

Il significato del peccato originale nella tradizione ecclesiale.  
La fede della chiesa ortodossa secondo alcuni teologi greci del  
XX secolo

*Lambros C. Siassos*

### *Introduzione*

A. «*Sulle orme dei Santi Padri ...*»

«*Ἐπόμενοι τοῖς Ἁγίοις Πατράσιν ...*»

Si deve essere grati a Padre Georges Florovsky per aver stimolato a coltivare lo spirito di studio e d'obbedienza ai Santi Padri della chiesa. A questo proposito, Padre Florovsky era solito evocare la celebre frase con la quale tradizionalmente esordivano i testi dogmatici della chiesa antica:

Ἐπόμενοι τοῖς Ἁγίοις Πατράσιν, sulle orme dei Santi Padri. A quel che sembra, ciò significava qualcosa di più di un richiamo o di una reminiscenza del passato. Di fatto, la chiesa sottolinea attraverso tale espressione l'identità della propria fede attraverso i secoli. Tale identità e la stabilità della fede sin dall'età apostolica sono la prova più evidente, l'indizio più chiaro della giusta fede<sup>1</sup>.

I teologi possono considerarsi i successori dei Santi Padri e dovrebbero impegnarsi a seguirne le orme. Ma come poter rinvenire codeste tracce in un'epoca come l'attuale, regno della confusione? È preferibile dunque seguire un altro cammino espresso attraverso un approccio che si fonda su tre principi informativi:

1. lo studio della Tradizione deve svolgersi in seno alla vita ecclesiale e attraverso di essa;
2. lo studio dei grandi Padri della chiesa si iscrive all'interno degli apporti ermeneutici provveduti dai maestri della teologia contempora-

<sup>1</sup> G. Florovsky, *Aspects of Church History*, Nordland Pub. Co., Belmont, Mass., 1975 (tr. gr. P. Palli, *Θέματα εκκλησιαστικής ιστορίας*, Pournaras, Thessaloniki, 1979, pagg. 15-6).

nea, del cui operato la nostra generazione si è ampiamente giovata (e si potrebbero citare fra di essi tanto dei vescovi quanto dei preti, dei monaci come dei laici). Questi maestri, vivendo nella chiesa e sforzandosi di approfondire giorno e notte il senso della fede, ci hanno guidato sulle tracce dei Santi Padri;

3. ci si adopererà, infine, a rimanere aperti e disponibili alla grazia di Dio, alla grazia che, all'interno della chiesa, i maestri ortodossi hanno ricevuto da Cristo e dallo Spirito Santo.

B. «*Non dirò nulla di me*»

«*Ἐρῶ ἐμὸν οὐδέν*»

Nelle opere dei Padri della chiesa, ci si trova spesso dinanzi a questa sconvolgente rinuncia all'*ego*<sup>2</sup>. Si è soliti interpretare questa frase, alla luce dei costumi consueti alla letteratura profana, come una forma retorica di umiltà. Viceversa, la si intenderà secondo il suo significato spirituale, basandoci su criteri teologici, considerandola perciò come l'unico rimedio efficace contro l'epidemia di individualismo e di personalismo opinionistico che oggi ha contagiato persino la scienza teologica.

C. *In linea con la «tradizione dei teologi, che è una e duplice al tempo stesso [...]»*

Questa espressione si trova in una delle lettere comprese nel *corpus* degli scritti pseudo-dionisiani. Essa ribadisce che l'ispirazione che informa la riflessione teologica passa attraverso l'intera vita e la genuina parola della chiesa di Cristo. Ma eccone il contesto specifico:

Bisogna d'altronde anche capire questo, che duplice è la tradizione degli autori sacri: una segreta e occulta, l'altra chiara e più conoscibile; l'una si serve dei simboli e riguarda i misteri, l'altra è filosofica e dimostrativa. Ciò che non si può dire s'incrocia con ciò che si può dire; l'una persuade e conferma la verità delle cose dette; l'altra opera e colloca in Dio mediante insegnamenti misteriosi e che non si possono insegnare<sup>3</sup>.

<sup>2</sup> Si veda, a titolo d'esempio, san Giovanni Damasceno, *Dialectica* [Proemio] 60 (B. Kotter, *Die Schriften des Johannes von Damaskos*, I, De Gruyter, Berlin, 1969) e J. Gr. Plexidas, *Persona e natura*, Nissides, Skopelos, 2001, pagg. 13, 29-36 [in greco].

<sup>3</sup> Dionigi l'Areopagita, *Tutte le opere*, trad. di P. Scazzoso, Rusconi, Milano, 1981, pag. 452; cfr. Dionigi l'Areopagita, *Ep. IX* (PG 3 1105 D):

Ἄλλωστε καὶ τοῦτο ἐνοῆσαι χρῆ, τὸ διττὴν εἶναι τὴν τῶν θεολόγων παραδοσιν. τὴν μὲν ἀπόρρητον καὶ μυστικὴν, τὴν δὲ ἐμφανὴ καὶ γνωριμωτέραν· καὶ τὴν μὲν

Lo spirito analitico di ciascuno potrebbe essere soddisfatto assumendo tale asserzione secondo l'analogia suggerita, ad esempio, dal *recto* e dal *verso* di una medesima moneta. Ma non sarebbe una similitudine troppo ben scelta. La frase «ciò che non si può dire s'incrocia con ciò che si può dire» annienta ogni delimitazione "scientifica", e domanda un approccio più conforme allo spirito ecclesiale.

In conformità ai tre principi appena enunciati, occorre a questo punto presentare la fede e la prassi della chiesa ortodossa in relazione al dogma del peccato originale. L'esposizione si articola in due sezioni. Prima ne verrà mostrato l'aspetto apodittico e maggiormente evidente, e successivamente si farà riferimento ad alcuni momenti iniziatici legati agli usi ecclesiali.

### 1. Quattro teologi del XX secolo

L'eredità teologica del XX secolo si divide in due parti, la prima delle quali riflette la lunga "cattività babilonese" della teologia ortodossa fortemente influenzata dallo spirito occidentale. Le singole fasi di questo lungo percorso sono state esaminate da Georges Florovsky<sup>4</sup> e nello studio di Christos Yannaras, *Ortodossia e Occidente nella Grecia moderna*<sup>5</sup>. Quantunque sino ai giorni nostri abbia continuato a sussistere presso vari contesti una teologia importata, nessuna seria riflessione teologica in ambito ortodosso fa oggi più riferimento ai rappresentanti di questa "teologia straniera".

Nel 1957 un giovane sacerdote giunto dagli Stati Uniti d'America discusse la sua tesi dottorale, intitolata *Il peccato originale*<sup>6</sup>, presso la Facoltà di Teologia dell'Università di Atene. La dissertazione fece sensazione negli ambienti teologici locali, divenendo una "pietra dello scandalo" soprattutto per i docenti dell'Università. L'autore di questo lavoro, Padre Joannis Rhomanidis, può essere a giusto titolo annovera-

συμβολικὴν καὶ τελεστικὴν, τὴν δὲ φιλόσοφον καὶ ἀποδεικτικὴν καὶ συμπλεκταὶ τῷ ῥητῷ τῷ ἀρρητῷ. Καὶ τὸ μὲν πείθει καὶ καταδεικται τῶν λεγομένων τὴν ἀληθειαν. τὸ δὲ δρᾶ καὶ ἐνιδρύει τῷ θεῷ ταῖς ἀδιδασκτοῖς μυσταγωγίαις.

<sup>4</sup> Cfr. G. Florovsky, «Westliche Einflüsse in der Russischen Theologie», in *Kyrios*, II, n. 1, Berlin, 1937, Procedure e Verbale del Primo Congresso di Teologia Ortodossa (Atene, 1939), e, id., «Les voies de la Théologie Russe», in *Dieu Vivant*, 13, Paris, 1949, pagg. 39-62.

<sup>5</sup> C. Yannaras, *Ortodossia e Occidente nella Grecia moderna*, Domos, Athinai, 1992 [in greco].

<sup>6</sup> J. S. Rhomanidis, *Il peccato originale*, tesi di dottorato discussa presso la Facoltà di Teologia di Atene, 1957 (*Ibidem*, Domos, 1989<sup>2</sup> [in greco]).

to fra i pionieri di un processo storico che ebbe inizio negli anni sessanta del XX secolo per poi proseguire senza soluzioni di continuità fino ai giorni nostri.

