

Ortodossia e ortoprassia nei Padri della Chiesa

André-Marie Jerumanis

Facoltà di Teologia (Lugano)

La teologia patristica «è incentrata interamente nel mistero di Cristo, al quale riporta tutte le verità particolari in una mirabile sintesi. Anziché disperdersi in numerose problematiche marginali, i Padri cercano di abbracciare la totalità del mistero cristiano, seguendo il movimento fondamentale della rivelazione e dell'economia della salvezza, che va da Dio, attraverso il Cristo, alla Chiesa, sacramento dell'unione con Dio e dispensatrice della grazia divina, per ritornare a Dio. Grazie a questo intuito, dovuto al loro vivo senso della comunione ecclesiale, alla loro vicinanza alle origine cristiane e alla familiarità con la Scrittura, i Padri guardano tutto nel suo centro, rendendo questo tutto presente in ciascuna delle sue parti, e ricollegando con esso ogni questione periferica»¹. Si può caratterizzare la teologia patristica come «gnosi-sapienza», essendo una teologia non solo intellettuale, ma anche spirituale, «cioè una conoscenza inserita in un contesto umano più ampio, che sfocia nella beatitudine e nella perfezione integrale dell'uomo»². È proprio da questa visione che emerge una profonda unità tra ortodossia e ortoprassia. Nel periodo patristico assistiamo di fatto ad una prima elaborazione dell'*ethos* cristiano come vita di fede in Cristo, come un credere che anima l'agire cristiano, il quale è espressione della salvezza accolta. Fin dalle origini il cristianesimo si presenta come una via, una via della salvezza. «Memoria di Gesù Cristo, conoscenza spirituale, attesa apocalittica, etica evangelica: così è la via al suo inizio e così rimane sempre, tanto che questi quattro termini definiscono il quadro necessario di ogni teologia autentica basata

¹ Istruzione sullo studio dei Padri della Chiesa nella formazione sacerdotale, della Congregazione per l'Educazione cattolica (1989), n. 27 (EV 11, 2857).

² E. VILANOVA, *Storia della teologia cristiana. 1. Dalle origini al XV secolo*, Roma 1991, 108.

sul fondamento della testimonianza apostolica»³. La teologia patristica ha dovuto confrontarsi con diverse sfide. In modo particolare, la questione della gnosi susciterà una significativa reazione della teologia patristica orientale⁴, mentre in Occidente la polemica antipelagiana contribuirà a porre i fondamenti per la teologia della grazia e la morale cristiana.

Nel presente articolo intendiamo evidenziare come la questione della verità della fede, l'ortodossia, si rivelerà fondamentale per l'ortoprassia patristica, concepita essenzialmente come sequela-imitazione di Gesù Cristo. All'ascolto di Ireneo, Clemente Alessandrino, Agostino e Massimo il Confessore, illustreremo come in essi si verifica la circolarità tra ortodossia e ortoprassia. Ne troveremo conferma nei grandi dibattiti conciliari. Vedremo in particolare il significato per l'ethos cristiano di alcune verità di fede definite nei concili di Calcedonia e di Costantinopoli III, per concludere con il significato del binomio ortodossia-ortoprassia per la teologia morale contemporanea.

1. La *regula fidei o veritatis* di sant'Ireneo (135 ca.-203)

Nella seconda metà del II secolo assistiamo ad una prima elaborazione di un metodo teologico scientifico da parte degli intellettuali cristiani dell'epoca. Notiamo nel cristianesimo delle origini una grande valorizzazione del Logos, al punto che si può attribuire al cristianesimo, più che al paganesimo, il primato nella difesa del diritto

³ G. LAFONT, *Storia teologica della Chiesa. Itinerario e forme della teologia*, Cinisello Balsamo 1997, 11.

⁴ L'Oriente ha dovuto fronteggiare per primo i due pericoli derivanti dalla gnosi: «Al tema della genesi del mondo, come emanazione fatale di entità sempre più lontane da Dio, si oppone l'affermazione della creazione volontaria, opera libera di un Dio personale, e della libertà nonché della ragione dell'uomo, vero responsabile, con gli angeli cattivi, del male che è nel mondo. Al tema della salvezza come risalita verso l'unità perduta, mediante un insegnamento e pratiche esoteriche, si oppone un'unione intelligibile con Dio, che supera certamente tutto ciò che si può immaginare, ma che non è abolizione per fusione di tutte le differenze; questa unione si realizza attraverso l'unica mediazione del Cristo, insegnata con chiarezza nelle Scritture e comunicata attraverso i sacramenti della Chiesa» (S. LAFONT, *Storia teologica della Chiesa*, 56-57). In tal modo non si sacrifica l'idea biblica del Dio amico, né il primato della anagogia che orienta verso di lui. Dalla crisi gnostica emergeranno due principi essenziali per la teologia: «il luogo ecclesiale della tradizione e il valore basilare del binomio creazione-libertà» (*ibid.*, 48). Ne uscirà una cristologia capace di affermare sia il Verbo consustanziale che il Cristo totalmente uomo (cfr. A. GRILLMEIER, *Gesù il Cristo nella fede della Chiesa*, 2 voll., Brescia 1982). Solo se Cristo è Dio allora l'uomo può salvarsi, può essere divinizzato. E se la salvezza è mediata dal Verbo-Cristo allora la libertà non è lasciata sola. «Si dirà allora che la salvezza concreta ha origine da una collaborazione (sinergia) tra il Verbo (e/o lo Spirito) e l'uomo; una grazia gratuita e una libertà attiva cooperano inseparabilmente» (*ibid.*, 52).

della ragione (*logos*)⁵. L'importanza del lavoro della ragione si rileva, in modo singolare, già nel primo grande teologo della Chiesa, Ireneo di Lione, che ci ha lasciato una prima teologia sistematica in cui possiamo riconoscere elementi di teologia morale fondamentale⁶.

Con Ireneo, rappresentante della tradizione dell'Asia minore, viene chiaramente affermato il legame intrinseco della teologia con la Sacra Scrittura, che offre un'antropologia teologica e una soteriologia incentrata sulla storia. Ireneo apre così la via per una teologia sistematica, che conoscerà con la nascita della Scuola d'Alessandria, con Clemente e Origene, un notevole sviluppo: il metodo teologico compirà un passo essenziale con importanti conseguenze. «Con frequenza sempre maggiore membri delle classi elevate passano alla nuova fede e si sentono spinti a servirla con la parola e con la penna in modo confacente al loro grado di cultura. Erano poste così le premesse essenziali di una teologia scientifica»⁷, cioè il passaggio ad una teologia che usa la ragione per comprendere la fede: è il momento della *fides quaerens intellectum*.

