il peccato personale di Adamo, ma anche quel male, che in conseguenza di questo peccato separa gli uomini da Dio, fin dal seno materno» (FLICK - ALSZEGHY, *Il peccato originale ...*, p. 99). In generale, dunque, ad Agostino apparve come «un principio fondamentale della fede cristiana» la certezza «che ogni uomo, per il fatto stesso di nascere, sia destinato alla dannazione, a meno che non venga riscattato dalla rigenerazione battesimale» (BEATRICE, *Tradux peccati ...*, cit., p. 112): «La Scrittura è evidente, l'autorità fondatissima, la fede cattolicissima: ogni generato è dannato; nessuno è liberato, se non è rigenerato» (*Scriptura evidens est, auctoritas fundatissima est, fides catholicissima est: omnis generatus, damnatus; nemo liberatus, nisi regeneratus*: AGOST., *Serm.* 294,16,16).

<sup>2</sup> «Quanto al primo uomo (...), quasi tutta la Chiesa è d'accordo nel dire che Gesù Cristo lo ha liberato dall'Inferno, e questa credenza non è senza fondamento, benché pure non sembri appoggiata sull'espressa autorità delle Scritture canoniche» (AGOST., *Ep.* 164,3,6).

Liturgie, teologie e arte figurativa delle ortodossie d'Oriente, invece, non risentirono di simili inibizioni<sup>3</sup>: il 'profeta' Adamo, infatti, vi assurgeva addirittura a simbolo della salvezza degli uomini tutti, secondo l'epica di Efrem il Siro († 373 ca.):

Il Signore partì alla ricerca di Adamo. / Entrò nello Šeol, ve lo trovò, / ne lo tolse e nel Paradiso / andò a ricondurlo<sup>4</sup>.

Romano il Melode († 556), a propria volta, con l'ordinata compitezza di dettagli richiesta dalla poesia strofica dei Greci<sup>5</sup>, ripercuoteva trionfalmente l'eco gioiosa del medesimo annuncio:

La spada di fuoco non sbarra più / le porte dell'Eden: a lei è subentrato / – mirabile chiavistello – il legno della croce. / (...) Ti sei affacciato, o mio Salvatore, / gridando ai reclusi nell'Ade: / «Rientrate ancora nel paradiso» / (...). Il cielo e la terra / a giusto motivo si rallegrano / insieme con Adamo / di nuovo riammesso nel paradiso<sup>6</sup>.

Il fondamento dogmatico della santità di Adamo (ma anche il riconoscimento della sua colpa personale, non troppo attenuata da primordiali peccati angelici) era stato infatti stabilito principalmente sul teologhema della 'discesa all'inferno' dell'anima di Cristo morto in croce<sup>7</sup>, abbozzato già nel *N. T.* da *1 Pt*

In Occidente, «con l'emergere della dottrina del peccato originale che troverà in Agostino la sua formulazione teologica più elaborata e radicale, il tema della salvezza di Adamo sarà più o meno occultato dai teologi latini»: l'idea «si manterrà grazie alla liturgia e, soprattutto, grazie alla popolarità della rappresentazione della discesa allo Šeol testimoniata abbondantemente dall'iconografia medievale, che (...) pone Adamo ed Eva in primo piano fra i giusti usciti dallo Šeol. (...) A livello letterario, ne dà testimonianza anche lo stupefacente successo dell'opera di Iacopo da Varagine, la *Legenda aurea*, comparsa verso il 1250. Egli cita il *Vangelo di Nicodemo* [cf. *infra*] e altre leggende su Adamo (...), in particolare quella che riferisce la sepoltura di Adamo al Golgota, nello stesso luogo in cui Gesù fu crocifisso. Il suo sangue, colando sulla testa del primo uomo, ne avrebbe fatto in qualche modo il primo battezzato, il primo beneficiario della sua morte salvatrice» (BAUDRY, *Le péché dit originel*, cit., pp. 327-8). Per una sintesi storica dell'evoluzione del concetto di 'peccato originale' prima di Agostino, v. anche A. PERSIC, *Il 'peccato originale' nella teologia della Chiesa antica prima della controversia pelagiana. Schede di fonti e letteratura critica*, in [M. QUALIZZA - S. ROMANELLO (curr.)], *Il Peccato Originale. Riflessione interdisciplinare su una verità problematica per l'uomo d'oggi* (Quaderni di Teologia [2]), Udine 2004, pp. 27-125.

<sup>3</sup> In Oriente fanno ovvia eccezione gli encratici: Taziano, ad es., sosteneva la certezza della condanna perpetua di Adamo (cf. IRENEO, *C. le eresie*, I, 28, 1; III, 23, 1-8; EUS., *Storia Eccl.*, IV, 29, 3).

<sup>4</sup> EFREM DI NISIBI, *Inni sul Paradiso*, VIII,10; cf. IV, 4: «Il puro giardino lo tolse, lo cacciò dal suo seno. Ma il Grande Sacerdote, allora, di lassù vedendolo gettato fuori, si degnò di discendere fino a lui, lo purificò con il suo issope, lo fece rientrare nel Paradiso»; e ancora VIII, 11: «Benedetto chi dallo Šeol ha fatto uscire Adamo, e l'ha fatto entrare (nell'Eden) insieme a tanti altri!».

<sup>5</sup> Cf. S.S. AVERINCEV, *Tra 'esplicazione' e 'nascondimento': la situazione dell'immagine nella poesia di Efrem il Siro*, in ID., *Dieci poeti. Ritratti e destini*, Milano 2001 (Moskva 1983), pp. 53-54 in particolare.

<sup>6</sup> ROMANO IL MELODE, *Inno XLIII (Il trionfo della croce)*, Pr. I e III (trad. G. GHARIB, Milano 1981); cf. XLIX (*La risurrezione di Gesù [V]*), Pr.: «Per la tua passione, / nostro Salvatore, siamo stati / liberati dalle passioni», / a te gridava Adamo. / L'Ade, invece, era prostrato / a causa della risurrezione».

<sup>7</sup> «L'immagine ebraica della discesa allo Šeol e quella della risalita dallo Šeol appaiono come duplicati simbolici della morte e resurrezione del Cristo. Per questa ragione, esse non hanno bisogno di apparire nelle prime formule del *credo* (...). Ma, come spesso succede, le formule immaginate hanno più suc-

3,18-22<sup>8</sup>, quindi coltivato in ambienti giudeocristiani<sup>9</sup> e infine, attraverso molteplici interpretazioni e mediazioni, ammesso nella 'regola di fede' della Chiesa antica<sup>10</sup>.

### 1.1. *Dalla fede nel descensus alla speranza dell'apocatastasi*

Fonte privilegiata e davvero fortunata dell'immaginario narrativo fomentato dal *descensus* e documento pittoresco della sua popolarità, il *Vangelo di Nicodemo* al tramonto del Tardo Antico (IV o V sec.) ne avrebbe riorganizzata e rilanciata la rappresentazione, ma senza interrompere il tramite alle sue ragioni originarie: in particolare, l'aspirazione a «uno Šeol vuoto e alla salvezza di tutti quelli che sono morti prima del Cristo»<sup>11</sup>. Confida l'Ade a Satana:

Sospetto che venga qui per salvare tutti questi peccatori che sono i miei morti. Te lo ripeto: se lo lasci discendere, non resterà più un solo trapassato in mio potere!<sup>12</sup>;

e infine constata:

Vedi: non mi restano più morti. Tutti quelli che avevi guadagnati con il legno della conoscenza, la croce te li ha ripresi ... o Principe della morte, radice del peccato! (...) Perché hai tentato di precipitare nelle tenebre un uomo che ti ha sottratto tutti coloro che fin dall'origine erano morti?<sup>13</sup>.

cesso in una mentalità popolare delle formule astratte. E, con l'aiuto dell'immaginazione, si finisce per speculare a partire dalla rappresentazione e non semplicemente a partire dall'espressione astratta; ciò è proprio del passaggio alla mitologia: discorso (*lógos*) su una rappresentazione (*mýthos*). (...) Tuttavia, a tale stadio di sviluppo, la formula non è più il semplice equivalente (un *duplicato*) dell'affermazione della morte del Cristo: essa si è caricata di una esplicitazione teologica, arricchendosi degli effetti della sua morte salutare applicata a quelli che sono morti prima di lui (effetto retroattivo della redenzione). Illustra il messaggio evangelico: il Cristo è morto per tutti. La salvezza di Adamo si iscrive logicamente in questa prospettiva, come dimostra la prima letteratura cristiana» (BAUDRY, *Le péché dit originel ...*, cit., pp. 313-4).

<sup>8</sup> «Cristo, (...) messo a morte nella carne, ma reso vivo nello spirito, (...) in spirito andò ad annunciare la salvezza agli spiriti che aspettavano in prigione: essi avevano un tempo rifiutato di credere, quando con ansia era attesa la pazienza di Dio, nei giorni di Noè, mentre si fabbricava l'arca, nella quale pochi, cioè otto vite, riuscirono a salvarsi attraverso all'acqua». Per il resto, se è significativo che Adamo non viene mai nominato da Gesù, si tenga pure conto che per Paolo egli è positivamente «la figura di colui che doveva venire» (*Rm* 5, 14). Paolo tuttavia non accenna alla salvezza di Adamo, anche se essa «si integrerebbe facilmente nella sua grandiosa prospettiva della salvezza universale, come lo comprenderanno la maggioranza dei Padri» (*Ibidem*, p. 311).

<sup>9</sup> Come appurato in modo decisivo da J. DANÉLOU, sin dal suo *Études d'exégèse judéo-chrétienne* (Paris 1966).

<sup>10</sup> Ad Aquileia compariva come articolo del *simbolo apostolico* di fede, secondo le testimonianze dettagliate di Rufino. Un panorama dettagliato – utile, ma non ineccepibile – della 'discesa all'inferno' nell'antichità cristiana è ora offerto da R. GOUNELLE, *La descente du Christ aux enfers. Institutionalisation d'une croyance* (Coll. des Études Augustiniennes, Série Antiquité 162), Paris 2000.

<sup>11</sup>BAUDRY, *Le péché dit originel ...*, cit., p. 325.

<sup>12</sup> *Vang. di Nicodemo*, 20.

<sup>13</sup> *Ibidem*, 23. Stesso orientamento universalista nella versione latina dell'*Ascensione di Isaia*, apocrifo giudeo con una inserzione cristiana, cui spetta IX, 16: «... Discenderà nell'inferno e lo renderà deserto». Esisteva tuttavia anche un'altra tradizione meno universalista, che riduceva la salvezza ai soli giusti.

Se è vero che la predicazione evangelica nell'inferno non si può immaginare che irresistibile, deve pur essere evidente la relazione di obiettiva specularità che, entro un ambito spirituale omogeneo, associava l'istanza soteriologica espressa dall'avvenuta *katábasis* all'inferno a quella – parimenti emersa da intuizioni pre-teologiche<sup>14</sup> della fede popolare – di una futura, universale *apokatástasis* ('reintegrazione') nella pace con Dio<sup>15</sup>: specularità perfetta, almeno dal momento in cui

<sup>14</sup> La popolare *Apocalisse di Pietro* (135 ca. d.C.), assai autorevole nella tradizione di molte Chiese fino almeno a tutto il sec. III (e, in qualche sua redazione, finanche al V, come forse ad Aquileia), formulò precocemente tale istanza, secondo i modi espressivi degli ambienti 'popolari' che l'avevano suscitata. Con citazioni dalla farraginoso *recensione etiopica* mi arrischio a dipanare il senso del poco lineare discorso narrativo: «[3] Alla sua destra mi fece vedere le anime di tutti gli uomini e alla sua sinistra l'immagine di quanto si compirà nell'ultimo giorno. (...) Abbiamo visto i peccatori piangere con tale prostrazione e dolore che tutti coloro che li vedevano con i propri occhi piangevano, sia i giusti sia gli angeli, e perfino Lui [il Salvatore]. Io lo interrogai e gli dissi: "(...) Meglio per loro se non fossero stati creati! [cf. *Mc* 14, 21]". Il Salvatore mi rispose: "Pietro, perché (...) Tu ti contrapponi a Dio. Non vorrai tu avere più compassione di Lui per la sua immagine! È Lui che li ha creati e dal niente li ha tratti all'esistenza. Vedendo il travaglio che colpirà i peccatori negli ultimi giorni, il tuo cuore si è rattristato (...). [23] (...) Non bisogna che tu mi faccia soffrire, perché tu conosci e comprendi le mie parole del vangelo: 'Il Padre mio fa sorgere il sole per i giusti e per i peccatori, e fa scendere la pioggia sui buoni e sui cattivi' [*Mt* 5,45]. Così è infatti la misericordia del Padre mio (...): noi abbiamo pietà e compassione di tutte le nostre creature". [26] (...) Gridando e piangendo, risposi allora al mio Signore: "Signore mio, temo questa seconda morte che colpirà i peccatori!". Egli mi guardò e rispose: (...). Non sei tu che ammaestri i peccatori meglio di me, giacché appunto a causa dei peccatori fui crocifisso, per intercedere per loro presso il Padre mio. (...) [27] (...) Il Padre mio è veramente misericordiosissimo. Ma anch'io sono misericordioso, perché quanto è di mio Padre è mio, e quanto è mio è di mio Padre. Quando i peccatori, dopo avere creduto in me, supplicheranno il Padre mio, anch'io supplicherò il Padre mio con loro, implorando per loro il mio Padre e dicendo: 'Abbi pietà di loro, perché io mi sono rivestito della loro carne (...). Ho portato le loro sofferenze e ho preso i loro malanni. Per loro sono stato crocifisso, allo scopo di salvare i peccatori, che credono in me'. [28] Allorché i peccatori vedranno che io intercedo per loro presso il Padre mio, essi a loro volta supplicheranno me. Supplicherò per loro il Padre mio. Essi non vedranno nessuno, tranne me, che mi sono rivestito della loro carne; ma io vedrò il Padre mio, poiché sono con il Padre mio nella divinità (...). Perciò il Padre mio darà a tutti loro la vita, la gloria e il regno, che non avranno mai fine. Il suo tribunale non sarà diviso (...). Io siederò in tribunale (...) ed è ancora per coloro che crederanno in me che, sulla loro parola, avrò pietà degli uomini. Passerete subito nella gloria, da dove non si esce mai più. (...) Se tu non avessi pianto e gridato, io non te ne avrei parlato; te l'ho manifestato affinché non ti venga meno la speranza. (...) [29] Il Signore ha creato il tuo padre Adamo per la gloria della sua opera. Ma dopo la prevaricazione, lo fece ritornare nel fango. Dopo averlo abbellito, il Signore lo annienterà per la seconda volta nella morte? No, certo! Poiché grande è la misericordia del Signore verso gli uomini, come disse David allorché conobbe la misericordia del suo Dio: 'La tua misericordia è grande nei cieli, la tua giustizia si innalza fino alle nubi' [*sal* 36,6]. (...) [30] Dice ancora David: 'Ti ringrazio, Signore, perché mi hai protetto e non hai fatto ridere su di me i miei nemici' [*sal* 30,1]. Chi sono? I figli di Adamo? Non sono, invece, il diavolo e i suoi demoni che vogliono traviare l'uomo, per farlo desistere dalla sua fede?» (trad. L. MORALDI).

