

36 sanante una condizione malata, ma ancora viva (la grazia è *cooperans*). Evocando la parabola del buon samaritano, Fausto di Riez in particolare paragona la situazione dell'uomo a quella della persona aggredita dai briganti. Le sue forze sono attenuate ma non scomparse; la sua vitalità è indebolita ma non rimossa. Si tratta di un infermo, non di un morto. Così l'uomo peccatore è malato spiritualmente; egli ha bisogno di una medicina per guarire, ma è lui che con la sua libertà residuale si attiva per riceverla e contribuisce al processo della propria guarigione. La sua condizione spirituale è grave, ma simile a quella di un paziente convalescente.

L'altra storia biblica spesso evocata e rappresentativa del pensiero di Fausto di Riez è quella del figlio prodigo. Il figlio derelitto, dopo essersi allontanato, ritorna dal padre che lo attende e lo riaccoglie. Il suo abbraccio stimola il figlio a pentirsi e a riprendere la posizione precedente. Certamente il padre lo ama, ma è il figlio che torna quando il rimorso lo assale. Questa azione risiede nelle capacità volitive del figlio che la lontananza dal padre non ha scalfito, ma solo indebolito. Cassiano fa riferimento alla storia di Zaccheo in cui è il piccolo esattore delle tasse a salire sul sicomoro per vedere Gesù: è lui ad avere la volontà e l'energia di attuare il desiderio di vedere Gesù, a testimonianza della vivacità del suo libero arbitrio ancora presente. Volendo mantenere una equidistanza tra Agostino e Pelagio, questi autori finiscono per ridare fiato alle istanze dell'ottimismo antropologico pelagiano e per rinnegare l'impianto agostiniano della teologia della grazia. Una volta minata la radicalità del peccato, riemerge potentemente la forza del libero arbitrio e si trasforma la concezione della grazia: da atto della sovrana volontà di Dio a fronte della totale corruzione dell'uomo ad agenzia divina che deve essere coordinata sinergicamente con la volontà cooperante dell'uomo.

Per contrastare le tesi del pelagianesimo diffuse in Africa settentrionale da Celestio, il sinodo di Cartagine (418: DH 222-230) elabora otto canoni la cui ossatura si oppone alla sfida di

reinterpretare la fede cristiana in senso pelagiano.⁴⁴ Affermando la gravità del peccato originale trasmesso alla posterità di Adamo, il sinodo sostiene l'assoluta necessità della grazia non solo per ricevere la salvezza, ma anche per camminare in essa. La grazia innesca l'inizio della vita cristiana ed ogni suo passo successivo. Tuttavia, a Cartagine viene anche affermata la natura rigenerativa del battesimo che viene elevato a sacramento necessario per la remissione dei peccati. Il sacramentalismo cattolico intacca la dottrina della grazia agostiniana. Pur se il sinodo non tratta esplicitamente la dottrina della predestinazione, riafferma in modo sintetico l'assetto agostiniano della dottrina della grazia, compreso l'idiosincratico riferimento al battesimo salvifico. Nel bene e nel male, la posizione di Agostino viene reiterata pur se indebolita in senso sacramentale.

Oltre alle decisioni di Cartagine, ai rigurgiti di pelagianesimo in ambito gallico si contrappongono interpreti che, nelle intenzioni almeno, esprimono l'esigenza di una più rigorosa vicinanza ad Agostino. Tra questi spicca Prospero d'Aquitania (390-455) che è l'autore di una raccolta di scritti di Agostino sul tema che diventa una sorta di compendio di riferimento per il dibattito. Pur distanziandosi dalle posizioni semi-pelagiane di un Fausto di Riez o di un Giovanni Cassiano, nel suo tentativo di circoscrivere e depotenziare la predestinazione, Prospero attenua di molto la dottrina agostiniana finendo per sposare tesi che paiono *semi-agostiniane*.⁴⁵ L'agostinismo si evolve, si stempera e apre ancor più le maglie lasciate aperte da Agostino stesso. Secondo Prospero, infatti, più che sulla predestinazione divina l'accento va messo sulla misericordia e l'universale volontà salvifica di Dio. Inoltre, per la prima volta la predestinazione viene fatta dipendere dalla prescienza divina: la scelta di Dio si basa allora sulla conoscenza previa dell'esercizio della libertà dell'uomo e non, come in Agostino, sulla volontà salvifica

44. Sul sinodo di Cartagine, cfr. J.S. HOLCOMB, *Know the Creeds and the Councils*, Grand Rapids, Zondervan 2014, pp. 90-93.

45. Si veda ad esempio PROSPERO D'AQUITANIA, *La vocazione dei popoli*, a cura di M.A. BARBARA, Roma, Città Nuova 1998. I suoi scritti in latino sono contenuti in *PL* 51.

38 di Dio rivolta agli eletti. Se per Agostino la predestinazione viene logicamente e causativamente prima della prescienza, da Prospero in poi il rapporto tra le due si inverte: è la prescienza a determinare la predestinazione. Pur volendo retoricamente sostenere la predestinazione, l'Aquitano finisce per far dipendere la salvezza o la dannazione dalla volontà dell'uomo. In nome della difesa di Agostino, si verifica in realtà un tradimento della sua teologia.

Dal VI secolo in poi, il dibattito polarizzato tra Agostino e Pelagio si trasforma in un confronto tra forme di semi-agostinismo e varianti di semi-pelagianesimo. Di fatto, pur mantenendo accenti diversi, queste due posizioni finiscono per distanziarsi dai loro progenitori ed avvicinarsi molto tra loro creando un'area di confluenza e convergenza sulla quale fiorirà la dottrina cattolica romana. Mentre la cesura tra Agostino e Pelagio è netta, non pare esserci una differenza *sostanziale* tra il semi-pelagianesimo di Cassiano e il semi-agostinismo di Prospero. La preoccupazione principale di entrambe le correnti è quella di salvaguardare la libertà umana e di proteggere la dottrina cristiana dal rischio di fatalismo, come se la predestinazione agostiniana non fosse coerente con la sovranità pattizia del Dio biblico, non rispettasse la responsabilità dell'uomo secondo la dottrina biblica e potesse invece scadere in una forma di manicheismo pagano. Sotto forma di "agostinismo moderato",⁴⁶ è il fronte pelagiano a segnare punti a suo favore spostando l'asse della teologia in una direzione pelagiana.

La controversia in Gallia sfocia nella convocazione del sinodo di Orange (529: DH 370-397) le cui risultanti dipendono molto dalle posizioni semi-agostiniane di Prospero.⁴⁷ Il tono generale

46. L'espressione è di P.K. JEWETT, *Election and Predestination*, Grand Rapids, Eerdmans; Exeter, Paternoster 1985, p. 7. Anche SESBOÛÉ, *Storia dei dogmi*, vol. II, cit., p. 278.

47. Su Orange cfr. HOLCOMB, *cit.*, pp. 93-96. La conclusione dell'A. (p. 95) secondo cui i sostenitori e gli oppositori di Orange siano comunque "ortodossi" tradisce la sua provenienza anglicana, così imbevuta della ricerca della "via media". Una puntuale rilettura di Orange è anche offerta da B.G. GREEN, "The Council of Orange. An Underrated Statement on Grace", *Credo Magazine* 11:2 (2021), <https://credomag.com/article/the-council-of-orange/> - ultimo accesso 10 dicembre 2021.

del sinodo appare vicino alle posizioni agostiniane anche se la tendenza all'evoluzione dell'agostinismo in una versione intersecata dal sacramentalismo e dal pelagianesimo è ormai irreversibile. Ad Orange, le aporie presenti in Agostino vengono ulteriormente amplificate e stabilizzate in un sistema che si consolida. L'elezione divina viene riconosciuta, anche se l'elezione incondizionata non è esplicitata. Senza esporsi in un senso o nell'altro, il libero arbitrio è riferito come "mistero" che viene risanato dalla grazia. È chiara la matrice medicinale della concezione della grazia che guarisce un arbitrio malato ma ancora in grado di intendere, volere ed agire.

39

Rinforzando il sacramentalismo già affermato a Cartagine, il battesimo viene presentato come l'atto attraverso cui il libero arbitrio è ripristinato. La grazia, pur necessaria, non è ritenuta irresistibile e la predestinazione viene addirittura stigmatizzata con un anatema. Il sinodo consolida il livellamento dell'agostinismo su posizioni ancor più moderate e con un sacramentalismo ancor più accentuato. Mentre si perde traccia della particolarità della grazia, la priorità della grazia viene giustapposta alla necessaria cooperazione del libero arbitrio umano e ulteriormente corroborata dalla centralità del sacramento del battesimo. È un esercizio non indifferente di *et-et*. Nelle diatribe sui temi della predestinazione, "la soluzione venne cercata in una sintesi tra la teologia della grazia e quella delle opere, fra Agostino e Pelagio, nel tentativo di salvaguardare volontà divina e libertà umana".⁴⁸

Come sostiene acutamente Louis Berkhof, nella traiettoria che va da Cartagine a Orange e oltre, "la dottrina agostiniana della salvezza risultava vittoriosa, ma la dottrina della grazia irresistibile della predestinazione fu soppiantata da quella della grazia sacramentale del battesimo".⁴⁹ Secondo Hannah, il concilio di Orange

48. Così TOURN, *La predestinazione nella Bibbia e nella storia*, cit., p. 88. Sui riverberi di Orange nei dibattiti della Riforma sui temi agostiniani della grazia e del libero arbitrio, cfr. S. ROSTAGNO, "Orange II e i dialoghi ecumenici", *Protestantesimo* 76 (2021) pp. 33-48.