1.1. Ricapitolazione in Cristo

Nella lotta contro il dualismo e il pessimismo gnostico Ireneo, basandosi sulla dottrina biblica della creazione, attribuisce un valore positivo alle realtà temporali ed in particolare all'uomo che vengono ricapitolati in Cristo, secondo il disegno di ricapitolazione già prestabilito nella creazione. Per Ireneo l'uomo è il centro della creazione, un microcosmo, un uomo creato corpo e spirito, plasmato dal Figlio e dallo Spirito Santo. Il tema della ricapitolazione come incorporazione a Cristo ha una importanza fondamentale nella soteriologia di Ireneo. Il motivo essenziale è rivelato dall'Incarnazione redentrice: rendere l'uomo figlio di Dio. «Il Verbo si fece uomo e il Figlio di Dio si fece Figlio dell'uomo, affinché l'uomo, mescolandosi a Dio e ricevendo l'adozione filiale, diventi figlio di Dio»⁸. Ritroviamo così il tema paolino della ricapitolazione in Cristo, contenuto in Ef 1,10; Rm 5; 1 Cor 15,45-48, che Ireneo sviluppa considerevolmente: «Dio che ricapitola in sé la sua antica creatura, che è l'uomo,

⁵ Cfr. J. DANÉLOU, *Message évangélique et culture hellénistique*, Paris 1961.

⁶ R. BERTHOUSOZ, *Liberté et grâce suivant la théologie d'Irénée de Lyon*, Paris 1980; I. DE ANDIA, *Homo vivens. Incorrumpibilité et divinisation de l'homme selon Irénée de Lyon*, Paris 1986; A. M. MAZZANTI, «La giustizia» in Ireneo, in *L'etica cristiana nei secoli III e IV: eredità e confronti*, Roma 1996, 151-169; J. PLAGNIEUX, *La doctrine morale de saint Irénée*, in *Recherches de science religieuse* 44 (1970) 179-189.

⁷ H. JEDIN (ed.), *Storia della Chiesa*, vol. I, Milano 1976, 296.

⁸ Cfr. IRENEO, *Adversus haereses* III, 19,1: Sch 34/ 330; tr. it. di E. Bellini, Milano 1981, 278.

per uccidere il peccato, distruggere la morte e vivificare l'uomo»⁹. Notiamo che la distinzione che Ireneo fa tra *imago* e *similitudo* sarà seguita dai Padri e dagli scolastici¹⁰, se non nella terminologia ma almeno nella differenza tra l'aspetto naturale e soprannaturale. Si tratta di una distinzione importante per l'antropologia teologica, in quanto permette di affermare che la natura dell'uomo (*imago*) non viene intaccata dal peccato originale, ma l'uomo naturale non raggiunge da solo la visione di Dio. Troviamo qui fondamenti per pensare la dignità di ogni uomo. Ireneo attribuisce ad ogni uomo il valore di razionalità e di libertà (*autexousios*), essendo stato creato libero perché dotato di razionalità, e in questo simile a Dio¹¹. Mentre la *similitudo*, persa, viene restituita per mezzo dello Spirito da Gesù¹². In tal modo la morale cristiana si presenta come un compimento in Cristo della morale naturale.

1.2. Dimensione esemplare di Cristo

Lo studio della cristologia di Ireneo evidenzia non solo una funzione soteriologica di Cristo ma anche una sua funzione esemplaristica. Cristo è modello di ogni essere umano. Nel discorso della montagna il cristiano trova esplicitato il modello della perfetta sottomissione filiale alla volontà del Padre e seguendo Cristo vero modello della similitudine perfetta di Dio il cristiano realizza in modo dinamico il passaggio dell'*imago* alla *similitudo* di Dio: «Poiché abbiamo ricevuto il Signore della legge, il Figlio di Dio, ed in virtù della fede impariamo ad amare Iddio di tutto cuore ed il prossimo siccome (noi) stessi»¹³. Osserviamo che il rapporto con il Figlio non è semplicemente di imitazione, ma è conseguenza di quella realtà ontologica di comunione con Dio nella quale è introdotto dal Figlio. «Infatti, egli stesso (il Figlio di Dio) si è fatto "a somiglianza della carne del peccato" (...) (per) richiamare l'uomo alla sua somiglianza, assegnandolo a Dio come suo imitatore e riconducendolo al regno del Padre e augurandogli di vedere Dio e di comprendere il Padre, Egli, il Verbo di Dio

⁹ *Ibid.*, III, 18, 7; Sch 34/328; tr. it. 277-278.

¹⁰ Cfr. J. FANTINO, *L'homme image de Dieu chez saint Irénée de Lyon*, Paris 1986; A. ORBE, *Antropologia de san Ireneo*, Madrid 1969; A. HAMMAN, *L'homme, image de Dieu. Essai d'une anthropologie chrétienne dans l'Eglise des cinq premiers siècles*, Paris 1987; M. HAUKE, *Heilsverlust in Adam*, Paderborn 1993, 696-697.

¹¹ Cfr. IRENEO, *Adversus haereses* IV, 4, 3; Sch 100**/425; tr. it. 310; cfr. A. ORBE, *La libertad*, 149-195.

¹² Cfr. H.-J. JASCHKE, *Pneuma und Moral. Der Grund christlicher Sittlichkeit aus der Sicht der Irenäus von Lyon*, in *Studia Moralia* 14 (1976), 239-281; cfr. J. E. ARRONIZ, *Homo spiritualis en la teologia de s. Ireneo*, Vitoria 1966.

¹³ IRENEO, *Demonstratio* 95; Sch 406, 211; tr. it. 525.

che abitò nell'uomo e divenne Figlio dell'uomo per abituare l'uomo ad accogliere Dio ed abituare Dio ad abitare nell'uomo secondo il beneplacito del Padre»¹⁴. Si può affermare che per Ireneo l'antropologia filiale, diventa il vero paradigma della vita morale: l'uomo nel Figlio è chiamato a vivere una vita pienamente umana per vedere Dio. La teologia della ricapitolazione in Cristo ha dunque una conseguenza immediata sulla vita dell'uomo «ricapitolato» nel Figlio. Il principio dell'incarnazione-redenzione determina fondamentalmente la morale cristiana.

1.3. La legge del Figlio

È il Figlio di Dio «il Signore della legge»¹⁵, a esplicitare concretamente le conseguenze per la morale dell'antropologia filiale. Il vescovo di Lione ricorda che il Signore non ha abolito i precetti della legge antica ma li ha ampliati¹⁶. Il Figlio, promulgando la Legge nel Discorso della montagna con l'espressione «Ma io vi dico», introduce nel «di più» della legge nuova¹⁷. Così si esprime Ireneo: «In che cosa consisteva questa superiorità? In primo luogo nel credere non solo nel Padre, ma anche nel Figlio suo ormai manifestato, perché questi è colui che conduce l'uomo alla comunione e all'unione con Dio. In secondo luogo consisteva nel non limitarsi a dire, ma anche a fare – quelli infatti dicevano ma non facevano –, e nell'astenersi non solo dalle opere cattive, ma anche dal desiderio di esse»¹⁸. La superiorità della legge nuova secondo Ireneo consiste dunque nel condurre l'uomo alla comunione e all'unione con Dio. Essa è resa possibile mediante il dono della filiazione. La morale di Cristo è così una morale del «potere» fare in Cristo, che nasce da una interiorità rinnovata come testimonia l'astenersi dal desiderio del male. Si tratta della nuova libertà concessa dalla nuova alleanza. La morale di Ireneo è così una morale dell'eccellenza che integra la legge antica nel contesto ampliato della ricapitolazione in Cristo, nel contesto della Nuova alleanza. Osserviamo che la legge naturale non viene ignorata da Ireneo: «tutti i precetti naturali sono comuni a noi e ad essi (pagani)», avendo in Cristo «principio e origine»; ma portata piuttosto a completamento: «avendo ricevuto

¹⁴ IRENEO, *Adversus haereses* III, 20, 2: Sch 34, 342-344; tr. it. 281; sul significato della visione di Dio cfr. R. TREMBLAY, *La manifestation et la vision de Dieu selon saint Irénée de Lyon*, Münster 1978.

