

APULIA THEOLOGICA

RIVISTA DELLA FACOLTÀ TEOLOGICA PUGLIESE

Chiese e unità dei cristiani

Enzo BIANCHI
Gerardo CIOFFARI
Alexandru-Marius CRIȘAN
Pawel Andrzej GAJEWSKI
Jean Paul LIEGGI

Emmanuel ALBANO
Mirvet KELLY
Francesco NERI
Basilio PETRÀ
Michele SARDELLA
Francesco SCARAMUZZI
Pier Giorgio TANEBURGO

Giovanni DISTANTE

2 ANNO V
LUGLIO / DICEMBRE 2019

EADB



Per tutto ciò che riguarda la direzione e la redazione (manoscritti, libri da recensire, invii per cambio, ecc.) indirizzare a

APULIA
THEOLOGICA

Largo San Sabino, 1 – 70122 Bari
Tel. 080 52 22 241 ■ Fax 080 52 25 532
rivista@facoltateologica.it

**DIREZIONE EDITORIALE
ED AMMINISTRATIVA**

Direttore

Vincenzo DI PILATO

Vicedirettore

Francesco SCARAMUZZI

Comitato di redazione

Annalisa CAPUTO – Gerardo CIOFFARI –
Francesco MARTIGNANO – Salvatore MELE –
Luca DE SANTIS – Pio ZUPPA

Segretario/amministratore

p. Santo PAGNOTTA op

Proprietà

Facoltà Teologica Pugliese (Bari)

Direttore Responsabile

Vincenzo DI PILATO

*Le recensioni vanno spedite all'indirizzo
rivista@facoltateologica.it
apth@facoltateologica.it*

Gli autori riceveranno l'estratto
dell'articolo pubblicato in pdf

La rivista è soggetta a Peer Review.

*Le norme redazionali sono consultabili
nelle ultime pagine della rivista e all'indirizzo
[http://www.facoltateologica.it/
apuliatheologica](http://www.facoltateologica.it/apuliatheologica)*



**Centro
Editoriale
Dehoniano**

*Per l'amministrazione,
gli abbonamenti,
la vendita dei fascicoli, ecc., rivolgersi a*
Centro Editoriale Dehoniano
Via Scipione Dal Ferro 4
40138 Bologna
Tel. 051 3941255
Fax 051 3941299
ufficio.abbonamenti@dehoniane.it

Abbonamento 2019

Italia € 50,00

Italia annuale enti € 63,00

Europa € 70,00

Resto del Mondo € 80,00

Una copia € 31,00

*L'importo dell'abbonamento può essere
versato sul conto corrente postale 264408
intestato al C.E.D.
Centro Editoriale Dehoniano S.R.L. –
Bologna*

ISSN 2421-3977

*Registrazione del Tribunale di Bari
n. 3468/2014 del 12/9/2014*

Editore

Centro Editoriale Dehoniano,
Bologna
www.dehoniane.it

Stampa

Italiatipolitografia, Ferrara 2019

SOMMARIO

FOCUS

ENZO BIANCHI

«Voi siete tutti fratelli» (Mt 23,8) » 269

PAWEL ANDRZEJ GAJEWSKI

Gesù Cristo, ieri, oggi e sempre lo stesso (Eb 13,8).

Unità e disunità del cristianesimo post-confessionale.

Una prospettiva protestante » 283

GERARDO CIOFFARI

Kiev, Mosca e Costantinopoli.

Vicende ecclesiali nei secoli XI-XVII..... » 311

JEAN PAUL LIEGGI

Insegnare teologia ecumenica.

Appunti per uno stile della teologia..... » 343

ALEXANDRU-MARIUS CRIȘAN

La lotta per le parole: Chiesa e Chiese nel documento

sull'ecumenismo del concilio di Creta (2016)..... » 383

STUDI

MIRVET KELLY

Lo Spirito Santo e la Chiesa

nella teologia simbolica di Efreem il Siro » 409

BASILIO PETRÀ

Christos Yannaras e il racconto genesiaco della caduta.

La necessità di una nuova ermeneutica

ecclesialmente fondata e sinodalmente stabilita..... » 427

MICHELE SARDELLA

Evoluzione canonica del Sinodo dei vescovi

fino alla Episcopal communio per una Chiesa della sinodalità..... » 449

EMMANUEL ALBANO

Martirio cristiano: testimonianza secondo l'insegnamento

del vangelo. La vicenda di Carpo e Papilo » 463

FRANCESCO SCARAMUZZI <i>I presupposti teologici della Chiesa a partire dalla Dei Verbum.....</i>	»	485
FRANCESCO NERI <i>Per una teologia nel contesto del Mediterraneo. Il paradigma di mons. Antonio Bello.....</i>	»	511
PIER GIORGIO TANEBURGO <i>«Scrutando il mistero della Chiesa» nell'eparchia di Piana degli Albanesi.....</i>	»	539
NOTA		
GIOVANNI DISTANTE <i>L'Istituto di Teologia Ecumenica «San Nicola»: 50 anni di ricerca, studio e impegno per l'unità.....</i>	»	553
RECENSIONI.....	»	581
Indice dell'annata.....	»	593

BASILIO PETRÀ*

**Christos Yannaras
e il racconto genesiaco della caduta.
La necessità di una nuova ermeneutica
ecclesialmente fondata e sinodalmente stabilita**

Introduzione

Il nome di Christos Yannaras,¹ uno dei più noti teologi ortodossi della seconda metà del secolo XX e dell'inizio del secolo XXI, è comunemente associato a una attitudine assai negativa nei confronti del razionalismo occidentale. Si tratta di un'associazione così sottolineata talvolta che non è difficile incontrare autori ortodossi che lo considerano semplicemente un pensatore «antioccidentale», dominato cioè dal pregiudizio antioccidentale.

Contro questa lettura possono essere fatti valere molti argomenti, per i quali mi permetto di rinviare ad alcuni miei interventi.²

In queste pagine desidererei far emergere un aspetto del pensiero di Yannaras nel quale emerge con forza un'attitudine che si potrebbe qualificare decisamente razionale giacché alcuni testi biblici molto significativi sono sottoposti a una lettura critica, razionalmente basata sull'autorità di dati scientifici e su un'ermeneutica antropologica ontologicamente fondata.

I testi ai quali si fa qui particolare riferimento sono quelli della *caduta*, tanto i passi del libro della Genesi nei quali si parla del peccato dei progenitori quanto la loro ripresa nel Nuovo Testamento. Essi sono infatti di estrema importanza nella delineaazione patristica dell'antropologia e dell'economia della salvezza, in particolare nella teologia dei padri del IV secolo, specialmente dei Cappadoci.

* Preside della Facoltà Teologica dell'Italia Centrale e docente di Teologia morale presso la Facoltà Teologica dell'Italia Centrale – Firenze (basiliopetras@libero.it)

¹ In generale su di lui cf. B. PETRÀ, *Christos Yannaras*, Morcelliana, Brescia 2015, con ricca bibliografia.

² Cf. B. PETRÀ, «Christos Yannaras and The Idea of “Dysis”», in G.E. DEMACPOULOS - A. PAPANIKOLAOU (a cura di), *Orthodox Constructions of the West*, Fordham University Press, New York 2013, 161-180.

Di conseguenza la comprensione rinnovata di tali testi non può non porre la questione dell'autorità magisteriale dei padri nella tradizione orientale e del suo rapporto con l'autocoscienza della Chiesa.

Tuttavia la consapevolezza di questo non appare immediata nel pensiero di Yannaras. All'inizio della sua riflessione teologica, infatti, il teologo greco sembra ritenere che la generale differenza tra interpretazione occidentale e interpretazione orientale della salvezza sia in grado di sottrarre l'Oriente alla questione posta dalla comprensione letterale dei primi capitoli della Genesi. Se andiamo a leggere il terzo capitolo de «il libretto rosso»³ del giovane Yannaras, non casualmente dedicato a *Il peccato come insuccesso e fallimento*, troviamo infatti queste parole:

La «trasformazione della natura», la decadenza dall'Essere, dalla cattolicità della comunione personale, nella corruzione dell'individualità, nella frammentazione e nella dissoluzione è una specie di «inesistenza», come ha detto san Massimo in qualche frammento surricordato: è una forma di esistenza «contro» l'esistenza, «contro natura», fuori dell'Essere. Muovendo da una simile concezione – reale, ontologica – del peccato, la Chiesa ortodossa ha rifiutato di guardare alla relazione dell'uomo con Dio in termini giudiziari, legali, come infrazione individuale e colpevolezza soltanto psicologica. Il Dio dell'Oriente non ha mai avuto rapporto con il Dio della tradizione giudiziaria romana, il Dio cioè di Anselmo e di Abelardo,⁴ non è mai stato compreso come un Dio punitore e terrorista. Dio è «giudice» degli uomini non nel senso del giudice che decreta e impone la punizione accertando la violazione ma è giudice *in quanto è quel che* è la possibilità della vita e della reale esistenza dell'uomo. Quando l'uomo si separa volontariamente da questa possibilità esistenziale, automaticamente «è giudicato»: non è la decisione ma l'esistenza di Dio che lo giudica. Dio è solo un'effusione di agape, un'abbondanza di integrità, un trasporto di bontà erotica.⁵

Questo iniziale inquadramento dei primi capitoli della Genesi rimane dominante anche nelle opere e negli anni successivi. Tuttavia, crescendo la riflessione del pensatore greco sul male e sulla sua origine, cresce al tempo stesso in lui la consapevolezza che il ricorso a questa ermeneutica ontologico-antropologica delle origini del male deve

³ C. YANNARAS, *La libertà dell'ethos. Saggi per una visione ortodossa dell'Etica* (in greco), Edizioni Athina, Atene 1970. Lo chiamo «libretto rosso» perché ha la copertina rossa e perché ebbe nella letteratura greca di tipo teologico un effetto che si potrebbe chiamare «rivoluzionario».