49. L. BERKHOF, *The History of Christian Doctrines*, Edinburgh, Banner of Truth 1937, rist. 1975, p. 138.

40 ha stabilito nel semi-agostinismo “il modello (*pattern*) della teologia cattolica”.⁵⁰ Non stupisce, allora, che la chiesa di Roma può affermare di sé stessa di essere agostiniana nel senso dato a questo termine ad Orange, non da Agostino stesso. Ad Orange, l’agostinismo si è ufficialmente modificato geneticamente dal punto di vista teologico, pur mantenendo il formale e retorico riferimento al pensiero agostiniano.

2.2.2 La polemica tra l’agostinismo di Gotescalco e il semi-pelagianesimo di Rabano e Incmaro

Il sinodo di Orange mette un punto nell’affermazione del semi-agostinismo e contribuisce all’erosione della dottrina agostiniana, ma non ferma il dibattito sul tema della predestinazione. Bisogna attendere tre secoli per vederlo emergere con virulenza non solo verbale. La ripresa della discussione avviene per opera di Gotescalco (805-869), monaco tedesco originario di Fulda, ma vissuto a Corbie e poi ad Orbais, con un periodo di tempo trascorso anche in Italia. Studioso profondo di Agostino, Gotescalco comprende che la dottrina agostiniana della predestinazione è stata manipolata e sostanzialmente abbandonata nel corso dei secoli. Infatti, pur se ufficialmente il sinodo di Orange ha stabilito dei deboli e contraddittori parametri canonici in suo favore, il percorso di ripelagianizzazione della teologia è proseguito ben oltre Orange. Nel IX secolo, le tendenze teologiche con cui Gotescalco si confronta e contro cui si scaglia non sono più quelle di Orange, ma hanno assimilato ulteriori e massicce dosi di sacramentalismo e di sinergismo. In nome della riappropriazione di Agostino, il monaco tedesco rimette in circolo la teologia della predestinazione che era stata di fatto compromessa.

A seguito della sua predicazione in Italia, feroci polemiche sorgono sul suo insegnamento al punto che vengono convocati i

50. J. HANNAH, *Our Legacy: The History of Christian Doctrine*, Nashville, NavPress 2001, p. 216.

concili di Mayence (848) e di Quiercy (853). Quest'ultimo sotto la direzione di Incmaro (806-882), arcivescovo di Reims, prende l'iniziativa non sono di espellere Gotescalco dall'ordine religioso, ma anche di imprigionarlo per vent'anni, di fustigarlo con punizioni fisiche e di rifiutargli la sepoltura in terra consacrata a causa delle sue idee. Secondo Gillis, si è trattato della "punizione documentata più crudele di un teologo carolingio".⁵¹ Mentre l'opposizione di Incmaro è fatta propria anche da Rabano Mauro (780-856), arcivescovo di Magonza, e da Scoto Eriugena (815-877), le difese di Gotescalco sono prese, tra gli altri, dal già incontrato Ratramno e da Remigio di Lione che vengono a sostegno delle tesi predestinazioniste del monaco tedesco.

41

È importante soffermarsi sul pensiero di Gotescalco.⁵² Il suo messaggio include le tesi agostiniane secondo le quali: 1. Dio abbia dall'eternità preordinato alcuni alla salvezza (*beneficium gratiae*), altri alla perdizione (*judicium justitiae*). Questi atti di Dio non dipendono dalla prescienza ma accompagnano la prescienza divina. Essi configurano una doppia predestinazione (*gemina pre-destinatio*); 2. che per gli eletti la salvezza è assicurata e certa, così come per i perduti non vi è altra certezza che la reprobazione; 3. che Dio voglia e realizzi la salvezza solo degli eletti (in questo senso, il "tutti" di 1 Timoteo 2,4 viene letto come indicante non tutti gli individui, ma "tutti" i tipi di uomini); 4. che Gesù sia morto e risorto solo per questi ultimi; 5. che i reprobi hanno la libertà solo di scegliere il male e comunque non di contravvenire alla predestinazione divina.

51. M.B. GILLIS, *Heresy and Dissent in the Carolingian Empire: The Case of Gottschalk of Orbais*, Oxford, Oxford University Press 2017, p. 144.

52. Alcuni testi di Gotescalco si trovano in *PL* 121, coll. 348-372. I testi della controversia sono stati raccolti e tradotti in inglese da V. GENKE – F.X. GUMERLOCK (edd.), *Gottschalk & A Medieval Predestination Controversy*, Milwaukee, Marquette University Press 2010. In francese: C. LAMBOT, *Oeuvres théologiques et grammaticales de Godescalc d'Orbais*, Lovanio, Spicilegium Sacrum Lovaniense 1945. Tutti i testi latini di Gotescalco, comprese le sue poesie, sono a disposizione sul sito: <http://gottschalk.inrebus.com/transl.html> - ultimo accesso 10 dicembre 2021. Una sintesi del dibattito è utilmente offerta da BROMILEY, *Historical Theology*, cit., pp. 165-170 e da SEEBERG, *History of Doctrines*, vol. II, cit., pp. 30-34.

Il peccato non è un indebolimento del libero arbitrio, ma la perdita di esso in ordine al desiderio, alla volontà e alla capacità della salvezza. Come in Agostino, anche in Gotescalco la predestinazione alla perdizione non significa che Dio sia l'autore del peccato (*peccatum*), ma che destini alla perdizione i peccatori che hanno ereditato le conseguenze del peccato di Adamo (*poenam*). Dio è autore (*auctor*) e sovrano (*ordinator*) sul bene; non è autore del peccato bensì solo sovrano su di esso. Se proprio si vuole trovare una particolarità nell'insegnamento di Gotescalco, essa va cercata in quello che secoli dopo di lui sarebbe stata identificata come una tendenza supralapsariana, cioè la collocazione logica del decreto di reprobazione in una posizione precedente quella del permesso della caduta e del peccato.

Come già evocato in precedenza, la contestazione di Incmaro, Rabano e Scoto Eriugena tocca ognuno di questi cinque punti,⁵³ anche se risulta evidente che il pensiero agostiniano di Gotescalco sia stato da loro e per molti aspetti soggetto ad una comprensione caricaturale. Per questa critica semi-pelagiana, Dio sarebbe cattivo se predestinasse alcuni alla reprobazione ed irrazionale se volesse la distruzione della sua creazione. Per questo respingono l'idea di una doppia predestinazione. Inoltre, per questi autori la predestinazione è basata sulla prescienza di Dio ed è frutto di essa. Quindi Dio elegge coloro che sa che, nella loro libertà, avrebbero creduto. Dunque, la relazione tra predestinazione e prescienza è ancora al centro del dibattito, così come lo è la capacità e l'estensione del libero arbitrio nell'accettare o respingere la grazia di Dio che quindi vede messa in discussione la sua irresistibilità. Inoltre, per Rabano e gli altri semi-pelagiani, l'agostinismo di Gotescalco avrebbe vanificato l'utilità e l'efficacia dei sacramenti e sconfessato

53. Gli scritti di Rabano Mauro sono in PL 112; di Incmaro in PL 125 e 126; quelli di Eriugena sulla predestinazione in PL 122. Si veda anche G. LABORANTI, "La questione del peccato originale nel De praedestinatione liber di Giovanni Scoto Eriugena", *La Scuola Cattolica* 148/3 (2020) pp. 401-429. Un'ampia e dettagliata ricostruzione della diatriba è studiata nel classico P. SCHAFF, *History of Christian Doctrine*, 1858-1890, vol. IV, cap. 11, §§ 119-123, disponibile qui: https://www.ccel.org/s/schaff/history/4_ch11.htm - ultimo accesso 10 dicembre 2021.

la chiamata all'ubbidienza cristiana. Per loro, la grazia di Dio è "preveniente" e contribuisce ad attivare il libero arbitrio dormiente e malato, ma facendo leva su di esso per aspettarsi una risposta di ubbidienza. Anche per Agostino la grazia è preveniente, ma anche causativa ed efficace, quindi risuscitando il libero arbitrio e accompagnandolo in ogni stadio. Anche in questo caso, la teologia di Agostino è in parte ripresa ma in modo riduttivo e ricompresa in uno schema sostanzialmente semi-pelagiano.

43

Il concilio di Quiercy (851, DH 621-624), reiterando le posizioni di Incmaro, deplora la dottrina della predestinazione sostenuta da Gotescalco collocandosi nella scia della reinterpretazione moderata di Orange ed estendendo un anatema ai suoi sostenitori. Questa piattaforma sarebbe diventata quella da cui, in secoli successivi, la chiesa di Roma avrebbe respinto le istanze della Riforma e consolidato il suo agostinismo semi-pelagiano al Concilio di Trento. Vero è che il concilio di Valenza (853, DH 625-629), convocato su iniziativa dell'imperatore Lotario (795-855) per contrastare Incmaro, afferma invece le posizioni di Remigio di Lione, vicino a Gotescalco, contro la "poltiglia" dei seguaci di Scoto Eriugena. A Valenza viene affermata la dottrina della doppia predestinazione: "la predestinazione degli eletti alla vita e la predestinazione degli empi alla morte" secondo questa distinzione: "nell'elezione di coloro che debbono essere salvati, la misericordia di Dio precede il merito; nella condanna invece di coloro che periranno, la colpa precede il giusto giudizio di Dio" (DH 628). Inoltre viene altresì difesa la verità secondo cui Cristo è morto per gli eletti.

Così, pur in presenza di una corrente semi-pelagiana prevalente, la dottrina agostiniana della predestinazione non è stata totalmente abbandonata ma ha avuto voci che, anche nel contesto del IX secolo, l'hanno sostenuta con vigore.