¹⁵ IRENEO, *Demonstratio* 95: Sch 406, 211; tr. it. 525.

¹⁶ Cfr. IRENEO, *Adversus haereses* IV, 13, 1: Sch 100/2, 525-526; tr. it. 327-328.

¹⁷ Cfr. R. TREMBLAY, *L'idea del «più» nella riflessione morale di Ireneo di Lione*, in *Id.*, «Ma io vi dico...». *L'agire eccellente specifico della morale cristiana*, Bologna 2005, 137-148.

¹⁸ IRENEO, *Adversus haereses* IV, 13, 1: Sch 100/2, 526; tr. it. 327-328.

in noi accrescimento e completamento»¹⁹. Il completamento viene descritto in relazione alla sequela Cristi: «li ha accresciuti, concedendo generosamente agli uomini di conoscere Dio come Padre per mezzo dell'adozione e di amarlo con tutto il cuore e di seguire il suo Verbo (senza distogliersene), astenendosi non solo dalle opere cattive ma anche dal desiderio di esse»²⁰.

Il significato della teologia di Ireneo per la teologia morale contemporanea è stato evidenziato da R. Tremblay²¹, che ne evidenzia l'interesse per la comprensione della specificità della morale cristiana patendo dal di «più» della riflessione ireniana. Ireneo richiama la dimensione dell'eccellenza dell'agire morale cristiano, il quale, essendo chiamato alla perfezione, non può accontentarsi di una morale del minimo. L'apporto essenziale del vescovo di Lione consiste nell'avere inserito il discorso sulle norme nell'identità filiale dell'uomo in Cristo. Ireneo offre una riflessione che arricchisce il discorso sul fondamento della dignità umana. Come rivela il suo impegno contro la falsa gnosi, la razionalità e la libertà non sono assenti dalla morale cristiana delle origini. La dimensione cristocentrica della morale non sminuisce il valore della libertà e della razionalità, ma le porta al loro vero compimento. B. Sesboüé ha sottolineato l'attualità del pensiero di Ireneo che presenta una visione ottimista del cristianesimo sull'uomo: la divinizzazione dell'uomo porta alla piena umanizzazione dell'uomo, che non si realizza però senza la ricerca della piena visione di Dio²²; Va notato però che secondo Ireneo il primo peccato in Adamo porta alla perdita della somiglianza con Dio, a differenza dell'immagine per l'umanità intera²³. Una giusta comprensione del significato dell'incarnazione-redenzione di Dio condiziona effettivamente la comprensione della morale cristiana, la quale si distingue della morale dei gnostici denunciati da Ireneo. L'ortodossia determina l'ortoprassia del cristianesimo, ortoprassia marcata dal di più cristologico.

¹⁹ *Ibid.*

²⁰ IRENEO, *Adversus haereses* IV, 15, 1: SCh 100/2, 551-553; tr. it. 332.

²¹ Cfr. R. TREMBLAY, *L'idea del «più» nella riflessione morale di Ireneo di Lione*, 146-148.

²² Cfr. B. SESBOÜÉ, *Tout récapituler dans le Christ. Christologie et sotériologie d'Irénée de Lyon*, Paris 2000, 201-295.

²³ M. HAUKE, *op. cit.*, 222-226; 241.

2. La verità del Logos-Pedagogo di Clemente d'Alessandria (150 ca.-215 ca.)

Ad Alessandria, si incontrano visoni diverse del mondo provenienti dall'Oriente, dell'Egitto e della Grecia. È ad Alessandria che il pensiero ebraico subisce un'influenza profonda da parte del pensiero greco (Filone). Ad Alessandria l'Antico Testamento viene tradotto in greco (i Settanta). Nasce una scuola teologica cristiana attenta all'analisi metafisica dei dati della fede, d'indirizzo platonico, e promotrice dell'interpretazione allegorica della Scrittura.

Clemente d'Alessandria è l'autore del primo trattato di teologia morale, il *Pedagogog*. Per comprenderne tutta la ricchezza occorre considerarlo insieme con il *Protreptico* e gli *Stromati*²⁴.

2.1. Cristo, Verbo di verità

Nel *Protreptico*, esortazione destinata ai principianti della fede, Clemente indica la via della Verità che è Cristo, chiamato «Logos di verità, Logos di incorruttibilità, colui che rigenera l'uomo poiché lo riconduce alla verità»²⁵. Per Clemente si tratta di ascoltare il «canto nuovo»²⁶, il Verbo, considerato come «la causa del nostro esistere anticamente (il Logos era, infatti, in Dio), sia (la causa) del nostro esistere bene. Ora è apparso agli uomini questo Logos, il solo che è tutte e due le cose, Dio e uomo, egli che è la causa per noi di tutti i beni. Dal momento che da lui abbiamo imparato il vivere bene, siamo avviati verso la vita eterna»²⁷. Clemente considera il Verbo lo strumento armonizzante che con lo Spirito Santo armonizza non solo il cosmo ma

²⁴ Cfr. P. KARAVITES, *Evil, Freedom, and the Road to Perfection in Clement of Alexandria*, Leiden 1999; H.-I. MARROU, *Morale et spiritualité chrétienne dans le Pédagogue de Clément d'Alexandrie*, in *Studia Patristica* 2 (1957) 538-546; A. MAYER, *Das Gottesbild im Menschen nach Klemens von Alexandrien*, Roma 1942; C. NARDI, *Il battesimo in Clemente Alessandrino*, Roma 1984; E. OSBORN, *The Philosophy of Clement of Alexandria*, Cambridge 1957; O. PRUNET, *La morale de Clément d'Alexandrie et le Nouveau Testament*, Paris 1966; F. QUATEMBER, *Die christliche Lebenshaltung des Klemens von Alexandrien nach seinem Pädagogus*, Wien 1946; W. RICHARDSON, *The basis of Ethics: Chrysippus and Clemens of Alexandria*, in *Studia Patristica* 9 (1966) 87-97; F. VAN DER GRINTEN, *Die natürliche und die übernatürliche Begründung des Tugendlebens bei Titus Flavius Clemens von Alexandrien*, Bonn 1949; S. FERNANDEZ-ARDANAZ, *Traditio Patrum e nuova politeia cristiana: i fondamenti della morale in Clemente Alessandrino*, in *L'etica cristiana nei secoli III e IV: eredità e confronti*, Roma 1996, 181-196; K. ERNESTI, *Die Ethik des Titus Flavius Clemens von Alexandrien*, Paderborn 1900; A. BRONTESI, *La soteria in Clemente Alessandrino*, Roma 1972.