⁴ Yannaras rinvia qui al celebre dottorato di Ioannis Romanidis (*Il peccato dei progenitori* [in greco], Atene 1957).

⁵ C. YANNARAS, *La libertà dell'ethos*, 30-31.

confrontarsi inevitabilmente e direttamente non solo con i testi dell'Antico Testamento ma anche – se non di più – con i testi del Nuovo. Egli infatti non può non constatare che vi sono nel NT due visioni diverse delle origini, quella dei vangeli e quella di Paolo, e insieme non può non prendere atto che si tratta di visioni profondamente influenzate dalla cultura ebraica del tempo.

L'emergenza di questa chiarezza porta Yannaras a porsi in modo diretto la questione dell'ermeneutica tradizionale e patristica dell'origine del male e della caduta. Il primo testo nel quale ciò sembra compiersi esce in greco nel 2004 e reca il titolo: *Ontologia della relazione*.⁶ A esso dedicheremo la prima parte di questo saggio.

1. *L'Ontologia della relazione* (2004) e l'origine biblica del male

1.1. Il Nuovo Testamento

tra interpretazione evangelica e interpretazione paolina.

Le conseguenze rovinose dell'interpretazione paolina
dei testi sul peccato dei progenitori

Nei capitoli dedicati al male e alla sua origine, Yannaras inizia richiamando la biblica creazione dal nulla e il suo carattere buono; passa poi rapidamente a mettere in luce l'insostenibilità dell'interpretazione «biblica» dell'origine del male e della morte nella creazione, ovvero l'insostenibilità «scientifica» della sua attribuzione alla libertà dell'uomo.⁷ Poi va oltre affrontando la ripresa dell'AT nel NT proprio riguardo all'origine del male e della morte, presentando prima la visione deducibile dai vangeli, quindi quella propria dell'apostolo Paolo. Così dice:

17. La tradizione cristiana non ha elaborato una sua proposta di esplicazione causale del *male*. Ha assunto (e rielaborato) un linguaggio archetipico di immagini, simboli, personificazioni dalle sacre Scritture degli Ebrei (*l'Antico*, secondo i cristiani, *Testamento*).

17.1. Nei testi dei quattro vangeli (memorie scritte del kerygma della prima comunità apostolica) non esiste riferimento a una *caduta*

⁶ Utilizzo qui la traduzione italiana: C. YANNARAS, *Ontologia della relazione*, a cura e con un saggio introduttivo di B. PETRÀ, Città Aperta Edizioni, Troina 2010.

⁷ *Ivi*, 130-131: «Con il rifiuto dell'uomo è rigettata la possibilità dell'immortalità, è fatta la scelta della autosufficienza e autonomia esistenziale del creato: le limitazioni esistenziali e la morte sono introdotte nella creazione di Dio. La causa pertanto del *male* è collocata nella libertà dell'uomo». L'insostenibilità «scientifica» di questa visione è mostrata in modo dettagliato al punto 16.4.4 (pp. 131-135).

dell'uomo, a una coppia originaria di esseri umani che ha peccato contro Dio e il cui peccato pesa ereditariamente su tutto intero il genere umano. Esiste però un frequente riferimento all'esistenza – data per ovvia – della *hamartia* (= peccato) o delle *hamartiai* (= peccati) di ogni uomo,⁸ a gradi diversi di peccaminosità,⁹ alla possibilità di peccare non solo *contro il proprio fratello* (il proprio *prossimo*¹⁰) ma anche *contro il cielo*.¹¹

17.1.1. Esistono inoltre frequenti riferimenti a un *male* personificato: al *diavolo* (calunniatore), che è caratterizzato anche come *tentatore*, *satana* (oppositore), *Beelzebul* (nome popolare in Palestina per il «principe» degli *spiriti malvagi*, dei *dèmoni* o dei *demòni*). Come (nel linguaggio e nella semantica dell'epoca) Dio ha *angeli* (esistenze personali immateriali che eseguono il suo volere) così anche il *male* personificato ha i suoi propri angeli, che odiano e combattono la creazione di Dio e l'uomo usando astuzia, menzogna e inganno.

17.1.2. Nei testi dei vangeli non esiste riferimento a una causa-origine-provenienza del *male* personificato né a un universale dominio ereditario del peccato sopra il genere umano. La cosa più probabile è che i vangeli (registrazioni del kerygma della prima comunità ecclesiale)¹² prendano in prestito e facciano uso della lingua corrente (da tutti comprensibile) della loro epoca, lingua formata dalle ricerche e dalle esperienze metafisiche di numerose generazioni nell'area del Medio Oriente, inevitabilmente mescolate con elementi della religiosità innata. Scopo dei testi evangelici (chiarissimo anche a una lettura superficiale) non è quello di fornire una spiegazione del *male* coerente con le esigenze del pensiero sistematico, ma di annunciare un modo (a tutti comprensibile) di salvezza dal *male*.¹³

Visti in questa luce i vangeli non hanno dunque una dottrina della caduta e neppure un'articolata esplicazione del male: suppongono il dominio del male e del peccato nella vita degli uomini e prospettano la

⁸ «[...] egli salverà il suo popolo dai suoi peccati», Mt 1,21; «[...] erano battezzati [...] confessando i loro peccati», Mt 3,6; «[...] morirete nel vostro peccato», Gv 8,21; «Chi fa il peccato è schiavo del peccato», Gv 8,34; «[...] venendo [il paraclito] giudicherà il mondo riguardo al peccato», Gv 16,8 (NdA).

⁹ «Colui che mi consegna a te ha un peccato più grande», Gv 19,11; «Tutti i peccati saranno perdonati ai figli dell'uomo [...] ma chi bestemmià contro lo Spirito Santo non sarà perdonato in eterno», Mc 3,28-29 (NdA).

¹⁰ Mt 18,15 (NdA).

¹¹ Lc 15,18 (NdA).

¹² Traduco qui con «ecclesiale» il termine greco usato da Yannaras che è *ekklêsia-stikê*. In generale Yannaras usa solo questo termine per indicare due significati (istituzionale e esistenziale) che nel linguaggio teologico italiano odierno sono resi con due termini distinti: ecclesiastico, ecclesiale. A dire il vero anche in greco negli ultimi anni si nota la diffusione del termine *ekklêsiakos* ma negli scritti di Yannaras fino agli ultimi anni non appare molto presente. La scelta del termine in italiano cade dunque pienamente sotto la responsabilità del traduttore.

¹³ C. YANNARAS, *Ontologia della relazione*, 134-135.

liberazione da esso. Inoltre, conoscono forze soprannaturali che spingono al male. Una dottrina della caduta e della morte, invece, è ben presente in Paolo. Così scrive nella stessa opera Yannaras:

17.2. Una spiegazione dell'origine-provenienza del *male* ma anche del suo dominio su tutta quanta la realtà cosmica l'incontriamo (come [parte di] ovvie e correnti convinzioni, comunemente accettate) per la prima volta nelle Lettere dell'apostolo Paolo. Gli elementi nuovi (in confronto con i vangeli) che sono introdotti nel kerygma scritto di Paolo sono i seguenti:

17.2.1. Utilizza come fatto storico la narrazione iconico-simbolica dell'*Antico Testamento* riguardo alla originaria coppia dei progenitori (*Adamo* ed *Eva*) dai quali discende tutto il genere umano.