<sup>15</sup> La tradizionale aspirazione alla *apokatástasis* fu condivisa e infine riformulata con la massima lucidità magistrale da ORIGENE in un passo del *Trattato sui principi* (a. 220 ca.), che qui merita d'essere riletto in sintesi essenziale (III 6, 2-9 *passim*; trad. M. SIMONETTI, Torino 1968, con leggere modifiche): «Nonostante che anche ora diciamo che Dio è dovunque e in tutti, perché nulla può essere privo di Dio, tuttavia non diciamo che egli c'è in maniera da costituire tutto in coloro nei quali si trova. Perciò bisogna esaminare più attentamente il valore di questa espressione ["Dio sia tutto in tutti"] (*I Cor* 15,28) che indica la perfezione della beatitudine e la fine delle cose, per cui è detto non solo che Dio è in tutti, ma anche che è tutto. (...) Penso che il fatto che Dio è detto essere tutto in tutti significa che egli è tutto anche nelle singole creature (...) nel senso che qualsiasi cosa la creatura razionale, libera (...) e purificata (...), potrà percepire comprendere e pensare, tutto ciò sarà Dio (...), che sarà misura e ragione di ogni sua azione: così Dio sarà tutto per lei. Infatti non ci sarà più distinzione fra bene e male, perché il male non ci sarà più (...). Per questo è scritto che anche l'ultimo nemico, che è chia-

– in taluni ambienti – la redenzione procurata dall’immolazione del Cristo sulla Croce fu ormai intesa estendersi, senza eccezioni, all’intera umanità precristiana<sup>16</sup>.

## 1.2. Una ermeneutica soteriologica avvertita della misericordia divina

In quest’ultimo senso si era mossa senza significativi tentennamenti la speculazione di Ireneo, l’Asiata quartodecimano che, avendo proclamato «gloria di Dio

mato morte, sarà distrutto [I Cor, 26] (...). Ma dobbiamo intendere la distruzione dell’ultimo nemico come distruzione non della sostanza che è stata fatta da Dio, ma dell’inclinazione e della volontà nemica che ha tratto origine non da Dio ma dallo stesso nemico. Perciò sarà distrutto non per non esistere più, ma per non essere più nemico e morte. Infatti nulla è impossibile per l’onnipotente e nulla è insanabile per il creatore; ed egli ha fatto tutte le cose perché esistessero; e ciò che è stato fatto per esistere non può non esistere. (...) Noi, che crediamo nella resurrezione (della carne), pensiamo che a causa della morte si è prodotta soltanto una trasformazione, ma che la sostanza della carne continua ad esistere, e per volontà del suo creatore in un determinato tempo sarà di nuovo riportata alla vita e subirà un’altra trasformazione: così quella che era stata carne terrena della terra [I Cor 15,47], dissolta poi dalla morte sarà di nuovo ridotta a cenere e terra (...); ma sarà di nuovo tirata fuori dalla terra e dopo ancora, come richiederanno i meriti dell’anima che vi abita, progredirà nella gloria del corpo spirituale [I Cor 15,44]. Dobbiamo credere che tutta questa nostra sostanza corporea sarà tratta a tale condizione allorché ogni cosa sarà reintegrata per essere una cosa sola [Gv 17,21], e Dio sarà tutto in tutti [I Cor 15,28]. Ma ciò non avverrà in un momento, ma lentamente e gradualmente, attraverso infiniti secoli, poiché correzione e purificazione avverranno a poco a poco e singolarmente (...). E così, attraverso innumerevoli ordini costituiti da coloro che progrediscono e, da nemici che erano, si riconciliano con Dio, si giunge all’ultimo nemico, la morte, perché anche questo sia distrutto e non ci sia più nemico [I Cor 15,26]. (...) Perciò crediamo che alla fine e alla restaurazione del mondo i beati, progredendo e salendo a poco a poco, con misura e per gradi, giungeranno prima a quella terra e a quella istruzione che lì si impartisce, dove vengono preparati ad accogliere gli insegnamenti superiori, cui nulla può essere aggiunto (in ciò consisterà veramente quel ch’è detto vangelo eterno e testamento sempre nuovo che mai invecchierà [Ap 14,6; Eb 8,13]). Infatti, dopo i tutori e i procuratori [Gal 4,2], Cristo stesso, che è re universale, prenderà il regno: cioè, dopo l’istruzione impartita dalle potenze beate, egli stesso istruirà quelli che lo possono comprendere in quanto sapienza, e regnerà su loro finché li sottometterà anche al Padre, che a lui ha sottomesso ogni cosa: cioè quando saranno resi capaci di accogliere Dio, Dio per loro sarà tutto in tutti [I Cor 15,27 ss.]. Allora di conseguenza anche la natura corporea raggiungerà la condizione più perfetta, cui nulla può essere aggiunto».

<sup>16</sup> Al proposito, il testo origeniano citato nella nota precedente può essere utilmente confrontato con il seguente (*Omelie sulla Genesi* [anni intorno al 245 d.C.], 15,5-6), da cui risulterà chiara la complementare specularità soteriologica di ‘discesa all’inferno’ e ‘apocatastasi’, maturata a compimento nella I metà del sec. III:

«Da parte mia, penso che in (ciò che Dio disse in sogno a Israele [Giacobbe]) si nasconda un mistero ancora più profondo. Infatti mi colpisce questa espressione: “Io ti farò diventare un grande popolo; discenderò con te in Egitto, e io stesso di là ti richiamerò alla fine” [Gn 46, 3-4]. (...) Domandiamoci se mai (...) in ciò non sia delineata la figura del “primo uomo” [Sap 7,1], che discese in Egitto in mezzo alle dure prove, quando, espulso dalle delizie del Paradiso, fu trascinato alle sofferenze e ai patimenti di questo mondo (...). Dio, però, non abbandona quelli che sono messi in questo combattimento, ma è sempre con loro. Si compiace di Abele, rimprovera Caino [Gn 4,6], accorre all’invocazione di Enoc [Gn 5,22], comanda a Noè nel diluvio di costruire l’arca della salvezza [Gn 6,14] (...). Questo significa “essere con loro” in Egitto. Quanto poi all’espressione: “Io stesso di là ti richiamerò alla fine”, penso che significhi (...) che alla fine dei tempi il suo Figlio unigenito è disceso fino all’inferno [Ef 4,9] per la salvezza del mondo e di là ha richiamato il “primo uomo”. Infatti, ciò che (Gesù) disse al ladrone: “Oggi sarai con me in Paradiso” [Lc 23,43], devi capirlo non come detto a lui solo, ma anche a tutti i santi, per i quali era disceso nell’inferno. Dunque in lui, più realmente che in Giacobbe, si adempierà la parola: “Io stesso di là ti richiamerò alla fine”. D’altronde, anche ciascuno di noi entra in Egitto e nelle dure prove allo stesso modo e per la stessa via. (...) E in ciascuno si adempie la parola: “Io stesso di là ti richiamerò alla fine”; per “fine”, infatti, si intende il compimento della storia e la cessazione delle prove di virtù. (...) È come se [la Scrittura] dicesse (...): “Ti richiamerò finalmente da questo mondo alla felicità futura, alla perfezione della vita eterna”».

l'uomo che vive», si fa apprezzare come «il grande teologo della salvezza di Adamo»<sup>17</sup>. Cristo – egli infatti insegnava – è disceso «nelle regioni inferiori della terra» per manifestare una salvezza offerta a tutti, poiché

non è venuto solo per quelli che hanno creduto in lui a partire dai tempi dell'imperatore Tiberio; e il Padre non ha esercitato la sua provvidenza a favore dei soli uomini di adesso, ma a favore di tutti gli uomini senza eccezione, i quali, fin dal principio, secondo le loro capacità e nel loro tempo, hanno temuto e amato Dio, hanno praticata la giustizia e la bontà verso il prossimo, hanno desiderato vedere il Cristo e ascoltare la sua voce<sup>18</sup>.

Perciò si deve necessariamente ammettere che anche Adamo, il quale aveva errato scusabilmente, qualora se ne considerino la condizione di immaturità psicofisica<sup>19</sup> e l'obiettiva impossibilità di 'vedere' il modello a cui avrebbe dovuto assomigliare<sup>20</sup>, sia stato salvato:

Se dunque l'uomo è salvato, bisogna che sia salvato l'uomo che per primo fu plasmato. Sarebbe troppo irragionevole che colui che fu gravemente leso dal nemico [= il Diavolo] e per primo ha sofferto la prigionia non sia stato liberato da colui che ha vinto il nemico, mentre invece sarebbero liberati i figli che ha generato nella prigionia<sup>21</sup>.

La salvezza personale di Adamo, perciò, è il segno certo della salvezza comune degli uomini:

Così, dunque, poiché il Signore ha vivificato l'uomo, cioè Adamo, la morte è veramente stata distrutta<sup>22</sup>.

La dipendenza del vescovo di Lione dalla letteratura intertestamentaria è stata pienamente appurata<sup>23</sup>: per Ireneo l'umanità patisce il *dolor plagae* (cfr. *Is* 30,25-

<sup>17</sup> BAUDRY, *Le péché dit originel ...*, cit., p. 320.

<sup>18</sup> IRENEO, *C. le eresie*, IV,22,1-2; cf. IV,27,2; 33,1; V,31,1-2.

<sup>19</sup> «... nel paradiso "erano nudi e non si vergognavano" (*Gn* 2,25), perché da poco creati e non pensavano ancora alla generazione dei figli, essendo necessario che diventassero adulti prima di moltiplicarsi» (*ibidem*, III,22,4; trad. V. DELLAGIACOMA, Siena 1968).

<sup>20</sup> «In passato l'uomo era bensì detto creato a immagine di Dio, ma non era manifestato, essendo il Verbo [= il Verbo Incarnato] alla cui immagine l'uomo era stato creato ancora invisibile. Perciò dimenticò facilmente la somiglianza» (*ibidem*, V,16,2; trad. V. DELLAGIACOMA, Siena 1984). D'altronde, Ireneo spesso attribuisce l'origine del peccato direttamente a Satana e alle sue forze (con evidente reminiscenza di varia letteratura pseudepigrafica giudaica: *1 Baruch*, *Libro dei Giubilei*, ecc.): ed è appunto da Satana che si inanella una catena di apostasie e trasgressioni, attraverso gli angeli e infine gli uomini. Dalla *Dimostrazione della fede apostolica* (capp. 16 e 18) risulta poi evidente l'armonizzazione delle diverse e anche contrastanti tradizioni del giudaismo biblico e intertestamentario: la disobbedienza inizia da Satana, è estesa al Serpente (ora strumento di Satana, ora a lui identificato) e quindi all'uomo, per giungere alla punizione del diluvio, cui concorrono l'apostasia degli angeli e le loro «unioni illegittime» con le femmine degli uomini.

<sup>21</sup> IRENEO, *C. le eresie* III, 23,2.

<sup>22</sup> *Ibid.* III, 23,7.

<sup>23</sup> Vedi D.R. SCHULTZ, *The Origin of Sin in Irenaeus and Jewish Pseudepigraphical Literature*, «Vigiliae Christianae» 32 (1978), 161-190.

26) – la morte fisica – inflitto ad Adamo nel corpo per la sua disobbedienza<sup>24</sup>, come sosteneva la *Vita Adae et Evae*<sup>25</sup>; quanto però al peccato, esso – secondo la parola di 2 *Baruch* 54,19 («ciascuno di noi è stato l'Adamo della propria anima») – non è segno dell'imperfezione di Dio Creatore, bensì del fatto che ciascuno «è causa per se stesso dell'eterna tenebra che dimora in lui»<sup>26</sup>.

È lungo la strada maestra di una maggior comprensione della misericordia di Dio, decisamente imboccata da Ireneo, che l'Oriente cristiano giunse alla canonizzazione della santità dei protoplasti, fino a decantarla con mistico trasporto, come Esichio di Gerusalemme († dopo il 451):

Questo giorno [di Pasqua] porta un messaggio di gioia: in questo giorno, infatti, il Signore è resuscitato, ha fatto alzare con sé il gregge di Adamo, poiché è nato per l'uomo ed è resuscitato con l'uomo. Oggi, per opera del Risorto, il Paradiso è aperto, Adamo restituito alla vita, Eva consolata, il richiamo compreso, il Regno preparato, l'uomo salvato, il Cristo adorato: calpestata la morte, imprigionato il Tiranno e spogliato l'Ade, è salito ai cieli vittorioso...<sup>27</sup>.

Ma, almeno fino alle soglie del sec. V, come in Oriente anche in Occidente restarono fertili talune premesse che, senza l'interposizione raggelante di Agostino, avrebbero potuto assicurare miglior corso a un equilibrato apprezzamento teologico e spirituale di Adamo e, perciò, anche a prospettive escatologiche più serene: tanto che, per esempio, il gallico Sulpicio Severo poteva ancora permettersi di divulgare – poco prima del 397 – quale titolo di merito del suo eroe Martino l'«opinione teologicamente assai ardita»<sup>28</sup> che questi aveva manifestata al diavolo in persona:

Se tu stesso, miserabile, smettessi di perseguire gli uomini e ti pentissi dei tuoi misfatti, almeno in quest'epoca in cui è prossimo il giorno del giudizio, io per mia parte ti prometterei misericordia con sincera confidenza nel Signore Gesù Cristo (... *miserabilis ... ego tibi, vere confisus in Domino Jesu Christo, misericordiam pollicerer*)<sup>29</sup>.

<sup>24</sup> *Dolor autem plagae est, per quam percussus est homo initio in Adam inobediens, hoc est mors quam sanabit Deus resuscitans nos a mortuis*. Assai più tardi, anche ROMANO IL MELODE riprese il suggerimento di *Isaia*: «Il misero Adamo restò così vittima dell'inganno e dell'insidia. Con unica ferita, a causa del frutto mangiato, egli colpì tutto il genere umano. Fu così che la disobbedienza di lui fece di questo il bersaglio di ogni specie di dolori sulla terra» (*Inno I, Adamo ed Eva*; trad. G. GHARIB).

<sup>25</sup> *Vita di Adamo ed Eva*, pp. 164-5.

<sup>26</sup> IREN., *C. le eresie*, IV,39,3.

<sup>27</sup> ESICHIO DI GERUSALEMME, *Om. Pasqua*, I,6.

<sup>28</sup> CH. MOHRMANN, *Introduzione a Sulpicio Severo, Vita di Martino* (Vite dei santi 4 - Fondazione L. Valla), Milano 1983, p. XXIX.

<sup>29</sup> Sulpicio Severo, *Vita di Martino* 22,5 (*ibidem*, pp. 53-55; trad. L. CANALI): quasi a prevenire obiezioni, il biografo commentava abilmente, con esclamativa prudenza: «Oh, qual santa presunzione intorno alla bontà del Signore, sulla quale sebbene non poté offrir garanzia, nondimeno mostrò il suo sentimento! (*O quam sancta de Domini pietate praesumptio, in qua etsi auctoritatem praestare non potuit, ostendit affectum!*)» (vedi *infra*, n. 105).

Del resistere di tale misericorde disposizione spirituale in campo soteriologico sembra dare qualche prova particolare l'evolversi del pensiero cristiano nell'area aquileiese (dove Martino stesso proveniva per nascita ...), in quanto originale referente di aperti contatti alessandrini, ma anche segnato da indelebili influssi delle tradizioni cristiane d'Asia Minore (e, comunque, dalla diretta lezione di Ireneo).