3. Gli sviluppi della teologia orientale

La divisione dell'Impero romano tra la parte occidentale e quella orientale (con capitale Bisanzio), dalla fine del IV secolo ai primi anni del V, ebbe importanti ripercussioni non solo sugli equilibri politici e culturali, ma anche su quelli teologici ed ecclesiastici. Nella transizione dell'impero da Teodosio ai suoi figli, l'unità veniva formalmente mantenuta, anche se i legami tra le due parti si avviavano ad un progressivo indebolimento che avrebbe portato a due diversi destini. Inoltre, mentre l'Occidente romano si avviava al declino istituzionale fino alla definitiva caduta, l'Oriente stabiliva con l'Impero di Bisanzio un'entità statale, politica e culturale che fece da sfondo allo sviluppo di una teologia bizantina. Roma declinava politicamente e si avviava ad implodere, Bisanzio fioriva e, sebbene nata su un impianto greco-romano, presto sarebbe diventata anch'essa un impero "cristiano" che sopravvisse a quello occidentale. Da notare anche le similitudini: se l'Occidente, con Costantino e poi Teodosio, conobbe l'emersione del "regime di cristianità"⁵⁴ in cui l'autorità politica si intrecciò pericolosamente con quella religiosa e vice versa, pure l'Oriente si avviò verso la medesima commistione tra sfera religiosa e politica, dando luogo ad una variante "orientale" od "ortodossa" di cristianesimo imperiale. In entrambe le macro-regioni dell'Impero romano, la svolta costantiniana ebbe incisivi effetti di lungo periodo, anche se con specificità diverse.

In questo capitolo verranno brevemente prese in esame le principali questioni trattate dalla teologia orientale a partire dal V secolo sino allo scisma d'Oriente del 1054, includendo in questa panoramica anche una presentazione introduttiva dei principali teologi orientali che hanno avuto particolare influenza nella riflessione ortodossa antica e contemporanea.

54. Cfr. "Lecture patristiche (IV-V secolo)", *Studi di teologia* NS XXXI (2019/1) N. 61, pp. 7-9. Su questa sezione sono utili G. FEDALTO, *Le Chiese d'Oriente*, cit., pp. 13-37 e G. RINALDI, *Cristianesimi nell'antichità. Sviluppi storici e contesti geografici (Secoli I-VIII)*, Chieti-Roma, GBU 2008, cap. XIII, pp. 875-921.

3.1 Tendenze della teologia a Bisanzio

45

L'emersione della specificità della teologia bizantina non può essere sganciata dal ruolo che l'età di Giustiniano (482-565) ebbe sul suo sorgere e sui suoi primi sviluppi. L'imperatore impresso un calco particolare nei campi del diritto (ad esempio con la compilazione del *Corpus iuris civilis*), dell'arte (con l'incentivo all'architettura religiosa), della cultura in generale (con il sostegno dato a letterati e poeti). Come Costantino due secoli prima si fece promotore a Roma della costruzione di edifici religiosi in grado di rappresentare plasticamente una visione del mondo monumentale all'altezza di quella imperiale, così Giustiniano si impegnò a Bisanzio nella ricostruzione della sfarzosa ed imponente basilica di Santa Sofia per veicolare una precisa teologia impastata di ideologia imperiale. La concezione architettonica di Santa Sofia (*Hagia Sophia*) racchiude un progetto teologico che avrebbe plasmato la sensibilità religiosa bizantina: l'imperatore è un soggetto centrale della vita della chiesa e la principale chiesa dell'Impero è costruita con idealità imperiali mischiate a valori religiosi del cristianesimo orientale.

Il Secondo Concilio di Costantinopoli del 553 riconobbe che nella chiesa non sarebbe stato possibile fare nulla contro la volontà dell'imperatore. Quest'ultimo aveva voce sulle nomine delle autorità ecclesiastiche e sugli equilibri interni dell'organigramma della chiesa. La dissidenza religiosa rispetto al credo "imperiale" veniva equiparata alla insubordinazione civile. Così facendo, la libertà e l'indipendenza della chiesa risultavano compromesse. Da parte sua e in contraccambio, Giustiniano estese privilegi consistenti a vari livelli della vita della chiesa diventandone il principale benefattore. L'imperatore considerava il *sacerdotium* e l'*imperium* come provenienti dallo stesso principio. Per lui che aveva ricevuto l'*imperium* era "naturale" attribuirsi anche una giurisdizione sul *sacerdotium*.

Giustiniano profuse anche grandi energie per disseminare nel territorio dell'Impero numerosi edifici religiosi dedicati a Maria,

46 Madre di Dio, secondo il titolo formalmente attribuitole al Concilio di Efeso del 431,⁵⁵ e di cui l'imperatore era particolarmente devoto, ed anche a svariati santi. Da Giustiniano in poi, la chiesa bizantina consolidò la sua organizzazione piramidale interna e si coordinò col movimento monastico che, in Oriente, aveva avuto una lunga tradizione dagli albori del monachesimo con Antonio alla regola di Basilio.

Certo, la chiesa bizantina non arrivò mai a duplicare la struttura papale dell'Occidente romano, unico vertice della piramide d'autorità ecclesiastica, ma costruì un sistema policentrico (la pentarchia) retto dai patriarcati di Roma, Alessandria, Antiochia, Gerusalemme e Costantinopoli che, per quanto riproducessero un principio di autorità divina intrecciata simbioticamente al riconoscimento politico, rappresentavano pur sempre una forma diversa dal centralismo romano che si andava affermando in Occidente. Per le stesse ragioni (politiche) per cui il vescovo di Roma si trovò a vedersi attribuita un'accresciuta ed abnorme giurisdizione ecclesiastica, il patriarcato di Costantinopoli, a causa del suo avere sede nella capitale politica dell'impero, vide sovradimensionato il suo potere ecclesiastico all'interno del sistema plurale dei patriarcati orientali. Il canone 28 del Concilio di Calcedonia (451), pur riconoscendo il primato di Roma (DH 306), attribuì un primato anche a Costantinopoli, la "nuova Roma", centro politico d'Oriente, mostrando come le ragioni politiche avessero del tutto superato quelle di una malcelata apostolicità.⁵⁶ Anche se papa Leone I non riconobbe il canone 28, esso ebbe comunque l'effetto di sancire la preminenza di Costantinopoli su altre sedi orientali.

55. Idem, pp. 18-21.

56. Canone 28: "Giustamente i padri concessero privilegi alla sede dell'antica Roma, perché la città era città imperiale. Per lo stesso motivo i 150 vescovi diletta da Dio concessero alla sede della santissima nuova Roma, onorata di avere l'imperatore e il senato, e che gode di privilegi uguali a quelli dell'antica città imperiale di Roma, eguali privilegi anche nel campo ecclesiastico e che fosse seconda dopo di quella"; cfr. http://www.intratext.com/IXT/TTA0158/_PU.HTM - ultimo accesso 10 dicembre 2021.

3.1.1 Propaggini delle controversie cristologiche

47

Sul piano più strettamente teologico, il Concilio di Calcedonia, che aveva affermato la doppia natura di Cristo e l'unicità della sua persona, suscitò un certo dibattito in Oriente tra posizioni che, insistendo su un punto o su altro, alteravano l'equilibrio calcedonese e ricostruivano la cristologia su assetti diversi.⁵⁷ Per i monofisiti (che rigettavano la doppia natura di Cristo a favore dell'unica natura divina), Calcedonia non era sostanzialmente distante dalle posizioni da cui voleva invece distanziarsi. L'accusa che i monofisiti muovevano ai calcedonesi era che il *duofisismo* (il riconoscimento delle due nature di Cristo) fosse intrinsecamente una posizione nestoriana (incapace di accettare serenamente l'unità della persona di Cristo). Eutiche (378-454) fu il campione del monofisismo e fu considerato eretico nei termini del Concilio. Posizioni più sfumate e conciliabili con Calcedonia ebbe Severo d'Antiochia (465-538).⁵⁸ Anch'egli respinse la definizione del perimetro della cristologia calcedonese in quanto vi vedeva propugnato un Cristo doppio o sdoppiato, ma più per divergenze sul significato di termini impiegati, ormai diventati altamente tecnici e sofisticati, quali "natura", "ipostasi", "unione ipostatica", ecc. Per Severo, Calcedonia non salvaguardava abbastanza l'unità divina della persona incarnata.

Nei termini del dibattito cristologico moderno, si potrebbe dire che Severo sposava una "cristologia dall'alto", riconoscendo preminenza alla natura divina nella definizione dell'unità/unicità della persona di Cristo. Per lui, il punto di partenza doveva sempre essere e rimanere il Logos divino. Distanziandosi da Calcedonia da un lato, dall'altro Severo rigettava anche l'insegnamento di Eutiche che finiva per assorbire la natura umana in quella

57. Seguo principalmente R. LETHAM, *Through Western Eyes. Eastern Orthodoxy: a Reformed Perspective*, Fearn, Mentor 2007, pp. 55ss, a sua volta molto vicino alle analisi di A. GRILLMEIER, *Gesù Cristo nella fede della chiesa*, vol. 1, tomo II, Brescia, Paideia 1982. Cfr. anche N.R. NEEDHAM, *2000 Years of Christ's Power*, vol. 1, London, Grace Publ. Trust 1997, pp. 324-363 e ID., *2000 Years of Christ's Power*, vol. 2, London, Grace Publ. Trust 2000, pp. 86-141.

58. In italiano di Severo è disponibile il volume contenente la sua *Omelia sulla resurrezione*, a cura di G. CATTANEO, Roma, Città Nuova 2019.

48 divina, facendola di fatto svanire, e di Apollinare che negava che Cristo avesse avuto un'anima umana. A costituire problema per Severo era l'impiego del termine "natura" per indicare l'umanità di Cristo. Non negava l'umanità di Cristo, ma respingeva la fruibilità teologica del termine "natura" per affermarla.