17.2.2. Recepisce inoltre come fatto storico (in un tempo cioè determinato) la *caduta* della coppia dei progenitori nel peccato. Identifica il *peccato* con la trasgressione di un determinato comandamento di Dio. Dio punisce i progenitori per la trasgressione; punizione sono la fatica per sopravvivere, il dolore nella riproduzione, la morte. Quando accade il fatto della *caduta* la coppia dei progenitori è l'intero genere umano; perciò la punizione riguarda diacronicamente tutta l'umanità: la pena infatti è trasmessa per eredità a tutti i discendenti dei progenitori. Di conseguenza, con la trasgressione-*peccato* del primo uomo il *male* (fatica-dolore-morte) è introdotto nel mondo, che Iddio ha creato «molto buono».¹⁴

17.2.3. Paolo accetta la relativa diminuzione della responsabilità dei progenitori assumendo come dato dalla narrazione della Genesi anche l'intervento del «serpente» (il *male* personificato) che «ha ingannato» l'uomo con perfidia.¹⁵ Il serpente-diavolo preesisteva all'uomo; Paolo non spiega *come* e *perché* preesistesse, *come* e *perché* avesse accesso al «paradiso», il luogo-modo della prima imperturbata relazione dell'uomo con Dio. Paolo non indaga (anche se il problema era stato posto dallo gnosticismo della sua epoca) *perché* fosse pre-cosmico il principio causale del *male*, *perché* fosse stata data al *male* la possibilità di intrufolarsi (come serpente) nella «molto buona» creazione di Dio trascinando l'uomo alla trasgressione del divino comandamento.

17.2.4. Nella stessa prospettiva di comprensione storica della narrazione simbolica della Genesi Paolo divide la storia del genere umano, ma anche dell'intera realtà cosmica, in due periodi, quello *pre-lapsario* e quello *post-lapsario*. Da quello *pre-lapsario* manca il *male*

¹⁴ «Prima fu creato Adamo, poi Eva; e non fu Adamo ad essere ingannato, ma la donna che ingannata trasgredì»: 1Tm 2,3-14; «La morte ha dominato da Adamo fino a Mosè. [...] Attraverso un solo uomo il peccato è entrato nel mondo e attraverso il peccato la morte e così la morte è passata a tutti gli uomini, poiché tutti hanno peccato [...] per la caduta di uno solo molti morirono [...] per la caduta di uno la morte ha regnato, per mezzo di quell'uno [...] per la disobbedienza di un solo uomo molti sono stati costituiti peccatori», Rm 5,12-21 (NdA).

¹⁵ «Come il serpente ingannò Eva con la sua astuzia malvagia», 2Cor 11,3 (NdA).

(fatica-dolore-morte); mondo e uomo incarnano il carattere «molto buono» della divina creazione. Nel periodo *post-lapsario* non solo l'uomo è ormai mortale, ma anche *tutta la creazione geme e soffre le doglie del parto sottomessa alla vanità e alla schiavitù della corruzione*.¹⁶ Questa divisione del tempo cosmico in due diversi periodi, come è stato formulato da Paolo, divenne motivo per la successiva ermeneutica cristiana di creare una fantastica immagine del mondo nella condizione *pre-lapsaria*, poiché l'intera realtà cosmica prima del peccato dell'uomo non conosceva la corruzione e la morte. Tutti gli animali erano vegetariani: leoni, leopardi, avvoltoi si nutrivano solo di vegetali e non morivano. Le rose erano senza spine, la terra allora non germogliava *spine e gramigne*.¹⁷ Anche l'uomo era diverso, in particolare non aveva la funzione sessuale, la sua riproduzione si sarebbe attuata in un altro modo (ignoto), *di concezione angelica*.¹⁸

¹⁶ Rm 8,21-23 (NdA).

¹⁷ «La rosa allora era senza spina [...] il fiore non splendeva solo poco tempo per poi venire a mancare, ma aveva una soavità che durava senza fine, rallegrando la vista e donando un godimento immortale, mai compiuto; il suo odore non smetteva di saziare e il suo bel colore rifulgeva senza interruzione. Non contrastano venti violenti, i noviluni non passano, non opprimono geli, non dissecca calura del sole. [...] E si vedono animali diversi tutti tranquilli, tutti con atteggiamento reciproco uguale, ascoltando e esprimendosi intelligentemente. Allora non era temibile il serpente, ma dolce e tranquillo, non ondeggiando selvaggiamente né strisciando muso per terra ma eretto su piedi andando. Dolcezze simili anche per tutti gli altri animali irrazionali, quanti ora sono indomiti e implacabili» (GREGORIO DI NISSA, *In paradisum* (di autenticità dubbia) in *Gregorii Nysseni, Opera. Supplementum*, ed. Had.Hörner, Brill, Leiden 1972, 77a.78a.79a.80a); «La prima legislazione concesse il godimento dei frutti [...] infatti a noi e alle bestie e agli uccelli del cielo e a tutti gli animali della terra furono dati i frutti e l'erba. [...] Il leopardo [...] e il leone [...] sottomessi alla legge di natura si nutrivano di frutti. Poiché poi l'uomo si sottrasse alla regola e uscì dal limite postogli, dopo il diluvio, sapendo il Signore che gli uomini sono senza limiti, permise il godimento su tutte le cose. [...] Da allora pertanto il leone mangia carne cruda, da allora anche gli avvoltoi aspettano i cadaveri. Di sicuro infatti gli avvoltoi non scrutavano la terra quando gli animali erano generati. Non moriva ancora nessuna delle cose da Dio assegnate o fatte perché gli avvoltoi si nutrissero. [...] Non c'erano ancora animali morti, non ancora. Il puzzo, non ancora un simile cibo per avvoltoi, ma tutti gli avvoltoi vivevano come i cigni e tutti gli animali si dividevano i pascoli dei prati erbosi» (GREGORIO DI NISSA, *In illud Faciamus hominem, Hom.II: PG 44,284BC; NdA*).

¹⁸ «Poiché [i progenitori] disobbedirono a Dio [...] persero [...] anche il bene della verginità. [...] Poiché ricevettero la corruzione mortale e la maledizione e il dolore e la vita nella fatica, allora il matrimonio è introdotto insieme a queste cose. [...] Vedi da quando ebbe origine il matrimonio, da quando sembrò che fosse necessario? Ove infatti la morte ivi anche il matrimonio: se manca la morte, neppure il matrimonio segue. [...] Infatti, ditemi, quale matrimonio ha partorito Adamo o quali dolori Eva? [...] Diecimila miriadi di angeli servono a Dio e nessuno di essi è nato per successione, né da parti e dolori e concepimento. [...] Dopo la disobbedienza Adamo conobbe Eva sua moglie, dopo la caduta dal paradiso, allora hanno inizio le cose del coito sessuale. Infatti prima della disobbedienza imitavano la vita angelica e non c'era alcuna ragione per il coito» (GRO-

17.2.5. Paolo introduce come chiave ermeneutica di comprensione del buon-annuncio della Chiesa termini-significati dell'esperienza legale-forense. Caratterizza il peccato dei progenitori come *trasgressione, disobbedienza, empietà*, che provocò l'*ira* di Dio e costituì l'uomo come *nemico* di Dio.¹⁹ Dio è presupposto come padre buono, ma anche giusto giudice, punitore «che darà a ciascuno il suo secondo le sue opere», come sappiamo anche dal passato allorché «ogni trasgressione e disubbidienza ha ricevuto una giusta punizione».²⁰ Con questa logica, la trasgressione del comandamento di Dio da parte della coppia umana dei progenitori ha trascinato con sé nella colpa il genere umano nel suo insieme; la colpa si trasmette a ogni uomo per eredità come deviazione esistenziale, come «un'altra legge nelle membra» dell'uomo.²¹ Per di più la colpa umana si trasmet-

VANNI CRISOSTOMO, *De virginitate*: PG 48,544-546; *Homiliae in Gen.*: PG 53,123-124,153); «Il concepimento per mezzo del seme e la nascita per mezzo della corruzione furono abbracciati dalla natura dopo la trasgressione, quando decadde da (un modo di) moltiplicazione divino e spirituale» (MASSIMO IL CONFESSORE, *Ambiguorum liber*: PG 91,1341C); «Il creatore fece l'uomo maschio [...] sapendo però Dio nella sua prescienza che avrebbe trasgredito e sarebbe caduto nella corruzione, fece da lui la femmina, "un aiuto per lui come lui", aiuto invero in ordine alla costituzione del genere umano per successione attraverso la nascita, dopo la trasgressione. Infatti la prima plasmazione è detta genesi (*genesis*) e non generazione o nascita (*gennêsis*): genesi è la prima plasmazione da parte di Dio, mentre la generazione è la successione gli uni dagli altri per la condanna della morte a causa della trasgressione»; «Quando per la trasgressione la morte entrò nel mondo, allora "Adamo conobbe Eva sua moglie e concepì e generò" [...] poiché il detto "crescete e moltiplicatevi" non dichiara in ogni caso il moltiplicarsi attraverso il contatto coniugale. Iddio poteva infatti anche in altro modo moltiplicare il genere umano se avessero conservato inalterato il comandamento fino alla fine» (GIOVANNI DAMASCENO, *De fide orthodoxa*, 44, De Gruyter, Ed. Bonif.Koptter 1973, 104 e 228); «Com'era la vita angelica prima della trasgressione [...] non essendoci tra essi [gli angeli] il matrimonio, a miriadi le schiere degli angeli sono inesperti di esso [...]. Pertanto allo stesso modo, se non fosse avvenuta alcuna deviazione e uscita dall'eguaglianza di dignità con gli angeli a causa del peccato, non avremmo avuto affatto bisogno del matrimonio per la moltiplicazione. Ma quale sia nella natura degli angeli il modo del moltiplicarsi è ineffabile e inconoscibile da parte dei pensieri umani, in ogni caso però c'è» (GREGORIO DI NISSA, *De hominis opificio*, c. XVII: PG 44,188-189; NdA).