Padre Rhomanidis aveva intrapreso in America la sua ricerca, alimentata dalla presenza e dall'opera dei teologi russi esuli dalla madrepatria. Dal momento che il lavoro che ne risultò riguarda dappresso il nostro argomento, non sarà inopportuno offrirne una dettagliata disamina per quel che concerne gli assi portanti, le strutture, i fondamenti e le conclusioni cui approda.

L'opera, basata sulle fonti databili ai primi due secoli del cristianesimo, presenta carattere comparatistico; lo scopo dell'Autore consiste nel delineare un quadro della dottrina ecclesiastica relativa al peccato originale a cominciare da istanze di ricerca puramente ecclesiali, sino a svolgere successivamente una serrata polemica nei confronti delle principali concezioni occidentali in materia. Le comparazioni vi assumono inoltre profili se possibile ancor più netti per l'inclinazione antifilosofica che caratterizza tale progetto di ricerca.

Parlando di "istanze di ricerca ecclesiali", dovrà intendersi lo sforzo compiuto dall'Autore per riportare all'ambito del discorso accademico la stretta relazione esistente fra le principali tematiche teologiche e il motivo del peccato originale. La visione teologica e il metodo ermeneutico di Padre Rhomanidis trovano compiuta esplicazione nell'introduzione all'interno della ricerca in atto di figure (*σχήματα*) totalizzanti. Egli appartiene perciò all'avanguardia teologica dei nostri tempi sia per la manifesta volontà di sintesi, espressa nel ricondurre le questioni minori e secondarie a due o tre temi dominanti, sia per la prassi deduttiva, che gli consente di rapportare obbligatoriamente a tali temi ogni problema particolare inteso come specifica e minuta determinazione di un'idea più generale. A scampo di ulteriori chiarimenti, si chiamerà questo metodo "prassi puramente biblica" (e conseguentemente patristica), ovvero "metodica ecclesiale" propriamente detta.

Il trattato si dilunga per centosessanta pagine, ma soltanto le ultime venticinque sono consacrate esclusivamente al tema in oggetto (il peccato originale). I cinque capitoli che le precedono costituiscono, secondo l'intendimento dell'Autore, i "presupposti" atti a garantire l'esattezza espositiva che egli si propone di raggiungere occupandosi del suo tema. Si tratta, dal punto di vista epistemologico, di un metodo radicale, ma certo e inequivocabile nei suoi risultati sotto il profilo ecclesiologico.

Nel corso di una lunga introduzione, Padre Rhomanidis formula, fra le altre, due domande stringenti: se la morte non viene da Dio, come può esistere nel mondo la realtà del male? E inoltre: se il male si produ-

ce in opposizione alla volontà di Dio, come è possibile che l'essenza e l'onnipotenza divine non ne vengano affette? La tesi dogmatica centrale, asserita sin dal principio dell'opera, e in base alla quale vengono interpretate tutte le questioni particolari che seguiranno è la distinzione continua tra l'essenza e le energie divine che influiscono sulla relazione "Dio-mondo" o "Dio-uomo".

Padre Rhomanidis apre la sua disamina con una panoramica sulla filosofia greca classica, osservando come in tale contesto non esista la minima traccia di un concetto simile a quello di creazione *ex nihilo*; analogamente, l'immortalità non rappresenta un'emanazione dell'energia divina, ma si manifesta come un attributo intrinseco alla natura delle cose increate. Così la morale umana si riduce al limitato dominio del piacere (*ἡδονή*), e la salvezza dell'anima è additata nella liberazione dalla materia. Questo primo capitolo appare essere particolarmente importante, giacché mette in evidenza le differenze esistenti tra spirito dell'Oriente cristiano e spirito dell'Occidente. Secondo Padre Rhomanidis, per quanto concerne il problema del male, esiste una certa consonanza tra l'antica filosofia greca e la filosofia dell'Occidente europeo.

All'opposto della teoresi filosofica si pone il magistero ecclesiastico riguardante la creazione dell'universo *ex nihilo*. Tale cosmo è il presupposto necessario all'esplicazione della libertà: Dio solo, con un puro atto di volizione, ha creato il mondo, e non per necessità, ma liberamente e in modo assolutamente positivo. Il mondo non è dunque né una emanazione della sostanza di Dio, né una copia modellata sugli archetipi divini. Si tratta, sempre secondo Padre Rhomanidis, del mondo che è presente davanti ai nostri occhi, ma che è ancora passibile di mutamenti perché è così che Dio l'ha voluto. Solo Dio creatore è immortale per sua natura, e per sua grazia le creature senzienti divengono immortali.

Dio ha creato il mondo, lo mantiene in essere e esercita su di esso la sua provvidenza. Ma le energie creatrici e provvidenziali differiscono dall'energia salvifica. Se coincidessero, si avrebbe o una salvezza di tipo "magico" (ovvero meccanico) o un dogma predestinazionistico. La rivelazione del fenomeno creazionistico è la preconditione necessaria all'intuizione del dogma della Santa Trinità e della cristologia in particolare.

Le idee più ardite e rivoluzionarie del libro riguardano però la riflessione teologica sulla figura e sulla realtà di Satana. I Vangeli sinottici in primo luogo e quindi i Padri greci considerano il diavolo la causa (*αἴτιον*) del male-nel-mondo. E il Verbo di Dio si è fatto carne per sopprimere colui che detiene il potere della morte e per annullare l'opera del diavolo. Satana non è il male sostanziale, ma piuttosto lo incarna in modo libero e volontario. Questa volontà (come, d'altra parte, quella

degli esseri razionali) non inficia tuttavia l'onnipotenza divina. Allo scopo di illustrare il suo pensiero a proposito del diavolo, Padre Rhomanidis si serve della similitudine del parassita, che ha pertanto assoggettato l'intera creazione alla corruzione, alla morte e alla paura. La morte appare qui concepita come separazione da Dio. Satana è "causa prima" (*πρωταίτιος*) della corruzione e della morte, mentre l'uomo, "causa ausiliaria" (*συναίτιος*) del peccato, è la vittima dell'astuzia del maligno. Ma il demonio è detentore soltanto provvisorio della potenza della morte (cfr. *Eb.* 2, 14). Nel frattempo, e fino alla grande vittoria finale del Cristo, ha luogo la guerra fra Dio e il diavolo, e gli amici di Dio, secondo quanto è opportuno sottolineare, vi prendono parte seguendo regole di condotta ben precise.

Al concetto di peccato originale, Padre Rhomanidis lega strettamente il tema della "predestinazione" (*προορισμός*) dell'uomo, introducendovi le idee dinamiche di perfezione morale e di immortalità previste prima della caduta dell'uomo. L'uomo, essere dinamico, è stato creato per progredire: non è stato creato perfetto, ma viene invitato a divenire tale, rendendosi simile in ciò a Dio, che è perfetto per natura. Allo stesso modo, l'uomo è stato creato per divenire, in virtù della sua natura capace di mutamento, immortale al modo di Dio stesso, liberamente e per mezzo dell'ascesi. Il peccato è una "caduta" (*ἀπόπτωσης*) al di fuori dell'obiettivo finale, è un "bersaglio mancato" (*ἄστοχία*). Padre Rhomanidis interpreta la caduta di Adamo in chiave strettamente cristologica. Per i Padri orientali, afferma, la caduta non consiste nella manducazione del frutto dell'albero proibito, ma nella disobbedienza alla parola divina.

L'ultima fase del cammino verso il peccato originale è inaugurata dal fallimento dell'uomo, incapace di attingere la propria realtà ultima, ossia di raggiungere la piena coscienza del proprio essere fatto a immagine e somiglianza di Dio, di essere, cioè, un "uomo spirituale". Secondo Padre Rhomanidis, l'uomo spirituale è l'uomo che vive nello Spirito di Dio. Per giungere a tale nozione, il teologo concepisce l'uomo come un insieme di corpo e di anima. È un'interpretazione solidamente fondata su espressioni e contesti scritturistici (*ἄνθρωπος σαρκικός, ψυχικός, πνευματικός*). Inteso nella sua totalità, l'uomo – conclude l'Autore – è stato creato per divenire immortale, e la morte lo compromette nella sua integrità. Di conseguenza, la salvezza dell'uomo dipende dall'energia divina, che è l'unica realtà in grado di restituirgli la vita.