Al dibattito orientale post-calcedonese parteciparono anche altri teologi del tempo. Sempre temendo una confusione con le tendenze nestoriane, Leonzio di Bisanzio (485-544), ad esempio, subordinava l'ipostasi umana di Cristo a quella divina. La persona di Cristo, per quanto pienamente umana, derivava la sua ipostasi originaria da quella divina. Oppure Leonzio di Gerusalemme, la cui dottrina dell'unità ipostatica fu usata anche per sviluppare la teoria della divinizzazione (*theosis*), perno fondamentale della comprensione orientale della salvezza. Tornando a Leonzio di Bisanzio, egli sostenne la "in-esistenza" o "enipostasi" (*enhypostasia*) dell'umanità di Cristo nell'ipostasi del Logos.⁵⁹ In altre parole, l'umanità di Cristo non esiste in modo indipendente o a sé stante, ma è già intrinsecamente parte del Logos pre-esistente. Sviluppando l'analogia tra la cristologia e la soteriologia, la teologia orientale dilata la "in-esistenza" alla comprensione della salvezza. Come la natura umana fu assunta da quella divina nell'unione ipostatica in quanto di essa già parte, così la nostra natura umana viene assunta per partecipazione a quella divina. Si noti che in Leonzio, ciò che ha riguardato il mistero dell'unione ipostatica del Figlio di Dio incarnato viene esteso all'unione del cristiano con Cristo. Nella salvezza avviene quindi una elevazione della natura umana a quella divina per via partecipativa all'unione ipostatica di Cristo.

59. Sul punto, cfr. GRILLMEIER, *Gesù Cristo nella fede della chiesa*, cit., pp. 975-977; H. BLOCHER, *Christologie*, premier fascicule, Vaux-sur-Seine, Faculté Libre de Théologie Evangélique 1986, p. 122, 185 e A. MILANO, *Persona in teologia. Alle origini del significato di persona nel cristianesimo antico*, Bologna, EDB 2017², pp. 175-179. Cfr. le considerazioni critiche di W. PANNENBERG, *Cristologia. Lineamenti fondamentali*, Brescia, Morcelliana 1974, pp. 470-474 e, nell'ottica della teologia barthiana, di O.D. CRISP, *Divinity and Humanity. The Incarnation Reconsidered*, Cambridge, CUP 2007, pp. 72-89.

Non stupisce che, dato il contesto della chiesa imperiale su cui il potere politico esercitava controllo, fu l'imperatore Giustiniano a prendere l'iniziativa per convocare un concilio che dirimesse le controversie emerse dopo Calcedonia, soprattutto contro le propaggini monofisite e nestoriane del dibattito. Il Secondo Concilio di Costantinopoli (553) riaffermò la dottrina trinitaria e cristologica ortodossa stabilita nella linea di Nicea, Costantinopoli, Efeso e Calcedonia (DH 421-438) e condannò gli insegnamenti nestoriani di Teodoro di Mopsuestia (anche se morto da un secolo)⁶⁰ e più in generale della scuola antiochena raccolti nei *Tre capitoli* (cioè gli scritti di Teodoro di Mopsuestia, quelli di Teodoreto di Ciro e una lettera di Iba vescovo di Edessa), oltre varie posizioni attribuibili ad interpretazioni di Origene. Usando la terminologia di Calcedonia col significato attribuitole in quell'assise, il Secondo Concilio di Costantinopoli irrobustì la cristologia calcedonese a Bisanzio, anche se, con le sue scomuniche alle posizioni monofisite e nestoriane, favorì l'espulsione dei suoi sostenitori fuori dall'Impero dove continuarono ad essere sostenute da comunità di credo "non calcedonese". L'invasione musulmana del VII secolo non faceva distinzione tra "cristiani" di fede calcedonese e non calcedonese; quindi queste ultime comunità furono trattate alla stessa stregua delle prime e poterono consolidarsi nei secoli successivi sino al giorno d'oggi. Il territorio sotto la giurisdizione ecclesiastica di Costantinopoli si contrasse alquanto.⁶¹ Il monofisismo si diffuse dalla Siria alla Persia mentre il nestorianesimo si rafforzò in Persia spingendosi sin verso l'India e la Cina.

Dopo essersi concentrata sulla relazione tra le nature e la persona di Cristo, la controversia teologica si spostò nel secolo successivo anche su un altro tema cristologico: quello della volontà (singola) o

60. Sulla cristologia di Teodoro di Mopsuestia e della scuola antiochena, cfr. GRILLMEIER, *Gesù Cristo nella fede della chiesa*, cit., pp. 790-814. Un'analisi del Terzo Concilio di Costantinopoli è offerta da A. MILANO, *Persona in teologia*, cit., pp. 185-189.

61. Cfr. G. FEDALTO, *Le Chiese d'Oriente*, cit., pp. 89-106 e G. RINALDI, *Cristianesimi nell'antichità*, cit., pp. 789-874.

50 delle (due) volontà di Cristo.⁶² Seguendo la linea di pensiero alessandrina che insisteva sulla natura divina e sull'unità della persona, la visione *monotelita* prese piede. Secondo la concezione monotelita, la volontà di Cristo è una, come una è la sua persona. Così facendo, la volontà veniva considerata un predicato dell'unica persona: a una persona corrisponde una volontà. In opposizione al monotelismo si schierò l'idea *diotelita* secondo la quale la volontà è, al contrario, un predicato della natura. Siccome Cristo era una persona con due nature, ciò significava che le volontà di Cristo fossero due operanti nell'unica sua persona. Massimo il Confessore si impegnò nella controversia sostenendo che le volontà procedono dalle nature anche se agiscono nell'armonia della persona. Negare questo (e cioè asserire il monotelismo) avrebbe significato adottare una versione troncata dell'umanità di Cristo e ricadere in una variante di monofisismo.

Dopo una feroce contrapposizione tra le due parti che portò a conflitti violenti, l'Imperatore Costantino IV convocò il Terzo Concilio di Costantinopoli nel 680 dove venne affermata la posizione diotelita, in accordo anche col papa romano (DH 550-559). Ecco il pronunciamento: "proclamiamo in lui due volontà naturali e due operazioni naturali, senza divisione, senza mutamenti, senza separazione o confusione. Le due volontà naturali non sono in contrasto tra loro ... ma la sua volontà umana segue, senza opposizione e riluttanza, o meglio, è sottoposta alla volontà divina e onnipotente" (DH 556). Nella vita terrena del Signore, le due volontà distinte ma in accordo operavano in modo da concorrere ad una sintesi nell'unica persona di Cristo. Il papa romano (Leone II) approvò la deliberazione del Terzo Concilio di Costantinopoli confermandone la cristologia diotelita (DH 561) e quindi favorendone la diffusione anche in Occidente. Insieme e unito ai precedenti, questo Concilio di Costantinopoli arricchisce e definisce l'interpretazione bizantina della cristologia.⁶³

62. Cfr. M. GALLINA, "Ortodossia ed eterodossia" in *Storia del cristianesimo. Il Medioevo*, a cura di G. FILORAMO e D. MENOZZI, Roma-Bari, Laterza 1997, pp. 133-139. Per una difesa del diotelismo, cfr. D. MACLEOD, *The Person of Christ*, Downers Grove, IVP 1998, pp. 178-180.

63. Per una presentazione della cristologia orientale "interna" all'ortodossia contemporanea, cfr. J. MEYENDORFF, *Cristologia ortodossa*, Roma, AVE 1974.

3.1.2 La questione delle immagini

51

La teologia bizantina, dopo le controversie cristologiche dei secoli VI e VII, si vide imbrigliata nella crisi iconoclasta dell'VIII secolo. Ancora una volta, nell'esaminare le dinamiche delle vicende, ci si rende conto dell'intreccio tra politica e religione che ne determinò il quadro istituzionale e che influenzò anche la riflessione teologica sottesa. Il tema delle immagini (*icone*), mentre toccava la rappresentabilità di Cristo e l'uso di queste rappresentazioni nel culto, investiva ancora una questione squisitamente cristologica, anche se rivestita di importanti implicazioni liturgiche e spirituali. Al di là della complesse e violente vicende ecclesiastiche che videro prevalere prima il partito degli iconoclasti, poi quello degli iconofili o iconoduli,⁶⁴ sono i profili teologici a sostegno dell'una o dell'altra tesi che interessano in modo particolare.

A sostegno dell'iconoclastia faceva da sfondo la matrice giudaica della fede cristiana che vietava col II comandamento la fabbricazione e l'uso di sculture ed immagini per il culto dovuto a Dio. Gli iconoclasti non vedevano, anche alla luce dell'incarnazione culminata con l'ascensione del Signore Gesù risorto, alcun cambiamento per il culto cristiano rispetto al dettato del II comandamento. Esso avrebbe dovuto essere reso "in spirito e verità" (Giovanni 4,23) senza ausili di raffigurazioni del Cristo che, secondo l'annuncio degli angeli, era stato sottratto ai nostri sguardi (Atti 1,9-11). Inoltre, sul piano cristologico, se le immagini avessero solo descritto la natura umana di Cristo, l'avrebbero separata da quella divina, commettendo quindi un errore dal sapore nestoriano. Se avessero voluto "catturare" la natura divina, l'avrebbero di fatto ridotta a quella umana, manipolandola e distorcendola in senso eutichiano.

In un certo senso, mentre l'aniconismo e l'iconoclastia potevano rivendicare un ancoraggio nell'eredità giudaica del cristia-

64. Su queste si vedano le ricostruzioni in G. FEDALTO, *Le Chiese d'Oriente*, cit., pp. 107-130; M. GALLINA, "Ortodossia ed eterodossia", cit., pp. 152-174 e G. RINALDI, *Cristianesimi nell'antichità*, cit., pp. 923-942. Un ampio studio che pone la questione delle immagini sullo sfondo della cultura antica, cfr. D. GUASTINI, *Immagini cristiane e cultura antica*, Brescia Morcelliana 2021.