¹⁹ «[...] l'ira di Dio sui figli della disubbidienza», Ef 5,7; «[...] lo spirito che ora opera nei figli della disubbidienza», Ef 2,2; «[...] voi una volta siete stati disubbidienti a Dio», Rm 11,30; «Si rivela l'ira di Dio dal cielo su ogni empietà», Rm 1,18; «Cristo [...] è morto per gli empi», Rm 5,6; «[...] (la grazia) che ci insegna affinché rinnegando l'empietà [...] viviamo nella pietà», Tt 2,12; «Se infatti quando eravamo nemici siamo stati riconciliati con Dio per la morte del suo figlio, molto più una volta riconciliati saremo salvati nella sua vita», Rm 5,19; «E voi che una volta eravate estranei e nemici con la mente intenta nelle opere cattive [...]», Col 1,21; «Egli [il Cristo] [...] l'inimicizia, avendo abolito nella sua carne la legge dei comandamenti con il suo decreto», Ef 2,14 (NdA).

²⁰ Rm 2,6; Eb 2,2 (NdA).

²¹ «Per un solo uomo il peccato è entrato nel mondo e attraverso il peccato la morte, e così la morte ha raggiunto tutti gli uomini, poiché tutti hanno peccato», Rm 5,12; «Non illudetevi, non ci si prende gioco di Dio», Gal 6,7; «Eravamo [anche tutti noi] per

te anche all'intera creazione materiale e stravolge il funzionamento della realtà cosmica universale.²²

17.2.6. La spiegazione della realtà del *male* da parte dell'apostolo Paolo (il *male* come effetto della disobbedienza dei progenitori, come colpa che pesa sull'insieme dell'umanità e si trasmette ereditariamente nonostante la libertà del volere e del giudizio che si suppone adorni l'uomo) è forse la peculiarità paolina più seria dal punto di vista delle conseguenze per la vita e la dottrina della Chiesa. Probabilmente perché, nella sua schematicità semplificatrice, si offre bene allo sfruttamento delle pulsioni istintuali della religiosità naturale.

È in ogni caso un fatto che, basandosi particolarmente sulle tesi di Paolo, il cristianesimo si è identificato storicamente nelle coscienze come una religione di colpe e di angoscia. Per venti interi secoli milioni di uomini hanno vissuto la loro sola e unica vita rovinata (letteralmente) dalla paura della condanna per un peccato che non hanno fatto, ma per il quale hanno ereditato un'implacabile *condanna*.

17.2.7. La visione della colpa trasmessa ereditariamente per il peccato originale riflette, nell'ottica di Paolo, anche una qualche indiretta interpretazione ontologica (riferentesi al *modo dell'esistenza*) della relazione tra individuo e natura. Un solo uomo può trasformare il modo di esistenza della natura umana universale ma anche dell'intera natura del creato. Grazie a questa possibilità ontologica (sempre concorde con la visione paolina) la disobbedienza di Adamo ha avuto ripercussioni universali, al tempo stesso però anche l'obbedienza di Cristo alla volontà del Padre ha avuto ripercussioni salvifiche universali.²³

natura figli dell'ira come tutti gli altri», Ef 2,3; «È forse ingiusto Dio quando riversa la sua ira?», Rm 3,5; «Secondo la tua durezza e il tuo cuore che non si converte tesaurizzi per te stesso ira nel giorno dell'ira e della rivelazione del giusto giudizio di Dio», Rm 2,5; «Esempio del giusto giudizio di Dio [...] rendere afflizione a quelli che vi affliggono e a voi che ora siete afflitti sollievo [...] quando il Signore Gesù dal cielo [...] in fuoco ardente, farà vendetta di quanti non conoscono Dio e non obbediscono al suo vangelo [...] i quali saranno castigati con una rovina eterna», 2Ts 1,5-8; «Io sono carnale venduto come schiavo del peccato. Io non riesco neppure a capire ciò che faccio: infatti non quello che voglio io faccio, ma quello che detesto. [...] Quindi non sono più io a farlo ma il peccato che abita in me. Io so infatti che in me, cioè nella mia carne, non abita il bene. [...]. Infatti acconsento nel mio intimo alla legge di Dio secondo l'uomo interiore, ma nelle mie membra vedo un'altra legge, che muove guerra alla legge della mia mente e mi rende schiavo della legge del peccato che è nelle mie membra», Rm 7,14-23 (NdA).

²² «L'impazienza della fede attende la rivelazione dei figli di Dio. La creazione infatti è stata sottomessa alla vanità non per suo volere ma per volere di colui che l'ha sottomessa nella speranza che anche questa creazione sarà liberata dalla schiavitù della corruzione per la libertà della gloria dei figli di Dio. Sappiamo infatti che tutta quanta la creazione geme e soffre le doglie del parto fino ad oggi», Rm 8,19-23 (NdA).

²³ «Come per la disobbedienza di un solo uomo molti sono stati costituiti peccatori, così anche per l'obbedienza di uno solo molti sono stati costituiti giusti. [...] Se infatti

Questa ermeneutica ontologica non ha supporti né nell'esperienza né nella logica (cf. *supra* 16.4.4).²⁴ E inoltre collega la salvezza *in Cristo* dell'uomo e del mondo (il nucleo del buon-annuncio cristiano) con la storicità della persona di Adamo e della sua disobbedienza. Di modo che, se Adamo è assunto solo come immagine simbolica, si crea un problema di linguaggio di difficile soluzione per la spiegazione e la comprensione della testimonianza della Chiesa.²⁵

Senza dubbio il giudizio sulla dottrina paolina e sulle sue conseguenze appare in queste parole molto duro e severo. La responsabilità addossata sulle spalle di Paolo è probabilmente eccessiva.

La conclusione è tuttavia assai netta: l'ermeneutica paolina delle origini – più o meno fondata sulla Genesi – non ha il sostegno né dell'esperienza né della logica (cf. 16.4.4), né dei dati della paleoantropologia (17.4ss).²⁶ Adamo poi non può essere contemporaneamente quel che Paolo dice che sia e un simbolo. C'è un difficile problema di linguaggio da risolvere.

1.2. I limiti culturali dei testi paolini e dei testi evangelici.

L'ermeneutica tradizionale al servizio

della trasformazione «religiosa» del cristianesimo.

Dall'ermeneutica «religiosa» all'ermeneutica ecclesiale.

Relatività del linguaggio biblico, non relatività

dell'esperienza vissuta della Chiesa (il suo carattere apofatico)

La negativa considerazione dei testi paolini sulle origini e sul male nel mondo non significa per Yannaras la scelta semplice dell'ermeneutica offerta dai vangeli. Tanto Paolo quanto i vangeli si muovono in un contesto culturale che ha una visione mitologica del cosmo, inevitabilmente oltrepassato dall'evoluzione delle scienze. Yannaras osserva infatti:

17.3. La differenza tra i vangeli e le lettere di Paolo riguardo al modo di fronteggiare la provenienza-origine del *male* non ha preoccupato il pensiero cristiano. Prima che si sviluppessero le scienze fisiche ed emergessero le loro proprie attestazioni, la dominante concezione del mondo non entrava in contraddizione con la con-

per la caduta di uno solo molti morirono, molto di più la grazia di Dio e il dono per la grazia di un solo uomo Gesù Cristo ha sovrabbondato sui molti», Rm 5,9.15 (NdA).

²⁴ Cfr. nota 7.

²⁵ YANNARAS, *Ontologia della relazione*, 135-141.

²⁶ Yannaras, a partire da tale punto, dedica alcune dense pagine a sottolineare le differenze tra la visione biblica dell'universo fisico e del suo divenire e quella contemporanea; *ivi*, 142-146.

cezione del mondo che il linguaggio biblico presupponeva. (In un modo o nell'altro, ogni cosmogonia tradizionale era mitologica e la sua proposta ermeneutica doveva essere rintracciata entro la modalità simbolica di espressione).