## 2. Vittorino di Poetovio: solidarietà oggettiva e soggettiva con Adamo nel suo peccato e nella sua salvezza

Primo autentico esegeta fra i Latini, Vittorino di Ptuj († 303/304), affettuosamente lodato da Gerolamo e padre dal prestigio non discutibile per i teologi posteriori di Aquileia<sup>30</sup>, afferma con energia l'umanità autentica del Cristo, ribadendone con realismo biologico la vicenda creaturale secondo la tipologia dell'esamerone, culminante nella plasmazione di Adamo:

Rifare il primo Adamo per mezzo della settimana (*per septimanam*) e venire così in aiuto dell'intera sua creazione, [Dio] lo ha fatto con la nascita di suo Figlio Gesù Cristo, nostro Signore. Chi mai, dunque, istruito dalla Legge di Dio, chi mai, pieno di Spirito Santo, non vedrebbe con il cuore che l'angelo Gabriele portò il lieto annuncio a Maria nel giorno in cui il Serpente (*draco*) ingannò (*seduxit*) Eva? che lo Spirito Santo piovve sulla vergine Maria nel giorno in cui fece la luce? che si mutò (*conuersum*) in carne nel giorno in cui fece la terra e l'acqua? che si mutò in latte nel giorno in cui fece le stelle? in sangue nel giorno in cui terra ed acqua avevano prodotto i loro frutti? che si mutò in carne nel giorno in cui formò l'uomo dal fango (*hominem de humo*)? che Cristo nacque nel giorno in cui plasmò l'uomo? che soffrì la passione nello stesso giorno in cui Adamo cadde? che risuscitò dai morti nel giorno in cui fece la luce?<sup>31</sup>

Il vescovo pannonico, benché provvisto di una cristologia orientata al tipo *lógos - sárx*, non dimostra affatto di subire il fascino di un Cristo fisicamente 'impas-

<sup>30</sup> Fiorito nella seconda metà del secolo III e martire, con migliore verosimiglianza, nel 304, Vittorino di Ptuj è uno scrittore autoctono, che detiene nella letteratura cristiana latina il non trascurabile primato temporale dell'esegesi biblica pura, applicata monograficamente ai libri ispirati. Su Vittorino e la sua opera, dopo gli importanti lavori di Rajko BRATOŽ (*Il cristianesimo aquileiese prima di Costantino fra Aquileia e Poetovio* [Ricerche per la storia della Chiesa in Friuli 2], Udine - Gorizia 1999<sup>2</sup> [Ljubljana 1986], pp. 267-354 in partic.) e di Martine DULAEY (*Victorin de Poetovio premier exégète latin*, I-II [Coll. des Études Augustiniennes, Sér. Antiquité, 139], Paris 1993, pp. 373+266), ora v. il nuovo saggio di R. BRATOŽ, *Der Bischof Victorinus und die Kirchengemeinde von Poetovio (2. Hälfte des 3. Jahrhunderts)*, «Zalai Múzeum» 11 (2002), 7-20, nonché l'ottima raccolta di studi curata da Slavko KRAJNC, *Mednarodni znanstveni simpozij ob 1700-letnici smrti Sv. Viktorina Ptujkega*, Ptuj 2003, 282 pp., con interventi - fra gli altri - di Maria VERONESE (*L'influsso di Vittorino di Poetovio sugli scrittori aquileiesi* [Fortunaziano, Cromazio, Rufino], pp. 193-208), Giancarlo PANI (*Chiesa, impero romano e Anticristo nel 'Commento all'Apocalisse' di Vittorino di Poetovio*, pp. 227-240) e Miran ŠPĚLIĆ (*Viktorin Ptujski v družbi desetih devic* [sul *De X virginibus*], pp. 257-269).

<sup>31</sup> VITTORINO DI PTUJ, *La costruzione del mondo* 9.



sibile', come invece lo aveva immaginato Clemente, a Alessandria<sup>32</sup>; possiede tuttavia con chiarezza il concetto di 'debito di morte' della 'carne', in quanto necessità della morte corporale, che da Adamo è trasmessa a tutta la sua discendenza attraverso la catena riproduttiva: è, questa, la medesima concezione illustrata da Ireneo<sup>33</sup>, ma in Vittorino appare confermata da un'idea dell'Incarnazione, o *carnis nativitas* («nascita come carne»)<sup>34</sup>, in cui è fortemente sottolineata la soluzione di continuità della normale modalità generativa:

«Il serpente (*draco*) rosso» (*Ap* 12,3) (...) è il Diavolo, cioè l'angelo disertore (*angelus refuga*)<sup>35</sup>, il quale immaginava che la rovina di ogni uomo potesse essere identica per mezzo della morte. Ma colui che non era nato da sperma (*de semine*), non aveva nessun debito verso la morte, e perciò [il Diavolo] non poté divorarlo, cioè possederlo nella morte: infatti <nel terzo giorno risorse. E così, anche prima che patisse,> gli si era avvicinato per tentarlo come [se il Signore fosse stato] un [comune] uomo (*tamquam hominem*); ma, avendo scoperto che egli non era colui che pensava, «si allontanò da lui», dice, «fino al tempo (stabilito)» (*Lc* 4,13)<sup>36</sup>.

Vittorino, in questo modo, ribadisce e intensifica il modo antico di parlare della nascita verginale, secondo il quale l'identità di Gesù Cristo risulterebbe in definitiva caratterizzata da una eccezione 'genetica'<sup>37</sup>. Per Ireneo essa avvalorava l'a-

<sup>32</sup> Per CLEMENTE ALESSANDRINO era stato ovvio pensare che il Cristo, essendo carne animata dalla potenza del Logos, soddisfacesse i normali bisogni corporali solo per non dare occasione a errori circa la sua reale umanità (cf. *Strom.* VI 9,2: «... non è che Egli mangiasse a causa del corpo, che era tenuto in vita da una santa potenza ...» [trad. G. PINI, Milano 1985]); VITTORINO, invece, accetta con piena convinzione la genuinità ordinaria della vita biologica del Signore: «E così egli manifesta anche ai Giudei la sua umanità (*humanitatem*): quando ha fame, quando ha sete, quando prese cibo e bevanda, quando cammina e quando si appartò [nel deserto], quando dormì sul cuscino; ma quando avanza a piedi sui flutti sollevati dalla tempesta, comanda ai venti, guarisce i malati e raddrizza gli storpi, ridà la luce ai ciechi, rende ai sordi l'udito e ai muti l'eloquio, devi vedere che annuncia loro di essere il Signore» (*La costruz. del mondo* 9). Vittorino, dunque, segue l'esatta traccia di IRENEO (cf. *C. le eresie*, 3,22,2: «Altrimenti sarebbe inutile anche la sua discesa in Maria. Infatti, perché sarebbe disceso in lei, se non avesse dovuto prendere nulla da lei? E ancora: se non avesse preso nulla da Maria, non si sarebbe accostato agli alimenti presi dalla terra; e dopo aver digiunato quaranta giorni come Mosè ed Elia, non avrebbe avuto fame» ecc.).

<sup>33</sup> Cf. IRENEO, *Contro le eresie*, 5,23,1-2: «(Adamo ed Eva,) insieme al cibo, infatti, attirarono su di sé la morte, perché ne mangiarono disobbedendo. Infatti la disobbedienza a Dio porta la morte. Per questo infatti da quel momento furono consegnati alla morte essendone divenuti debitori. Infatti morirono nello stesso giorno nel quale mangiarono e divennero debitori della morte (...). Il concetto è parimenti familiare a CROMAZIO, *Comm. su Matteo* 54A, 4 (dove il *debitum mortis* – in riferimento all'apostolo Pietro – è considerato nel suo perdurare attuale).

<sup>34</sup> Secondo VITTORINO, il Cristo è il medesimo Figlio «generato spiritualmente presso il Padre prima dell'origine del mondo» (*ante originem saeculi spiritualiter apud Patrem genitum: Sull'Apocalisse* 11,1) e 'nato come carne' assunta dalla discendenza dei patriarchi di Israele (...<chorum> *patrum* ... *secundum carnis nativitatem, ex quibus erat Christus* [*Spiritus*: J. HAUSSLEITER] *carnem sumpturus: ibidem* 12,1).

<sup>35</sup> Espressione inedita (cf. M. DULAEY, *SCh* 423, Paris 1997, p. 192), con riferimento all'apostasia angelica (cf. IRENEO, *Contro le eresie* 5,24,4) descritta, per es., dalla giudaica *Vita di Adamo ed Eva* (*seconda versione*) 15, quando avvenne il rifiuto di adorare nell'uomo l'immagine di Dio.

<sup>36</sup> VITTORINO DI PTUJ, *Sull'Apocalisse* 12,2.

<sup>37</sup> Sulla base di *Gv* 1,13, GIUSTINO aveva già detto *ouk ex anthrōpinou spermatis* (*I Apol.* 32,9 e 11; cf. *Dial. con Trifone* 54,2; 63,2; 76,2); cf. IRENEO, *C. le eresie* 3,16,2, ecc.

nalogia con il primo Adamo e il concetto di ricapitolazione in Cristo<sup>38</sup>: è però curioso come la singolarità antropologica dell'Incarnato definita da Vittorino appaia suscettibile di concordanze con idee elaborate da Apollinare di Laodicea due secoli più tardi, in conseguenza di tradizioni in parte diramate dallo stesso ceppo e, dunque, al culmine di un coerente sviluppo cristologico: «uomo al di sopra di noi, perché è anche celeste»<sup>39</sup>. Già sembra anche a Vittorino che per il Signore, dall'essere 'unico uomo non nato da sperma'<sup>40</sup> dopo un Adamo creato originariamente immortale<sup>41</sup>, non consegua soltanto una personale impossibilità di soggiacere definitivamente alla morte (affermata senza timore di attenuare lo scandalo della croce): l'Incarnato, infatti, è parimenti insensibile alla tentazione<sup>42</sup>. Si capisce, in altre parole, che per il vescovo di *Poetovio* la parentela diretta degli uomini con Adamo – indebitato di morte a causa della trasgressione – comporta universalmente l'evidenza di due correlati effetti ereditari: mortalità 'ge-

<sup>38</sup> Cf. *Ibidem*, 3,21,10: «Come l'uomo che fu plasmato per primo, Adamo, ricevette la sua sostanza da una terra incolta e ancora vergine (...) e fu plasmato dalla Mano di Dio, cioè dal Verbo di Dio, così, ricapitolando Adamo in se stesso, lui che è il Verbo, giustamente prese da Maria, che era ancora vergine, la generazione che è la ricapitolazione di Adamo. Dunque, se il primo Adamo avesse avuto come Padre un uomo e fosse stato generato dal seme di un uomo, avrebbero ragione di dire che anche il secondo Adamo è stato generato da Giuseppe» (trad. E. BELLINI).

<sup>39</sup> APOLLINARE DI LAODICEA, *Tomo sinodale* (ed. H. LIETZMANN, Tübingen 1904, p. 263); più precisamente: «... l'uomo comune viene animato (*psykhōūtai*) e vive per volontà di carne e per volontà di uomo (cf. *Gv* 1,13), ed è la materia spermatica emessa che introduce la forza vivificante nella matrice che la riceve; il santo bambino, invece, prende ad esistere dalla vergine per l'irruzione dello Spirito e per la potenza adombratrice. Dunque non v'è materia seminale a produrre la vita divina: è invece una potenza spirituale e divina quella che alla vergine concede la divina gestazione e dona il divino parto» (ID., *Sull'unione* 13 [LIETZMANN p. 191]; cf. A. PERŠIČ, *Apollinare di Laodicea: la deificazione dell'uomo nel rapporto «genetico» con l'unica natura incarnata del Cristo - Logos*, «Studia Patavina» 29 (1982), pp. 287-288 e 301 in partic.). Apollinare, amico di Atanasio, risentì certamente della teologia alessandrina, ma la sua cultura antropologica restò legata alla mentalità siriana - asiatica: dunque un profilo intellettuale non privo di analogie con quello dell'«aquileiese» Vittorino, precoce testimone della fortuna di Origene in Occidente.

<sup>40</sup> Cf. VITTORINO DI PTUJ, *Sull'Apocalisse* 1,7: «*unus* autem «*homo*» (cf. *Is* 4,1) *Christus est, non ex semine natus*. Evidentemente, a Vittorino premeva rimarcare l'interruzione della linea adamitica – il *semen* è lo sperma derivato da Adamo – per dichiarare Gesù esente dal *debitum mortis*; la sua integra umanità doveva invece apparirgli assicurata dalla discendenza davidica tramite Maria, in linea con l'interpretazione che IRENEO aveva dato (cf. *C. le eresie*, 3,16,3 e 3,22,1-2) di *Rm* 1,3-4 (citazione che tuttavia non ricorre mai nella superstita opera vittoriniana): «... riguardo al Figlio suo [di Dio], nato (*genoménou*) dal seme di David secondo la carne (*ek tou spermatos Dauēid katà sárka*), costituito Figlio di Dio nella potenza (*en dýnamēi*) secondo lo Spirito di santità a partire dalla resurrezione dei morti (*ek anastáseōs nekrôn*), Gesù Cristo nostro Signore».

<sup>41</sup> L'immortalità originaria di Adamo non era condivisa unanimemente dalle tradizioni giudaiche: ad es., per il *Libro dei segreti di Enoch* (= *Enoch slavo* o *II Enoch*) Adamo ed Eva sono già mortali per loro natura e anche per questo il loro peccato «è taciuto, a beneficio di una descrizione del peccato collettivo di un'umanità ribelle contro l'unico Dio, per asservirsi a 'dèi vani'» (BAUDRY, *Le péché dit originel ...*, cit., p. 67). Le origini del peccato appaiono, in tale scritto, demitologizzate: l'Autore è pago nel constatare «la malvagità degli uomini» (*Libro dei segreti di Enoch*, 34,1 e 25) e il peccato gli appare una cattiva scelta degli uomini: secondo tale prospettiva, «l'idea di un peccato originale ereditario è totalmente estranea all'Autore» (BAUDRY, *Le péché dit originel ...*, cit., p. 66).

<sup>42</sup> Apollinare spiegherà nel *Tomo sinodale* (LIETZMANN, p. 263) che il Signore «è anche celeste», in quanto «possedeva lo Spirito celeste che è suo proprio, cui non si oppose il sentire della carne» (cioè, la volontà di Gesù è quella stessa del Verbo): un modello cristologico costituente l'esito di un'evoluzione che Vittorino sembra dunque testimoniare in fase assai precoce.

netica' del corpo e debolezza grave della volontà, che sono le conseguenze letali della privazione dell'originario «dono dello Spirito Santo»:

[dono] che, perduto dal primo uomo sull'albero (*in ligno*), per mezzo dell'albero (*per lignum*) della passione fu restituito<sup>43</sup>.

Forse perché in debito con concezioni arcaiche, ma, in ogni caso, a prezzo di una certa semplificazione della pneumatologia di Ireneo, Vittorino parrebbe dunque supporre che lo Spirito Santo (da lui concepito soprattutto come 'Spirito del Figlio'<sup>44</sup>) avesse assicurato fin dall'atto creativo l'esistenza dell'uomo-Adamo secondo immagine e somiglianza di Dio<sup>45</sup>: dopo quel peccato e le sue permanenti conseguenze, perciò, è ancora il Padre colui che, con il dono necessario e purificatore del battesimo effuso tramite il Figlio immolato, restaura la 'grazia' nei credenti, che la 'conserveranno' in virtù di fede e speranza perseveranti<sup>46</sup>, durante questo tempo di penitenza che è la storia, prima del giudizio finale<sup>47</sup>.

Nel quadro di una antropologia fortemente unitaria, quale Vittorino professava al pari di Ireneo, è peraltro evidente che quanto tocchi la realtà fisica deb-

<sup>43</sup> *Ibidem* 4,6.

<sup>44</sup> È il Risorto che 'effonde' lo Spirito, «dono e pegno di immortalità» (VITTORINO DI PTUJ, *Sull'Apocalisse*, 11,1), con il quale gli uomini 'sono segnati' nel battesimo (cf. *ibidem* 5,3); il pane eucaristico «è lo Spirito Santo, che nutre per la vita eterna» (*ibidem* 1,7; cf. IRENEO, *C. le eresie* 4,38,1: «pane dell'immortalità, che è lo Spirito del Padre»); al Figlio competono gli stessi nomi («sapienza», «intelletto», «consiglio», ecc. [cf. *Is* 11,2-3]) dei doni che lo Spirito elargisce ai santi (VITTORINO DI PTUJ, *La creazione del mondo*, 7). Sulla «pneumatologia subordinazionista» di Vittorino v. DULAEY, *Victorin de Poetovio ...*, pp. 243-245.