Dopo questo lungo percorso, Padre Rhomanidis compendia quanto detto in precedenza in sei punti. In ausilio a tali conclusioni, distingue tre fasi salienti nel verificarsi del peccato originale:

1. Nella condizione primeva, l'uomo appena creato è pari a un neonato (*νήπιος*). Quantunque sia stato creato imperfetto, è stato chiamato alla perfezione futura da Dio (dal suo Spirito). Ha ricevuto l'ordine di non mangiare dell'albero della vita prima di essere divenuto perfetto ma, disobbedendo, ha rifiutato di camminare sulla via della perfezione indicatagli da Dio. Ingannato da Satana, ha mancato lo scopo della sua creazione. La morte (spirituale innanzi tutto) che ne deriva rappresenta la ripercussione immediata della separazione da Dio e dalla sua grazia vivificante (*ζωοποιός*). Causa della morte è stato primariamente il diavolo, e quindi l'uomo stesso.

2. La trasmissione della morte. A causa della caduta, l'uomo è provvisoriamente sottomesso alla signoria del diavolo. Dio gli ha mostrato la sua misericordia e ha permesso la morte (affinché il male non partecipasse dell'immortalità promessa all'uomo). Solo Cristo è stato sottratto (*ἐξαιρέθηκε*) alla tirannia di Satana.

La nascita dell'uomo (dopo la caduta) avviene da Dio (*ὑπὸ Θεοῦ*) per sua benigna volontà e attraverso (*διὰ*) le sue energie increate, quindi per mezzo dei genitori. L'aporia tragica espressa dalla domanda del perché Dio permetta che la sua creatura sia soggetta a morte viene risolta in riferimento alla libertà dell'uomo, e interpretata nel quadro reale della guerra tra Dio e Satana. Con la nascita, l'uomo non eredita soltanto i doni divini, ma anche, a seguito della disobbedienza di Adamo, una "malattia della natura" (*νόσος τῆς φύσεως*) i cui sintomi consistono nella corruzione e nella morte. Cristo solo è nato al di fuori della tirannia del diavolo, come si è detto, per opera dello Spirito Santo e attraverso la Vergine Maria (*δι' ἁγίου πνεύματος καὶ ἐκ τῆς Παρθένου Μαρίας*).

3. In che modo gli uomini sono diventati tutti peccatori («*πῶς κατεστάθησαν ἁμαρτωλοὶ οἱ πολλοί*»). Padre Rhomanidis delinea con chiarezza estrema i processi vitali e esistenziali dell'uomo, dalla nascita attraverso i vari stadi della crescita. La morte, che è nelle mani del diavolo, è designata come la "radice" dalla quale germina (*φύεται*) l'angoscia per la sopravvivenza, donde la necessità dell'egoismo (*αὐτοπροβολή*). Ogni uomo nasce naturalmente e fortemente proclive al peccato.

Benché la Legge veterotestamentaria abbia denunciato a chiare lettere l'esistenza del peccato, non ha potuto distruggerlo. L'annientamento del peccato è avvenuto grazie all'incarnazione, alla passione e alla resurrezione di Cristo. Il *Logos*, facendosi carne, ha riassunto in sé la sua antica creatura. Il Cristo, con la sua morte, ha messo a morte la morte, e ha donato la vita al mondo. Il problema ermeneutico alla base di *Rm. 5, 12*, quella famosa *crux interpretum* (*ἐφ' ᾧ πάντες ἥμαρτον*) di

cui non c'è traccia nei primi testi teologici della chiesa, viene risolta sia dal punto di vista teologico sia sotto il profilo storico-dogmatico concordando idealmente con il dativo del pronome relativo utilizzato nel complemento di relazione (*ἐφ' ᾧ*), il sostantivo *θάνατος*, "morte", anziché "Adamo" o altre espressioni consimili (ad es. *διότι...*)<sup>7</sup>.

Il saggio di Padre Rhoanidis, relativamente al contesto del dibattito teologico degli anni cinquanta del secolo scorso, ha rappresentato un'autentica impresa. È stato in grado di riassumere quasi interamente l'insegnamento della chiesa e, attraverso di esso, di comprendere saldamente il significato del peccato originale. Nello stesso tempo, ha liquidato una volta per tutte le concezioni erronee sviluppate al riguardo dalla teologia occidentale, interprete poco fedele, nel caso specifico, del pensiero dei Padri.

Dopo Padre Rhoanidis viene un altro grande teologo greco, Joannis Zizioulas (dal 1986 Metropolita di Pergamo). Il suo studio, diventato in seguito testo di riferimento obbligato, è il risultato di una ricerca dottorale dal titolo *L'unità della chiesa nella divina eucaristia e nell'episcopato durante i tre primi secoli dell'era cristiana* (1965). Basato su una ricerca storica, esso si concentra sulla struttura e sull'unità eucaristica della chiesa, e ha recato un forte contributo al rinnovamento del discorso teologico in Grecia. Un tratto caratteristico della riflessione di Zizioulas è evidente nella costante volontà di dialogo con i teologi delle altre confessioni. Secondo Ch. Yannaras, Zizioulas è forse il solo ad aver creato un fecondo processo di ripensamento intorno ad alcune problematiche essenziali in ambito ortodosso<sup>8</sup>. Alla sua opera, già ben nota dovunque nel mondo cristiano, numerosi giovani teologi appartenenti a varie confessioni hanno già dedicato le loro tesi di dottorato.

Specialmente uno fra i titoli di J. Zizioulas presenta un interesse assolutamente particolare rispetto all'oggetto della disamina: «Vérité et communion. Fondements et implications existentielles de l'ecclesiologie eucharistique»<sup>9</sup>. Servendosi di un linguaggio moderno, ma senza

<sup>7</sup> Per cui si veda in proposito, fra l'altro, J. D. Karavidopoulos, *Il peccato secondo l'apostolo Paolo*, presso l'Autore, Thessaloniki, 1968, pagg. 78 seg. [in greco]; J. Meyendorff, «*ἐφ' ᾧ* (Rm. 5. 12) chez Cyrille d'Alexandrie et Théodore» in *Studia patristica*, IV, 1961, pagg. 157-161; S. Lyonnet, «Le sens de *ἐφ' ᾧ* en Rom. 5. 12 et l'exégèse des Pères grecs» in *Biblica*, 36, IV, 1955, pagg. 436-56.

<sup>8</sup> Cfr. C. Yannaras, *Ortodossia e Occidente nella Grecia moderna* cit., pagg. 454-62, in partic. pag. 459 [in greco].

<sup>9</sup> In J. Zizioulas, *L'être ecclésial*, Labor et fides, Genève, 1981, pagg. 90 seg. (ora in J. Zizioulas, *Being as communion*, St. Vladimir's Seminary Press, Crestwood, New York, 1985, pagg. 101-9).

tuttavia allontanarsi dalla verità patristica e dall'esattezza dei dogmi, il teologo greco giunge a una mirabile e sintetica esposizione della dottrina ecclesiastica concernente il peccato originale. La sua ricerca gravita intorno a due poli basilari: da un lato la comunione fra creatura e Dio increato, e dall'altro la rottura di tale comunione (attraverso l'autocostituzione dell'essere umano). In questo modo si schiudono i due soli cammini possibili: la verità della comunione (ossia della comunione costitutiva dell'essere) e la verità dell'essere puro e semplice (vale a dire l'autocostituzione dell'essere). Da questo secondo polo nasce l'individualità della persona, che fa la sua apparizione entro lo scenario dell'ontologia.

Zizioulas enumera successivamente e analizza i principali portati derivanti dalla seconda prospettiva. Innanzi tutto, un nuovo rapporto verità/amore. L'essere personale individualizzato non giunge ad amare qualcosa o qualcuno se non costituendolo quale oggetto di conoscenza. Si tratta, nota Zizioulas, di una «dicotomia tra l'amore e la conoscenza» che, a sua volta, implica gravi conseguenze su di un altro piano, quello delle relazioni tra la verità e l'azione, la prassi. La conseguenza più tragica (sortita dal processo di individualizzazione personalistico dell'essere) è per Zizioulas rappresentata dalla morte. Scrive infatti a questo proposito:

il problema della morte si ricollega alla Verità nell'esistenza precisamente attraverso l'identificazione della Verità con la natura stessa e, al contempo, con l'individualizzazione e la frammentazione di tale natura. Quando ci viene narrato che Adamo morì in conseguenza della sua caduta nel peccato concepito facendo di se stesso il proprio Dio, ci viene detto giustamente che fare di noi stessi il nostro Dio, ovvero il riferimento culminante dell'essere nostro, non attiene all'ordine della psicologia ma dell'ontologia. La morte non appare come l'effetto della punizione di una disobbedienza, ma come il risultato di questa individualizzazione della natura cui è sottomesso l'intero cosmo. In altre parole, esiste una intrinseca connessione fra la morte e l'individualizzazione nella quale noi presentemente nasciamo attraverso la dinamica della procreazione carnale, ed è quanto può meglio renderci edotti circa l'esatto significato del concetto di possesso di una vita che non è la "vita vera" (*ζωή ἀληθινή*)<sup>10</sup>.