17.3.1. Tanto il linguaggio dei vangeli quanto il linguaggio di Paolo sono esempi di un codice – adeguato al tempo – di comunicazione/accordo, nel contesto di un «paradigma» culturale storicamente definito. Presuppongono le «opinioni comuni» della loro epoca, hanno la relatività che caratterizza sempre il linguaggio umano.

17.3.2. Tanto il linguaggio dei vangeli quanto il linguaggio di Paolo definiscono l'esperienza ecclesiastica ma non la sostituiscono. Perciò abbiamo anticipato (poche pagine fa) l'analisi della differenza tra *Chiesa e religione naturale*, perché fosse ora chiaro che la relatività del linguaggio biblico non relativizza anche la realtà dell'esperienza ecclesiastica; al contrario, l'elevazione a idolo del linguaggio biblico sostituisce e annulla l'esperienza ecclesiastica.²⁷

I testi che abbiamo appena richiamato mostrano la via lungo la quale Yannaras si colloca per risolvere il problema linguistico posto dalla insostenibilità razionale della lettura evangelica e – specialmente – paolina del peccato originale. La via è quella di distinguere il carattere relativo del linguaggio biblico dal carattere non relativo dell'esperienza ecclesiale, ovvero l'esperienza della salvezza vissuta nella Chiesa.

L'assolutizzazione del linguaggio biblico o «idolizzazione» del linguaggio biblico, come egli la chiama, c'è stata nella storia cristiana ma non corrisponde all'autenticità dell'esperienza ecclesiale; è parte di un processo che si può chiamare la strutturazione o trasformazione religiosa della fede cristiana.

Per comprendere questa via di soluzione è necessario considerare un passaggio fondamentale nel pensiero di Yannaras.

A un certo punto della sua evoluzione Yannaras perviene alla convinzione che il cristianesimo ha storicamente ceduto alla pressione del naturale istinto religioso dell'uomo, quell'istinto che consente all'uomo di superare la paura, di organizzare il cosmo in cui vive in un modo dominabile e comprensibile, offrendo certezze dogmatiche, gerarchie sacre e solide, tutto naturalmente al servizio dell'individuo e del suo rafforzamento. Il cristianesimo è così diventato una religione, mentre in sé non lo è giacché la fede cristiana è radicalmente un evento esistenziale, è un nuovo modo di esistenza nella comunione, il modo «trinitario» di esistere.²⁸

²⁷ *Ivi*, 141.

²⁸ Si veda la mia «Prefazione» a C. YANNARAS, *Contro la religione*, trad. dal greco moderno di B. PETRÀ, Qiqajon, Magnano (BI) 2012, 5-16 e anche PETRÀ, *Christos Yannaras*, 111-125.

In questa luce diventa chiaro che l'idolizzazione del linguaggio biblico è parte di un più vasto processo che ha trasformato le varie forme di cristianesimo (nessuna esclusa) in «religione».

15.5.2. Il dato storico è che progressivamente ha trionfato la *trasformazione-in-religione*, la coscienza ecclesiastica è rimasta circoscritta ad alcune minoranze o, secondo le epoche, solo ad alcune unità. E, insieme con moltissimi altri sintomi, ha dominato il culto dell'*oggettività* tanto nella fede quanto anche nell'etica.

Si ricercarono «fonti» oggettive della verità cristiana, documenti cioè di incontestata validità o sue espressioni istituzionali. Si individuaron come «autorità» i testi di testimonianza dell'esperienza degli apostoli, si caratterizzarono come Scritture «sacre» o come «la Sacra Scrittura». Per assicurare la certezza della loro interpretazione oggettivamente infallibile, si mobilitò come «fonte» secondaria della verità cristiana la presunta continuità storica delle istituzioni che garantiscono la rettitudine ermeneutica e che furono caratterizzate come «Tradizione» ecclesiastica.

15.5.3. Quando si moltiplicarono varie forme di cattivi usi (anche abusi) dei privilegi disciplinari che la «Tradizione» assicurava alle istituzioni, il *Protestantesimo* (Protestantismus) rigettò questa seconda «fonte» di verità e si limitò alla «sola Scrittura» (*sola scriptura*). Il testo della Scrittura divenne un idolo: venne considerato *ispirato*, cioè dettato ai suoi scrittori direttamente da Dio, parola per parola e con una determinata punteggiatura. Così il cristiano può avere un immediato accesso individuale (senza la mediazione di istituzioni e di clero) alla verità, possederla, dominarla, come esige il suo bisogno religioso innato.

15.5.4. Corrispettivamente il *cattolicesimo* ha offerto ai suoi fedeli un idolo della «Tradizione». Nel cattolicesimo infatti l'accesso dell'individuo alla verità (il possesso individuale e il dominio sulla verità) è assicurato con l'obbedienza-sottomissione alla «cattedra infallibile» del vescovo di Roma. Egli è il rappresentante (*vicarius*) di Dio sulla terra, la sua parola e le sue affermazioni hanno le garanzie oggettive di un'autorità trascendente. Quando il cristiano obbedisce alle dichiarazioni e ai comandi della cattedra romana sa con sicurezza che possiede e domina la verità, come esige il suo innato bisogno religioso.

15.5.5. Due idoli, della Scrittura e della Tradizione, offre ai suoi fedeli l'*ortodossismo* (la forma trasformata-in-religione della Chiesa ortodossa, quella chiesa che ha resistito per secoli all'alienazione, per essere infine inghiottita dalla cultura occidentale e dal congiunto processo di trasformazione-in-religione della Chiesa). Cercando una differenza specifica (ideologica) dal cattolicesimo e dal protestantesimo l'ortodossismo professa di rappresentare la «via media» di fronte agli «estremi» degli altri due rami del cristianesimo. Fa un idolo cioè tanto della Scrittura quanto della Tradizione identificando la Tradizione non con la rappresentanza della verità da parte di una sola cattedra episcopale (infallibile), ma con l'infalibilità di tutte le decisioni e canoni dei sinodi o concili ecumenici, di tutti gli

scritti dei padri, del rituale del culto e di ogni forma consuetudinaria (finanche del collegamento tra calendario e ciclo liturgico). Così il cristiano deve venerare una moltitudine di idoli, molte «verità» oggettivate, che vengono offerte perché l'io psicologico le possieda e le domini, come il suo innato bisogno religioso esige.²⁹

L'«idolizzazione» costituisce la reificazione dell'esperienza salvifica della Chiesa e in questo senso la perdita dell'autenticità stessa dell'esperienza, che si configura non come una realtà oggettuale ma come modalità (*tropos*) dell'esistenza. Per sottrarsi alla forza «naturale» dell'idolizzazione è necessario ritrovare e richiamare il carattere apofatico dell'esperienza ecclesiale.

Su questo punto, Yannaras ritorna alcuni anni dopo *Ontologia della relazione* in *L'enigma del male*³⁰ sottolineando che la Chiesa ha mantenuto sempre la possibilità di sottrarsi alla strettezza dell'idolizzazione salvaguardando il carattere apofatico del linguaggio in rapporto con l'esperienza. C'è un testo di particolare chiarezza che è utile qui citare:

Tanto Agostino, per primo, quanto in seguito l'intera tradizione occidentale (dopo Carlo Magno), specialmente (dopo la Riforma) quella protestante, hanno idolizzato la lettera della formulazione delle prime registrazioni dell'esperienza ecclesiastica. (Questo lo esige la religiosità naturale, istintiva, che ha bisogno di una «verità» oggettivata e di una «fonte» della verità, al fine di corazzare l'io con il possesso di certezze «infallibili». [...] Si è dimostrato anche in questo caso quale significato decisivo abbia avuto la permanenza della Chiesa, fin dall'inizio della sua vita storica, nell'accezione *apofatica* del linguaggio: il rifiuto di identificare o di esaurire la conoscenza nella formulazione linguistica della conoscenza. Rifiuto di recepire come conoscenza dei significati la sola comprensione dei significanti. La Chiesa ha insistito in un coerente empirismo, nella precedenza conoscitiva dell'esperienza, in particolare nella conoscenza fornita dalla *relazione*, dalla comunione-condivisione-partecipazione nel divenire della realtà, nella dinamica conoscitiva della condivisa e comunionalmente verificabile esperienza delle relazioni.³¹

Per alcuni anni Yannaras non torna in modo formale a scrivere qualcosa sul problema dell'ermeneutica biblica della caduta, del male e della morte. Ci torna tuttavia dal 2015 nel contesto del dibattito presinodale che muove il mondo ortodosso, tentando una riflessione più articolata e sistematica sulla possibilità di andare oltre l'ermeneutica tradi-

²⁹ YANNARAS, *Ontologia della relazione*, 124-127.

³⁰ C. YANNARAS, *L'enigma del male* (in greco), Ikaros, Atene 2008.