<sup>45</sup> Cf. VITTORINO DI PTUJ, *La costruz. del mondo 4: Adam enimque ad imaginem et similitudinem suam consummavit* («compì»). Ireneo propendeva, piuttosto, all'idea di una creazione 'progressiva', secondo la quale i protoplasti, se anche non erano privi dello Spirito Santo, lo possedevano tuttavia solo precariamente, come in germe: nella loro immaturità, dunque, erano esposti alla caduta. È invece il battezzato colui che, nell'incorporazione sacramentale al Cristo, ottiene il dono dello Spirito come perfetto compimento di sé, raggiungendo così la piena somiglianza con il modello futuro della propria originaria plasmazione, che era, appunto, il Figlio di Dio incarnato (v. ad es. IRENEO, *C. le eresie*, 5,6,1; 5,12,1-2; 5,16,2; 5,17,4; cf. A. D'ALÈS, *La doctrine de l'Esprit en Saint Irénée*, «Revue des Sciences Religieuses» 12 [1932], 512-514 in partic.); pensando in modo analogo, TEOFILO DI ANTIOCHIA aveva scritto che «l'uomo [in origine] fu stabilito in una condizione intermedia, né completamente mortale né assolutamente immortale; egualmente, questa regione del paradiso era intermedia, per la sua bellezza, fra il mondo e il cielo» (*A Autolico* 2,24). Potrebbe essere che in Vittorino, invece, permanesse un quadro di valori morali d'ispirazione giovannea ancora severamente dualistico, secondo il quale lo Spirito di Cristo o abita in totalità nell'uomo (santo) o lo diserta, lasciandolo tutto nel peccato: d'altronde, concezioni che non prendessero in considerazione la possibile compresenza nell'uomo delle 'arri' dello Spirito con quelle di Satana (cf. 2 *Cor* 1,22 e 5,5) sarebbero state documentabili ancora nel pieno sec. IV (v. A. PERSIC, *La Chiesa di Siria e i 'gradi' della vita cristiana*, in *Per foramen acus* [Studia Patristica Mediolanensis 14], pp. 213-214).

<sup>46</sup> *Ibidem* 6,7: *ex omnibus credentibus electorum numerum ostendit, «qui per sanguinem agni» – baptismo purgati – «suas stolas fecerunt candidas», servantes gratiam quam receperunt.*

<sup>47</sup> *Ibidem* 4,2: *donum (...) baptismi, quod per Filium suum paenitentiae tempore, antequam iudicium inducat, effundit*; cf. *ibidem* 1,5: «La sua voce è come voce di molte acque»: le molte acque simboleggiano i popoli, ma anche il dono del battesimo che Egli ha elargito con l'ordine (*demisii*) che fosse diffuso tramite gli apostoli per la salvezza degli uomini» (trad. M. VERONESE, Aquileia - Roma 2002; cf. *Ap* 17,15; *Is* 8,6-7; *Ger* 47,2; ORIG., *In Cant.* 2): è il nucleo simbolico appropriato al tappeto musivo dell'aula teodoriana dei catecumeni, realizzato ad Aquileia pochi anni dopo il martirio di Vittorino.

ba ripercuotersi su quella psichica e spirituale: necessità dimostrata esemplarmente dalla condizione dei morti, che, separati dai loro corpi durante l'attesa della resurrezione, sono immaginati «dormienti» nelle tenebre sotterranee con il solo conforto d'una luce come di luna<sup>48</sup>, ovvero di «vesti bianche» come equivalente simbolico del corpo e figura dello Spirito, da Adamo perduto e in Cristo reso<sup>49</sup>. È per questo, dunque, che

come attraverso un unico corpo (*per unum corpus*) ciascun uomo era subentrato nel debito della morte, così attraverso un unico corpo i credenti tutti risorgeranno alla vita eterna (cf. *Rm* 5,12 + *1 Cor* 15,21-22)<sup>50</sup>;

ed è per il medesimo principio che la salvezza dell'umanità – sia dell'antica sia della nuova Alleanza – significa innanzitutto 'liberazione' della 'carne' dalla morte:

[l'agnello ucciso] come leone frantumò la morte<sup>51</sup> (...) <e liberò l'uomo>, cioè la carne, dalla morte e ricevette il possesso della sostanza del morente, cioè le membra umane<sup>52</sup>.

Per Vittorino, secondo il concetto giovanneo, l'uomo è, appunto, 'carne', che gioca la sua salvezza innanzitutto entro l'orizzonte della propria fisicità, assunta

<sup>48</sup> Cf. *ibidem* 12,1: «La 'luna' (*Ap* 12,1), invece, [significa] la condizione (*casus*) dei corpi dei santi dipendente dal debito della morte, il quale non può mai venir meno: infatti, nella misura in cui la vita per gli uomini diminuisce, così pure aumenterà, e la speranza dei dormienti non è completamente estinta, come certuni pensano: avranno invece nelle tenebre una luce, come di luna (*lucem sicut lunam*): tale è perciò la condizione sotterranea dell'«inferno», regione lontana dalle pene e dai fuochi, riposo dei santi, dove i giusti sono visti e uditi dagli empi, ma gli uni non possono passare al posto degli altri (cf. *Lc* 16,19-31)» (*ibidem* 6,4). Si tratta, fondamentalmente, di una concezione conseguente alle premesse antropologiche già ribadite da IRENEO (cf. *C. le eresie* 5,6,1) e arcaicamente conforme – nonostante la frequentazione della teologia origeniana dimostrata da Vittorino – a tradizioni del medio giudaismo (v. A. STUIBER, «*Refrigerium interim*»: *die Vorstellungen vom Zwischenzustand und die frühchristliche Grabeskunst* [Theophania. Beiträge zur Religions- und Kirchengeschichte des Altertums 11], Bonn 1957, pp. 71-72). Ma ancora APOLLINARE DI LAODICEA, nel maturo IV sec., si sarebbe attenuto ai termini di un'identica concezione, argomentata con estrema lucidità: «non è incorporea, infatti, la vita che sin dal principio Dio ha dato all'anima, ma subito l'ha posta in un corpo, avendo nel corpo insufflato l'alito della vita» (*Sul Salmo* 117, 50); quindi, «è allora che il morto resuscita, quando l'anima [si ritrova] con il corpo. Non che si debba intendere che nel frattempo l'anima si sia dissolta, bensì piuttosto ch'essa era inattiva (*áprakton*) e non aveva più tutte le proprietà che la vita possiede quando s'accompagna al corpo. L'uomo, infatti, è una realtà unitaria data dalla compresenza di due elementi, e la vita è comune: di entrambi perciò v'è bisogno affinché la vita si ricostituisca dalla condizione di morte» (*Su Matteo* 22,23): «dunque giustamente [Mosè] chiamò notte tutto questo tempo in cui l'uomo viene condannato alla morte» (*Sul Salmo* 89, 13; cf. PERSIČ, *Apollinare di Laodicea ...*, cit., 302-303).

<sup>49</sup> Nell'«inferno», posto sotto la terra, dov'è «il riposo dei santi», le «anime degli uccisi aspettano le vendette del sangue», cioè del loro corpo (...); e, in cambio del conforto del loro corpo, hanno ricevuto, dice, «vesti bianche» (*stolas albas*), cioè il dono dello Spirito Santo (VITTORINO DI PTUJ, *Sull'Apocalisse* 6,4); cf. IRENEO, *C. le eresie* 3,23,5, secondo cui Adamo perse, per la sua disobbedienza, «la veste che ebbe dallo Spirito di santità» (*eam quam habuit ab Spiritu sanctitatis stolam*).

<sup>50</sup> *Ibidem* 5,2: il parallelo antitetico dei due Adamo, ovviamente, era stato sfruttato a fondo già da IRENEO (per es. v. *C. le eresie* 5,12,3 e *Dimostraz. della fede apostolica* 31).

<sup>51</sup> L'espressione *confregit mortem* è inedita (cf. DULAËY, *SCh* 423, p. 275): essa evoca in modo specifico la formula di fede della 'discesa di Cristo all'inferno'.

<sup>52</sup> *L. c.*; cf. IRENEO, *C. le eresie* 5,9,4.

integralmente dal Verbo nell'apparenza dell'umiltà<sup>53</sup> e quindi, in maniera definitiva, da Dio,

quando Cristo con il suo corpo (*cum corpore*) ascese al Padre<sup>54</sup>.

Benché l'affermazione della salvezza di Adamo non ricorra esplicita nell'opera superstita del vescovo di Ptuj, è tuttavia facile dedurre che quella credenza fosse cordialmente ammessa da chi già professava nella propria 'regola di fede' (*mensura fidei*)<sup>55</sup>, insieme alla 'remissione dei peccati', anche la 'discesa di Cristo all'inferno':

assumendo la realtà dell'uomo (*in homine suscepto*) ha reso testimonianza nel mondo e avendo in esso subito la passione, ci ha scolti dal peccato con il suo sangue e, debellato l'inferno (cf. *Eb* 2,14), per primo è risorto dai morti<sup>56</sup>.

<sup>53</sup> Cf. *ibidem* 1,1: ... primo in suscepto homine venit occultus, post paululum in maiestate gloria venit ad iudicandum manifestus (cf. CIPRIANO, *Idol.* 12).

<sup>54</sup> *Ibidem* 4,1; cf. IRENEO, *C. le eresie* 3,16,18; ID., *Dimostraz.* 38; stessa accentuazione in CROM., *Serm.* 1,5: «nel corpo risorse e con il corpo ascese ai cieli»; RUF., *Spiegaz. del simbolo di fede* 29: «... la natura della carne che penetrava nelle realtà segrete dei cieli ... la nascita della carne che ascende alla destra di Dio ...»; ID., *La falsificazione dei libri di Origene* 1: «... la natura della carne è ascesa in cielo con il Verbo di Dio»; ID., *Apologia c. Gerolamo* 1,4: «... e con stessa e medesima [carne] glorificata ascese ai cieli».

<sup>55</sup> Martine DULAËY, benché propenda a ritenere che il *descensus* non costituisse un articolo del *credo* di Ptuj, riconosce che Vittorino ne accentua con evidenza il valore salvifico (cf. *Victorin de Poetovio* ..., p. 249). Da parte mia, non avrei difficoltà a riconoscere il *descensus* incluso, come ad Aquileia, anche nel *Simbolo di fede*\* di VITTORINO, di cui mi arrischio a fornire, per comodità del lettore, una ricostruzione esemplificativa (cf. *Sull'Apocalisse* 1,1 + 5,3 + 11,1): *Confiteor Patrem omnipotentem // et huius Filium Dominum nostrum Iesum Christum, / ante originem saeculi spiritaliter apud Patrem genitum, / manum Dei et verbum Patris omnipotentis et conditorem orbis totius mundi, / per prophetas praedicatum, / per legem conscriptum, / et factum hominem, / qui morte devicta et debellato inferno tertia die primus resurrexit a mortuis, / in caelis cum corpore a Patre receptus ascendit et, remissione peccatorum hominibus data, / effudit Spiritum Sanctum, donum et pignus immortalitatis, / quo homines signantur. // Confiteor me sacerdotium accepisse obsecrationis / et regnum expectare immensae repromissionis. [Amen.]* («Confesso il Padre onnipotente // e il suo Figlio, il Signore nostro Gesù Cristo, / generato spiritualmente presso il Padre prima dell'origine del mondo, / mano di Dio, Verbo del Padre onnipotente, Creatore del mondo intero, / preannunciato per mezzo dei profeti, / descritto per mezzo della Legge, / e divenuto uomo, / il quale, vinta la morte e debellato l'inferno, il terzo giorno per primo resuscitò dai morti, / ascese con il corpo ai cieli, accolto dal Padre, / e, data agli uomini la remissione dei peccati, / effuse lo Spirito Santo, dono e pegno di immortalità, / con il quale gli uomini sono segnati. // Confesso di avere ricevuto il sacerdozio della supplica / e di aspettare il regno dell'immensa promessa. [Amen].»).

<sup>56</sup> VITT. DI PTUJ, *Sull'Apoc.* 1,1, dove l'espressione *debellato inferno primus resurrexit a mortuis* mostra il carattere di una clausola formulare: è l'immagine di una singolar tenzone con l'Inferno personificato, come nella famosa antifona aquileiese *Cum rex gloriae*. Il dettato dell'antifona – imprecisato, appunto, da una puntuale concordanza con Vittorino! – ricerca l'effetto di un intenso patetismo: «Quando Cristo, il re della gloria, entrò nell'inferno per debellarlo [cf. VICT. POETOV. *In Apoc.* 1,1: v. *supra* n. 55] e il coro degli angeli comandò che fossero sollevate al suo cospetto le porte dei principi, il popolo dei santi, che era tenuto prigioniero nella morte, con voce di lacrime già aveva alzato il grido: "Sei venuto agognato, o tu, che aspettavamo nelle tenebre, affinché in questa notte noi incatenati traessi fuori dalle carceri. Te per nome chiamavano i nostri sospiri, te ricercavano i traboccanti gemiti: ora sei davvero tu la speranza dei disperati, la grande consolazione nei tormenti". Alleluia». Immaginosa drammatizzazione del *sal* 106 (v. 10; vv. 23 ss., applicabili alle vicissitudini di Giona ...), questo testo liturgico è apparenato con HIER. *Tractatum in psalmos series altera, serm.* 93B (= *ser. de Pascha* II, PL 39, 2059-2061), 66 ss. (vagliato e edito da D. OZIMIC, *Der Pseudo-augustinische Sermo CLX. Hieronymus*

Ecco, allora, che la «donna» dell'Apocalisse, cioè «la Chiesa antica dei padri e dei profeti e dei santi apostoli» – la Chiesa della circoncisione, senza dubbio<sup>57</sup>, ma congiuntamente all'umanità prima di Abramo – gli appare «ammantata di sole» (*Ap* 12,1) a causa della sua «speranza di resurrezione» e della sua «promessa della gloria»<sup>58</sup>.

Ciò non toglie, però, la netta impressione che Vittorino, nel contempo, propenda ad attenuare il peso delle tradizionali ragioni – ratificate da Ireneo – che attribuivano un'origine principalmente diabolica alla corruzione umana; riguardo al Drago-Diavolo della profezia giovannea egli infatti precisa:

Quanto poi al fatto che lo abbia detto essere di colore 'rosso' (*Ap* 12,3), cioè scarlato, il frutto della sua azione gli diede tale colore: infatti «sin dall'inizio fu omicida» (*Gv* 8,44) e oppresse tutto il genere umano non tanto con il debito della morte quanto per mezzo di svariati flagelli (*per varias clades*)<sup>59</sup>.

Dunque Vittorino, lasciando intatto al Tentatore il suo ruolo nefasto nel corso prolungato della storia ma riducendoglielo all'inizio, sottintende che la responsabilità del 'debito di morte' debba essere addossata in primo luogo e soprattutto all'uomo-Adamo: questi, evidentemente in piena libertà, compì per primo un peccato (*pristinum peccatum*) tale, che i suoi discendenti non solo subiscono gli effetti inevitabili di cui esso fu causa (morte fisica e schiavitù spirituale), ma ne portano singolarmente anche il marchio di obbrobrio (*improperium suum*), finché il battesimo nel nome di Cristo non lo cancelli<sup>60</sup>; il *testimonium* di *Is* 4,1,

*als sein vermutlicher Verfasser, seine dogmengeschichtliche Einordnung und seine Bedeutung für das österliche Canticum triumphale «Cum rex gloriae»* [Diss. D. Univ. Graz 47], Graz 1979, pp. 19-36; circa il suo rapporto con l'antifona aquileiese, v. *ibid.*, pp. 103-106; cfr., al medesimo proposito, A. PERSIC, *Venanzio Fortunato* presbyter Italicus. *Lettura dell'Expositio symbuli e dell'Expositio orationis dominicae alla luce della tradizione di fede della Chiesa di Aquileia, con un poscritto sull'Expositio fidei catholicae Fortunati*, in P. PECORARI (cur.), *Venanzio Fortunato e il suo tempo. Convegno internazionale di studio (Valdobbiadene - Treviso, 29 nov. - 1 dic. 2001)*, Treviso 2003, pp. 450-451 in particolare.