²⁵ CLEMENTE ALESSANDRINO, *Protreptikos ai greci* XI, 117, 4: Sch 2/186; tr. it. di F. Migliore, Roma 2004, 203.

²⁶ *Ibid.*, I, 6, 5: Sch 2/60; tr. it. 55.

²⁷ *Ibid.*, I, 7, 1: Sch 2/60 ; tr. it. 55.

anche il microcosmo che è l'uomo, nella unione di anima e di corpo, facendolo partecipare al suo canto nuovo²⁸. La prima verità che l'uomo è chiamato a riconoscere è il suo statuto di uomo, ma anche in quanto cristiano il suo statuto di figlio: «Tu sei un uomo (è questa la cosa che ti accomuna a tutti): cerca colui che ti ha creato; sei figlio (e questa è la cosa che maggiormente ti distingue): allora riconosci il Padre»²⁹. Abbà, il grido filiale rivolto a Dio, esprime l'autocoscienza filiale, di colui che giunge alla verità stessa³⁰.

2.2. Cristo, pedagogo

Nel *Pedagogo*, Cristo che ama l'uomo³¹ si fa educatore dell'uomo, «terapeuta delle passioni dell'anima»³², conduce l'uomo fuori da una vita di peccato, poiché i peccati sono contrari al Logos³³, e così l'uomo progredisce sulla via della filiazione, essendo costituito nella perfezione mediante il battesimo: «Essendo battezzati, siamo illuminati; illuminati, siamo adottati come figli; adottati come figli. diveniamo perfetti; ed essendo perfetti siamo resi immortali»³⁴.

Clemente mostra come il cristiano, mediante una vita virtuosa, può cantare il «canto nuovo»: Dio nel suo amore manda il Verbo, Cristo, come medico della nostra anima, chiamando l'uomo a vivere secondo il suo Verbo, secondo le sue virtù, conformando così la nostra volontà a quella di Dio e di Cristo, il Pedagogo. La vita morale appare allora come una reazione al suo amore, vivendo secondo la verità dell'essere creato a immagine e somiglianza di Dio. «Or dunque, noi siamo chiamati a riamare Colui che è la nostra amorevole guida sul cammino di una vita nobilissima; siamo chiamati a vivere secondo le disposizioni del suo volere, e non solo compiendo ciò che egli ci comanda ed evitando ciò che ci vieta, ma anche prendendo in considerazione gli esempi che egli, come *immagini*, ci propone: respingeremo le une e imiteremo il più possibile le altre, e in tale modo compiremo, per somiglianza, le opere del Pedagogo, affinché si realizzi quel che sta scritto: *Ad immagine e somiglianza* (Gn 1, 26)»³⁵.

²⁸ Cfr. *ibid.*, I, 5, 1-4 : Sch 2/57-58; tr. it. 52-53.

²⁹ *Ibid.*, X, 99: Sch 2/167; tr. it. 182.

³⁰ Cfr. *ibid.*, IX, 87, 3: Sch 2/154; tr. it. 169.

³¹ Cfr. CLEMENTE ALESSANDRINO, *Paidagogos*, I, 8, 1: Sch 70/123; tr. it. di D. Tessore, Roma 2005, 41.

³² *Ibid.*, I, 6, 1: Sch 70/119; tr. it. 39.

³³ Cfr. *ibid.*, I, 4-5: Sch 70/114-117; tr. it. 36-38.

³⁴ *Ibid.*, I, 26, 1: Sch 7/158-159; tr. it. 59.

³⁵ *Ibid.*, I, 9, 1: Sch 70/124-125; tr. it. 42.

La dimensione morale di Clemente alessandrino è decisamente cristocentrica. Per Clemente l'agire morale è un agire in Cristo, con Cristo, per Cristo. È utile insistere sul fatto che il rapporto con Cristo non è solo di imitazione. Piuttosto è un'imitazione che è resa possibile mediante la grazia, che è donata nella rigenerazione battesimale, e che mira alla piena realizzazione dell'adozione filiale: «Il nostro Pedagogo Gesù ha tracciato per noi il modello della vita vera e ha guidato, come un pedagogo, l'uomo che è in Cristo. La sua attitudine non è né troppo severa né troppo permissiva a causa della sua bontà. Dà comandi, ma infonde in essi un carattere tale da renderceli praticabili. E certamente, mi pare, è lui che ha plasmato l'uomo dalla polvere, l'ha rigenerato con l'acqua, l'ha elevato con lo Spirito, l'ha educato con la parola, l'ha guidato con santi precetti verso l'*adozione filiale* e la salvezza, così da riplasmare l'*uomo di terra* trasformandolo in *uomo* santo e *celeste* e dare in tal modo compimento a quel che sta scritto *Facciamo l'uomo a nostra immagine, a nostra somiglianza* (Gn 1,26)»³⁶. Il tema dell'iconicità dell'uomo, infatti, è un elemento essenziale della antropologia teologica morale di Clemente d'Alessandria.

2.3. Cristo, dottore dell'intelletto

Negli *Stromati*, Cristo appare come il «dottore dell'intelletto»³⁷. Si evidenzia la dimensione dialogale del pensiero di Clemente con la filosofia greca. La filosofia è dono di Dio³⁸. Se da una parte Clemente paragona la filosofia greca all'Antico Testamento, sottolinea però che è solo propedeutica alla fede³⁹. Clemente è convinto che sono presenti frammenti di verità in tutte le filosofie, le quali meritano apprezzamento⁴⁰. Quest'ultima sfumatura non è meno importante, in quanto indica che fondare l'agire in Cristo, con Cristo e per Cristo, non significa escludersi dalla possibilità di un dialogo fecondo in nome della Verità con il mondo non cristiano. Significa anche che l'etica fondata sulla fede, non è estranea al mondo della ragione che è fondata nel Logos. La fede può dunque essere considerata come principio di azione e fondamento di una scelta consapevole⁴¹. Clemente è convinto che se Cristo è il Verbo, il Logos,

³⁶ *Ibid.*, I, 12, 98: Sch 70/284-285; tr. it. 123.

³⁷ Cfr. E. GILSON, *La filosofia nel Medioevo*, Firenze 2005, 55.

³⁸ Cfr. CLEMENTE ALESSANDRINO, *Stromata* 1, V, 28: Sch 30/65.

³⁹ Cfr. *ibid.*, 2, II, 8, 4: Sch 38/38.

⁴⁰ Cfr. *ibid.*, I, VII, 37-38: Sch 30/73-75.

⁴¹ Cfr. *ibid.*, I, XIII, 57-58: Sch 30/91-92.

egli non solo conduce il cristiano, ma anche l'umanità intera⁴². Clemente rimane una fonte a cui attingere per pensare la questione dell'inculturazione e capire i rapporti tra gli elementi positivi della filosofia e della morale non cristiana con la Rivelazione. Egli sviluppa una riflessione positiva sulla legge naturale (*fiseos nomon*)⁴³. In tal modo «ovunque sia dato trovare una moralità autentica, ivi si trova sempre all'opera l'unico Maestro, Cristo»⁴⁴.