³¹ *Ivi*, 179-180.

zionale verso un'ermeneutica ontologica difendibile ecclesialmente. È quello che cerca di fare nel volume *Caduta, Giudizio, Inferno ovvero il sabotaggio giudiziario dell'ontologia*,³² pubblicato nel 2017. È il volume al quale ora veniamo.

2. Caduta, Giudizio, Inferno ovvero il sabotaggio giudiziario dell'ontologia (2017). La proposta formale di adottare ecclesialmente un'ermeneutica ontologica della caduta, del male e della morte

2.1. Dall'ermeneutica religiosa all'ermeneutica ecclesiale.

La caduta genesiaca come parabola allegorica.

Il contenuto ontologico dell'ermeneutica ecclesiale

Yannaras, tornando dunque e formalmente sul problema dell'ermeneutica religiosa dell'origine del male, lo fa in un modo che non può non apparire di sapore «rivoluzionario» per le tesi che propone conclusivamente, come vedremo.

All'inizio del capitolo 12 egli scrive così:

Il lungo riferimento qui fatto per abbastanza pagine alla relatività della conoscenza offerta dai testi biblici e alla precedenza della conoscenza che scaturisce dall'esperienza di partecipazione al corpo ecclesiale, è stato introduttivo ad un determinato atto temerario: tentare intenzionalmente una lettura *ecclesiale del primo capitolo* del libro della Genesi nell'Antico Testamento.³³

Sottolineo queste parole: se nei volumi e nelle pagine precedenti, Yannaras ha criticato razionalmente l'interpretazione religiosa della Genesi, ora vuole tentare una interpretazione che corrisponda all'esperienza ecclesiale, al modo di percezione della realtà sperimentata nella Chiesa. E vuole fare questo intenzionalmente, ovvero senza che ciò sia solo implicitamente affidato al testo.

Di qui, la questione successiva che si pone: «Quali criteri e quale ottica differenziano la lettura-comprensione *ecclesiale* di questo capitolo da quella *religiosa*?».³⁴

³² C. YANNARAS, *Caduta, Giudizio, Inferno ovvero il sabotaggio giudiziario dell'ontologia* (in greco), Ikaros, Atene 2017.

³³ *Ivi*, 81.

³⁴ *Ivi*.

Yannaras è ben in grado di rispondere a questa domanda riguardo all'ermeneutica religiosa giacché, come abbiamo già mostrato in qualche misura, si è a lungo e in vari contesti soffermato sulle conseguenze di essa. Può quindi in poche pagine elencare vari punti o, come li chiama, «gli orrori disumani derivati dalla lettura *religiosa* del primo capitolo della Genesi». ³⁵ Si tratta di un breve elenco sintetico che possiamo qui richiamare: la relazione legale-giudiziaria tra l'uomo e Dio; il peccato come trasgressione della legge, degna di punizione; il primato della giustizia retributiva rispetto alla carità; la trasmissione biologica della colpa con la colpevolizzazione della concupiscenza (*epithymia*); la visione legale della redenzione (riscatto); l'interpretazione storica del primo capitolo della Genesi che ha invece un carattere allegorico, essendo «un racconto chiarissimamente ed evidentemente simbolico-poetico-iconologico-mitico»; ³⁶ una concezione «schizoide» della storia, divisa in due tempi, quello pre-lapsario senza morte e senza riproduzione sessuale, quello post-lapsario segnato dalla morte e dalla sessualità; la difficile collocazione «storica» della caduta alla luce di quel che sappiamo della storia dell'uomo sulla terra.

Per quanto riguarda l'ottica e i criteri dell'interpretazione ecclesiale, Yannaras per la prima volta in modo formale li prospetta qui, seppur sinteticamente.

Il punto di partenza è dato dall'affermazione che la narrazione delle prime pagine della Genesi è «parabolica, cioè costituisce una *allegoria* (*dice altro* rispetto a ciò che vuole immediatamente significare)». ³⁷ La sua interpretazione letterale e storica è in tal modo radicalmente superata e insieme essa è accostata al modo di comunicazione utilizzato dallo stesso Signore, come è attestato dal Vangelo di Matteo 13,3.34.10-13, per parlare a coloro che non fanno parte del gruppo dei discepoli. ³⁸

La narrazione della creazione dell'uomo e dell'*edificazione* (Gen 2,2) della donna dal suo fianco li colloca fuori delle altre creature, tutte create semplicemente con un atto imperativo, un ordine: «l'immagine di un'azione artigianale per la creazione dell'uomo rinvia a una *relazione* immediata del Creatore con l'esistente creato, è la fondazione di una *relazione* con la quale Dio *ipostatizza* (fa realmente esistente) l'uomo, non

³⁵ *Ivi*, 82.

³⁶ *Ivi*, 85. Tra gli elementi di prova che adduce: i nomi dei progenitori, la rappresentazione antropomorfa di Dio, il sonno di Adamo e l'origine di Eva, il paradiso localizzato nello spazio, la benedizione dei frutti della terra e l'albero non benedetto, il serpente...

³⁷ *Ivi*, 89.

³⁸ *Ivi*, 89-90.

è un ulteriore comando». ³⁹ Dio, che è amore, «chiama l'uomo alla *relazione-comunione d'amore* [...] attendendo la sua libera corrispondenza, positiva o negativa». ⁴⁰ Per questo l'uomo è dotato del dono multidimensionale della razionalità nel quale «la Chiesa riconosce la creazione "ad immagine e somiglianza di Dio" (Gen 1,27). L'"ad immagine" dichiara il darsi esistenziale della *possibilità* di realizzazione o di rifiuto della *relazione* (i presupposti *naturali* della libertà), l'"a somiglianza" dichiara la libera affermazione amorosa della possibilità naturale (l'attiva attuazione *personale*)». ⁴¹

La creazione dell'uomo «ad immagine e somiglianza» non toglie la radicale differenza tra Dio e l'uomo, che sta nel fatto che «Dio è increato, incausato, causa (*Autoaitia*) della sua propria esistenza e causa dell'esistere» mentre «l'uomo è creato, causato, non è suo volere né sua scelta la propria esistenza né il *modo* nel quale esiste». Tale differenza tra l'Incausato e il causato è la differenza «della *libertà* dalla *necessità*». ⁴²

L'uomo, in quanto creato ad immagine, porta insieme la condizione necessitata propria delle creature e la possibilità in qualche misura di «sottrarsi esistenzialmente alle cieche necessità individuocentriche delle esistenze create». ⁴³ In questa duplicità originale dell'uomo sta la chiave fondamentale per comprendere l'interpretazione ecclesiale della caduta e per offrire anche una lettura rinnovata dei testi di Paolo – in particolare Rm 7,14-24, una chiave che è così espressa da Yannaras:

Il senso del testo paolino è più chiaramente illuminato se comprendiamo la parola *nomos* come *modo* determinato e la parola *hamartia* come insuccesso-fallimento. Il *nomos* di Dio rinvia alla dinamica esistenziale (le possibilità) della creazione dell'uomo «ad immagine di Dio», e il *nomos* dell'*hamartia* rinvia alla dinamica della esistenza autonoma del creato. L'essere immagine di Dio echeggia nella *razionalità* dell'uomo: nella sua possibilità di attuare l'esistenza come *relazione*, come libertà dalle necessità, come «somiglianza» con Dio. L'immanenza negli impulsi propri dell'autonomia esistenziale del creato costituisce la *hamartia* dell'uomo, il suo insuccesso-fallimento riguardo al raggiungimento del passaggio dall' *ad immagine* all' *a somiglianza*. Un simile approccio ermeneutico delle formulazioni di Paolo permette di attribuire alla parola *creaturalità* il contenuto concettuale che la lettura legale-religiosa della *Genesi* attribuisce alla parola *caduta*. ⁴⁴

³⁹ *Ivi*, 90.

⁴⁰ *Ivi*, 91-92.

⁴¹ *Ivi*, 92-93.

⁴² *Ivi*, 93.

⁴³ *Ivi*, 96.

⁴⁴ *Ivi*, 96-97.

2.2. Le difficoltà poste dall'ermeneutica
ontologico-ecclesiale del male e della caduta.
La differenza tra comprensione concettuale e conoscenza.
La conoscenza ecclesiale come dono della partecipazione
all'esperienza comunione della salvezza nella Chiesa

L'ermeneutica ecclesiale dunque si configura come ermeneutica ontologica: l'uomo fin dall'inizio è costituito per la sua struttura iconica creata tra due possibilità di esistenza, quella conforme al modo creaturale e quella assimilata (somialianza) al modo dell'Increato.