52 nesimo, l'onere della prova contraria ricadeva sui sostenitori delle immagini. Fu Leonzio di Neapoli ad introdurre nella riflessione un argomento cristologico: nelle immagini di Cristo, infatti, era l'incarnazione stessa di Gesù che si estendeva nello spazio e si prolungava nel tempo. Su queste premesse che vedevano le immagini non più contrarie al culto divino ma addirittura come necessarie alla fruizione dei benefici dell'incarnazione continuativa, è Giovanni Damasceno che emerse come principale voce a difesa delle immagini.

Distinguendo tra adorazione (*latreia*, dovuta esclusivamente a Dio) e venerazione (*proskunesis*, attribuibile alle creature distinte per particolari virtù e dignità), il Damasceno sviluppava la sua tesi puntando sull'incarnazione del Figlio nella persona di Cristo come legittimazione dell'uso delle immagini. Certamente, per Giovanni, farsi immagini di Dio era sbagliato. Eppure, visto che il Figlio di Dio aveva assunto una natura umana, Lui poteva essere raffigurato. In altre parole, l'incarnazione aveva santificato la materia al punto da fare di essa un ricettacolo della potenza divina e, tramite le icone, uno strumento della salvezza.

Alla categoria delle immagini riproducibili appartenevano anche gli angeli in quanto creature finite e limitate. Anzi, l'argomento degli iconofili da difensivo diventava offensivo: non farsi immagini del Figlio di Dio incarnato significava ri-cadere nella trappola del manicheismo secondo il quale la materia in quanto tale era malvagia e/o nella religione giudaica che non aveva accettato l'incarnazione e voleva rimanere assoggettata all'antica legge mosaica. Le immagini di Cristo, creando una vera e propria iconografia sacra, potevano essere strumenti di catechesi ed incitamenti a vivere in modo cristiano: insomma erano dei canali, dei mezzi, degli strumenti della grazia. Avevano inoltre un'efficacia sacramentale. Le immagini venivano viste come una presenza viva ed attuale dell'evento o della persona raffigurati.

Nel 787 il Secondo Concilio di Nicea, convocato dall'imperatrice Irene, decretò la riabilitazione delle immagini per il culto (dopo che il Concilio di Hieria le aveva vietate nel 754, riconoscendo nella Cena del Signore l'unica "immagine" prescrittaci dall'evangelo) e l'autorizzazione ad esporle negli edifici religiosi, sui paramenti, nelle case e nelle vie (DH 600-603). Ciò non solo si applicava alle immagini di Cristo, ma anche a quelle di Maria, degli angeli e dei santi. A Nicea venne sostenuto che "l'onore reso all'immagine appartiene a colui che vi è rappresentato e chi venera l'immagine, venera la realtà di chi in essa è riprodotto" (DH 601). La vittoria dell'iconofilia sull'iconoclastia aprì le porte alla concentrazione della spiritualità sulle immagini sacre (e non sulla Parola divina), sul Cristo raffigurato e non su quello predicato secondo l'evangelo. Inoltre, considerata la diffusione esplosiva del culto mariano della *Theotokos* (madre di Dio) in Oriente, fu anche il viatico per lo sviluppo smisurato dell'iconografia mariana associato alla spiritualità. La legittimità dell'uso delle immagini nel culto si tramutò presto nel culto delle immagini.⁶⁵

Si era consolidato l'intreccio tra l'uso *devozionale* delle immagini secondo il quale la venerazione delle immagini era funzionale all'adorazione del Prototipo (in particolare in Basilio di Cesarea) e l'uso *didattico* delle immagini (in particolare in Gregorio di Nissa) che vedeva nelle immagini la "Bibbia dei poveri" (*Biblia pauperum*) secondo la formulazione classica di Gregorio Magno: "la pittura insegna agli illetterati ciò che la scrittura insegna ai letterati".⁶⁶ Su questa base iconofila, la teologia orientale avrebbe ulteriormente elaborato la teologia delle icone facendo di esse delle teofanie divine che rendono visibile l'invisibile. Usando categorie cristologiche e trinitarie, in Oriente si sarebbe arrivati a credere nella consustanzialità tra il Prototipo e l'immagine e nella circolazione (*pericoresi*)

65. Su tutto questo complesso sviluppo, si veda H. BELTING, *Il culto delle immagini. Storia dell'icona dall'età imperiale al tardo Medioevo*, Roma, Carocci 2001.

66. *Epistola* citata in G. LINGUA, *L'icona, l'idolo e la guerra delle immagini*, Milano, Medusa 2006, p. 51. Su questo passaggio, cfr. GUASTINI, *Immagini cristiane e cultura antica*, cit., pp. 456-457.

54 di flussi tra l'uno e l'altra, con imponenti effetti a cascata sul peso delle icone nella rivelazione e nel culto. L'immagine non era più un doppio o una sostituzione di Dio, ma l'irradiazione della sua gloria. Secondo la logica consustanziale e pericoretica, l'icona fu pensata come veicolo dell'irraggiamento della gloria di Dio sulla scia della trasfigurazione di Gesù Cristo sul monte Tabor.

3.2 I principali teologi bizantini

Nei secoli successivi al Concilio di Calcedonia, la teologia orientale fu impegnata ancora nei dibattiti cristologici, sotto le loro diverse spoglie, e iniziò ad abbozzare in modo ancora più nitido un modo peculiare di fare teologia che si distinse da quello occidentale. Protagonisti principali di questo assestamento e sviluppo furono alcuni teologi preminenti che contribuirono a dare forma ad una vera e propria teologia bizantina, con i suoi temi, il suo stile, le sue impostazioni dogmatiche di fondo.⁶⁷

3.2.1 Dionigi l'Areopagita e la teologia apofatica

Intorno all'identità di Dionigi l'Areopagita non vi sono certezze. L'autore che si è attribuito questo nome, ragione per quale talvolta lo si trova citato come *pseudo-Dionigi*, lo ha fatto evocando l'omonimo convertito ad Atene dopo la predicazione di Paolo (Atti 17,34). Pur consci di margini di dubbio, Dionigi è quasi sicuramente vissuto dopo il Concilio di Nicea e dopo i grandi Padri Cappadoci (probabilmente verso la fine del V o l'inizio del VI secolo), profondamente influenzato dal neo-platonismo. La sua opera è un tentativo di sintesi tra idee cristiane e categorie platoniche.

La raccolta dei suoi scritti, il *Corpus Dionysiacum*, che viene citato per la prima volta durante la disputa teologica a Costantinopoli nel 533, mette insieme quattro grandi trattati su:

67. Per una presentazione schematica dei teologi discussi in questa sezione, cfr. il classico B. AETANER, *Patrologia*, Casale Monferrato (AL), Marietti 1977, rist. 1983, §§ 517-563 e, ancor più, J. MEYENDORFF, *La teologia bizantina. Sviluppi storici e temi dottrinali*, Genova, Marietti 1984.

- il regno degli spiriti celesti (angeli, demoni) e la loro distribuzione in 3 triadi di 3 cori ciascuna (*De caelesti hierarchia*) che tanta influenza avrebbe avuto sull'angelologia cristiana successiva, anche se frutto di una costruzione altamente speculativa;⁶⁸
- la chiesa come riproduzione del mondo celeste, anch'esso organizzato per triadi: 3 sacramenti (battesimo, eucaristia, confermazione), 3 classi sacerdotali (vescovi, presbiteri, diaconi), 3 classi subordinate (monaci, fedeli, catecumeni) (*De ecclesiastica hierarchia*);
- i nomi divini che si trovano nella Scrittura (*De divinis nominibus*) che, per quanto attribuiti a Dio, non si identificano con l'Assoluto;
- l'unione mistica dell'anima con Dio che si sperimenta nella totale passività e mediante la visione estatica illustrata dall'esperienza della nube mosaica di Esodo 19,16-18 e cap. 33 (*De mystica theologia*);
- dieci epistole indirizzate a vari interlocutori e dal carattere occasionale, sempre su temi dionisiaci.⁶⁹

La matrice platonica è evidente nella sua visione del mondo.⁷⁰ L'universo appare come un tutto organico strutturato come una scala che sale al cielo in cui l'ultimo gradino (abitato dagli angeli) precede l'oscurità che avvolge Dio, mentre i gradini più bassi si protendono nelle realtà prive di vita. I gradini intermedi si trovano ad essere investiti di luce divina proporzionale al loro livello e in misura ascendente, dal più basso al più alto.⁷¹

68. Si veda, ad esempio, J.R. BEEKE – P.M. SMALLEY, *Reformed Systematic Theology*, vol. 1, Wheaton, Crossway 2019, pp. 1126-1127. Sagacemente, Calvino dice dell'angelologia di Dionigi: "nella maggior parte dei casi sono pure chiacchiere", *Istituzione della religione cristiana* I,14,4, a cura di G. TOURN, vol. 1, Torino, UTET 1971, p. 271.

69. DIONIGI AREOPAGITA, *Corpus Dionysiacum*, a cura di E. TUROLLA, Milano, La Vita Felice 2014. In italiano anche l'antologia di scritti: DIONIGI L'AREOPAGITA, *Una strada a Dio*, a cura di P. SCAZZOSO, Milano, Jaca Book 1989.

70. S. LILLA, *Dionigi l'Areopagita e il platonismo cristiano*, Brescia, Morcelliana 2005.

71. Si veda R. ROQUES, *L'Universo dionisiaco*, Milano, Vita e Pensiero 1996.

La scala della conoscenza, tuttavia, non procede per via positiva, ma negativa. Più si sale e più le affermazioni fanno il posto alle negazioni. Nel cammino ascendente ci si allontana dalle luci apparenti dell'intelletto e ci si addentra viepiù nelle tenebre divine. Più ci si avvicina a Dio e più le parole si tacciono e si sta in silenzio. Più ci si eleva e più l'esperienza decisiva non è intellettuale ma mistica. Più si procede nella divinizzazione e più si scopre l'immediatezza dell'esperienza del divino. Qui sta l'essenza della teologia apofatica propugnata dall'Areopagita.