In un secondo tempo l'Autore enuncia la realtà della persona come il «luogo più immediato del superamento della condizione decaduta dell'esistenza». Secondo il suo parere, «il significato della persona risie-

<sup>10</sup> *Ibidem*, pag. 93.

de nel fatto che il termine denota simultaneamente due realtà che, a prima vista, sono in contraddizione: la particolarità e la comunione». Per esprimere l'essenza della persona, Zizioulas fa riferimento all'enunciato reso celebre da Yannaras («la Verità dell'essere... come "modo d'esistenza" [*τρόπος ύπαρξεως*])» rinvenendovi una intelligenza assai profonda della dottrina dei cappadoci (si veda la sua analisi dei concetti di *ekstasis* e di *hypostasis*). Concludendo la sua disamina, Zizioulas parla del «mistero della persona, che risiede nel fatto che in essa alterità e comunione non sono affatto in contraddizione ma coincidono l'una con l'altra». Alla fine del paragrafo l'Autore arriva a tradurre in termini moderni ciò che significa il "nostro peccato originale". Si pensa si tratti di una metafora di notevole rilievo. Alla maniera dei Padri, Zizioulas adopera delle immagini, di forte icasticità per l'epoca, al fine di illustrare la fede della chiesa. Ecco il frutto della sua eccellente sintesi:

Questa identificazione di alterità e di unità è incompatibile con l'esistenza decaduta, nella quale nasciamo come individui istintivamente proclivi a esercitare sull'altro l'autorità, il dominio e il possesso. In noi, codesto Adamo individualizzato e individualizzante è il nostro peccato originale, e per causa sua l'"altro", vale a dire gli esseri individuali esterni a noi stessi, diviene infine il nostro nemico e il "nostro peccato originale"<sup>11</sup>. L'essere umano, abbandonato a se stesso, non può essere una persona. L'*ekstasis* dell'essere verso l'umano o verso la dimensione della creazione adduce all'"essere-per-la-morte" (questa formulazione di M. Heidegger è di grande importanza per l'ontologia del mondo "così com'è", ovverosia senza far riferimento a un aldilà). È per questo che ogni tentativo di definire la Verità in termini di "essere-per-la-vita" richiederà necessariamente la nozione di essere aldilà dell'essere creato<sup>12</sup>.

Al termine del suo studio l'Autore fa riferimento al Salvatore, che è la rivelazione della vera Persona, una persona che ha vinto la morte. Con la cristologia (e di conseguenza con la pneumatologia e l'ecclesiology che ne derivano) Zizioulas rimuove il problema della Verità, del dominio dell'individuo e della "natura", ricollocandolo all'altezza della persona di Cristo: in lui la divisione delle nature si muta in alterità nella comunione<sup>13</sup>.

Un altro grande rappresentante del rinnovamento teologico in Gre-

<sup>11</sup> J.-P. Sartre, *L'Être et le Néant*, 1949<sup>17</sup>, pag. 251.

<sup>12</sup> *Ibidem*, pagg. 94-5.

<sup>13</sup> *Ibidem*, pagg. 95-8.

cia è Nikolaos Matsoukas, docente presso la Facoltà di Teologia dell'Università di Salonicco. Capolavoro della sua vasta produzione scientifica è una *Dogmatica* in quattro tomi (1985-1999). Nel secondo volume, Matsoukas dedica un denso e accorto paragrafo al peccato originale e al problema del male<sup>14</sup>.

Matsoukas descrive i principali lineamenti dogmatici della teologia biblica e patristica esaminando in modo critico (come già Padre Rho-manidis) l'interpretazione scolastica del peccato originale. Per fornire un fondamento al magistero della teologia ortodossa, egli ricapitola i "presupposti" di tale teologia enunciati e analizzati in precedenza: la distinzione fra creato e increato, fra l'essenza e le operazioni divine e la spontanea partecipazione degli esseri creati a queste medesime operazioni. Il teologo tessalonicense considera il peccato originale come uno dei fatti centrali nella storia dell'uomo, ma non come il fulcro assoluto della creazione e della salvezza: il peccato è un'interruzione del cammino verso la perfezione. Citando san Giovanni Damasceno, il suo autore favorito (che egli ha provveduto fra l'altro a volgarizzare in neogreco), Matsoukas legge la tentazione patita dalla coppia dei progenitori nel Paradiso servendosi del duplice schema dell'uomo neonato/profano (*νηπιος*) e dell'uomo ormai iniziato, e giunto al culmine della perfezione. E conclude anche egli, fondandosi sull'autorità di un testo classico di Cirillo d'Alessandria, che la teologia dei Padri orientali «ha inteso il peccato originale come una malattia». La stessa teologia patristica ha evitato di affermare l'esistenza di una colpa ereditaria: ha invece preferito parlare di una trasmissione della corruzione e della morte.

Fra le analisi più acute di Matsoukas, si è scelto di presentare quella che segue e che avrà dunque funzione di sintesi dell'intero suo pensiero teologico. Rifiutando di accettare il peccato originale come fulcro della salvezza e dell'incarnazione (giacché è quest'ultima a costituire il culmine della via alla perfezione per tutti gli esseri creati), Matsoukas ha allestito ai fini della sua indagine uno schema simmetrico: «(a) ad assumere il ruolo principale nel quadro storico dell'economia divina è, innanzi tutto, la rivelazione della gloria di Dio attraverso il Verbo, generato, increato e successivamente incarnato; (b) ed è inoltre, in ultima analisi, il peccato preadamitico (*μεταπατορικόν ἀμάρτημα*), vale a dire la guerra incessante tra le forze del male e il bene assoluto, ossia la vita divina». E

<sup>14</sup> N. A. Matsoukas, *Teologia dogmatica e simbolica*, IV, Pournaras, Thessaloniki, 1999 [in greco]. L'Autore aveva già in precedenza riflettuto sulla questione del male in un precedente lavoro, intitolato: *Il problema del male* (Annuario della Facoltà di Teologia, t. XX, n. 22, Università di Thessaloniki), Thessaloniki, 1976 [in greco].

aggiunge ancora: «il peccato preadamitico deve essere continuamente espiato [...] perché lo spirito pugnace contro il male sia rinvigorito, sono richieste l'obbedienza alla volontà divina e l'ascesi»<sup>15</sup>.

A prima vista, questo panorama parrebbe prossimo a quanto proposto dal duplice schema elaborato da Zizioulas. A nostro giudizio, e nello spirito del contesto inteso nella più ampia accezione possibile, tale sintesi si ispira alle medesime fonti da cui attinge la struttura di rapporti triadici delineata da Padre Rhomanidis (Dio, uomo, diavolo/forze del male, ascesi).

Non è un fatto casuale che i tre teologi di cui sino adesso si è trattato appartengano alla Facoltà di Teologia dell'Università di Salonicco. Un quarto teologo, Christos Yannaras, è legato anche egli a tale Facoltà, giacché è in questa medesima sede che egli ha discusso la sua tesi di dottorato (nel 1970), intitolata *Il contenuto ontologico della nozione teologica di persona*.

Si è optato in questa sede per una presentazione soltanto parziale della riflessione di Yannaras per due motivi: a) additare il legame che unisce Yannaras ai tre teologi presentati sopra (e soprattutto a Padre Rhomanidis de *Il peccato originale*) e b) mostrare quindi in che maniera tutti e quattro abbiano saputo, e potuto, enunciare chiaramente e con fermezza l'unica fede della chiesa ortodossa.