L'esperienza e la testimonianza ecclesiale conosce (e riconosce nelle pagine della Genesi) due *modi* di esistenza: il *modo* della *Autoaitia*, modo dell'Increato, che è la libertà dell'amore, l'esistenza come comunione d'amore. E il *modo* della creaturalità, che è l'esistenza come individuale autoconservazione-dominio-piacere, un'esistenza che si attua come perseguimento dell'individuo-centrica autosufficienza, ha principio e fine, soggiace a corruzione e si conclude con la morte (caratteristiche definite e originarie della creaturalità).⁴⁵ La lettura delle prime pagine della Genesi avendo come criterio di interpretazione e comprensione solo la differenza del *modo* di esistenza *creato* e *increato* (senza ricorso a «caduta» e a «punizione») offre il più chiaro (condiviso) accesso all'eu-angelion ecclesiale. L'amore razionale tripersonale dell'Increato, «per eccesso di bontà amorosa (*erôtikês*)», vuole-appetisce-desidera la *somialianza* del *modo* della creaturalità con il suo *modo* di libertà esistenziale. E la libertà relativa ma decisiva del creato razionale (l'uomo) sceglie o la «integra (*sôa*)», pleromatica pienezza (*salvezza*) dell'esistenza o la immanenza nelle limitazioni esistenziali originarie (privazioni) della creaturalità. Non si tratta pertanto di una *caduta* nel male e di una perpetua (perciò scandalosa) punizione della caduta, ma della grandiosa (per le sue conseguenze) avventura della libertà dell'uomo, del vertiginoso rispetto di Dio per la libertà umana.⁴⁶

Yannaras è consapevole che accettando l'idea che «non c'è stata *caduta* dell'uomo» e che «la narrazione allegorica della Genesi semplicemente drammatizza con immagini poetiche il dono originario all'uomo della libertà di dire *sì* o *no* alla "somialianza" (*homoiôse*) con il *modo* dell'Increato»⁴⁷ si espone a due obiezioni rilevanti.

La prima è quella che vede in tale interpretazione il rischio di identificare la creaturalità con il male, cosa che non è compatibile con il carattere buono della creazione secondo Gen 1,31. Yannaras dedica

⁴⁵ *Ivi*, 101.

⁴⁶ *Ivi*, 105-106.

⁴⁷ *Ivi*, 109.

varie pagine a discutere tale obiezione, di fatto riconducendo il male moralmente inteso alla libertà dell'uomo, dopo aver osservato che il male (*to kakon*) non coincide con il limite: «[esso] non dichiara semplicemente limitazioni e mancanze, ma un'attiva, di proposito, intenzionale negazione o deformazione del bene (*tou kalou*), una (voluta) distortente contraffazione o distruzione del bene (*tou agathou*)». ⁴⁸ La sua conclusione è chiara: «Potremmo conclusivamente dire che quel che diciamo *male* è, di fatto, un prodotto della libertà della quale è stata dotato l'uomo creato. Qualunque altra interpretazione attribuisce inevitabilmente un'autonomia ontologica (esistenziale) al *male* e conduce al vicolo cieco dello gnosticismo-manicheismo, con la disumanità da incubo delle sue conseguenze». ⁴⁹

La seconda obiezione rilevante si basa sul numero non piccolo dei testi biblici che considerano ovvia la comprensione letterale storica della caduta. Ebbene, «l'unico elemento che si può contrapporre a tale obiezione è il fatto che nella Chiesa la sacra Scrittura non è usata come "fonte" o autorità che fissa la "rettitudine" ideologica, come ad es. i testi di Marx nel marxismo, quelli di Freud nel freudismo, ecc.». ⁵⁰ Nel *modo ecclesiale* «la sacra Scrittura non è letta individualmente, privatamente. È letta solo in comunione, solo in quanto collocata nel culto della Chiesa, nella liturgia del corpo ecclesiale». ⁵¹

La lettura ecclesiale non va vista come un fatto puramente informativo, un'informazione cioè dettata dai testi: «L'accesso alla conoscenza evangelica della Chiesa presuppone una *partecipazione al modo eucaristico* (culto) della Chiesa, all'esperienza comunionale delle membra del corpo».

Tale esperienza non si configura come una forma di conoscenza superiore ma piuttosto come uno spazio vitale nel quale il contenuto dell'esperienza è espresso attraverso significanti vari:

La conoscenza comunionale viene soltanto *significata* (dichiarata) con espressioni simboliche-iconografiche, ove la *comprensione* dei significanti non è mai identificata con la *conoscenza* dei significati. L'espressività delle immagini, dell'allegoria, dei simboli rinvia-conduce alla *partecipazione*, all'abbandono dell'autosufficienza individuale della comprensione, al riconoscimento della *conoscenza* come dono-donazione della *relazione*. ⁵²

⁴⁸ *Ivi*, 112.

⁴⁹ *Ivi*, 115.

⁵⁰ *Ivi*, 117.

⁵¹ *Ivi*, 118.

⁵² *Ivi*, 119. Questa descrizione dell'ermeneutica ecclesiale mostra la distanza che si dà tra la posizione di Yannaras e l'*ecclesial reading* di cui parla J.A. McGuckin nei suoi

Yannaras dedica molte pagine a sottolineare che

la *verità* su un piano esperienziale (nell'arte, nell'amore [*erôtas*], nella Chiesa) non si identifica con la *rettezza* delle formulazioni, è data con la *partecipazione* alle cose conosciute, con l'immediatezza della *relazione* con le cose conosciute [...]. Uno che è rimasto orfano di mamma ancora in fasce *comprende* il senso dell'espressione «amore materno» ma non *conosce* l'amore materno. Chi non si è mai innamorato, gioisce, ammira, si commuove leggendo un racconto idilliaco amoroso ma continua ad ignorare (a non *conoscere*) l'amore (*erôtas*). Un ateo può essere informato, può essere al corrente che il Dio dei cristiani è «trino», ma non conosce il Dio dell'esperienza ecclesiale.⁵³

2.3. Appello a un sinodo della Chiesa universale per la formale adozione ecclesiale dell'ermeneutica ontologica del male, della caduta e della morte

In ogni tempo la Chiesa ha incontrato la necessità di articolare la propria consapevolezza dell'esperienza di fede e lo ha fatto sulla base della cultura nella quale è vissuta. In particolari circostanze storiche, dinanzi a minacce significative per la fede, tale articolazione si è manifestata attraverso i sinodi ecumenici.

Di fatto, in questi millenni è diventata dominante una cultura che ha assunto la comprensione *letterale* e *storica* della caduta e del peccato

scritti: «Recent Biblical Hermeneutics in Patristic Perspective: The Tradition of Orthodoxy», in *Greek Orthodox Theological Review* 47(2002)1-4, 295-325; *The Orthodox Church. An Introduction to its History, Doctrine, and Spiritual Culture*, Blackwell Publishing, Malden, MA-Oxford 2008, 102-110. L'*ecclesial reading* di McGuckin obbedisce a tre principi: il principio di consonanza (o di comunione con la tradizione ecclesiale), il principio di autorità (fedeltà all'autorità evangelica ed apostolica), il principio di utilità (l'edificazione del fedele). Anche se in alcuni punti Guckin adotta un linguaggio che potrebbe richiamare Yannaras, specie quando parla dell'autorità apostolica come una lente liberatoria attraverso la quale «la Chiesa, e suoi interpreti biblici nel tempo presente, possono partecipare nella comunanza (*commonality*) dell'esperienza del Mistero di Cristo» («Recent Biblical Hermeneutics in Patristic Perspective: The Tradition of Orthodoxy», 317; *The Orthodox Church*, 109), bisogna dire che mai McGuckin cita Yannaras in questi testi ed inoltre che è di fatto assente la dimensione ontologico-antropologica dell'ermeneutica di Yannaras. Va aggiunto anche che Yannaras ritiene non più difendibile la lettura patristica letterale delle origini, come abbiamo mostrato sopra, proprio a partire dalla scienza e dalla ragione. Per questo, mi pare discutibile l'idea che McGuckin possa essere considerato «another of Yannaras' advocates» fatta propria da Zdenko Š. Širka nel suo: «Experience with Hermeneutics in Modern Orthodox Theology», in *International Journal of Orthodox Theology* 9(2018)2, 58-89, qui 65.

⁵³ YANNARAS, *Caduta, Giudizio, Inferno ovvero il sabotaggio giudiziario dell'ontologia*, 131-132.

dei progenitori, così come la percezione del mondo abitato da angeli e demoni, la credenza nell'inferno e nella dannazione eterna. Una cultura cioè particolarmente congruente con la trasformazione religiosa della fede.