Secondo Dionigi, la teologia apofatica significa che Dio trascende ogni affermazione e negazione e che la conoscenza di Lui è in realtà ignoranza. Questo approccio è particolarmente presente nel suo trattato sulla teologia mistica. Nelle parole del teologo ortodosso contemporaneo Vladimir Lossky, "Dionigi distingue due possibili vie teologiche. Una, quella della teologia catafatica o positiva, procede per affermazioni; l'altra, la teologia apofatica o negativa, per negazioni. La prima ci conduce a qualche conoscenza di Dio, ma si tratta di una via imperfetta. La via perfetta, l'unica via che attiene a Dio, che è per natura inconoscibile, è la seconda che, alla fine, ci conduce all'ignoranza totale. Tutta la conoscenza ha come oggetto ciò che è. Dio è oltre tutto ciò che è inferiore a Lui, cioè a dire, oltre tutto ciò che è. Se nel vedere Dio uno può conoscere ciò che vede, allora uno non ha visto Dio in sé stesso ma qualcosa di intellegibile, qualcosa che è inferiore a Lui. È attraverso il non conoscere ... che uno può conoscere Lui che è al di sopra di ogni possibile oggetto di conoscenza. Procedendo per negazioni uno ascende dai gradi inferiori al supremo, mettendo progressivamente da parte tutto ciò che può essere conosciuto, per avvicinarsi allo Sconosciuto nella tenebra dell'ignoranza totale".⁷²

72. V. LOSSKY, *La teologia mistica della Chiesa d'Oriente. La visione di Dio* (orig. 1944), Bologna, [EDB](#) 1985, p. 23. Dello stesso autore e sullo stesso tema, cfr. anche V. LOSSKY, "L'apofasi e la teologia trinitaria" in *Id.*, *A immagine e somiglianza di Dio*, Bologna, [EDB](#) 1999, pp. 55-71. Disponibile anche qui: <http://www.gianfrancobertagni.it/materiali/misticacristiana/lossky.pdf> - ultimo accesso 10 dicembre 2021.

In quest'ottica, la teologia che procede per argomentazione, chiarificazione, procedimento logico, ricerca delle evidenze, raccolta di dati, ecc. è una via solo preliminare e non conclusiva, né perfetta perché, in fondo, non avvicina a Dio che è inconoscibile per quella via. Nelle parole di Dionigi, Dio è "Tenebra trascendente la luce" che si può "vedere per mezzo di una vista fatta cieca, d'una conoscenza fatta nulla; proprio valendosi del non vedere e del non conoscere, di conoscere ciò che trascende visione e conoscenza".⁷³ Dio rimane al di là della descrizione positiva e trascende le denominazioni a Lui attribuite. Per questa ragione, la via apofatica è la via mistica, estatica, fruibile tramite la divinizzazione, la partecipazione alla vita di Dio. Ancora Dionigi: "fatti liberi e sciolti da cose che si vedono e da sensi che vedono, si affonda nella realmente mistica *Tenebra di Ignoranza*. In questa Tenebra si allontana ogni apprensione scientifica; in condizione che senso non tocchi, che occhio non veda, tutti di Colui che al di là di tutto ... fatti uni con Colui che è assolutamente inconoscibile".⁷⁴

Ciò non significa negare la possibilità della conoscenza o peggio sposare una sorta di nichilismo teologico. Significa, per Dionigi, essere consapevoli che per conoscere Dio bisogna partire dalla rivelazione positiva (la Scrittura) che però, secondo lui, non è esaustiva rispetto all'insondabilità di Dio. Per lui, Rivelazione non equivale a teologia catafatica: mentre essa rivela, vela, lasciando trasparire qualcosa di ulteriore che non è rivelato anche se qualcosa è rivelato. I nomi divini (a cui lui dedica un trattato) sono nomi positivi ed intellegibili di Dio, ma tutti contengono un'istanza negativa in quanto Dio è innominabile per essenza (di qui il riferimento al Tetragramma che, mentre rivela il nome di Dio, ne indica l'impronunciabilità). Le affermazioni non si adattano al mistero di Dio che può essere avvicinato solo per negazioni, dissomiglianze e soprattutto tramite il percorso mistico.⁷⁵

73. *Teologia mistica* II,1 in *Corpus Dionysiacum*, cit., p. 406.

74. *Teologia mistica* I,3 in *Corpus Dionysiacum*, cit., p. 405.

75. Si veda A. GHISALBERTI, "Il nome dell'Assente. Alle radici della teologia negativa di Dionigi Areopagita" in Id., *Medioevo teologico. Categorie della teologia razionale nel Medioevo*,

L'atteggiamento consono è allora quello del silenzio del linguaggio umano e della tenebra dell'elaborazione mentale; Dionigi vede nella rivelazione di Dio a Mosè al pruno ardente (Esodo 3) il paradigma di questa risultanza. Il silenzio e la tenebra non sono atteggiamenti rinunciari o segnati da agnosticismo, ma l'unico viatico per esperire in modo immediato la partecipazione in Dio rispettandone l'alterità. Nella teologia apofatica di Dionigi è iscritta la dimensione mistica: il superamento della distinzione tra Dio e l'umanità per fare esperienza del tutto con cui si è uniti. Questa tradizione avrebbe impattato potentemente tutte le correnti mistiche successive del cristianesimo orientale e cattolico romano.⁷⁶

In sede di analisi provvisoria, si può dire che l'enfasi apofatica di Dionigi è un utile correttivo a tutte le teologie razionaliste o intellettualistiche, antiche e moderne, che pensano di possedere la chiave d'accesso a Dio e, così facendo, lo riducono ad un oggetto di laboratorio a nostra disposizione. Giustamente, l'apofatismo ricorda che quando parliamo di Dio, ci relazioniamo con un Altro da noi che può essere conosciuto secondo la sua Rivelazione e nei limiti delle nostre facoltà create e impastate dagli effetti noetici del peccato. La distinzione tra Creatore e creatura non può essere valicata senza scadere in stravolgimenti teologici dagli effetti catastrofici. In Occidente, anche Agostino ha sviluppato a suo modo una teologia negativa, nel senso di consapevole del limite umano nell'avvicinarsi all'ineffabilità di Dio.⁷⁷ In tutt'altra epoca (il XV secolo), Niccolò Cusano avrebbe scritto *De docta ignorantia* (1440) per sottolineare che l'ignoranza è la vera forma di sapienza.⁷⁸ Anche le tentazioni alla speculazione possono essere frenate dall'insistenza sul silenzio e sulla tenebra tipica di Dionigi. L'istanza apofatica protegge dall'istinto alla fantasticheria gratuita

Roma-Bari, Laterza 1990, pp. 23-42.

76. A. LOUTH, *The Origins of the Christian Mystical Tradition. From Plato to Denys*, Oxford, OUP 2007². Dello stesso autore è utile il volumetto introduttivo *Denys the Areopagite*, London, Bloomsbury Academic 2002.

77. Cfr., ad esempio, AGOSTINO D'IPPONA, *Confessioni*, VII, 10, 16.

78. N. CUSANO, *La docta ignorantia*, a cura di G.F. VESCOVINI, Roma, Città Nuova 1998.

Leonardo De Chirico, "Lecture medievali (VI-XI secolo)"

ed incita ad una modestia epistemica che sa stare davanti a Dio anche con interrogativi irrisolti, celebrandolo.

59

Detto questo, la teologia apofatica ha introdotto nella teologia bizantina anche un effetto distorsivo, soprattutto quando gli equilibri della fede biblica vengono ricalibrati lontano dall'asse storico-redentivo della Scrittura. Mentre è vero che Dio non può essere conosciuto per via positiva, biblicamente è vero che con l'incarnazione del Figlio di Dio nella persona di Gesù Cristo, Dio ha mostrato la sua gloria, il suo volto, la sua parola. Con la mistica della tenebra si rischia di sottostimare il fatto teologicamente eclatante che, in Cristo, la luce è venuta a risplendere per far brillare la luce della conoscenza divina (2 Corinzi 4,6).

Dio rimane Dio, ma in Cristo si fa conoscere anche positivamente, catafaticamente, nei termini che Dio stesso ha stabilito. La sua Parola è una guida sicura sul sentiero della vita che insegna, riprende, corregge, educa (2 Timoteo 3,16). Essa non incita alla via negativa. L'apofatismo dionisiaco, con l'insistenza sull'accesso mistico a Dio nell'ignoranza, ha di fatto svalutato l'approccio a Dio mediante il Figlio nello Spirito Santo tramite la Parola scritta. Con tutta la profondità della sua riflessione cristologica, rasente la speculazione filosofica e la sofisticazione, la teologia apofatica orientale non ha sempre fatto i conti con rivelazione positiva e definitiva di Gesù Cristo (Ebrei 1,1-2). Mentre ha solleticato il misticismo liturgico e la contemplazione delle icone, ha scoraggiato la lettura biblica e l'ascolto ubbidiente ed intelligente della predicazione. L'apofatismo, intriso com'è di platonismo, ha perso di vista la dimensione pazzia di Dio che si rivela certamente, chiaramente e veracemente legandosi alla sua Parola e donando una vera e sicura conoscenza per mezzo della fede. Dionigi è ancora troppo platonico per essere biblicamente cristiano in modo rigoroso.

3.2.2 Massimo il Confessore e la partecipazione alla vita divina

Con Massimo il Confessore (580-662) si fanno i conti con un altro teologo seminale della teologia orientale, da Meyendorff definito “il vero padre della teologia bizantina”.⁷⁹ Originario di Costantinopoli, monaco in diverse zone dell’Asia minore, a causa delle invasioni arabe, Massimo dovette riparare nella regione di Cartagine in Africa settentrionale. La battaglia della sua vita fu la lotta contro il monotelismo, in cui Massimo vedeva il deagliamento dall’ortodossia calcedonese, quindi una negazione dell’umanità di Gesù Cristo, e a favore del diotelismo, l’unica posizione in linea con la cristologia ortodossa. Essendovi in Cristo due nature integre e inconfuse, per Massimo nessuna di queste poteva essere priva della propria facoltà volitiva, sebbene l’umana non potesse che liberamente conformarsi alla divina all’interno dell’unica persona.