Il terzo capitolo del suo studio sulla persona, intitolato *Nemico e morte*, parrebbe essere quello che maggiormente si presta ai nostri intenti esemplificatori<sup>16</sup>. È il nostro corpo a essere caratterizzato da questi termini tecnici, grevi e insoliti. Yannaras distingue tra due priorità: la prima attribuita dall'Oriente alla pratica (ossia all'esperienza spirituale; nel caso specifico, all'ascetica), la seconda ascritta dall'Occidente alla teoria (ovvero alla pura e astratta riflessione; all'intellettualismo teologico, si potrebbe dire), mettendo in rilievo le implicazioni legalistiche derivanti da quest'ultima tendenza. Passando a trattare della teologia cristiana-orientale, Yannaras giunge al punto di condensare in due pagine le linee fondamentali della teologia ortodossa: distinzione fra sostanza divina e energie divine, creazione come risultato dinamico delle energie divine, assenza di necessità nell'atto creativo della Divinità, libertà dell'uomo, rivolta e separazione dalla vita divina. Infine, cooperazione tra diavolo e uomo, ma priorità del diavolo, seminatore del germe della disobbedienza nel terreno della libertà umana. È stata radicata nella na-

<sup>15</sup> *Ibidem*, II, pagg. 202-16, in partic. pag. 210.

<sup>16</sup> C. Yannaras, *La metafisica del corpo. Studio su san Giovanni Climaco*, Dodoni, Athenai, 1971, pagg. 99 seg. [in greco].

tura «l'altra legge, la legge che è nella carne»<sup>17</sup>. A causa della disobbedienza di uno, ossia di Adamo, la persona in cui è stata universalmente ricapitolata l'umana natura, quest'ultima ha concepito il morbo del peccato. Così il peccato è stato trasmesso agli uomini non perché essi tutti abbiano volontariamente peccato in Adamo, bensì a causa del fatto che ne condividono la natura – e la natura corruttibile di Adamo è appunto la natura che è loro propria<sup>18</sup>.

Yannaras non cela le fonti sulle quali basa il discorso teologico che viene sviluppando: talora si richiama a Padre Rhomanidis, ma in questo caso cita (in nota) il luogo classico di Cirillo d'Alessandria<sup>19</sup>. E tuttavia non si accontenta semplicemente di riprodurne alla lettera la forma o di glossarne il contenuto: lo ricrea, piuttosto, esprimendolo con rara e dinamica sensibilità, conferendogli un'affascinante freschezza.

Successivamente, Yannaras passa a trattare dell'incarnazione del Verbo di Dio, della nuova creazione della natura corrotta dell'uomo e del mistero battesimale, e conclude:

Per quel che riguarda l'inclinazione all'errore (*παράβαση*) [dovuta alla innata disposizione ad accogliere il seme] seminato nel vincolo della natura dal cooperatore (*συνεργός*) della corruzione umana, il diavolo, la differenza consiste ora nel fatto che, mentre la natura del primo Adamo è stata definitivamente condannata alla corruzione e alla morte, la nuova natura provveduta dal battesimo, benché ancora soggetta alla corruzione del peccato, ha acquistato una volta per tutte la possibilità di una nuova creazione<sup>20</sup>.

I quattro teologi di cui si è sinora parlato, esponendone succintamente le dottrine relative al concetto di peccato originale, hanno influenzato profondamente la teologia ortodossa contemporanea, contribuendo a formare più o meno direttamente il pensiero di nuovi ricercatori. Si ricorderà al riguardo, a puro titolo d'esempio, due studi. Athanasios Vletsis, attualmente docente presso la Facoltà di Teologia dell'Università di Monaco, ha sostenuto nel 1995 presso la Facoltà di Teologia dell'Università di Tessalonica una tesi intitolata *Ontologia della caduta nella teologia di Massimo il Confessore*<sup>21</sup>.

Per quanto Vletsis segua in generale le tesi teologiche familiari al

<sup>17</sup> Cfr. *Rm.* 7, 15-25.

<sup>18</sup> C. Yannaras, *La metafisica del corpo. Studio su san Giovanni Climaco* cit., pagg. 102-4.

<sup>19</sup> *Ibidem*, pag. 103, n. 14.

<sup>20</sup> *Ibidem*, pag. 104.

<sup>21</sup> La tesi è stata pubblicata con il titolo seguente: A Vletsis, *Il peccato originale nella teologia di Massimo il Confessore*, Tertios, Katerini, 1998 [in greco].

suo maestro Matsoukas, occorre tuttavia in proposito far menzione di due sue concezioni originali: quella relativa alla caduta simultanea alla vicenda della creazione (*ἀμα τῷ γενέσθαι*)<sup>22</sup> e un'altra, ambivalente, riguardante da un canto la funzione del diavolo nella caduta (il diavolo inteso come causa prima della disobbedienza, *πρωταίτιος τῆς παρακοῆς*) e dall'altro i varchi offerti al passaggio del diavolo dagli oggetti sensibili. Secondo Vletsis, il parallelismo imperfetto fra il diavolo e la sensazione (*αἰσθησις*) può giungere a una vera e perfetta coincidenza<sup>23</sup>.

Un altro giovane ricercatore, cresciuto nel clima del rinnovamento teologico di cui si è detto, Georgios Skaltsas, ha pubblicato recentemente in francese uno studio dal titolo «Le péché comme aliénation de la liberté autonome de l'homme, selon la théologie orientale»<sup>24</sup>. Skaltsas prende le mosse dal suo autore favorito, san Gregorio di Nissa, ma arriva infine a tessere un'ampia rete di citazioni dai Padri e dagli scrittori spirituali dell'Oriente greco. Inizialmente vengono seguite pedissequamente le tesi magistrali di Zizioulas (libertà divina e libertà umana, comunione, autodeterminazione, ecc.)<sup>25</sup>, non senza esercitare infine una profonda critica ad alcune delle tesi sostenute da Padre J. Rho-manidis<sup>26</sup>. E tuttavia si prova pure nel frattempo a dar forma a una propria visione originale sulla tematica centrale del peccato. Difficilmente si riuscirebbe a dar conto in poche righe della complessa struttura, della vasta documentazione di cui si giova questo interessante saggio, che per ricevere pienamente giustizia dovrebbe essere esposto nella sua interezza. La maggior parte delle interpretazioni formulate da Skaltsas al fine di comprendere l'origine del peccato si fondano sul binomio soggettivismo/oggettivismo. In questo modo, prendendo le distanze dalla lettura rromanidiana (il diavolo principalmente e l'uomo quali cause del peccato), giunge a circoscriverne la natura all'interno della volontà umana. E ciò per soddisfare a una sostanziale simmetria entro la quale il polo opposto è rappresentato dalla volontà divina.

<sup>22</sup> *Ibidem*, pagg. 244 seg.

<sup>23</sup> *Ibidem*, pagg. 275 seg.

<sup>24</sup> G. Skaltsas, «Le péché comme aliénation de la liberté autonome de l'homme, selon la théologie orientale» in Académie International des Sciences Religieuses, *Le péché*, a cura di J. Doré, Ed. du Cerf, Paris, 2001.

<sup>25</sup> *Ibidem*, pagg. 125 seg.

<sup>26</sup> *Ibidem*, pagg. 154-63.

### 1.1. *Il male come ipostasi spuria (παρυπόστασις)*

Affinché la sintesi che si è voluto presentare risulti sufficientemente varia e esaustiva, è indispensabile inserire fra le due modalità della tradizione teologica una sintesi sistematica assai precocemente elaborata nella letteratura patristica. Il primo tentativo di schematizzazione si rinviene nel *πρὸς Ἑλληνας* (*Contra gentiles*) di san Atanasio il Grande, risalente al sec. III<sup>27</sup>. Già la tradizione filosofica greca aveva tentato di sistematizzare le principali questioni concernenti in generale il problema del male con Plotino, autore di un ben noto trattato intitolato *Πόθεν τὰ κακά* (*Unde malum*)<sup>28</sup>. Si dovranno attendere ancora due secoli, dopo questo primo tentativo, per trovare dei trattati sistematici sul problema del male. Proclo, il filosofo neoplatonico che diresse la scuola filosofica di Atene nel secolo V, ha scritto una breve dissertazione intitolata *De malorum subsistentia*<sup>29</sup>. D'altra parte, un "saggio" quasi sistematico sull'argomento ci perviene in ambito dichiaratamente cristiano dal *Corpus Areopagiticum*. La letteratura critica occidentale (antica e moderna) ha potuto considerare evidente l'influenza del pensiero neoplatonico sugli scritti areopagitici, ma si è dimostrato tempo addietro come questo atteggiamento della ricerca in Occidente paia riflettere i suoi pregiudizi nei confronti della letteratura patristica orientale piuttosto che un punto di vista obiettivo. Allo stesso modo, si è cercato di dimostrare come l'autore del *Corpus Areopagiticum* sia in realtà un nemico della filosofia greca e profana dei suoi tempi<sup>30</sup>, ed è questo il motivo per il quale ha potuto essere qualificato come "parricida" (*πατραλοίας*)<sup>31</sup>.