È giunto tuttavia il tempo, secondo Yannaras, che la Chiesa pervenga sinodalmente a una riformulazione ermeneutica, così come è accaduto nel primo millennio riguardo alla cristologia e alla dottrina trinitaria. Il sinodo di Creta (2016) mostra che è un momento favorevole alla ripresa della coscienza sinodale. Scrive infatti Yannaras:

Perciò si mostra urgentissima la necessità di un Sinodo ecclesiastico per illuminare il problema del «male», della «caduta» e dei «demoni», in un'ottica ecclesiale (di conseguenza ontologica). Così come i sinodi dei *padri* del corpo ecclesiastico (vescovi con il carisma del *genitore* e non semplicemente del *pedagogo*: 1Cor 4,15) illuminarono con la lingua dell'ontologia (e non di apriorismi scomunicanti o di giochi intellettuali) la *trinitarietà* dell'Unico Dio e il realismo dell'*incarnazione* del Figlio. Quando è in gioco l'illuminazione e l'eliminazione di equivoci che tormentano l'uomo, di fraintendimenti o deformazioni dell'*eu-angelion* della Chiesa, è eccezionalmente doloroso che si persegua la convocazione di «sinodi» per la ricomposizione dell'ordine gerarchico dei «primati di onore» dei patriarcati o per la revisione dei canoni sul digiuno! Il problema del «male», della «caduta» e dei «demoni» attende di essere affrontato da un sinodo di *padri* del corpo ecclesiastico. Le analisi e le proposte qui avanzate per se stesse non hanno alcuna validità ermeneutica. Si tratta solo della presentazione di una problematica che, nel suo senso più semplice, potrebbe servire la coscientizzazione della necessità che venga convocato un *sinodo* della Chiesa universale su tale problema.⁵⁴

Ovviamente, qualcuno potrebbe obiettare che Yannaras vuole trasformare la propria ermeneutica in ermeneutica della Chiesa. Per questo probabilmente egli intitola il suo ultimo capitolo: «Infine, solo una *proskomidê* di problemi», utilizzando un termine liturgico che indica la preparazione e l'oblazione dei doni eucaristici. In tal modo può manifestare il suo vero intendimento, quello cioè di offrire alla Chiesa i termini materiali della problematica che va illuminata, lasciando naturalmente a essa il compito di illuminare la questione con la sua sinodale determinazione.

Egli dice formalmente di essere stato stimolato a questo dal clima pre-sinodale, ovvero dall'attesa di un momento sinodale di discernimento da parte della Chiesa nella sua cattolicità: si riferisce al sinodo

⁵⁴ *Ivi*, 159-160.

di Creta del 2016.⁵⁵ Per questo clima ha osato tentare una proposta di appello al sinodo per un cambiamento ermeneutico.

Lo scrive con molta chiarezza nelle pagine iniziali dell'ultimo capitolo:

Con la logica (e la libertà) della problematica presinodale si è osato nelle pagine precedenti una delineazione di alcune pendenze ermeneutiche che attendono la loro illuminazione da un Sinodo universale della Chiesa che è atteso.

La prima problematica si sintetizza nella domanda. Abbiamo due versioni riguardo all'origine e alla realtà esistenziale del «male»: interpretare il «male» come conseguenza di una «caduta» originaria della coppia dei primi nostri progenitori, oppure interpretarlo semplicemente come conseguenza della *creaturalità*, ovvero delle limitazioni esistenziali e delle necessità che differenziano l'esistenza *creata* dalla sua causa *increata*. Quale di queste due versioni risolve più problemi, quale sembra più coerente nella illuminazione del problema esistenziale che ci hanno lasciato in eredità i primi Sette Sinodi Ecumenici?

La seconda problematica: interpretare letteralmente i riferimenti del NT alla «dannazione eterna», a una perpetua tortura punitiva senza fine degli uomini per i peccati, delitti, malefatte; oppure vedere l'«inferno» come immagine (qualitativamente equivalente) del libero rifiuto a partecipare alla *salvezza* (integrità esistenziale) offerta dal folle amore (*manikos erôs*) di Dio per l'uomo e considerare il no dell'uomo all'amore di Dio come rifiuto dell'esistenza, affermazione dell'inesistenza, scelta dell'autoannientamento esistenziale. Quale di queste due versioni scioglie più problemi, quale sembra più coerente nell'illuminazione del problema esistenziale raggiunta dai primi Sette Sinodi Ecumenici con le loro decisioni?

Guardiamo a un *sinodo*, perché la logica del sinodo è diversa dalla logica del nobile pensiero senza pregiudizi e il modo di esprimersi del sinodo è diverso da quello del comune consenso. La logica del sinodo serve la paternità amorosa e il modo di esprimersi del sinodo incarna la testimonianza dell'esperienza condivisa «comunionalmente».⁵⁶

⁵⁵ Come è noto, il sinodo si è tenuto a Creta nel giugno 2016 dopo alterne vicende e varie defezioni. Yannaras comincia probabilmente a scrivere la sua opera nei mesi precedenti il sinodo: conclude il lavoro a Nea Smirni il 5 gennaio 2017 come egli dice in YANNARAS, *Caduta, Giudizio, Inferno ovvero il sabotaggio giudiziario dell'ontologia*, 197.

⁵⁶ *Ivi*, 187-188.

Conclusione

Al termine di questo percorso appare chiaro che dal punto di vista di Yannaras la Chiesa è chiamata a offrire sinodalmente un'ermeneutica rinnovata del problema del male, della caduta e della morte, così come anche – inevitabilmente – della realtà del mondo angelico, dell'inferno e della dannazione eterna.⁵⁷ È una necessità dettata dalla cultura moderna che è diventata sempre più incompatibile con l'ermeneutica tradizionale (letterale e storica), basata su una cultura premoderna e purtroppo largamente utilizzata e assunta nel processo storico di istituzionalizzazione religiosa della fede cristiana. La proposta di Yannaras è quella di proporre un'ermeneutica fondata sull'ontologia della Chiesa, sull'autocomprensione ontologica della Chiesa come è sperimentata liturgicamente nel suo vissuto comunionale, un vissuto illuminato dalla luce dei primi sette concili ecumenici della Chiesa.

La proposta di Yannaras appare molto comprensibile nel contesto ortodosso nel quale la considerazione storica e letterale dei testi genesiaci, rafforzata dalla ripresa paolina, da un'estesa esegesi patristica e dalla utilizzazione liturgica, ha una grande autorità ancora ben avvertita. Altrettanto comprensibile appare anche il vasto silenzio che ha accolto questa proposta: di fatto, attraverso di essa passa qualcosa della ragione moderna occidentale e ciò non può non spiazzare chi vede in Yannaras l'antioccidentale per eccellenza; d'altra parte, chi considera Yannaras un pensatore nella linea patristica e palamita non può non trovarsi a disagio con una critica così forte alla tradizionale ermeneutica biblica dei padri. Anche se la proposta vuole appoggiarsi alla ontologia dei concili ecumenici, non si può dire che tale appoggio appaia molto chiaro. Il silenzio, in un simile contesto, può apparire una soluzione facile e indolore.

Nel contesto cattolico una simile proposta appare inevitabilmente meno forte, dal momento che l'approccio al testo biblico è diverso e l'esegesi patristica ha di fatto un puro valore storico o, al massimo, spirituale. Tuttavia, non c'è alcun dubbio, mi pare, che anche la protologia cattolica non manchi di qualche difficoltà nella interpretazione della caduta e nella lettura coerente dell'economia della salvezza a partire da un peccato originario, così come non mancano problemi riguardo ai novissimi e alla loro tradizionale visione. Da tale punto di vista, la riflessione e la provocazione di Yannaras potrebbero rivestire un qualche interesse.

⁵⁷ Su questo tema ci siamo meno fermati formalmente anche se in vari punti dei testi da noi richiamati esso appare.



Secondo Ch. Yannaras è necessario che la Chiesa universale attraverso un suo sinodo offra un'ermeneutica rinnovata del problema del male, del peccato e della caduta, e di conseguenza anche della realtà del mondo angelico, dell'inferno e della dannazione eterna. È una necessità dettata dalla scienza e dalla critica razionale che rendono insostenibile una ermeneutica tradizionale (letterale e storica), purtroppo largamente utilizzata e assunta nel processo storico di istituzionalizzazione religiosa della fede cristiana. L'intento di Yannaras è quella di proporre un'ermeneutica fondata sull'auto-comprensione ontologica della Chiesa come si dà nel suo vissuto comunionale e nella sua liturgia, un vissuto illuminato dalla luce dei primi sette Sinodi o Concili Ecumenici della Chiesa.



According to Ch. Yannaras it is necessary that the universal Church through a synod offer a renewed hermeneutics of the problem of evil, sin and fall, and consequently also of the reality of the angelic world, of hell and eternal damnation. It is a necessity dictated by science and rational criticism that make unsustainable a traditional (literal and historical) hermeneutics, even if widely used and assumed in the historical process of religious institutionalization of the Christian faith. The intent of Yannaras is to propose a hermeneutics based on the ontological self-understanding of the Church as it is given in its communal experience and in its liturgy, and as it has been enlightened by the light of the first seven Ecumenical Councils of the Church.

ERMENEUTICA – PECCATO – CADUTA – GIUDIZIO – SINODO