Questa battaglia lo portò anche a Roma a sostenere la causa del diotelismo in Occidente. Tornato a Costantinopoli nel 655, che era ancora sotto l’influenza del monotelismo, fu processato, condannato alla mutilazione della lingua e della mano destra ed esiliato. La dimensione “confessante” della sua fede contro le eresie del suo tempo (il monofisismo e il monotelismo), a costo dell’amputazione e della sofferenza, gli valse il soprannome (con cui è stato associato dopo la sua morte in modo indissolubile) di “confessore” in quanto professante la fede a qualunque costo e maestro di vita spirituale.⁸⁰ Il Terzo Concilio di Costantinopoli (680), ribaltando le decisioni precedenti ed affermando l’ortodossia del diotelismo, fece largo uso degli scritti di Massimo, quando ormai lui era morto da due decenni.⁸¹

79. J. MEYENDORFF, *Cristologia ortodossa*, cit., p. 156.

80. W. VÖLKER, *Massimo il confessore: maestro di vita spirituale*, Milano, Vita e Pensiero 2008.

81. I suoi scritti polemici contro il monotelismo sono contenuti in MASSIMO IL CONFESSORE, *Opuscoli teologici e polemici*, a cura di B. DE ANGELIS, Bologna, Dehoniana 2007. La cristologia di Massimo e le sue implicazioni per l’antropologia sono esplorate da A. MILANO, *Persona in teologia*, cit., pp. 190-210.

Massimo non lasciò un'opera sistematica, ma una serie ricchissima di aforismi e di risposte a domande, soprattutto originate da interrogativi posti da monaci riguardanti la fede cristiana e derivanti dalle orazioni di Gregorio di Nazianzo e dalle opere di Dionigi l'Areopagita.⁸² Fortemente influenzato da Origene, dai Padri cappadoci e da Dionigi, e più in generale immerso nella cultura neo-platonica, il suo pensiero ha come fuoco l'incarnazione del Figlio di Dio secondo la comprensione di Calcedonia. Da essa Massimo fa irradiare tutto il resto, raggiungendo vertici logici arditi e picchi di raffinatezza sillogistica, ma non sempre rispettando i parametri complessivi della rivelazione biblica. La sua ricerca intellettuale, talvolta ampollosa e di difficile interpretazione, è sempre intrisa di spinte ascetiche e contemplative. Mentre ciò la rende esigente sul piano della riflessione, consolida altresì la corrente mistica della teologia orientale.

Di particolare interesse è la sua re-interpretazione cristologica dell'universo in cui sono compresi tutti i temi principali della sua teologia. Per Massimo, il Logos sta al centro della storia universale. Prima della sua venuta, si dispiega l'era della preparazione dell'incarnazione (*sarxosis*); dopo la sua venuta, si attua l'età della divinizzazione (*theosis*).⁸³ Il primo movimento della storia è da Dio verso l'uomo (incarnazione), il secondo è dall'uomo verso Dio (divinizzazione): il fulcro tra i due è Cristo, l'archetipo del nuovo uomo, nel quale la natura umana e divina si uniscono nella persona di Gesù e che rende possibile il ricongiungimento dell'uomo a Dio.

Si noti che questo duplice movimento, per quanto apparentemente rispettoso della centralità dell'incarnazione, non sia veramente storico secondo i termini della rivelazione biblica: manca, infatti, la piena presa in carico della rottura dell'alleanza, della ca-

82. MASSIMO IL CONFESSORE, *Ambigua: problemi metafisici e teologici su testi di Gregorio di Nazianzo e Dionigi Areopagita*, a cura di C. MORESCHINI, Milano, Bompiani 2003.

83. UNO studio importante, interno alla teologia ortodossa contemporanea, sul tema è J.-C. LARCHET, *La divinisation de l'homme selon saint Maxime le Confesseur*, Paris, Cerf 1996.

62 duta, del peccato quale pilastro della visione del mondo biblica preceduto dalla creazione e seguito dalla redenzione. Nella teologia di Massimo, se la prima fase prepara ciò che la seconda attua, ciò significa che c'è continuità tra le due. Mentre per Atanasio la divinizzazione è il risultato escatologico dell'unione con Cristo,⁸⁴ per Massimo è il compimento di un processo già iniziato alla creazione. Il peccato di Adamo ed Eva, pur riconosciuto nel suo sfregio, viene sottostimato, addolcito, e non compreso come una vera ed irrimediabile tragedia che ha introdotto una discontinuità, una rottura del patto. Nell'ottica di Massimo, la salvezza è allora un percorso spirituale ascendente che si libra nell'osmosi e nella sinergia tra l'opera di Dio e quella umana, tra grazia e natura, finalizzandosi nella partecipazione mistica dell'uomo in Dio. Questo percorso è ostacolato dal peccato certamente, ma pur sempre a partire dalla natura umana che in Cristo viene elevata alla partecipazione divina. Nella costruzione della teologia orientale, il peccato è in qualche modo accidentale, contingente, ma non stravolgente e bisognoso di un rimedio radicale.

La creazione (*genesis*) e la redenzione (*stasis*) sono dentro un movimento ascensionale (*kinesis*)⁸⁵ che trova nella natura umana, ancorché toccata dal peccato, una capacità ontologica irriducibile ad essere elevata e ad elevarsi sino alla *theosis* che compie il tutto. Il peccato appesantisce il percorso, lo frena, ma non lo blocca. Il tragitto ascensionale è iscritto nella struttura originaria dell'uomo, impresso nella dinamica del mondo e realizzato nel movimento verso la divinizzazione. La storia è un lungo, complesso, tortuoso processo pedagogico di apprendistato alla divinizzazione sino alla sua realizzazione. Come già aveva sostenuto Gregorio di Nis-

84. Si veda "Lecture patristiche (IV-V secolo)", *Studi di teologia* NS XXXI (2019/1) N. 61, pp. 47-49 e P.E. HUGHES, *The True Image. The Origin and Destiny of Man in Christ*, Grand Rapids, Eerdmans; Leicester, IVP 1989, pp. 281-286. Questa, perlomeno, è un'interpretazione evangelica del detto atanasiano: "Egli (Cristo) divenne uomo affinché noi fossimo deificati": ATANASIO, *L'incarnazione del verbo*, n. 89, a cura di E. BELLINI, Roma, Città Nuova 2005⁴, p. 129.

85. MASSIMO IL CONFESSORE, "Ambiguum 15" in *Ambigua*, cit., pp. 354-361. Qui il termine di confronto polemico è Origene e gli origenisti secondo i quali l'ordine era *stasis*, *kinesis*, *genesis*.

sa, anche per Massimo la storia è un eterno progresso (*epektasis*) verso la *theosis* che, resa possibile dall'incarnazione di Cristo, si ottiene per via mistica nella partecipazione alla vita trinitaria. Superare i limiti della vita peccatrice per elevarsi misticamente alla contemplazione e alla partecipazione della vita trinitaria: questa è la cornice teologica della "liturgia cosmica" finale di Massimo.⁸⁶

Qual è dunque il senso dell'incarnazione? Massimo sostiene che le cinque polarità presenti nella creazione e divaricate dal peccato (Dio e creazione, intellegibile e sensibile, cielo e terra, paradiso e mondo, uomo e donna), sono ricongiunte dal Figlio di Dio incarnato.⁸⁷ Il Logos incarnato ricuce gli sfilacciamenti del peccato, dà slancio al movimento ascendente e compie il progetto originario di Dio: grazie all'incarnazione, all'uomo è data la piena possibilità di riprendere il processo di elevazione e di riunificazione a Dio. L'incarnazione rilancia quel moto di ascensi in direzione dell'Uno per cui l'uomo è stato creato e che si è rallentato ed increspato, ma mai interrotto, col peccato. Alla discesa di Cristo tra gli uomini corrisponde l'ascesa degli uomini a Dio. La ragione ultima dell'incarnazione non è quindi determinata dalla devastazione introdotta del peccato, anche se questa è parte della motivazione, ma da una necessità ontologica intrinseca al piano di Dio di attuare la divinizzazione. Il motivo di fondo è creazione-redenzione, con una sottostima dell'impatto della rottura del peccato.

Nell'economia della teologia di Massimo, è l'incarnazione più che l'espiazione di Cristo ad essere centrale. Essendo deboli le categorie pattizie, nella comprensione della salvezza la divinizzazione fagocita la giustificazione.⁸⁸ A muovere la storia è una necessità ontologica, non l'economia pattizia storico-redentiva. È

86. Cfr. H.U. VON BALTHASAR, *Liturgia cosmica. L'immagine dell'universo in Massimo il confessore*, Roma, AVE 1976.

87. MASSIMO IL CONFESSORE, "Ambiguum 41" in *Ambigua*, cit., pp. 454-464

88. Il problema è analizzato da G. VANDERVELDE, "Justification and Deification: Problematic Synthesis", *Journal of Ecumenical Studies* 38 (2001) pp. 73-78.