La dottrina areopagitica sul male ha preso la forma di un trattatello interpolato all'interno del testo celeberrimo *De divinis nominibus*, il cui cap. IV reca infatti l'intitolazione compendiosa *Il Bene, la Luce, il Bello, l'Amore, l'Estasi e lo Zelo. Il male non è un essere, né deriva dall'essere, né esiste negli esseri*<sup>32</sup>. Al centro di tale esposizione Dionigi l'Areopagita esamina il problema del male attraverso una serrata successione di quesiti formulati come interrogazioni retoriche:

<sup>27</sup> Cfr. in partic. i cc. III-IV.

<sup>28</sup> Plotinus, «*Enneades I 8*», in *Plotini Opera*, I, a cura di P. Henry e H. R. Schwyzer, Oxford University Press, Oxford, 1964.

<sup>29</sup> Procli, *Tria opuscula*, a cura di H. Boese, W. De Gruyter, Berlin, 1960, pagg. 172-265.

<sup>30</sup> Cfr. L. C. Siassos, *Innamorati della verità. Ricerche sulle origini e la costituzione della gnoseologia teologica secondo Proclo e Dionigi l'Areopagita*, (Annuario della Facoltà di Teologia, t. XXVIII, n. 45, Università di Thessaloniki), Thessaloniki, 1984 [in greco].

<sup>31</sup> Cfr. Dionigi l'Areopagita, *Ep. VII, 2* (PG 3 1081 A).

<sup>32</sup> Id., *Div. nom. IV* (PG 3 693 A).

[...] si potrebbe obiettare: «se il Bello e il Buono è per tutti amabile, desiderabile e diletto (infatti, come si è detto, anche il non essere tende verso di lui e cerca in certo qual modo di essere in lui, ed è lui che dà forma alle cose senza forma e ad opera sua anche ciò che non è, in maniera soprastanziale, riceve un nome e l'esistenza), perché la moltitudine dei demoni non si muove verso il Bello e Buono, ma, essendo attaccata alla materia e essendo decaduta dalla fissità propria degli angeli circa il desiderio del Bene, è la causa di tutti i mali sia per se stessa sia per gli altri esseri, i quali si dice che si pervertono? Come mai, poi, la razza dei demoni, derivata dal Bene, è priva della forma del Bene? Essendo stata creata buona dal Bene, come ha potuto mutarsi? E che cosa l'ha resa malvagia? E insomma, che cosa è il male? (*καὶ ὅλως τί τὸ κακόν ἐστι;*) Da quale principio deriva e in quale degli esseri risiede? E perché il Buono ha voluto produrlo? E in che modo, se lo ha voluto, lo ha potuto produrre? E se il male deriva da un'altra causa, qual è questa altra causa, per le cose che esistono, oltre al Bene? E se esiste la provvidenza, come può esserci il male oppure manifestarsi totalmente o non essere distrutto? E come uno degli esseri può tendere a lui, escludendo il bene?»<sup>33</sup>.

La struttura della seconda parte del cap. IV, dedicato alla trattazione del problema del male, presenta alcune difficoltà per il lettore non iniziato allo spirito dionisiano. Per soddisfare alle sue necessità, si metteranno in evidenza soltanto quegli elementi che più da vicino possano interessare per la prossimità all'argomento dell'attuale riflessione.

I diciassette brevi paragrafi destinati all'analisi della tematica in oggetto coprono quattro unità tematiche i cui titoli potrebbero essere formulati alla maniera seguente:

- a) Il male non è il Bene.
- b) Il male non risiede né in Dio né negli esseri<sup>34</sup>.
- c) In che modo i mali possono sussistere nonostante la provvidenza divina<sup>35</sup>.
- d) Come può esistere il male nel momento in cui tutti gli esseri aspirano al Bene (*ἐφιενται τοῦ Ἀγαθοῦ*)<sup>36</sup>.

Di codeste quattro ripartizioni tematiche è la seconda a interessare maggiormente la nostra indagine. Dionigi l'Areopagita dimostra in modo stringente e apodittico che il male non ha luogo né in Dio (il che ap-

<sup>33</sup> *Ibidem*, 713D-716B (trad. P. Scazzoso).

<sup>34</sup> *Ibidem*, 721B-733A.

<sup>35</sup> *Ibidem*, 733A-C.

<sup>36</sup> *Ibidem*, 733C-D; 733D-736B.

pare di per sé evidente), né negli esseri (fatto che sembra paradossale sia alla luce del senso comune sia dei dati della riflessione filosofica, quand'anche neoplatonica). Nel corso di sette specifici punti analitici, l'Autore giunge a dimostrare che il male non può reperire il proprio "modo" d'esistenza (*εἶναι*) in nessun essere, vale a dire:

- 1) Non risiede presso gli angeli.
- 2) I demoni stessi non sono per loro natura (*φύσει*) malvagi.
- 3) Fra le sostanze spirituali non esistono anime radicalmente maligne.
- 4) Il male non risiede fra gli animali privi di ragione.
- 5) Il male non ha luogo in alcuna parte della natura.
- 6) Il male non risiede nei corpi.
- 7) Il male non risiede neppure nella materia in quanto tale, come dice il luogo comune filosofico<sup>37</sup>.

I sette punti specifici sopra menzionati accettano a coronamento di ogni singola riflessione una triplice risposta ben documentata. Il male "è", di conseguenza:

- a) un indebolimento o una malattia (*ἀδυναμία, ἀσθένεια*);
- b) un'attenuazione del Bene; ovvero
- c) non "è", ossia non possiede sostanza, bensì una sorta di falsa sostanza, o "ipostasi" spuria (*παρρηπόστασις*)<sup>38</sup>.

Fra queste ultime interpretazioni del concetto di male troviamo il testo che segue, un parossismo argomentativo che verrà utilizzato a guisa di suggello alla presente nota al tentativo patristico di sistematizzazione del problema del male:

Allora, il male è senza via, senza scopo, senza natura, senza causa, senza principio, senza fine, senza limite, senza volontà e senza sussistenza. Dunque, il male è privazione e difetto, debolezza, mancanza di misura, peccato, mancanza di scopo, di bellezza, di vita, di intelligenza, di ragione, di perfezione, di fondamento, di causa, di limite, di produzione, di azione, di attività, di ordine, di somiglianza, e inoltre non definito, tenebroso, privo di sostanza, e non è nulla in nessun modo e in nessun luogo<sup>39</sup>.

<sup>37</sup> *Ibidem*, 721C-729C.

<sup>38</sup> *Ibidem*, 729C-733A (cfr. al riguardo A. C. Lloyd, «Parhypostasis in Proclus», in Aa. Vv., *Proclus et son influence* [Actes du Colloque de Neuchâtel, Juin, 1985], Éditions du Grand Midi, Zürich, 1987, pagg. 145-57).

<sup>39</sup> Dionigi l'Areopagita, *Tutte le opere* cit., pagg. 331 seg.; cfr. Dionigi l'Areopagita, *Div. nom.* IV (PG 3 732C-D):

Οὐκ οὖν τὸ κακὸν παρὰ τὴν ὁδόν, καὶ παρὰ τὸν σκοπὸν, καὶ παρὰ τὴν φύσιν, καὶ παρὰ τὴν αἰτίαν, καὶ παρὰ τὴν ἀρχὴν, καὶ παρὰ τὸ τέλος, καὶ παρὰ τὸν ὄρον, καὶ παρὰ τὴν βούλησιν, καὶ παρὰ τὴν ὑπόστασιν. Στέρησις ἄρα ἐστὶ τὸ κακόν, καὶ ἔλλειψις, καὶ ἀσθένεια, καὶ ἀσυμμετρία, καὶ ἁμαρτία, καὶ ἀσκοπον, καὶ ἀκαλλές,

## 2. Quattro "momenti" della prassi ecclesiale

A questo punto si deve operare un passaggio al secondo grado della tradizione teologica, cioè alla modalità teistica e mistica, simbolica e ineffabile. Quanto precede può essere considerato come un lungo proemio a ciò che segue. I quattro momenti sono, ciascuno a suo modo, rivelatori del segreto fondamento della fede ortodossa a proposito della dottrina del peccato originale. Ma è bene ricordare che i due gradi della tradizione sono uniti in unità inscindibile.