<sup>57</sup> Cf. M. DULAËY, *SCh* 423, Paris 1997, p. 191.

<sup>58</sup> *Ibidem* 12,1.

<sup>59</sup> *Ibidem* 12,3; cf. IRENEO, *Contro le eresie*, V,23,2: «... Dio è verace, perché morirono quelli che gustarono dell'albero e il Serpente si rivelò come mentitore ed omicida, come dice di lui il Signore: "È omicida fin dall'inizio e non è mai stato nella verità"» (*Gv* 8,44).

<sup>60</sup> Vittorino, perciò, pur non escludendo del tutto la spiegazione diabolica della corruzione umana, sembra orientarsi a concezioni rientranti in quella che si suole definire 'adamitica', ben attestata anch'essa, peraltro, dalle speculazioni del medio giudaismo: vedi per es., oltre al *Libro IV di Esdra* (cf. *infra* n. 59), l'*Apocalisse greca di Baruch* (= *III Baruch*), secondo cui Noè, piantando il ceppo della vite e, soprattutto, facendo uso del vino, sarebbe contravvenuto al comando divino, ripetendo il peccato del primo uomo (innovazione emanante da ambienti settari astinenti, prossimi ai movimenti encratiti del primo cristianesimo [cf. BAUDRY, *Le péché dit originel ...*, p. 65]). Il peccato primordiale, comunque, è quello di Adamo, che cede per debolezza all'iniziativa del Diavolo, geloso della condizione privilegiata dell'uomo.

Anche per l'*Apocalisse siriana di Baruch* (= *II Baruch*, inizi sec. II d.C.) Adamo è il massimo responsabile del male, tanto che «divenne un pericolo per gli angeli!» (*II Baruch*, LXII, 10-16). Si nota una punta polemica contro il fatalismo che minimizza la libertà dell'uomo: «Se Adamo ha peccato per primo e attirato la morte su tutti quelli che non esistevano al suo tempo, tuttavia fra i nati da lui ciascuno ha preparato per se stesso il supplizio che verrà, oppure scelto per se stesso le glorie future (...). Poiché Adamo è stato causa solo a se stesso, ma ciascuno di noi tutti, per se stesso, è ciascuno Adamo» (*ibidem*, LIV,15-19).

estratto a sorpresa e impiegato con originalità che parrebbe assoluta<sup>61</sup>, fornisce la trama biblico-esegetica di questa teoria:

Leggiamo che questo simbolo (*typum*) [delle sette Chiese, che rappresentano «l'unica Chiesa cattolica»] è stato predetto dallo Spirito Santo per mezzo di Isaia a proposito delle «sette donne che presero un unico uomo» (cf. *Is* 4,1). L'uomo unico, dunque, è il Cristo, che non è nato da sperma. Le sette donne sono le Chiese, che ricevono «il loro pane» e sono velate «con le loro tuniche», e chiedono che «sia levata la loro vergogna (*improperium suum*), affinché il nome di lui sia invocato su di loro». 'Pane': lo Spirito Santo, che nutre per la vita eterna (cf. *Gv* 6,51); <'loro':> promesso loro per l'essere credenti, così come le 'loro tuniche', cioè a loro promesse, con le quali desiderano essere coperte; in conclusione, [come] dice Paolo: «Bisogna che questa fragilità rivesta l'inviolabilità (*inviolantiam*) e questa realtà mortale (*hoc mortale*) l'immortalità» (*I Cor* 15,53). 'Sia levata la loro vergogna': vergogna è il peccato antecedente (*peccatum pristinum*), che è levato nel battesimo, <e (allora) l'uomo comincia a essere chiamato cristiano>, cioè: «il tuo nome sia invocato su di noi»<sup>62</sup>.

È così dichiarata l'equivalenza o, meglio, l'identità del *peccatum pristinum* ('antico', 'antecedente', cioè adamitico) con l'*improperium suum*, cioè il 'biasimo' (ovvero – come poi tradussero l'Ambrosiastro e Gerolamo – l'*obprobrium*, la 'vergogna' o 'ingiuria') incombenza su ogni uomo come peccato attuale che esige una remissione: Vittorino, quindi, sembra privilegiare come sfondo della propria concezione le opinioni più severe e pessimiste circa il peccato di Adamo.

Più ancora che la dottrina di *IV Esdra*<sup>63</sup>, è forse quella di *II Baruch* (con la sua disobbedienza Adamo «ha fatto venire la morte e ha accorciato gli anni di

<sup>61</sup> ... *et adprehendent septem mulieres virum unum in die illa [quando Gerusalemme cadrà nella rovina] dicentes: Panem nostrum comedemus et vestimentis nostris operiemur; tantummodo vocetur nomen tuum super nos, aufer obprobrium nostrum!* (*Vulg.*). Martine DULAËY (*Victorin de Poetovio ...*, pp. 122-123) non fornisce altre attestazioni di una simile esegesi: essa difficilmente, tuttavia, non avrà avuto una precedente tradizione di *testimonium* cristologico nell'ambito della missione ai Giudei.

<sup>62</sup> VITTORINO DI PTUJ, *Sull'Apocalisse* 1,7. È probabilmente l'espressione 'il tuo Nome sia invocato su di noi' ciò «che indusse la Chiesa antica a applicare a se stessa questo testo di Isaia». Essa, «per gli Antichi, richiama d'acchito il battesimo, dove «il bel Nome è invocato su di noi»: il 'bel Nome', cioè, secondo formule liturgiche arcaiche, il nome di Gesù Cristo» (*Gc* 2,7 [cf. *Am* 9,12]; *At* 2,38 ecc.: DULAËY, *Victorin ...*, p. 123).

<sup>63</sup> Il *Libro IV di Esdra* fu un'apocalisse vastamente diffusa nel cristianesimo (Gerolamo non la considerava canonica, ma entrò nella *Vulgata*; solo il Concilio di Trento la ritirò ufficialmente dal canone romano delle Scritture). Adamo, creato libero, porta da solo la responsabilità della trasgressione (cf. *Rm* 5,12 ss.), la cui conseguenza è la condizione miserabile dell'uomo; la tendenza misogina è messa da parte, e taciuto del tutto il ruolo del Serpente / Satana e il peccato degli angeli. Centro dottrinale è il concetto secondo cui «il cuore malvagio che aveva fece disobbedire Adamo per primo» (*IV Esdra* 3,21) e «un grano di semenza malvagia è stato seminato fin dal principio nel cuore di Adamo» (*ibidem* 4,30): poiché «questo cuore malvagio» – secondo un'altra formula – è in ogni uomo (cf. *ibidem* 3,20 e 26; 7,48), bisogna concludere che Adamo l'ha trasmesso a tutta la sua discendenza. «Non si tratta della trasmissione di un peccato originale, ma della trasmissione (...) di un'inclinazione congenita al peccato, anteriore al peccato di Adamo» (BAUDRY, *Le péché dit originel ...*, cit., p. 73; anche per Agostino la concupiscenza consegue al peccato di Adamo ...). L'importanza del peccato di Adamo, insomma, dipenderebbe dal suo essere il primo. È infatti escluso che in *IV Esdra* sia ammissibile l'idea di una universale trasmissione ereditaria per via carnale del peccato di Adamo: lo dimostra il v. 7,48: «Si accrebbe in noi il cuore malvagio, (...) che ci trasse nella corruzione e ci mostrò i cammini della morte, i sentieri della perdizione, e ci fece andare lontano dalla vita: e ciò fece non a pochi, ma quasi (*paene*) a tutti coloro che furono creati». Alcuni santi, dunque, sarebbero stati risparmiati dal *cor malum* ....

quelli che sono nati da lui»<sup>64</sup> a meglio collimare con l'idea che quell'antico peccato richieda in ogni uomo di essere nuovamente rimesso. *Improperium* – lemma di origine popolare e fatto proprio dalla *Sonderssprache* latina-cristiana<sup>65</sup> – nel contesto esegetico ordito da Vittorino dà l'idea di un 'rimprovero' rivolto da Dio a ogni uomo, il quale deve renderne personalmente conto: infatti, mortalità fisica e connessa fragilità morale, come dato antropologico geneticamente perpetuato, rinnovano necessariamente la responsabilità individuale della loro causa e un ragionevole senso soggettivo di colpa.

Il concetto di 'peccato originale' supposto da Vittorino sembra dunque assumere, entro coordinate di solidarietà adamitica già tracciate dagli autori quartodecimani<sup>66</sup>,

<sup>64</sup> 17,3 (trad. P. BETTILOLO, Torino 1989).

<sup>65</sup> Si riscontra nella *Vetus Latina* (Gn 30,23) e in LATTANZIO, *Istituz. Div.* 4,18,32: cf. DULAËY, *SCh* 423, p. 161.

<sup>66</sup> È soprattutto nel melitoniano *Perì Pascha* (*Sulla Pasqua*, par. 49) che tradizionalmente si riscontra il riconoscimento della chiara coscienza della nozione di peccato originale ereditario: «Carico di prole e di anni [Adamo] ritornò alla terra per avere gustato dell'albero. Rimase però di lui un'eredità per i suoi figli. Ai propri discendenti trasmise infatti in eredità non la castità, ma l'impudicizia, non l'incorruttibilità, ma la corruzione, non l'onore, ma il disonore, non la libertà, ma la schiavitù, non la sovranità, ma la tirannide, non la vita, ma la morte, non la salvezza, ma la perdizione» (traduz. di R. CANTALAMESSA, *I più antichi testi pasquali della Chiesa. Le omelie di Melitone di Sardi e dell'Anonimo Quartodecimano e altri testi del II secolo* [Bibliotheca «Ephemerides Liturgicae», Sectio Historica, 33], Roma 1972, p. 36). Segnalava Raniero Cantalamessa che «il concetto di 'eredità' (*kleronomía*) fa qui la sua prima apparizione nella tradizione cristiana per spiegare il nesso esistente tra il peccato di Adamo e quelli della sua discendenza (...). L'umanità appare già una "massa dannata" e la solidarietà con Adamo è fortemente accentuata. Tuttavia bisogna guardarsi dal forzare i testi. L'eredità di Adamo si può infatti spiegare come un'eredità morale o di esempio, senza supporre in Melitone la coscienza di un'eredità di colpa, un "peccato originale originato" vero e proprio, al quale la teologia non giunge con chiarezza prima di Agostino» (*ibidem*, pp. 96-97). Anche se in Melitone «le motivazioni protologiche sono più nette che in tutti i suoi contemporanei», occorre concludere che «non si tratta direttamente dell'eredità del peccato di Adamo, ma dell'eredità di ogni tipo di peccati che sono derivati dal primo errore, a cominciare dalla *pornéia* (impudicizia)» (BAUDRY, *Le péché dit originel ...*, cit., p. 351).

Analogo giudizio vale per la posizione di un altro grande scrittore quartodecimano, lo PSEUDO-IPPOLITO, attento a sottolineare (anche per cautela antignostica) l'esposizione essenziale della dimensione fisica dell'uomo – tutt'una con quella di Adamo – alle conseguenze del primo peccato: «Se (...) soltanto lo spirito (dell'uomo) fosse caduto nella schiavitù del peccato e della morte, sarebbe stata superflua la solenne venuta con il corpo, perché non sarebbe valsa a vincere né il peccato né la morte. Invece era necessario sia che il peccato fosse eliminato sia che il corpo fosse liberato (...). Egli dunque rivestì quel primo corpo misero e morto, per la qual cosa di lui esclama lo Spirito: "Non ha aspetto né parvenza" ...» (*Sulla santa Pasqua*, 47-48 [trad. G. VISONÀ, Milano 1988]). Ancora: «Nel corpo senza peccato [di Cristo la morte] andava cercando dappertutto il suo nutrimento, se non vi fosse traccia di concupiscenza, di ira, di disubbidienza, qualcosa insomma dell'antico peccato [*he palaia hamartia*], primo nutrimento della morte – è detto infatti: "Pungiglione della morte è il peccato" (*1 Cor 15,56*)» (ID., *ibidem* 57). Ancora secondo R. CANTALAMESSA, con tutto ciò «sembra essere designato formalmente il peccato che è nell'uomo come eredità di Adamo», in linea con Melitone (*L'omelia «In s. Pascha» dello Pseudo-Ippolito di Roma. Ricerche sulla teologia dell'Asia Minore nella seconda metà del II secolo*, Milano 1967, pp. 292-293); ma la posizione fu impugnata da Pier Franco BEATRICE: «Anche qui (come in Melitone) non sussiste alcuna relazione con il concetto tradizionale 'agostiniano' di peccato originale, ma si dice semplicemente che il peccato commesso all'origine da Adamo ha dato il via – introducendola nel mondo – alla progressiva affermazione del dominio della morte sugli uomini: infatti dal contesto risulta chiaramente che tutti peccano in maniera responsabile e tutti di conseguenza muoiono; solo il Cristo possiede un corpo non peccaminoso nel quale la morte non è riuscita a trovare il proprio nutrimento – il piacere, l'ira, la disobbedienza –, cadendo così essa stessa in preda all'autodistruzione» (*Tradux peccati ...*, pp. 207-208). Conferma questa valutazione Giuseppe VISONÀ: «Il contesto evocato dall'omelista mostra che quella di *palaia hamartia* ["peccato antico"] non è una nozione a sé, ma è riassuntiva dei "nutrimenti specifici" (*idias trophás*) della morte precedentemente elencati; in *IP 47*, inoltre, «si



una sfumatura più accentuata di 'ereditarietà', anche se del tutto esente da interferenze encratite.

### 3. Cromazio: il tratto della condiscendenza

Cromazio († 407?), a sua volta, non dubitava della redenzione del progenitore, caduto per una «negligenza» di cui approfittò il diavolo<sup>67</sup>: addirittura, probabilmente edotto da qualche versione della *Vita di Adamo ed Eva*<sup>68</sup>, lo portava a esempio di santo pentimento:

giustifica la venuta di Cristo con il corpo con il fatto che nell'uomo non solo lo spirito ma anche il corpo era caduto schiavo del peccato, per cui "bisognava eliminare il peccato e liberare il corpo" (...). Se a questo si unisce la significativa assenza (...) in tutta l'omelia di un qualsivoglia rilievo soteriologico conferito alla nascita verginale, risulta con tutta evidenza che per il nostro autore Cristo non redime il corpo dell'uomo tramite l'assunzione verginale di un *corpo* esente da peccato, bensì tramite una condotta esente da peccato (è in questo senso che il suo è un *anamarteton sóma* ...) che ha privato la morte del suo nutrimento» (*Pseudo Ippolito. In sanctum Pascha. Studio, edizione, commento* [Studia Patristica Mediolanensia 15], Milano 1988, p. 503).

<sup>67</sup> «Un tempo nel cuore di Adamo il Signore aveva seminato il buon seme: se fosse stato vigilante sui precetti del Signore, il nemico nulla avrebbe potuto su di lui [...]. Ma poiché lo trovò addormentato, cioè oppresso dal sonno della negligenza, allora immediatamente ha seminato la zizzania, sicché invece del frutto della vita portasse il frutto della morte» (CROM. AQUIL., *Serm.* 2,2; trad. M. TODDE, Milano 1982).