Nei *Stromati*, cogliamo ancora come Clemente insista sul dinamismo del cammino spirituale e morale del credente, cammino che porta all'intima conoscenza della Verità che è Gesù Cristo. Egli distingue nella *sequela Christi* tre gradi per arrivare alla perfezione cristiana: la fede, la gnosi, l'amore. L'autentica conoscenza o la «vera gnosi» non è solo pura conoscenza intellettuale, ma è forza di vita che trasforma nell'amore. La vera gnosi unisce, mediante l'amore, l'uomo a Cristo, trasformandolo e portandolo alla piena comunione con Lui. Il vero gnostico anticipa nel suo agire lo stile di vita secondo Dio⁴⁵. Si capisce meglio che l'assimilazione a Dio richiede non solo la conoscenza razionale, ma una vita secondo la Verità, vale a dire una vita libera dalle passioni per vivere secondo la vera passione che è l'amore: «Così l'ideale etico della filosofia antica, cioè la liberazione dalle passioni, viene da Clemente ridefinito e coniugato con l'amore, nel processo incessante di assimilazione a Dio»⁴⁶.

⁴² Cfr. CLEMENTE ALESSANDRINO, *Paidagogos*, XI, 96, 3: SCH 70/280; tr. it. 121.

⁴³ Cfr. CLEMENTE ALESSANDRINO, *Stromata* III, 11: PG 8, 1173.

⁴⁴ B. HAERING, *La legge di Cristo, I. Morale generale*, Brescia 1967⁶, 20.

⁴⁵ Cfr. CLEMENTE ALESSANDRINO, *Stromata* VII, 10, 56: PG 9, 482.

⁴⁶ BENEDETTO XVI, *Udienza generale*, 18 aprile 2007.

3. La verità della grazia in sant'Agostino (354-430)⁴⁷

L'approccio cristocentrico della morale agostiniana ha assunto particolare importanza soltanto in un passato recente⁴⁸. O. Brabant ha sottolineato il fatto che, in Agostino, Cristo è fondamentalmente il centro e la sorgente della vita morale⁴⁹. Il binomio libertà-grazia, considerato in una prospettiva cristocentrica, ci offre una via feconda per illustrare l'importanza che Agostino attribuisce alla grazia nella controversia pelagiana.

3.1. Divinizzazione – filiazione – giustificazione

Nella polemica contro Pelagio, Agostino non solo evidenzia la dimensione medicinale e liberatrice della grazia e neppure tralascia di sottolinearne la dimensione divinizzatrice dell'essere uomo⁵⁰. La divinizzazione, massimo frutto della grazia, rinnova l'uomo interiormente, lo ricrea a immagine di Dio, lo rende figlio adottivo e tempio dello Spirito Santo⁵¹. Rileviamo la prospettiva della filiazione nella divinizzazione⁵². A proposito della giustificazione scrive: «Quale dono maggiore di questo poté Dio far risplendere ai nostri occhi: che il Figlio unigenito che aveva l'ha fatto diventare figlio dell'uomo affinché viceversa il figlio dell'uomo potesse diventare figlio di Dio?

⁴⁷ Cfr. G. ARMAS, *La moral de San Agustin*, Madrid 1954; W. S. BABCOCK, *The Ethics of St. Augustine*, Atlanta 1991; G. BONNET, *Ethique et foi chrétienne dans la pensée de s. Augustin*, in *Recherches Augustiniennes* 12 (1977) 46-104; O. BRABANT, *Le Christ, centre et source de la vie morale chez saint Augustin*, Gembloux 1971; M. COMEAU, *Le Christ chemin et terme de l'ascension spirituelle d'après saint Augustin*, in *Recherches de science religieuse* 40 (1952) 80-89; E. DE LA PEZA, *El significado de «Cor» en San Augustin*, Paris 1962; T. DEMAN, *Le traitement scientifique de la morale chrétienne selon saint Augustin*, Montréal 1957; K. DEMMER, *Ius caritatis. Zur Christologischen Grundlegung der agustinischen Naturrechtslehre*, Roma 1961; J.-N. GROU, *Morale tirée des Confessions de saint Augustin*, Paris 1863; J. F. HARVEY, *Moral Theology of the Confessions of St. Augustin*, Washington 1951; R. HOLTE, *Béatitude et sagesse. Saint Augustin et le problème de la fin de l'homme dans la philosophie ancienne*, Paris 1962; J. MARTIN, *La doctrine spirituelle de Saint Augustin*, Paris 1901; J. MAUSBACH, *Die Ethik des hl. Augustinus*, 2 voll., Freiburg i.B. 1929; R. NEUHAUS (ed.), *Augustine Today*, Grand Rapids 1993; A. REUL, *Die sittlichen Ideale des hl. Augustinus*, Paderborn 1928; B. ROLAND-GOSSELIN, *La morale de saint Augustin*, Paris 1925.

⁴⁸ È sufficiente leggere il trattato di riferimento di J. Mausbach sull'etica agostiniana per rendersene conto: cfr. J. MAUSBACH, *Die Ethik des Heiligen Augustins*, Freiburg i. Br. 1929.

⁴⁹ Cfr. O. BRABANT, *Le Christ comme centre et source de la vie morale chez saint Augustin*, Gembloux 1971; cfr. E. F. OSBORN, *Ethical patterns in early christian thought*, Cambridge 1976; cfr. A. VERWILGHEN, *Christologie et spiritualité selon St. Augustin. L'Hymne aux Philippiens*, Paris 1985.

⁵⁰ Cfr. AGOSTINO, *De praedestinatione sanctorum* 15, 31: PL 44, 982-983.

⁵¹ Cfr. AGOSTINO, *De civitate Dei* 21, 15: PL 47, 730; tr. it. di D. Gentili, Roma 1991, 255.

⁵² F. CIOMEI, *Figli di Dio nel pensiero di S. Agostino: un dono infinito*, Alghero 2000.

Di chi il merito? Quale il motivo? Di chi la giustizia? Rifletti e non troverai altro che dono»⁵³. Agostino invita i cristiani a rallegrarsi in ragione della filiazione adottiva: «Non ci ha trattati secondo i nostri peccati (Sal 102,10). Siamo figli infatti. Che prove ne abbiamo? Il Figlio Unigenito è morto per noi per non rimanere l'unico. L'Unico che morì non volle essere il solo. L'unico Figlio di Dio fece molti figli di Dio. Si acquistò dei fratelli con il proprio sangue»⁵⁴. In virtù dell'unità tra Cristo capo e il suo corpo, il cristiano è profondamente unito a Cristo nell'amore. A proposito della salita al cielo, egli sottolinea questa unità al punto da affermare che «anche noi siamo lui, nel senso che egli è il Figlio dell'uomo per noi e noi siamo figli di Dio per lui»⁵⁵. In realtà Agostino è il grande dottore del corpo mistico, del *Christus totus*⁵⁶, sottolineando con forza che la sua presenza in noi credenti è una presenza d'identificazione: «Da una parte egli è in noi come nel suo tempio, dall'altra anche noi siamo in lui, in quanto, essendosi egli fatto uomo per essere il nostro Capo, noi siamo il suo corpo»⁵⁷, «ma ogni uomo è Adamo, come, in coloro che hanno creduto, ogni uomo è Cristo»⁵⁸.