### a) La Teofania: il battesimo di Cristo

La Santa Teofania (τὰ ἅγια Θεοφάνια) occupa un posto centrale nel ciclo liturgico della chiesa ortodossa. Al di là dell'atmosfera festale e celebrativa, esiste un nocciolo teologico sostanziale che ne fa una delle solennità più importanti di tutta la tradizione ecclesiale. La vigilia e il giorno stesso della festa ha luogo la "grande benedizione [delle acque]" (ὁ Μέγας Ἁγιασμός). In riva al mare, ai fiumi o sulle sponde dei laghi, dovunque nella Grecia circondata dalle acque, vescovi, sacerdoti e fedeli giungono per gettare la croce tra i flutti, per santificare le onde, dopo aver compiuto la medesima azione sacra al riparo delle chiese.

L'ufficio previsto, compreso fra due preghiere che ne riassumono il plurimo significato in modo estremamente poetico, si fonda dal punto di vista scritturistico tanto sulla vicenda cristologica (il battesimo del Figlio di Dio) quanto sulla santificazione genesiaca delle acque, benedette dallo Spirito di Dio che aleggiava su di esse prima della creazione. La prima delle due preghiere è rivolta alla SS. Trinità; la seconda a Cristo inteso quale Verbo creatore, storicamente incarnatosi e degnatosi di ricevere in questo giorno il battesimo. Allo scopo di cantare il battesimo divino, gli autori delle preghiere si richiamano alla tradizione teologica nel suo complesso: dalla creazione sino al Giordano, passando per le peripezie del popolo eletto, che nel deserto si abbeverò alle acque miracolosamente scaturite dalla roccia, rappresentazione tipologica di Cristo.

Due brani di tale orazione risvegliano in modo particolare il nostro interesse al riguardo:

καὶ ἄζωον, καὶ ἄνου, καὶ ἄλογον, καὶ ἀτελές, καὶ ἀνίδρυτον, καὶ ἀνάιτιον, καὶ ἀρίστον, καὶ ἄγονον, καὶ ἀργόν καὶ ἀδρανές, καὶ ἀτακτον, καὶ ἀνόμοιον, καὶ ἀπειρον, καὶ σκοτεινόν, καὶ ἀνούσιον, καὶ αὐτο μὴδαμὸς μὴδαμὴ μὴδεν ὄν.

[...] Il Giordano si volse indietro, e le montagne balzarono al vedere il Dio fatto carne. Le nuvole fecero udire la loro voce, meravigliandosi della Tua venuta, Luce da Luce, Dio vero nato da Dio vero. In questo giorno di festa vediamo il Signore immerso nel Giordano spezzare i vincoli dell'Inferno, l'aculeo del peccato, la morte che è il guiderdone della nostra disobbedienza, donando nel contempo al mondo il battesimo di salvezza. Per questo anch'io, benché peccatore e indegno di servirTi, dopo aver ricordato i Tuoi prodigi e le Tue opere, pieno di timore e di compunzione, alto proclamo:

grande sei Tu, Signore, e ammirevoli le Tue opere, e nessuna parola potrà bastare per cantare le Tue meraviglie [*Rit. 3 volte*].

Sei Tu che hai voluto portare ogni cosa dal non-essere all'essere; per la Tua potenza Tu sostieni l'universo; per la Tua provvidenza Tu reggi il mondo [...]

[...] Tu il Dio che nessuno spazio può contenere, Tu il Dio ineffabile e senza principio, Tu sei venuto sulla terra, assumendo forma di servo e somiglianza con gli uomini; giacché non hai sopportato, Signore, nella tenerezza del Tuo cuore, di vedere il genere umano sotto la tirannia del demonio, ma sei venuto Tu stesso e ci hai salvato. Riconosciamo la Tua grazia, proclamiamo il Tuo amore, senza tacere i Tuoi benefici. Tu hai redento con la Tua nascita la nostra natura sin dal seme, Tu hai santificato il seno verginale; l'intera creazione Ti canta nell'istante in cui Ti riveli. Giacché Tu, nostro Dio, Ti sei mostrato sulla terra e hai abitato fra gli uomini. Tu inviando dal cielo il Tuo Santo Spirito hai santificato altresì le acque del Giordano, e hai schiacciato il capo ai serpenti che immergendovisi tentavano di fuggirTi.

Tu dunque, nostro benigno Re, anche ora vieni per l'effusione del Tuo Santo Spirito, e santifica queste acque [*3 volte*].

E, come già ai flutti del Giordano, dona loro la medesima benedizione e virtù redentrice. Fanne una *fonte d'immortalità*, un tesoro di santificazione per la remissione dei peccati, la guarigione dalle malattie e la disfatta dei demoni; che siano inaccessibili agli influssi avversi, e ricolme di angelica potenza. Affinché tutti coloro che vi si bagnano e ne bevono rinvengano in esse la purificazione delle loro anime e dei loro corpi, il rimedio alle loro passioni, la santificazione della loro casa e ogni genere di giovamento. Perché Tu sei il nostro Dio, colui che *per acqua e per Spirito rinnoverà la nostra natura invecchiata nel peccato* [...]<sup>40</sup>

Il nitore e la precisione di questi due testi della prassi ecclesiale vietano di cedere alla corrività di glosse di qualunque genere. Si possono trarre soltanto due conclusioni ermeneutiche:

<sup>40</sup> Cfr. *Εὐχολόγιον τὸ Μέγα*, Astir, Athinai, 1992, pagg. 357-9, *passim*.

1. La morte, *θάνατος* (il cuore dell'errore = *πλάνης*), non è stata ancora abolita una volta per tutte, ma soltanto annegata (*βυθισθείς, βυθισαντα*) nel Giordano.

2. I serpenti (il diavolo e i suoi accoliti) si immergono nelle acque, celandovisi. Quale smagliante apofatismo e, al contempo, come pieno d'amore per gli uomini! Il nostro Salvatore è disceso e ha "schiacciato il capo" ai serpenti nascosti.

### b) *La preparazione del rito battesimale*

Prima di ricevere il santo battesimo, è necessario divenire catecumeni ascoltando l'ufficio letto all'ingresso della chiesa, presso il narcece; l'ufficio contiene cinque orazioni, la rinuncia a Satana (attraverso la formulazione di domande e risposte, nove volte) e la professione di fede. Una di tali orazioni getta anch'essa qualche lume sull'argomento in pochi brevi passaggi:

Preghiamo il Signore. Il Signore ti comanda, Diavolo, Quegli che è giunto in soccorso al mondo, e che ha abitato tra gli uomini al fine di sopprimere la tua tirannide, e di redimere da essa gli uomini; Quegli che sulla croce ha trionfato delle potenze avverse, mentre il sole si oscurava e la terra tremava, e le tombe si aprivano lasciando risorgere i corpi dei santi; Quegli che con la Sua morte ha vinto la morte, e ha sconfitto colui che aveva il potere della morte, ossia te, Diavolo [...] Vattene, e abbandona il milite novello di Cristo Dio nostro, munito del Suo sigillo; ti scongiuro per colui che vaga sulle ali dei venti, che fa degli spiriti i suoi araldi, e delle fiamme di fuoco ardente i suoi ministri: vattene, e abbandona questa creatura con tutta la tua potenza e con tutti i tuoi angeli. Perché è stato glorificato il nome del Padre, e del Figlio, e dello Spirito Santo, ora e sempre, e nei secoli dei secoli. Amen<sup>41</sup>

<sup>41</sup> *Αφορκισμός α'. Τοῦ Κυρίου δεηθῶμεν.*

Ἐπιτιμα σοι Κύριος, Διαβολε, ὁ παραγενόμενος εἰς τὸν κόσμον, καὶ κατασκηνώσας ἐν ἀνθρώποις, ἵνα τὴν σὴν καθέλη τυραννίδα, καὶ τοὺς ἀνθρώπους ἐξέλθαι· ὃς ἐπὶ ξύλου τὰς ἀντικειμένας δυνάμεις ἐθριαμβευσεν, ἡλίου σκοτισθέντος, καὶ γῆς σαλευομένης, καὶ μνημάτων ἀνοιγομένων, καὶ σομάτων Ἁγίων ἀνισταμένων· ὃς ἔλυσε θανάτω τὸν θάνατον, καὶ κατήγηγε τὸν τὸ κράτος ἔχοντα τοῦ θανάτου, τούτέστι σὲ τὸν Διάβολον [...].