<sup>68</sup> La *Vita greca di Adamo ed Eva* è un racconto di tipo eziologico, in cui Adamo, prossimo a morire, parla per primo ai suoi figli: «Quando Dio ci creò, me e vostra madre – a causa di lei io muoio –, ci diede tutte le piante del Paradiso, ma di una sola ci proibì di mangiare – è anche a causa di essa che noi moriamo. Si avvicinò l'ora per gli angeli che vegliavano su vostra madre di salire ad adorare il Signore. Il Nemico le diede dell'albero, ed ella mangiò; egli sapeva che né io né gli angeli eravamo presso di lei. Poi, ella ne fece mangiare anche a me» (*Vita greca di Adamo ed Eva*, VII). Il breve racconto misogino si conclude con la punizione, che si abbatté su Adamo: 72 piaghe, causa di ogni tipo di malattie, e «la morte, che domina tutta la nostra specie» (*ibidem*, XIV,2). Quindi anche Eva rievoca in dettaglio gli atti molteplici della trasgressione: ma, nel suo racconto, è il Diavolo il personaggio centrale, che corrompe – prima di Eva – anche il Serpente, quantunque «il più avveduto degli animali». Dunque, «l'insegnamento è chiaro. In ciascuna delle tre tentazioni (Serpente, Eva, Adamo) il Diavolo è il protagonista e il principale colpevole»: il peccato dei progenitori «è innanzitutto un peccato di debolezza, non di malizia come quello del Diavolo», geloso degli uomini (BAUDRY, *Le péché dit originel* ..., cit., pp. 84-5). L'ostilità reciproca durerà «fino al giorno del giudizio» (*Vita greca di Adamo ed Eva*, XXVI,4), con gli angeli a servizio degli uomini e i demoni che ne vogliono la perdizione. Importante un dato originale del racconto: Adamo, sul punto di essere espulso dal Paradiso, si pente e chiede perdono; il perdono di Dio è condizionale: «Se ti guardi da ogni male accettando di morire, io ti resusciterò quando sarà il tempo della resurrezione» (*ibidem*, XXVIII,4). Perciò, moribondo, Adamo mantiene speranza nella misericordia divina: «Dio non mi dimenticherà, ma verrà a cercare il tegumento che ha personalmente modellato [il suo corpo]. Su, piuttosto prega Dio, affinché io renda lo spirito (cf. *Gv* 19, 30 ?) nelle mani di chi me l'ha dato» (*ibidem*, XXXI, 4). Alla morte di Adamo, quindi, segue l'ascensione del suo spirito ai piedi del trono di Dio, che lo affida a Michele, perché lo faccia dimorare in Paradiso fino al giorno del giudizio; sulla terra, invece, il suo corpo viene sepolto là dove era stato modellato. Dio conclude: «Te l'ho detto: tu sei terra e alla terra ritornerai. In cambio, ti prometto la resurrezione: ti resusciterò alla resurrezione, insieme a tutta la specie umana, tua discendenza» (*ibidem*, XLI). Dunque, «Adamo non solo è perdonato, ma parteciperà, anima e corpo, alla gloria di Dio», cioè, «l'escatologia realizza le promesse della protologia. Questo messaggio è ormai prossimo alla Buona Novella annunciata e realizzata in Gesù Cristo, il Nuovo Adamo» (BAUDRY, *Le péché dit originel* ..., cit., p. 87). Interessante notare che anche secondo la tradizione musulmana Adamo fu perdonato da Dio, tanto che «una tenda [equivalente prenoachico della Ka'ba, immagine del tempio celeste] fu fatta scendere dal cielo perché il primo uomo (...) compisse attorno ad essa il rito della circumambulazione» (P. BRANCA, *Introduzione all'Islam*, Cinisello Balsamo 2001<sup>2</sup>, p. 228).

(Il Signore) disse ad Adamo: «Adamo, dove sei?» (*Gn* 3,9), non perché non sapesse dove era Adamo, ma pose la domanda perché Adamo confessasse il proprio peccato personalmente e potesse ottenere il perdono del peccato. (...) Difatti Adamo, che ha confessato di aver commesso il peccato al Signore che lo interrogava, ha ottenuto il perdono<sup>69</sup>.

Perdono sollecito, se l'interpretazione allegorica di *Gn* 3,21 coglie il segno:

... abbiamo ascoltato quanto grande sia stata la grazia di Dio verso gli uomini anche dopo la trasgressione del comandamento: «Dio fece ad Adamo e a sua moglie due tuniche di pelli e li vestì». (...) Così erano nudi, perché spogli della veste della grazia di Dio e della sua pietà. (...) Perciò non a caso Dio fece ad Adamo e a sua moglie tuniche di pelli: per dimostrare così la grazia della passione di Cristo (...), con la quale il mondo intero è stato redento e liberato dalla dannazione eterna e dalla morte<sup>70</sup>.

La misura del pericolo scampato era suggerita dai successivi versetti di *Gn* 3,22-23, velati di leggera e, in qualche modo, rassicurante ironia<sup>71</sup>:

Non è privo di mistero il veto di Dio all'uomo perché non viva in eterno (...). Se l'uomo non fosse stato redento dal peccato e avesse gustato dell'albero della vita, sarebbe vissuto in eterno non però nella gloria, ma bensì nella pena eterna. Di conseguenza è stato conveniente che gli uomini venissero prima multati per la trasgressione del comandamento, e così potessero essere richiamati alla grazia (...). ... Mediante l'albero della croce (l'uomo) ha ricevuto la grazia perduta, che non ha potuto riacquistare mediante l'albero della vita<sup>72</sup>.

Qui Adamo vale evidentemente come archetipo del «genere umano», prima virgineo e ora da salvare<sup>73</sup>, in quanto divenuto universalmente peccatore dopo il «peccato dell'albero» (*peccatum ligni*)<sup>74</sup>, e perciò «annientato»<sup>75</sup> e portatore del «frutto della morte»<sup>76</sup>, anzi, soggetto alla «pena della morte»<sup>77</sup>, ovvero infetto non di

<sup>69</sup> CROM. AQUIL., *Serm.* 27,3.

<sup>70</sup> ID., *Serm.* 38,1. Cromazio interpreta le 'tuniche di pelli' muovendosi nella tradizione comune a Ireneo e agli Antiocheni (vestiti che manifestano la premura di Dio per i protoplasti peccatori): prescindendo, cioè, in modo assoluto dalla linea interpretativa filoniana-alessandrina (accettata sostanzialmente così da Ambrogio come da Agostino, ma anche da encratiti e messalliani), che vi coglieva l'indizio di una 'seconda creazione', relativa al corpo umano mortale.

<sup>71</sup> «Il Signore Dio disse allora: "Ecco che l'uomo è diventato come uno di noi, conoscendo il bene e il male! E ora facciamo sì ch'egli non stenda la mano e non prenda anche l'albero della vita, così che ne mangi e viva in eterno!". E il Signore Dio lo mandò via dal giardino di Eden ...».

<sup>72</sup> CROM. AQUIL., *Serm.* 38,2.

<sup>73</sup> ID., *Serm.* 16,2; cf. *Tr.* 2,119; *Tr.* 44,79.

<sup>74</sup> ID., *Serm.* 19,7: *Mors per Adam, uita per Christum, qui idcirco et crucifigi pro nobis dignatus est et mori, ut peccatum ligni ligno crucis deleteret, et poenam mortis mysterio mortis absolveret.*

<sup>75</sup> ID., *Serm.* 20.

<sup>76</sup> ID., *Serm.* 2,2.

<sup>77</sup> ID., *Serm.* 19,7.

una malattia del corpo, ma *di* una malattia dell'anima a causa della quale sarebbe morto di morte eterna, se la grazia di Cristo non lo avesse redento dalla morte<sup>78</sup>.

Cromazio non sentiva il bisogno di addentrarsi nell'indagine dei meccanismi di propagazione a tutti gli uomini della «macchia di Adamo»<sup>79</sup>, perché l'esperienza stessa appariva dimostrargli la semplice verità affermata da Paolo e rielaborata da Ireneo:

Infatti, siamo caduti in Adamo, ma in Cristo siamo risorti; siamo stati annientati a causa del peccato di Adamo, però mediante la grazia di Cristo siamo stati reintegrati (*confRACTI fueramus per peccatum Adae, sed redintegrati sumus per gratiam Christi*) ...<sup>80</sup>.

Come si vede, carisma teologico di Cromazio era piuttosto la percezione acutissima della potenza salvifica del Dio incarnato, che gli appare crocefisso «nel luogo in cui è stato sepolto Adamo»<sup>81</sup>, vincitore del diavolo «là e nei modi in cui venne meno il primo Adamo»<sup>82</sup>; il Cristo-Adamo assicurava così alla sua fede la certezza della redenzione – ora in virtù della promessa, ora del compimento – per ogni uomo-Adamo pentito, così nel passato, come nel presente e nel futuro: una sorta di autentica 'apocatàstasi', dunque, se è vero che nella morte in croce

la veste del corpo di Cristo ha rivestito il mondo intero<sup>83</sup>

e perciò

c'è gioia in cielo da parte degli angeli (...) per la redenzione di tutto il mondo. La celebrano anche gli uomini sulla terra (...). La celebrano anche le anime dei fedeli negli inferi...<sup>84</sup>.

Naturalmente, il concetto del battesimo amministrato da Cromazio moveva dalla purificazione dei peccati (e della conseguenza 'penale' – *poena mortis* – del peccato dei protoplasti – che è concetto diverso da quello di 'peccato originale ereditario'), ma puntava soprattutto alla restaurazione dell'uomo nella santità del suo modello, secondo la prospettiva di *Gal 3,27*:

<sup>78</sup> ID., *Serm.* 31,2.

<sup>79</sup> ID., *Serm.* 15,6.

<sup>80</sup> ID., *Serm.* 20; per il tema del 'primo' e del 'secondo Adamo' cf. anche *Tr.* 14,53-54; *Tr.* 54,55-56.

<sup>81</sup> ID., *Serm.* 19,7; insegnava lo stesso un corrispondente epistolare ed estimatore dell'Aquileiese, Giovanni Crisostomo (v. *Comm. a Gv.* 85,1).

<sup>82</sup> D. CORGNALI, *Il mistero pasquale in Cromazio di Aquileia*, Udine 1979, p. 80.

<sup>83</sup> CROM. AQUIL., *Serm.* 15,4. D'altronde il corpo di Cristo è il corpo stesso di Adamo, cioè dell'uomo: «In senso proprio, tempio di Dio è il corpo di Cristo, dove si è degnato di abitare lo stesso Signore della maestà. Infine si dice che questo tempio è stato costruito in quarantasei anni, perché il nome di Adamo secondo la grafia greca equivale al numero quarantasei» (ID., *Serm.* 4,4, in riferimento a *Gv* 2,18-21; cf. AGOST., *Comm. a Gv.* 10,12).

<sup>84</sup> ID., *Serm.* 16,2.

Noi laviamo i piedi del corpo, lui (Cristo) lava i passi dell'anima<sup>85</sup>. Noi bagnamo il corpo, lui rimette i peccati. Noi battezziamo, lui santifica. Noi, in terra, imponiamo le mani, lui, dal cielo, dona lo Spirito Santo<sup>86</sup>.

Con tali parole Cromazio spiegava il rito della 'lavanda dei piedi' che – è opportuno ricordare – ad Aquileia costituiva parte integrante del sacramento battesimale<sup>87</sup>: consuetudine analoga a quella gelosamente custodita a Milano, dove tuttavia la lavanda dei piedi non precedeva, bensì seguiva all'immersione<sup>88</sup>.

<sup>85</sup> Sul particolare valore sacramentale della 'lavanda dei piedi' a Aquileia v. *infra*, par. nr. 14c.

<sup>86</sup> CROM. AQUIL., *Serm.* 15,6; cf. *Serm.* 10,4: «L'abito nuziale è la grazia del battesimo di salvezza, che brilla (...) per il candore della fede; è la veste di Cristo candida come la neve (...) che abbiamo ricevuto per mezzo della grazia del battesimo, come dice l'apostolo: "Quando siete stati battezzati in Cristo, vi siete rivestiti di Cristo"».

<sup>87</sup> Come è risultato evidente dagli studi di P.F. BEATRICE, *Due nuovi testimoni della lavanda dei piedi in età patristica: Cromazio di Aquileia e Severiano di Gabala*, in V. SAXER (cur.), *Ecclesia orans. Mélanges patristiques offerts au Père Adalbert G. Hamman*, Roma 1979 (= «Augustinianum» 20 [1980]), pp. 23-54, e *La lavanda dei piedi: contributo alla storia delle antiche liturgie cristiane* (Bibliotheca 'Ephemerides liturgicae'. Subsidia 28), Roma 1983, pp. 85-98 in particolare.

<sup>88</sup> «Sconcertante e sorprendente» definiva E. BUONAIUTI (*Agostino e la colpa ereditaria*, «Ricerche Religiose» 2 [1926], p. 407) l'interpretazione ambrosiana del rito battesimale della 'lavanda dei piedi', praticato a Milano nel contesto della Grande Notte. Ambrogio, infatti, richiamando ai neofiti la pericope di *Gv* 13,1 ss., affinché essi stessi comprendano pienamente il significato di quel rito a cui gli apostoli per primi furono sottoposti, così spiega perché Gesù abbia detto che «chi è lavato non ha bisogno di lavarsi se non i piedi»: «Pietro era mondo, ma doveva lavare la pianta dei piedi, perché aveva il peccato derivatogli per successione dal primo uomo (*primi hominis de successione peccatum*), di quando il serpente si insinuò sotto la pianta di quello e lo persuase all'errore. Ecco perciò che gli è lavata la pianta, affinché siano tolti i peccati ereditari (*hereditaria peccata*); i peccati nostri, infatti, sono rimessi per mezzo del battesimo» (AMBR. *De myst.* 6,31-32 [CSEL 73,101-102]). La connessione fra 'lavanda dei piedi' e 'peccato originale' si spiegherebbe «con il fatto che il serpente, secondo un'esegesi giudeo-cristiana della profezia contenuta in *Gn* 3,15, non si limitò a far cadere Adamo in tentazione, ma in più colpì con un morso la pianta del suo piede iniettandogli il veleno della concupiscenza» (BEATRICE, *Tradux peccati ...*, cit., p. 182): in base a ciò ancora Ambrogio, commentando *Sal* 48,6 («Che cosa devo temere nel giorno malvagio? L'iniquità del mio calcagno mi cironderà»), precisa: «una è l'iniquità nostra, e altra è quella del nostro calcagno, nel quale Adamo fu ferito dal dente del serpente e con la sua ferita lasciò un'eredità obbligata attraverso le generazioni successive degli uomini (*obnoxiam hereditatem successionis humanae suo vulnere dereliquit*), così che tutti andiamo zoppi di quella ferita. Ecco allora perché il Signore lavò i piedi ai suoi discepoli, per lavare i veleni del serpente (AMBR. *Espos. del Sal.* 48, 8 [CSEL 64,365-366])». Ma, a sorpresa di chi ne conosce l'insegnamento circa l'ereditarietà della colpa di Adamo, Ambrogio subito spiega: «Ma essa [l'iniquità del calcagno] non può essere per me causa di terrore: infatti nel giorno del giudizio sono puniti in noi i nostri misfatti (*flagitia*), e non quelli dell'iniquità altrui. Perciò ritengo (*reor*) che l'iniquità del calcagno sia più un'inclinazione a scivolare nel peccato (*lubricum delinquendi*) che qualche imputazione di un nostro peccato (*reatum aliquem ... nostri delicti*). Dunque a ragione il Signore (...) dice: "laviamo anche i piedi", per riuscire a eliminare l'inclinazione a cadere (*lubricum*) del calcagno, affinché (...) nessuno ricada nell'errore del padre (...). L'iniquità del nostro calcagno, infatti, è la trasgressione di Adamo, che per essa precipitò nel disprezzo e nella contraffazione dei comandamenti del cielo» (*ibidem* 9 [366]). In tal modo Ambrogio segue alla lettera il corrispondente commento di Origene, «che aveva a sua volta interpretato il versetto del salmo nel senso che per l'iniquità del calcagno doveva intendersi il tradimento di Giuda ed aveva posto le parole in bocca al Salvatore» (BEATRICE, *Tradux peccati ...*, cit., pp. 183-184; cf. ORIG. *Sel. Ps. XLVIII*, 6 [PG 12,144BC]; un importante testimone egiziano della concezione secondo cui il serpente avrebbe morso il calcagno di Adamo è lo gnostico Teodoto, che tra l'altro definisce lo spirito malvagio «serpente, colui che morde il tallone [*óphis, diapternistés*]» [CLEM. ALEX. *Exc. ex Theod.* 53,1: SC 23,168]). Nella nuova contestualizzazione, però, «l'interpretazione della lavanda dei piedi in Ambrogio conserva