3.2. Significato ontologico-morale del “rivestire Cristo”

Parlando ai nuovi battezzati Agostino, appellandosi a Rm 13,14, rileva come lo *status* di nuova creatura in Cristo, implica un impegno, quello di rivestirsi di Cristo: «rivestitevi della vita di colui di cui vi siete rivestiti nel sacramento»⁵⁹. Il sacramento del battesimo è, dunque, «sacramento di vita rinnovata»⁶⁰, che comincia con la remissione dei peccati e trova il suo compimento nella risurrezione dei morti. Rivestire Cristo significa per Agostino seguire Cristo, imitarlo anche nel martirio, essendo Cristo presentato come il primo dei martiri⁶¹. La *sequela Christi* è il tratto caratteristico

⁵³ AGOSTINO, *Sermo* 185, 3: PL 38, 999; tr. it. di P. Bellini, Roma 1984, 11.

⁵⁴ AGOSTINO, *Sermo* 171, 1-3. 5: PL 38, 933-935; tr. it. di M. Recchia, Roma 1990, 825-827.

⁵⁵ AGOSTINO, *Sermo* 263/A, *De Ascensione Domini*: MA 1, 349; tr. it. di P. Bellini, Roma 1984, 907.

⁵⁶ Cfr. AGOSTINO, *In Epistolam ad Parthos Tractatus* 1, 2: PL 35, 1979; tr. it. di G. Madurini, Roma 1985², 1641.

⁵⁷ AGOSTINO, *In Johannis Evangelium Tractatus*, 111, 6: CCL 36, 632-633; tr. it. di E. Gandolfo, Roma 1985², 1493.

⁵⁸ AGOSTINO, *Ennarationes in Psalmos* 70, 2, 1: PL 36, 891; tr. it. V. Tarulli, Roma 1970, 763.

⁵⁹ AGOSTINO, *Sermo* 260/A, *In Octavis Paschae. Ad Infantes*, 1, 3: PL 46, 838, tr. it. di V. Tarulli, Roma 1984, 847.

⁶⁰ *Ibid.*, 1, 4: PL 46, 838; tr. it. 847.

⁶¹ Cfr. AGOSTINO, *Sermo* 329, *In Natali Martyrium*: PL 38, 1454-1456; tr. it. di M. Recchia, Roma 1986, 814-817.

di tutti i membri della Chiesa; si afferma così la chiamata universale alla santità: «ma deve seguire Cristo tutta quanta la Chiesa, tutto quanto il corpo, tutte le membra distinte e disposte ciascuno a secondo dei doveri loro propri. (...). Devono dunque seguire Cristo queste membra che hanno in essa il loro posto relativo al loro genere, al loro grado, al loro modo di operare; rinneghino se stessi, cioè non ripongono fiducia in se stessi; prendano su di loro la propria croce, vale a dire sopportino nel mondo per amore di Cristo tutti gli affronti del mondo»⁶². Liberati dal peccato originale mediante il lavacro di rigenerazione, come pellegrini su questa terra i cristiani vivono di fede, carità e speranza⁶³. La carità occupa il posto centrale nella struttura morale di Agostino, al punto che può essere considerata come la forma di tutte le virtù cardinali⁶⁴.

3.3. Il pelagianismo, eresia morale occidentale

Agostino ha dovuto affrontare «la prima eresia occidentale, che fu eresia morale: il pelagianismo»⁶⁵. Contro Pelagio che insiste sul primato della libertà umana, a scapito di relativizzare il peccato originale, Agostino riconosce il primato della grazia e la dipendenza dell'uomo da Dio, attribuendo però al libero arbitrio uno statuto che il peccato non distrugge. La grazia potenzia la volontà libera dell'uomo. La libertà è pertanto condizione della vita morale. Ma la buona volontà viene aiutata dalla grazia che rende operante la libertà di scelta che appartiene all'uomo per natura, ma che in seguito al peccato è indebolita. La vera libertà come libertà cristiana è dono dell'amore divino, della carità, in virtù dell'amore redentivo di Cristo⁶⁶.

Come lo evidenzia G. Lettieri, è la concezione di tutta la morale cristiana che viene a essere travolta dalla visione pelagiana della natura umana e del suo rapporto con Dio: «Il Dio cristiano è quindi dai pelagiani ancora degradato a *lex, veritas* priva di *spiritus*, di *caritas*, a norma estrinseca, incapace di amore creativo e libero, dunque priva di reale personalità o soggettività. Impotente ad operare intimamente la

⁶² AGOSTINO, *Sermo* 96, 7, 9: PL 38, 588; tr. it. di L. Carrozzi, Roma 1983, 185-187.

⁶³ AGOSTINO, *In Iohannis Evangelium Tractatus*, 124, 5: CCL 36, 684-685; tr. it. di E. Gandolfo, Roma 1985², 1617.

⁶⁴ Cfr. AGOSTINO, *De moribus Ecclesiae catholicae et de moribus manichaeorum* 1, 15, 25: PL 32, 1322; tr. it. di L. Alici-A. Pieretti, Roma 1997, 53.

⁶⁵ L. VEREECKE, *Storia della teologia morale*, in *Nuovo Dizionario di Teologia Morale* (a cura di F. Compagnoni, G. Piana, S. Privitera), Cinisello Balsamo 1990, 1319.

⁶⁶ Cfr. AGOSTINO, *De gratia Christi et de peccato originali*, 21, 22: PL 44, 370-371; tr. it. di I. Volpi, Roma 1981, 163.

conversione dell'uomo, il Dio pelagiano è quindi lettera, misura (premio o punizione) quindi oggetto *redditum, debitum*, idolo della vanità della volontà dell'uomo, soggetto assoluto e autonomo del proprio giustificarsi e divinizzarsi che arriva sino a *quod est Dei deputare suum* (*De nat. gr.* 32, 36): *Et pelagiani etiam ipsum Deum non ex Deo, sed ex semetipsis habere se dicunt* (*De gr. lib. arb.* 19, 40)»⁶⁷. Nel *De natura et gratia* contro Pelagio, si coglie dalle ripetute citazioni di 1 Cor 1,17 («Ne evacuatur crux Christi») e Gal 2,21 che è la prospettiva cristocentrica che guida la riflessione teologica di Agostino. La redenzione non è solo nell'ordine dell'esempio, ma tocca la natura dell'uomo e dunque il rapporto natura-grazia, libertà-grazia. Nei confronti delle diverse interpretazioni storiche del rapporto tra la grazia e la natura, quella pelagiana, semipelagiana, predestinanziana, luterana, baiana, giansenista, neopelagiana, il magistero cattolico e la teologia cattolica (Tommaso, Bellarmino, Suárez) hanno sempre considerato l'autorità di Agostino nel risolvere la questione del rapporto libertà-grazia, natura-grazia. A. Trapè considera che «sulla linea dei concili e dei teologi cattolici si trovi quel *veritatis medium* che Agostino ha sempre perseguito»⁶⁸. Al di là di alcune insistenze nelle opere polemiche che potrebbero portare a delle interpretazioni unilaterali, se prendiamo in considerazione tutta l'opera, non possiamo che dare ragione a A. Trapè.