Ἐξέλθει, καὶ ἀναχώρησον ἀπὸ τοῦ σφραγισθέντος νεολέκτου στρατιώτου Χριστοῦ τοῦ Θεοῦ ἡμῶν· κατ' ἐκεῖνου γὰρ σε ὀρκίζω, τοῦ περιπατοῦντος ἐπὶ περὶ γωνῶν ἀνέμων, τοῦ ποιοῦντος τοὺς Ἀγγέλους αὐτοῦ πνεύματα, καὶ τοὺς λειτουργοὺς αὐτοῦ πῦρ φλέγει· ἐξέλθει, καὶ ἀναχώρησον ἀπὸ τοῦ πλάσματος τούτου σὺν πάσῃ τῇ δυνάμει καὶ τοῖς ἀγγέλοις σου. Οἱ δεδοξασται τὸ ὄνομα τοῦ Πατρὸς, καὶ τοῦ Υἱοῦ, καὶ τοῦ Ἁγίου Πνεύματος, νῦν, καὶ αἰεὶ, καὶ εἰς τοὺς αἰῶνας τῶν αἰώνων.

Ἀμην. (*Εὐχολόγιον τὸ Μέγα*, Astir, Athinai, 1992, pag. 131: *Esorcismo I*)

Esorcismo. Preghiamo il Signore.

Signore Sabaoth, Dio d'Israele, Tu che guarisci ogni debolezza e ogni morbo, volgi il Tuo sguardo sul Tuo servo, scrutalo, mettilo alla prova, allontana da lui ogni influsso diabolico. Minaccia gli spiriti impuri e scacciali via, purifica l'opera delle Tue mani e, con l'efficacia della Tua potenza, incita la Tua creatura a calpestare Satana, conferendogli vittoria sul demonio e sui suoi spiriti impuri; affinché, trovando grazia presso di Te, venga giudicato degno dei Tuoi immortali e celesti misteri e Ti renda gloria, Padre, Figlio e Spirito Santo, ora e sempre, e nei secoli dei secoli. Amen<sup>42</sup>.

La chiesa sollecitamente si prende cura del nuovo "soldato" (στρατιώτης) di Cristo, che da questo momento si batterà per tutta la vita contro la tirannia del diavolo.

c) *L'ascesi del soldato. Le penitenze nel rito della confessione, o μετάνοια*

I sacerdoti ortodossi adoperano ancor oggi una certa discrezione spirituale nell'impiego delle *ἐπιτιμῖαι*, o penitenze da impartire al fedele che si accosti alla confessione. Benché si siano anche potuti verificare casi di abuso nell'applicazione delle *ἐπιτιμῖαι*, la tradizione ortodossa ha sempre evitato di intenderle come "punizioni per (o contro) i falli commessi da chi si è sottoposto alla confessione". I sacerdoti, e i monaci dell'Athos in particolare, esercitano attraverso le *ἐπιτιμῖαι* quella sorta di pratica terapeutica consigliata dai Padri nel passato. Il primo canone di san Gregorio di Nissa (ove si istituisce il parallelismo tra la cura dei corpi praticata dal medico e il metodo terapeutico esercitato dal padre spirituale allo scopo di sanare le membra dell'anima malata) ne è l'esempio più tipico<sup>43</sup>.

d) *La Divina Liturgia della notte di Pasqua. Omelia di san Giovanni Crisostomo*

Al termine della Divina Liturgia pasquale, il sacerdote officiante legge una omelia cosiddetta catechetica (*λόγος κατηχητικός*) di cui i fedeli ripeteranno all'unisono alcuni passaggi centrali. Si citano solo i più caratteristici, in grado di riassumere concisamente l'intera teologia della

<sup>42</sup> *Ibidem*, pag. 133.

<sup>43</sup> G. Rhallis-M. Potlis, *Σύνταγμα τῶν θείων καὶ ἱερῶν κανονῶν τῶν ἁγίων καὶ πατερῶν ἀποστόλων*, Athina, 1852-59, IV, pagg. 295-6; V, pag. 549.

resurrezione e di alludere al significato ultimo di codesto mistero dell'inesprimibile benevolenza del Salvatore nei confronti dell'uomo:

[...] Voi tutti, ricchi e poveri, esultate. Solerti e neghittosi, onorate questo giorno. Voi che avete digiunato e voi che non vi siete astenuti dai cibi, gioite insieme oggi. La mensa è imbandita, gustatene tutti. Non manca il vitello grasso: che nessuno si allontani di qui con la sua fame. Partecipate voi tutti al banchetto della fede. Attingete voi tutti all'abbondanza della misericordia. Che nessuno lamenti la propria indigenza, giacché il Regno comune è stato rivelato. Che nessuno si dolga dei propri peccati, giacché il perdono è scaturito dal sepolcro. Che nessuno abbia più timore della morte, giacché la morte del Salvatore ci ha redenti. Egli l'ha vinta, dopo essere stato in suo potere. Colui che è disceso agli inferi ha spogliato l'Inferno, amaricato dopo aver gustato la Sua carne. E questo è quanto Isaia aveva predetto, profetando che l'Inferno sarebbe divenuto amaro dopo avervi incontrato sotterra. È divenuto amaro perché è stato annientato; è divenuto amaro perché è stato umiliato; è divenuto amaro perché è stato messo a morte; è divenuto amaro perché è stato sconfitto; è divenuto amaro perché è stato imprigionato. Aveva preso un corpo, e si è trovato dinanzi un Dio; aveva preso poca terra, e si è visto davanti il cielo; aveva preso ciò che aveva visto, ed è caduto a causa di ciò che non aveva visto. O morte, dov'è il tuo aculeo? Inferno, dove la tua vittoria? Cristo è risuscitato, e tu sei stato atterrito! Cristo è risuscitato, e i demoni sono caduti. Cristo è risuscitato, e gli angeli giubilano. Cristo è risuscitato, e la vita regna sovrana. Cristo è risuscitato, e non vi sono più morti nei sepolcri. Perché Cristo risuscitato dai morti è divenuto la primizia dei defunti. A lui la gloria e la potenza nei secoli dei secoli. Amen<sup>44</sup>.

### 3. *In forma di conclusione*

1. I maestri di teologia del secolo XX esprimono il significato della dottrina della chiesa con puntualità e ricchezza di apporti ereditati dalla grande tradizione patristica.

2. Tali maestri affrontano il tema del peccato originale richiamandosi alla teologia considerata nella sua pressoché totale integrità: dalla creazione alle cose ultime (*ἔσχατα*). La chiave interpretativa è rappresentata da Cristo, il quale ricapitola in se stesso la storia sacra nel suo insieme.

<sup>44</sup> *Εὐχολόγιον τὸ Μέγα*, cit., pagg. 611-2.

3. La teologia dell'ortodossia distingue fra "malattia" della natura (provocata dal diavolo e scatenatasi dopo la caduta di Adamo) e le singole responsabilità personali.

4. L'indirizzo e la prassi quotidiana della chiesa ortodossa sono prima di tutto intesi sotto specie terapeutica: mirano cioè al risanamento dell'umana natura, a impedire al diavolo di nuocere, a insegnare al fedele come combattere contro il maligno e contro le proprie debolezze, in modo che il milite di Cristo possa ritrovare l'antica bellezza, e sia in grado di giungere alla perfezione divina, alla vita senza corruzione e senza morte.

Nel corso dell'intero periodo pasquale, modulando le proprie voci su un "modo" diatonico solenne, i fedeli cantano gioiosamente nelle chiese e nelle case il più breve, il più amato e il più "teologico" dei tro-pari:

Cristo è risuscitato dai morti  
con la morte ha calpestato la morte  
e a coloro che giacevano nei sepolcri  
ha donato la vita!<sup>45</sup>

<sup>45</sup> Χριστός ανέστη ἐκ νεκρῶν  
θανάτῳ θάνατον πατήσας  
καὶ τοῖς ἐν τοῖς μνήμασι  
ζῶην χαρισάμενος