64 il Natale più che il Calvario a pesare. È il dato ontologico più che quello storico a imprimere la direzione al movimento di Dio. In Cristo Dio si umanizza per far sì che l'uomo si divinizzi. Occorre precisare un punto sottile ma decisivo per Massimo e per tutta la teologia orientale. Dio rimane Dio per natura e l'uomo non si trasforma in Dio per natura. L'uomo per natura non diventa Dio, ma lo diventa per grazia mediante partecipazione. L'ascetismo mistico di Massimo reinterpreta l'esperienza umana come una partecipazione al divino che è già nell'uomo tramite una progressiva unione totale, sebbene "all'infuori dall'identità sostanziale"⁸⁹ con la divinità stessa. Nelle parole di Moreschini, nella divinizzazione "l'uomo tutto intero abbraccia totalmente Dio tutto intero e diviene tutto con l'esclusione della identità secondo la sostanza".⁹⁰

Nella *theosis* così concepita, Dio è Dio e rimane tale per natura, l'uomo lo diventa per partecipazione, grazie all'incarnazione di Gesù Cristo che è stato Dio e uomo. La categoria neo-platonica di partecipazione sostituisce quella pattizia di giustificazione a cui, nell'*ordo salutis* evangelico, è connessa quella di unione con Cristo.⁹¹ La concezione della *theosis* bizantina è quindi retta da un universo di senso platonico più che da una cornice biblica. Non è la teologia biblica dell'alleanza, ma quella neo-platonica della partecipazione a determinare la comprensione della salvezza.

3.2.3 Giovanni Damasceno e la sinossi della fede ortodossa

Se con Dionigi l'Areopagita e Massimo il Confessore la teologia orientale acquisì un orientamento riconoscibile ma non ancora un suo profilo complessivo, fu con Giovanni di Damasco o Damasceno (675-749) che essa trova una sua prima, autorevole sistematiz-

89. MASSIMO IL CONFESSORE, *Ambiguorum Liber* 222 (PG 91, col. 1308b).

90. C. MORESCHINI, "Introduzione" a MASSIMO IL CONFESSORE, *Ambigua*, cit., p. 122.

91. Cfr. M.S. HORTON, *Covenant and Salvation. Union with Christ*, Louisville-London, Westminster John Knox Press 2007 in cui si mostra in modo convincente la dimensione pattizia dell'unione a Cristo, distinguendola da quella partecipativa (che non è pattizia) del cattolicesimo romano (primariamente tramite Tommaso d'Aquino) e dell'ortodossia orientale.

zazione.⁹² Anche se non vi sono molti dettagli sulla sua biografia, Giovanni nacque in una famiglia araba e per tutta la sua vita visse in un contesto sottoposto al governo islamico. Impiegato prima nell'amministrazione fiscale dei Califfi, divenne monaco, con una particolare dedizione alla predicazione, e si trasferì in Palestina. La sua preoccupazione principale fu il bisogno di ortodossia dottrinale, soprattutto nel campo della cristologia che era il terreno di confronto più accidentato della sua generazione. Gran parte della sua opera è quindi rivolta a contrastare le eresie cristologiche dell'eutichianesimo, del monofisismo, del monotelismo e gli errori del nestorianesimo. Questo impegno apologetico e teologico fu motivato dal fatto che il suo ambiente era caratterizzato non solo dal dominio islamico, ma anche dalla presenza di varianti di cristianesimo eterodosso influenzato dalle eresie cristologiche, soprattutto il monofisismo.

La sua opera principale è *La fede ortodossa*,⁹³ un'opera scritta da un monaco per monaci all'ombra delle moschee, in un contesto di minoranza tollerata ed impegnata nel contrasto di teologie cristiane devianti. Dunque, *La fede ortodossa* non è espressione di una teologia trionfalistica e di maggioranza, ma è una riflessione elaborata nel crogiolo di un cristianesimo militante di minoranza,⁹⁴ eppure consapevole di essere interprete di una fede "cattolica". Non è un caso che, nel 1890, papa Leone XIII abbia proclamato il Damasceno dottore della Chiesa di Roma, il che mostra la trasversalità del riconoscimento del suo valore.

La fede ortodossa non è nemmeno una teologia sistematica nel senso che al termine è stato dato dalla tradizione occidentale mo-

92. "Uno sforzo di sistemazione" è il titolo del capitolo dedicato al Damasceno da J. MEYENDORFF, *Cristologia ortodossa*, cit., pp. 179-200.

93. GIOVANNI DAMASCENO, *La fede ortodossa*, a cura di V. FAZZO, Roma, Città Nuova 1998. <http://www.clerus.org/clerus/dati/2000-11/30-999999/XP.pdf> - ultimo accesso 10 dicembre 2021. In italiano è disponibile anche il volume di *Omelie cristologiche e mariane*, a cura di M. SPINELLI, Roma, Città Nuova 1980. Il corpus dei suoi scritti occupa i volumi 94-96 della PG.

94. Così A. LOUTH, *John Damascene. Tradition and Originality in Byzantine Theology*, Oxford, OUP 2002, p. 14. Per Giovanni, originalità significa sostanzialmente salvaguardia della tradizione e fedeltà alle fonti.

dena. Sottolineando l'incomprensibilità di Dio e la necessità di un approccio apofatico, Giovanni parte subito con la Trinità⁹⁵ e da lì allarga il suo sguardo a temi esegetici, morali ed ascetici. Si tratta di un sommario degli insegnamenti dei Padri greci sui principali dogmi cristiani. Su Dio, è vicino a Dionigi l'Areopagita; sulla teologia trinitaria, riflette da vicino Gregorio di Nazianzo; sulla cristologia si situa nella linea che va da Atanasio (contro l'arianesimo) a Leonzio di Bisanzio e a Massimo il Confessore (contro il monotelismo).⁹⁶ Il Damasceno si sente serenamente erede e totalmente partecipe di un patrimonio di fede che non è di sua creazione né proprietà, ma che va vissuto e difeso. Scritta all'indomani del Terzo Concilio di Costantinopoli (680) che, nella linea nicena-calcedonese, aveva fissato il tema delle volontà di Cristo, *La fede ortodossa* fu un'opera che volle ricapitolare in chiave catechetica un discorso teologico più generale e complessivo.

Come si è detto, Giovanni parte dalla Trinità riassumendo il portato della teologia trinitaria ortodossa. Nello specifico della pneumatologia, lo Spirito Santo proviene dal Padre e "riposa nel Figlio".⁹⁷ Anche se scrive tre secoli prima dello scisma causato dal *Filioque*, Giovanni sostiene che lo Spirito procede dal Padre "attraverso il Figlio" e, in questo senso, non si oppone a che venga denominato "Spirito del Figlio".⁹⁸ È evidente che, nel VII secolo, i termini non sono ancora irrigiditi. Il carattere apofatico della sua teologia trinitaria è chiaro quando il Damasceno afferma che "è incomprendibile il modo della generazione (del Figlio) e della processione (dello Spirito Santo)".⁹⁹ La sua teologia trinitaria, per

95. A differenza di Tommaso d'Aquino che, secoli dopo, alla Trinità arriva dopo una prolungata discussione dell'esistenza, della natura e degli attributi dell'unico Dio. Nella *Summa theologiae* (1265-1273) di Tommaso, prima c'è il trattato "De Deo uno" e poi quello "De Deo trino". La preminenza dell'unità rispetto alla triunità ha ripercussioni notevoli nell'economia complessiva della costruzione teologica. Cfr. R. LETHAM, *The Holy Trinity in Scripture, History, Theology and Worship*, Phillipsburg, P&R 2004, pp. 229-230.

96. Sulla cristologia di Giovanni, cfr. A. MILANO, *Persona in teologia*, cit., pp. 211-215.

97. *Fede ortodossa* I,8., cit., p. 69.

98. Idem, p. 74.

99. *Fede ortodossa* I,8, cit., p. 67.

quanto profonda, non è speculativa e non ha l'ambizione di spingere il ragionamento oltre i paletti posti dalla teologia ortodossa precedente. Dopo la Trinità, Giovanni tratta della creazione invisibile e visibile, dell'uomo e le sue facoltà. Qui risulta evidente il tratto "non agostiniano" della teologia orientale nel suo complesso. Infatti, dopo aver esposto un'antropologia basata sulla creazione, non vi è il riconoscimento della gravità del peccato e nemmeno una lettura pazzia della storia della salvezza.

Pertanto, a orecchie occidentali, il discorso di Giovanni risulta molto "pelagiano" e sinergistico. Scrive il Damasceno: "Dipende da noi o rimanere nella virtù e seguire Dio che ci chiama ad essa, oppure allontanarci dalla virtù. Se rimaniamo in ciò che è secondo natura, stiamo nella virtù; invece, se deviamo da ciò che è secondo natura, ossia dalla virtù, giungiamo a ciò che è contrario alla natura e stiamo nel male".¹⁰⁰ Nel giardino d'Eden il peccato è come se non abbia mutato niente di sostanziale. Ogni uomo è posto costantemente di fronte alla possibilità di agire secondo natura o contro natura. Con il peccato di Adamo non c'è stata rottura, non è avvenuta una morte spirituale e non c'è stata trasmissione di una colpa originaria.¹⁰¹ Tutto continua in un flusso continuo di libere scelte umane talvolta in direzione del bene, talaltra del male. Il peccato è riconosciuto, ma non in senso giuridico e definitivo: è un indebolimento che non mette a soqquadro la realtà.¹⁰² Nel mondo dopo il peccato di Adamo ed Eva, è più facile fare il male e più difficile fare il bene, ma la possibilità di fare l'uno e l'altro rimane.

A questo proposito, con un'osservazione comparativa, Letham sostiene che all'Oriente mancò un Concilio come quello di Car-

100. *Fede ortodossa* II,30, cit., p. 155.

101. Cf. M. HORTON, "Are Eastern Orthodoxy and Evangelicalism Compatible? No" in S.N. GUNDRY - J. STAMOOLIS (eds.), *Three Views on Eastern Orthodoxy and Evangelicalism*, Grand Rapids, Zondervan 2004, pp. 128-131 e 140.

102. Come risultato, la nozione di "una drastica caduta da uno stato di benedizione è assente dal pensiero orientale"; D. FAIRBAIRN, *Eastern Orthodoxy Through Western Eyes*, Louisville-London, Westminster John Knox Press 2002, p. 74.