È vero che Pelagio con la sua presa di distanza da una visione manicheista e pessimista della natura umana, può suscitare simpatie da chi cerca a fondare la morale cristiana non sulla fede e la rivelazione ma sulla natura dell'uomo. Occorre però considerare che ad una etica teologica che cerca a ragionare fuori dal contesto della salvezza e dunque della grazia, manca la nozione di libertà «ferita» che il contesto della salvezza offre con la teologia del peccato originale. L'esperienza umana della finitudine e della debolezza dovrebbe far riflettere sul bisogno di salvezza che attraversa l'agire concreto dell'uomo. Una giusta interpretazione della legge naturale in prospettiva cristiana non può non tenere conto dell'ammonimento di Agostino a Pelagio di non dimenticare di essere cristiano, e di non ridurre la morale cristiana a mera dottrina ma a considerarla come vita in Cristo. Il cristianesimo non si riduce al dono della scienza: «Ora, non è detto che chi ha il dono della scienza per conoscere cosa fare abbia pure il dono dell'amore necessario a farlo»⁶⁹.

⁶⁷ G. LETTIERI, *Agostino*, in *Storia della Teologia*, vol. 1, *Dalle origini a Bernardo di Chiaravalle* (a cura di E. dal Covolo), Roma-Bologna 1995, 396.

⁶⁸ A. TRAPÈ, *Introduzione a Natura e Grazia*, Roma 1981, XVI.

⁶⁹ AGOSTINO, *De gratia Cristi et de peccato originali*, I, 33, 36: PL 44, 378; tr. it. 183.

3.4. Relazione correlativa tra fede e ragione

Osserviamo inoltre come il tema della relazione tra fede e ragione trovi in Agostino un notevole equilibrio. Esse sono due forze che ci portano a conoscere⁷⁰. Così la ricerca della verità porta alla fede (*intellige ut credas*) e il credere apre la strada per arrivare alla verità (*crede ut intelligas*)⁷¹. Diversamente da ciò che pensano gli accademici l'uomo è in grado di conoscere la verità. Nella controversia con Pelagio, riconosciamo l'equilibrio tra fede e ragione: «O fratello, sarebbe bene che ti ricordassi che tu sei cristiano. Forse basterebbe credere a questa verità; ma poiché vuoi discutere, se c'è alla base una fede fermissima, ciò non è dannoso, anzi è pure vantaggioso»⁷². Da Agostino si può certamente ritenere il suo metodo teologico sintetico, globale, metodo che occorre prendere in considerazione per cogliere appieno il significato cristiano del modello della sua teologia morale fondamentale, evitando interpretazioni fuorvianti.

4. La verità in Cristo della libertà umana secondo Massimo il Confessore (580-662)⁷³

Von Balthasar evidenzia l'importanza di Massimo nel contesto culturale del suo tempo: «La visione del mondo che ha lasciato Massimo il Confessore è, sotto vari aspetti, il completamento e la piena maturità del pensiero greco mistico, teologico e

⁷⁰ AGOSTINO, *Contra Academicos* III, 20, 43: PL 32, 957; tr. it. di D. Gentili, Roma 1970, 163.

⁷¹ Cfr. AGOSTINO, *Sermo* 43, 9: PL 38, 258; tr. it. di V. Tarulli, Roma 1979, 761.

⁷² AGOSTINO, *De natura et gratia* 20, 22: PL 44, 257; tr. it. di I. Volpi, Roma 1981, 405.

⁷³ Cfr. F. HEINZER, *Gottes Sohn als Mensch. Die Struktur des Menschenseins Christi bei Maximus C.*, Fribourg 1980; E. V. IVANKA, *Maximus der Bekenner. All-eins in Christus*, Einsiedeln 1961; F. M. LETHÉL, *Théologie de l'agonie du Christ. La liberté humaine du Fils de Dieu et son importance soteriologique mises en lumière par St. Maxime le Confesseur*, Paris 1979; P. PIRET, *Le Christ et la Trinité selon Maxime le Confesseur*, Paris 1983; J. M. GARRIGUES, *Maxime le Confesseur. La charité, avenir divin de l'homme*, Paris 1976; H. U. VON BALTHASAR, *Liturgia cosmica. L'immagine dell'universo in Massimo il Confessore*, Roma 1976; W. VÖLKER, *Massimo il confessore. Maestro di vita spirituale*, Milano 2008; H. STRAUBINGER, *Die Christologie des hl. Maximus Confessor*, Bonn 1906; J. LOOSEN, *Logos und Pneuma im begnadeten Menschen bei Maximus Confessor*, Münster 1941; M. T. DISDIER, *Les fondements dogmatiques de la spiritualité de S. Maxime le Confesseur*, in *échos d'Orient* 29 (1930) 296-313; R.-A. GAUTHIER, *Saint Maxime le Confesseur et la psychologie de l'acte humain*, in *Recherches de théologie ancienne et médiévale* 21 (1954) 51-100; *Maximus Confessor, Actes du Symposium sur Maxime le Confesseur*, Freiburg/Schweiz 1980; J.-C. LARCHET, *Maxime le Confesseur, médiateur entre l'Orient et l'Occident*, Paris 1998; Id., *La divinisation de l'homme selon Maxime le Confesseur*, Paris 1996; P.-G. RENCZES, *Agir de Dieu et liberté de l'homme. Recherches sur l'anthropologie théologique de saint Maxime le Confesseur*, Paris 2003.

filosofico. Esso appartiene a questo momento felice e fuggevole che unisce per l'ultima volta, prima della dissoluzione ormai prossima, le ricchezze acquisite e sviluppate attraverso gli sforzi di un'intera cultura: una rosa pienamente sbocciata che non aspetta che il prossimo colpo di vento per essere dispersa, una serenità senza nuvole di un giorno d'autunno, di cui leggere brume annunciano il declino»⁷⁴. E questo vale in modo particolare per la concezione dell'uomo che deriva dalla sintesi cristologica massimiana, la quale offre un'integrazione della visione alessandrina e antiochena. Riteniamo importante sottolineare che il sistema teologico di Massimo integra gli elementi positivi della tradizione antiochena onde evitare di considerare la teologia bizantina semplicemente come teologia neocalcedonese⁷⁵. La prospettiva cristocentrica della morale è affermata con forza e in una sintesi teologica, particolarmente coerente, costruita sulla cristologia e la soteriologia: «Cristo, o il Logos, conducono lo sviluppo morale dell'uomo»⁷⁶.