Il gesto di Gesù narrato da *Gv* 13,1 ss. è da Cromazio interpretato certamente come un «esempio di umiltà» da imitare; ma, soprattutto, come un «grande mistero della nostra salvezza» (*magnum salutis nostrae mysterium*)<sup>89</sup>, comprensibile appieno sullo sfondo tipologico della teofania presso la quercia di Mambre, quando Abramo lavò i piedi del Signore (*Gn* 18,1 ss.), e della figura di Gedeone (cf. *Gd* 7,5 ss.), legata tradizionalmente – sin dalla letteratura essenica – a contesti battesimali<sup>90</sup>: la forte carica staurologica di queste tipologie (la quercia e la scelta dei ‘trecento’ – numero indicato in greco dalla lettera *T* – a prefigurazione del «mistero della croce»<sup>91</sup>), insieme ad altri particolari, ne assicura inoltre il collegamento con il ‘tempo della passione’, in cui ricorre annualmente nella liturgia della Chiesa l’evento battesimale. Gesù, infatti, prima di lavare i piedi ai discepoli, si spoglia della tunica, simbolo della sua carne deposta con la morte in croce per rivestirne il mondo intero, erede della nudità postlapsaria di Adamo:

I piedi delle nostre anime e le impronte della nostra mente non sono stati lavati e mondati se non nel tempo in cui il Signore si è spogliato della tunica. Sulla croce, infatti, ha deposto la carne assunta, di cui si era vestito nella nascita, ma spogliato nella passione. E si è spogliato della tunica della sua carne per ricoprire la nostra nudità. Così, la sola tunica del corpo di Cristo ha rivestito l’intero mondo<sup>92</sup>.

Il significato e valore sacramentale-salvifico della lavanda dei piedi è quindi spiegato alla luce del dialogo fra Gesù e Pietro (*Gv* 13,9-10), che in essa riconosce un *magnum mysterium*, tanto da offrirsi tutto all’azione purificatrice del Signore; infatti egli

presentò i piedi, affinché i passi della vita, che erano stati contaminati nella sozzura del peccato di Adamo (*polluti ... in Adam sorde peccati*), fossero lavati dal battesimo; presentò le mani, affinché, avendo Adamo contaminato le proprie mani, che aveva proteso illecitamente all’albero, le nostre mani fossero mondate dal sacro battesimo di Cristo. Presentò la testa perché fosse lavata, affinché l’intelligenza della sua anima (*sensus animae*), che risiede nella testa, non rimanesse nelle sozzure di Adamo

ancora vive le tracce di una più antica tradizione teologica e sacramentale che riemerge in luoghi distanti come Milano, Aquileia e la Siria. Ma Ambrogio, naturalmente apporta elementi nuovi e suoi personali che in qualche modo segnano un distacco da questa tradizione; l’iniquità del calcagno, cioè la malvagità ereditata da Adamo (...), non deve costituire motivo di terrore per il giudizio finale» (BEATRICE, *Lavanda ...*, cit., p. 113): «Infatti nel giorno del giudizio vengono puniti in noi i nostri delitti di iniquità, non quelli dell’iniquità altrui» (AMBR., *Spiegaz. Sal. XLVIII*, 9 [366]). «Lo scopo, dunque, della lavanda dei piedi, è appunto quello di togliere il *calcanei lubricum*, cioè il *lubricum hereditatis*, affinché per colpa dell’errore commesso da Adamo (*iniquitas calcanei*) colui che desidera essere virtuoso non abbia a cadere» (BEATRICE, *Lavanda ...*, cit., pp. 113-114).

<sup>89</sup> CROM. AQUIL., *Serm.* 15,1.

<sup>90</sup> È il caso della dottrina battesimale del vescovo siriano AFRAATE («Gedeone prefigurò un grande mistero, significando il battesimo e il mistero della lotta e l’esempio dei solitari»: *Dimostraz.* 7,19): v. A. PERSIC, *La Chiesa di Siria e i «grad» della vita cristiana ...*, in L.F. PIZZOLATO (cur.), *Per foramen acus. Il cristianesimo antico di fronte alla pericope evangelica del «giovane ricco»* (St. patr. Mediol. 14), p. 212-213.

<sup>91</sup> CROM. AQUIL., *Serm.* 15,2.

<sup>92</sup> *Ibidem*, 4.

peccatore (*in peccantis Adae sordibus*). E perciò si presentava tutto intero al battesimo, bramando tutto intero esser lavato, per possedere con la lavanda della testa un cuore mondo, per riuscire grazie alla lavanda delle mani opere di giustizia, per potere andare grazie alla lavanda dei piedi con passi mondi lungo la via della verità<sup>93</sup>.

Cromazio, quindi, senza scostarsi dalla medesima tradizione liturgica difesa da Ambrogio, sebbene alla fine di un percorso esplicativo meno lineare di quello ambrosiano<sup>94</sup>, conclude con chiarezza catechetica:

Il Signore, dunque, lavò i piedi dei suoi discepoli perché non rimanesse in noi nessun segno della macchia del peccato di Adamo.

È chiaro, però, che a Cromazio resta estraneo il concetto di ‘peccato originale’ ereditario: in sintonia con la maggioranza dei teologi greci, egli estende all’umanità soltanto la conseguenza penale della trasgressione dei protoplasti.

#### 4. Rufino: arcaismi giudeocristiani e attenuazione della colpa di Adamo

Nella medesima temperie di fede Rufino († 410) spiegò il *credo* della propria Chiesa in una catechesi di ineguagliabile importanza storica, stilata già ormai agli inizi del s. V. E in essa dimostrava la locale tenacia di un insegnamento ‘segreto’ (ovviamente di tradizione giudaica / giudeocristiana, testimoniata dalla letteratura enochica), il quale, attenuando implicitamente la colpa adamitica, attribuiva importanza primaria al peccato degli angeli<sup>95</sup>: travati dal buon governo

<sup>93</sup> *Ibidem*, 5.

<sup>94</sup> A Milano «la particolare collocazione del rito della lavanda dei piedi dopo l’immersione battesimale sembra sia da considerare il motivo principale per il quale Ambrogio, primo assoluto fra i Latini, abbia adottato la lettura lunga del v. 10 del cap. 13 del *Vangelo* di GIOVANNI: prima di lui, infatti, la lezione *nisi pedes* non è mai attestata» (BEATRICE, *La lavanda dei piedi ...*, cit., p. 109); l’inserzione *nisi pedes* è per altro ritenuta una glossa all’originario testo giovanneo (cf. *ibidem*, pp. 19-22), ma essa «risulta comunque essenziale alla comprensione che del rito aveva Ambrogio: per lui l’immersione battesimale, da sola, non costituisce ancora la pienezza della purificazione: dopo l’immersione, e come suo completamento, si richiede ancora un supplemento di santificazione che solo la lavanda dei piedi può conferire in virtù del suo speciale valore attribuitole da Gesù stesso nella famosa risposta data a Pietro (...). In questa frase è espressa per Ambrogio tutta la forza sacramentale della lavanda dei piedi in quanto in essa viene dichiarata la sua insostituibile funzione e la assoluta necessità per la salvezza di sottoporvisi» (*ibidem*, p. 110).

<sup>95</sup> Forse qui vale la pena di richiamare per sommi capi l’ambientazione intertestamentaria supposta dall’insegnamento ‘segreto’ trasmesso nella catechesi battesimale di Aquileia e così divulgato da Rufino. Anzi tutto, in *I Enoch* (testo presente nella biblioteca di Qumrân e oggi considerato canonico solo dalla Chiesa Etiopica, benché, nel *N. T.*, la lettera di *Giuda* lo citi [vv. 14-15] e la *2 Pt* se ne ispiri [2, 4], tanto che TERT., *Sul comportamento delle donne* 1, 3, lo considerava ispirato) le rivelazioni attribuite al patriarca misteriosamente elevato al cielo (cf. *Gn* 5,21-24) presentano il peccato delle origini sfruttando *Gn* in due direzioni: il peccato di Adamo e di Eva, e il peccato degli angeli. Il primo è una disobbedienza mirata ad acquisire la conoscenza superiore che era propria dei ‘figli di Dio’, gli angeli (cf. *I Enoch*, 15, 4); tuttavia si tace del ruolo del Serpente, della condanna divina e delle conseguenze della disobbedienza. Anzi: Eva è presentata come all’origine di due gruppi umani contrapposti: «una discendenza giusta a somiglianza del primo uomo Adamo – il lignaggio di Seth –, cioè a immagine di Dio;

della terra alla violenza su di essa, erano stati infatti gli ‘arconti’ a corrompere gli uomini e a procurarsene la complicità:

Infatti – per dire in breve qualcosa anche sugli argomenti più segreti – quando Dio all’inizio fece il mondo vi mise a capo alcune gerarchie di potenze celesti da cui fosse retto e amministrato il genere umano. Che così sia stato fatto indica Mosè nel cantico del *Deuteronomio*, dove dice: «Quando l’Eccelso divideva i popoli, stabilì i confini delle gen-

e una discendenza cattiva, molto più numerosa», derivata da Caino, che d’altronde una certa tradizione presenta quale figlio di Satana stesso. In complesso, il redattore finale di *I Enoch*, collazionando diverse tradizioni su Adamo ed Eva, sembra tendere a «spiegare l’origine del peccato e la sua universalità muovendo prioritariamente dal peccato degli angeli» (BAUDRY, *Le péché dit originel ...*, cit., p. 51), di cui parla ai capp. 6-16 (detti *Libro dei Vigilanti*, forse risalente al sec. IV a.C.). Infatti, sulla base di *Gn* 6, 1-4 (interpolazione di carattere arcaico e mitico, lasciata senza sviluppi nel testo biblico), si descrivono i duecento ‘Vigilanti’ – ‘figli del cielo’ – scendere in banda organizzata e aggressivamente determinata sulla terra per prendere ciascuno una donna in moglie: «e si misero ad avvicinarle e a lordarsi al loro contatto» (*I Enoch* 7,1): peccato sessuale, donde nacquero i giganti e il loro regime di violenza sulla terra (*ibidem*, 7,2-5: «come nel peccato del Paradiso, l’inclinazione al male viene da altrove, e la donna funge da intermediario» [BAUDRY, *Le péché dit originel ...*, cit., p. 54]). I giganti divulgarono quindi fra gli uomini taluni segreti celesti (in pratica, gli artifici della civiltà progredita e i procedimenti magici), causa della loro successiva, generale corruzione fino alla punizione del diluvio (cf. *I Enoch*, 65, 6; i capp. 86-88 ritornano sul peccato degli angeli, rappresentandoli come astri che cadono dal cielo, a causa – senza dubbio – di una ribellione antecedente; essi infine uniscono la propria perversione a quella della discendenza di Caino. In *I Enoch* 69,6 era d’altronde stato precisato – pur a dispetto della coerenza del complesso narrativo – che appunto un angelo decaduto, Gadre’èl aveva sedotto Eva: il peccato degli angeli era così posto in relazione di causalità con quello della prima coppia umana). «Così, non soltanto il peccato degli angeli ha introdotto il peccato nell’umanità antidiluviana – è esso il vero peccato delle origini –, ma le sue nefaste conseguenze perdurano sino alla fine del mondo» (BAUDRY, *Le péché dit originel ...*, cit., p. 57), giacché gli ‘spiriti malvagi’ dei giganti di stirpe angelica sono sopravvissuti al diluvio e continuano a imperversare sulla terra. Il peccato delle origini, secondo la tradizione espressa da *I Enoch*, «è dunque in larga parte esterno all’umanità. Si manifesta come un’aggressione demoniaca permanente contro gli uomini, liberi sì di opporvisi, ma deboli e facili da sedurre» (l. c.).

Il *Libro dei Giubilei*, a suo turno, si presenta come narrazione parallela della storia biblica, narrazione rivelata a Mosè sul Sinai. A proposito di *Gn* 3, nonostante alcune divergenze rispetto a *I Enoch*, vi si constata la medesima propensione a minimizzare il peccato della prima coppia e a sopravvalutare il ruolo nefasto degli angeli. Differente da *I Enoch* il motivo della discesa sulla terra dei Vigilanti: incaricati della missione divina di «istruire gli umani» e di «esercitare sulla terra la giustizia e il diritto» (*Libro dei Giubilei*, IV, 5), i Vigilanti tradendo la loro missione, «presero l’iniziativa di unirsi con le figlie degli uomini e, così, di corrompersi» (*ibidem*, IV, 22). Dalla loro unione nacquero i giganti; e la violenza dilagò sulla terra: tutto fu corrotto, perfino gli animali: donde la collera di Dio, che punisce gli angeli e i giganti, e scatena il Diluvio, per annientare l’umanità pervertita, salvo Noè il giusto (*ibidem*, V,1-3,6-11,19; cf. VII, 20-25). Ancora una volta, tuttavia, agli angeli infedeli è imputata l’origine della fornicazione, impurità e violenza che causarono il Diluvio: vizi perpetuati anche in seguito dalla seduzione dei «demoni impuri», provenienti dalla discendenza degli angeli (*ibidem*, X, 1). Dunque, «l’origine del male è duplice, senza che un legame sia stabilito fra le due cause: da una parte il peccato di Adamo ed Eva; dall’altra, e soprattutto, il peccato degli angeli (...). Si può dire che il peccato degli angeli tende a eclissare quello della prima coppia (BAUDRY, *Le péché dit originel ...*, cit., p. 60). In conclusione: «Tutti hanno fatto il male» (*Libro dei Giubilei*, XXIII, 17). Unica via d’uscita: la speranza escatologica del giorno del grande giudizio, quando i giusti vedranno il castigo dei loro nemici (*Libro dei Giubilei*, XXIII, 30-31).

Dal *Testamento dei XII Patriarchi*, invece, «il peccato di Eva non è neppure evocato, altro indizio che il vero peccato primordiale è, qui pure, quello degli angeli ribelli con le donne» (BAUDRY, *Le péché dit originel ...*, cit., p. 63); parimenti, il *Libro delle Antichità bibliche* dello Ps.-Filone racconta la storia biblica da Adamo fino a Saul, ma trascura il peccato della prima coppia, alludendo invece al peccato degli angeli prenoachico.

L’*Apocalisse di Abramo*, infine, «riassume in qualche modo i dati acquisiti dalla riflessione giudaica sull’origine del male. Questa è duplice: per un verso, essa risiede nel cuore stesso dell’uomo, cioè nella sua inclinazione malvagia; ma essa è anche e soprattutto esterna all’uomo, nella potenza diabolica che vuo-

ti secondo il numero degli angeli di Dio» (*Dt* 32,8)<sup>96</sup>. Ma alcuni di costoro, come anche colui ch'è chiamato principe del mondo (cf. *Gv* 12,31), usarono del potere ch'era stato dato loro da Dio non secondo le norme con le quali l'avevano ricevuto; e così insegnarono all'uomo a ubbidire non ai precetti divini, bensì alle loro prevaricazioni; perciò è stata scritta a nostro danno l'obbligazione derivante dai peccati, perché, come dice il profeta, siamo stati venduti a causa dei nostri peccati (cf. *Is* 50,1). Infatti ognuno riceve un prezzo per la propria anima quando abbia soddisfatto i suoi cattivi desideri<sup>97</sup>.

Sulla base di *Col* 2,14-15<sup>98</sup>, Rufino annunciava allora il riscatto dell'umanità intera e la sua restaurazione nella condizione dell'originaria libertà entro l'obbedienza a Dio, giacché

Cristo, dopo averli [gli angeli tiranni e ribelli] privati di tutto il loro potere, ha trionfato [col suo avvento e la croce] su di loro e ha trasferito il potere da loro agli uomini, come egli stesso dice nel Vangelo ai suoi discepoli: «Ecco, vi ho dato il potere di calpestare i serpenti (cf. *Gn* 3,15?) e gli scorpioni, e tutta la forza del nemico» (*Lc* 10,19)<sup>99</sup>.

In tale prospettiva, quindi, e in continuità obiettiva con il magistero cromaziano, poteva essere chiaramente affermata la salvezza di Adamo (e perciò dei suoi discendenti fino al nuovo Adamo):

le la sua perdizione»<sup>95</sup> («Azazel può perdere il genere umano perché gli uomini vogliono il male!» [BAUDRY, *Le péché dit originel* ..., cit., p. 80]).

Ma è interessante ricordare che questa medesima sia in sostanza la prospettiva adottata anche dal *Corano*, secondo il quale l'angelo Iblis incorse nella maledizione divina quando, avendo Dio creato Adamo e ordinato agli angeli di prostrarglisi innanzi, «rifiutò di rendere omaggio a un essere di così umili origini (VII,12; XXXVIII,76 ...). Cacciato da Dio per la sua disobbedienza, da quel momento Iblis divenne il tentatore che inganna l'uomo e lo induce ad agire contro la volontà divina, fin dal peccato di Adamo ed Eva» (P. BRANCA, *Introduzione all'Islam* ..., cit., p. 182). AL-RŪMĪ (1207-1273), tuttavia, dimostra come – a livello mistico – la riflessione sulla natura del rapporto dell'angelo ribelle con il suo Dio, ereditata da giudaismo e cristianesimo, potesse ancora una volta schiudere la prospettiva del suo perdono e della sua reintegrazione: «Rispose Satana: "Io fui un angelo, prima, e con tutta l'anima mia percorsi il sentiero dell'adorazione. (...) Oh, come si può cancellare dal cuore la nostra missione prima? Come dal cuore potrà mai uscire il primo amore? (...) Anch'io un tempo fui ebbro di questo vino, anch'io fui tra gli amanti delle corte di Dio! (...) Anch'io ho bevuto le acque refrigeranti della Sua dolcezza in primavera! (...) E se il mare della generosità m'ha ora rimproverato, come possono restare chiuse in eterno quelle porte di grazia? (...) Strano è che da simile volto possa venire quest'ira ... Ma io non guardo alla causa dell'ira, che è temporale, guardo solo alla Sua grazia eterna fuori del tempo, e quel che è nel tempo io spezzo e distruggo ... E anche in questo dolore assaporo il piacere di Lui: mi ha vinto, vinto, vinto"» (*Poesie mistiche*, a c. di A. BAUSANI, Milano 1980, p. 14).

<sup>96</sup> Rufino segue un'antica versione latina che rende fedelmente «la parafrasi che del testo ebraico danno i LXX», la quale «deriva dalla concezione giudaica secondo cui ogni nazione sarebbe stata affidata da Dio alla guida di un angelo e solo Israele sarebbe rimasto sotto la diretta protezione di Dio» (M. SIMONETTI, *I principi di Origene*, Torino 1989, p. 190, n. 10; cf. *Dan* 10, 13 e 20,21; *Eccl* 17,17, nonché vari luoghi degli scritti intertestamentari). In ambiente cristiano il tema degli 'angeli delle nazioni' fu sviluppato sia da IRENEO (*C. le eresie* III,12,9), sia da CLEMENTE (*Strom.* VI,17,157; VII,2,6) e da ORIGENE (*I principi* I,5,2; ecc.).

<sup>97</sup> RUF. AQUIL., *Spiegazione del credo* 13 (trad. M. SIMONETTI, Roma 1978).

<sup>98</sup> «... annullando le nostre obbligazioni dalle clausole a noi svantaggiose, le ha soppresse inchiodandole alla croce. Egli, spogliati i Principi e le Potenze, ne fece pubblico spettacolo ...».

<sup>99</sup> *L. c.*



«[Cristo] collocò alla destra del trono di Dio nei cieli altissimi la carne consumata dalle sofferenze e in essa la caduta del primo uomo, riparata con la potenza della resurrezione»<sup>100</sup>.

In questa luce, si potrebbe aggiungere pure che, secondo Rufino, il quesito accessorio (eppure seria difficoltà apologetica circa la bontà di Dio) sulla sorte dei morti prematuri, in particolare senza battesimo<sup>101</sup>, non poteva che richiedere una soluzione sostanzialmente positiva: sia che per l'Aquileiese valesse la diretta risposta di Didimo il Cieco, formulata secondo i dettami classici della scuola origenista<sup>102</sup>, sia che egli assumesse il sentire comune del popolo cristiano del suo tempo<sup>103</sup> o magari l'insegnamento dell'alessandrina *Apocalisse di Pietro*, probabilmente ancora in onore a Aquileia col titolo di *Iudicium secundum Petrum*<sup>104</sup>,

<sup>100</sup> ID., *ibidem*, 27,29-31: *Igitur consummatam passionibus carnem atque in ea protoplasti lapsum resurrectionis uirtute reparatum in dextera sedis Dei in altissimis conlocavit ...*. Altrettanto, Cromazio aveva insegnato: «quella carne, della quale era stato detto ad Adamo: “Polvere sei e in polvere ritornerai” (Gn 3,19), non era ormai più in polvere, ma la carne ascendeva al cielo. Che cosa era giovata al diavolo la sua malizia? La nostra carne terrena, che egli non aveva voluto regnasse nel paradiso, regna in cielo» (CROM. AQUIL., *Serm.* 8,3). Ancora in età medievale ad Aquileia si canterà il tropo: *Christe (...) verae lucis helios (...), qui (...) protoplastum redemisti, eleyson*.

<sup>101</sup> Questa appassionante problematica paleocristiana è trattata esaurientemente da L.F. PIZZOLATO, *Morir giovani. Il pensiero antico di fronte allo scandalo della morte prematura* (Lecture cristiane del primo millennio 22), Milano 1996, pp. 45-83.

<sup>102</sup> Didimo «era stato interpellato da Rufino sul problema dei bambini morti prematuramente. A Didimo era familiare la dottrina di Origene, che presupponeva una preesistenza delle anime prima della vita terrena e considerava la vita terrena come la discesa delle anime nel corpo a scontare colpe antecedenti. Rufino si chiede (e chiede a Didimo) perché, nel caso degli *ahori* [‘prematuro’], la permanenza nel corpo sia così breve, quasi inesistente. Gerolamo riferisce: «Esiste un libro di Didimo che, interpellato da te (*scil.* Rufino), ti ha risposto che essi (*scil.* gli *ahori*) non avevano peccato molto e che questa è la ragione per cui è bastato loro toccare le prigioni del corpo» [GEROLAMO, *Contro Rufino* 3,28]. La risposta di Didimo si muove ancora nell’ottica della retribuzione e conferma la soluzione origeniana della colpa precedente: la morte prematura del bambino rivela che la sua anima aveva peccato poco e aveva perciò bisogno solo d’una momentanea permanenza nel carcere del corpo» (PIZZOLATO, *Morir giovani ...*, *cit.*, p. 59; cf. J. DANIELOU, *Le traité «Sur le enfants morts prématurément» de Grégoire de Nysse*, «Vigilae Christianae» 20 [1966], p. 170).

<sup>103</sup> «Fin dai più antichi epitafi cristiani, è espressa la convinzione, tipicamente popolare, che i piccoli, essendo senza peccato, siano accolti nel soggiorno degli eletti. (...) I piccoli defunti [senza battesimo] (...) trovano salvezza. Essi, secondo Tertulliano, che della credenza diffusa antica è interprete avvertito, non hanno peccato e conservano fino alla risurrezione la stessa età che avevano al momento della morte, perché per Tertulliano la crescita dell’anima non può avvenire al di fuori del corpo, essendo l’anima da esso inseparabile. Una prova sicura della partecipazione degli *ahori* [‘prematuro’] alla risurrezione e alla retribuzione è tratta dalla vicenda evangelica della cosiddetta ‘strage degli innocenti’ (Mt 2,16-18 [a Aquileia prestissimo venerati come santi *infantes*]). Se questi *ahori* non fossero salvati, la causa della loro perdizione sarebbe riconducibile al Signore, perché essi morirono a causa sua e quindi la sua venuta nel mondo non sarebbe da considerare per tutti una salvezza [cf. EPIFANIO, *Contro le eresie* 67,4,4-5]» (PIZZOLATO, *Morir giovani ...*, *cit.*, pp. 56-57).

<sup>104</sup> Nell’*Apocalisse di Pietro*, infatti, «si parla d’una crescita e d’una retribuzione delle anime degli *ahori* [‘prematuro’]: i bambini esposti sono affidati a un angelo guardiano da cui sono allevati e fatti crescere fino a un’età comparabile ai cento anni di vita terrena. I bambini nati prima del tempo e che sarebbero destinati a una sorte migliore (gli abortiti) sono affidati all’angelo, affinché abbiano parte alla conoscenza e ottengano una dimora migliore dopo aver vissuto lo spazio di vita che avrebbero vissuto nel corpo. Gli altri otterranno invece subito la dimora della salvezza, quasi a risarcimento dell’ingiustizia subita» (*ibidem*, p. 55).

la fiducia sua – e, per lungo tempo, dei suoi posteri ... – nella salvezza dei bambini morti senza battesimo doveva rimanere in fondo tranquilla<sup>105</sup>.

<sup>105</sup> Qui è solo il caso di accennare alla difficile problematica che insorge dalla prefazione al l. IV del *Comm. in Ieremiam* di Gerolamo, che addita in *Grunnius* (alias Rufino) uno degli antesignani del pelagianesimo (*cum subito haeresis Pythagorae et Zenonis, [...] id est impassibilitatis et impeccantiae, quae olim in Origene, et dudum in discipulis eius Grunnio Evagrioque et Ioviniano iugulata est, coepit reviviscere, et non solum in Occidentis, sed et in Orientis partibus sibilare [...], et crescere [...], dum secreto docent, et publice negant*); in effetti – secondo l'opinione non certo trascurabile di H. VON SCHUBERT (*Der sogenannte Praedestinatius. Ein Beitrag zur Geschichte der Pelagianismus*, Leipzig 1903, p. 80) – proprio al Rufino aquileiese avrebbe alluso il compagno di Giuliano di Eclano, Celestio, quando al cospetto di Agostino e incalzato dal diacono milanese Paolino dovette fare il nome di chi fra gli ecclesiastici cattolici di sua conoscenza fosse, al pari di lui, dubbioso *de traduce peccati* («*Sanctus presbyter Rufinus, Romae qui mansit cum sancto Pammachio: ego audivi illum dicentem, quia tradux peccati non sit*: AGOST., *Il peccato originale*, 2,3). È d'altronde posto sotto il nome di un «Rufino prete di Palestina» un *Liber de fide* (PL 21, 1123-1154) che nega con dovizie di argomenti la trasmissione di un peccato originale mortale per via di generazione carnale; e sono aquileiesi anche i diciotto vescovi che indirizzano nel 419 al metropolita di Aquileia Agostino (408-426) – diretto successore di Cromazio – una professione di fede con relativi anatematismi (*Libellus fidei*, PL 48, 509-526) di intonazione apertamente propelagiana («*le Manifeste d'Aquilee*»: G. DE PLINVAL, *Pélage: ses écrits, sa vie et sa réforme. Etude d'histoire littéraire et religieuse*, Lausanne 1943, p. 339), così che non può stupire il rimprovero di papa Leone rivolto nel 442 a Niceta di Aquileia (successore di Agostino) e a Settimo di Altino, i quali avrebbero tollerato nella *Venetia* la presenza indisturbata e attiva di chierici dichiaratamente pelagiani (cf. SCHUBERT, *Der sogenannte ...*, cit., p. 81). Intercetta peraltro ancora Rufino la rete di amicizie che collega Paolino di Nola a Pelagio così come a Giuliano di Eclano e famiglia, e allo stesso biografo di San Martino (originario della 'aquileiese' Sabaria ...), l'aquitano Sulpicio Severo, il quale verso la fine della vita si era espresso verbalmente a favore dei pelagiani (cf. *ibidem*, p. 81-82 e GENNADIO, *Gli uomini illustri*, 19; sullo stretto legame della spiritualità 'misericordiosa' di Martino con quella di Aquileia monastica, vedi ora A. PERSIC, *Martino da Szombathely, 'uomo di Dio', vescovo di Tours, santo d'Europa: anche un testimone della spiritualità di Aquileia paleocristiana e dei primordi in essa del monachesimo d'Occidente?*, in stampa negli *Atti dell'Accademia di San Marco*, a c. di P. GOI, Pordenone 2005, pp. 23-108). Occorre infine ricordare che, a sua volta, ma in epoca assai più tarda, anche Venanzio Fortunato († poco dopo il 600), memore pur nell'emigrazione in Gallia della propria identità di cristiano aquileiese, in un'opera a lui attribuibile quasi con certezza (cf. PERSIC, *Venanzio Fortunato presbyter Italicus ...*, cit., pp. 430 ss. e 461 ss.) poteva rilanciare il *kérygma* della definitiva salvezza di Adamo, e in maniera quasi più esplicita di Rufino, seppur lievemente aggiornata nel linguaggio: «*Discese all'inferno per liberare il primo uomo Adamo e i patriarchi e i profeti e tutti i giusti che a causa del peccato originale erano detenuti in quel medesimo luogo e per richiamarli, disciolti dalla catena del peccato stesso e redenti dalla medesima prigionia e dal luogo infernale 'per mezzo del suo sangue' (Ap 5,9), alla patria superna e alle gioie della vita perpetua*» (*Spiegazione della fede cattolica di Fortunato*, 36,6-9: *Descendit ad inferna ut protoplastum Adam et patriarchas et prophetas et omnes iustos qui pro originale peccato ibidem detenebantur liberaret et de vinculo ipsius peccati absolutos, de eadem captivitate et infernale loco «suo sanguine redemptos» [Ap 5, 9] ad supernam patriam et ad perpetuae vitae gaudia revocaret ecc.*: è senz'altro notevole che il tema della 'discesa all'inferno' sia stato ripreso in maniera particolareggiata dal recente *Catechismo della Chiesa Cattolica*, Città del Vaticano 1992, §§ 631-637, 769, 1167). Catechesi di questo genere risentivano evidentemente di un approccio alla figura di Adamo non colpevolizzante, consono alla natura della teologia del peccato delle origini prevalente nella Grande Chiesa durante i primi quattro secoli e ancora aliena dalla severa assiomatica agostiniana.