4.1. La relazione di Cristo con il cosmo e l'uomo

Cristo, poiché è sintesi perfetta tra Dio, l'uomo e il cosmo, può diventare il punto di riferimento assoluto per pensare l'uomo e il cosmo. Riprendendo l'idea di Ireneo, Massimo considera che l'opera di Cristo è una ricapitolazione⁷⁷. Così viene affermata con forza la dimensione cosmica della salvezza. A differenza dell'origenismo non si tratta più di una caduta, ma di un moto ascendente verso Dio secondo lo schema genesi-movimento. Utilizzando la dottrina alessandrina del Logos, egli può affermare che è verso il Verbo che tutto si muove: «Ecco il grande e nascosto mistero. Ecco il beato fine per il quale tutte le cose sono state create. Ecco il divino scopo preconosciuto prima dell'inizio degli esseri... Guardando a questo fine Dio ha prodotto le essenze degli esseri. Ecco propriamente il termine della Provvidenza... A motivo di Cristo infatti, o secondo il mistero di Cristo, tutti i tempi e tutte le realtà che sono nei tempi hanno preso in Cristo il cominciamento dell'essere e il fine. Prima di tutti i secoli, infatti, è stata concepita una unione: del limite e del senza-limite, della misura e del senza-misura, del termine e del senza-termini, del Creatore e della creatura, della stasi e del movimento. Questa unione è avvenuta nel Cristo manifestato negli

⁷⁴ H. U. VON BALTHASAR, *Liturgie cosmique. Maxime le Confesseur*, Paris 1957, 11.

⁷⁵ Cfr. J. MEYENDORFF, *Cristologia ortodossa*, Roma 1974, 24.

⁷⁶ W. VÖLKER, *Massimo il Confessore. Maestro di vita spirituale*, Milano 2008, 413.

⁷⁷ Cfr. MASSIMO IL CONFESSORE, *Ambiguorum liber*, PG 91, 1038 D-1309 D.

ultimi tempi»⁷⁸. Massimo sottolinea che la legge interiore di ogni realtà è il suo logos, che riferisce al Logos assoluto, il Verbo. La divinizzazione non è dunque un assorbimento in Cristo, ma la piena realizzazione di ogni creatura. Troviamo così formulata l'idea della legge naturale della creazione, come dinamismo proprio della natura. «La definizione di ogni essere è il logos della sua attività essenziale»⁷⁹. Ma è una legge naturale concepita in relazione a Dio, in quanto la natura è partecipazione a Dio. «Tutte le cose, infatti, partecipano a Dio per analogia, nella misura in cui provengono da Dio»⁸⁰. L'uomo per natura, secondo la logica della sua natura, per avere accesso al benessere deve perciò conformarsi alla sua natura, cioè essere in comunione con Dio. G. Müller sottolinea bene le conseguenze di una tale visione per la comprensione della libertà: «La libertà umana non può essere limitata a una semplice libertà di scelta tra bene e male. La libertà di scelta presuppone già sempre la situazione storica della volontà esistente nella lontananza da Dio. Più originale è la libertà come unità trascendentale della volontà con il bene. La facoltà della volontà si trova già in partenza attualizzata (= motivata = posta in movimento) dall'offerta proveniente della comunione personale con Dio nella grazia e nell'amore»⁸¹. Massimo il Confessore ci offre pertanto un modello nel concepire la relazione tra la grazia e la libertà che tuttora è di grande attualità per pensare l'autonomia in morale in maniera corretta: «L'essere, che in quanto tale non possiede che la potenza della realizzazione di se stesso, è assolutamente incapace di attingere la piena attuazione di se stesso senza l'opera della libertà. D'altronde, qualsiasi essere che possiede la facoltà naturale come appetito del benessere, non può possedere questa facoltà che nell'ampiezza che si addice alla sua natura. Invece l'eternità non è mai immanente né come potenza naturale né come risultato del libero arbitrio. Infatti, in che modo l'eternità, senza inizio e senza fine, potrebbe appartenere alle cose che per loro natura hanno un'origine e che il mutamento conduce verso la fine?»⁸². La partecipazione all'eternità sarà dunque sempre una grazia, un dono.

⁷⁸ MASSIMO IL CONFESSORE, *Quaestiones ad Thalassium*, PG 90, 622 A-C.

⁷⁹ MASSIMO IL CONFESSORE, *Ambiguorum liber*, PG 91, 1057 B; tr. it. di J. Meyendorff, *Cristologia ortodossa*, 160.

⁸⁰ *Ibid.*, 1080 AB; tr. it. 159; L. THUNBERG, *Microcosm and Mediator: The Theological Anthropology of Maximus the Confessor*, Lund 1965, 80.

⁸¹ G. L. MÜLLER, *Dogmatica cattolica*, Cinisello Balsamo 1999, 434.

⁸² MASSIMO IL CONFESSORE, *Ambiguorum liber*, PG 91, 1392 B.

4.2. La dottrina delle due volontà

In Cristologia, Massimo interviene nella discussione sull'unicità della volontà di Cristo. Per poter pensare le due volontà in Cristo egli distingue tra natura dell'agire (*logos*) e modo dell'agire (*tropos*). Esistono in Gesù due volontà, ma un modo di agire determinato dalla persona del Figlio. In tal modo Massimo riesce a concepire l'integrazione delle due volontà: «la volontà naturale è pienamente integrata nell'orientamento liberamente scelto che le dà la persona. Questa integrazione fa sì che Gesù viva la sua vita umana totalmente, secondo il centro della sua persona, il suo essere Figlio»⁸³. Massimo ci permette di situare il contrasto tra Dio e l'uomo non al livello della natura della volontà razionale ma nel fatto che nell'uomo, la volontà ha un *tropos* stravolto dal peccato. È la maniera in cui l'uomo usa la volontà che è trasformata dal peccato⁸⁴.

Attraverso la conformità perfetta della volontà di Cristo con quella del Padre, egli riunisce tutta l'umanità e tutto il cosmo con Lui. Così diventa modello della deificazione dell'uomo, offrendo anche all'uomo la possibilità di conformare la sua volontà a quella di Dio. Gli uomini, secondo Massimo, sono figli di Dio attraverso una vita che li porta a non separarsi mai da Dio. Ma questo dinamismo che implica una partecipazione intenzionale d'amore e di comunione è causato dalla grazia. Come afferma giustamente Le Guillou a proposito di Massimo: «È Dio che abilita le sue creature ad entrare in relazione con lui: è l'abito di carità che, trasfigurando la libertà dell'uomo, lo stabilisce in una comunione intenzionale di conoscenza e di amore»⁸⁵. Benedetto XVI rileva giustamente il nucleo del pensiero di Massimo: «san Massimo dimostra che l'uomo trova la sua unità, l'integrazione di se stesso, uscendo da se stesso. Così, anche in Cristo, uscendo da se stessa, l'umanità trova in Dio, nel Figlio di Dio, se stessa»⁸⁶.

4.3. Liberati per amare

Schönborn, rileva il significato soteriologico della dottrina delle due volontà: «Per mezzo del suo modo umano di volere, Cristo conduce anche noi uomini a potere volere come lui. Egli tuttavia – l'espressione è di Massimo – ci ha amati più di se stesso,

⁸³ C. SCHÖNBORN, *Dio inviò suo Figlio. Cristologia*, Milano 2002, 158.

⁸⁴ Cfr. *ibid.*

⁸⁵ M.-J. Le GUILLOU, *L'expérience de l'Esprit Saint. En Orient et Occident* (Préface de Olivier Clément), Saint-Maur 2000, 86.

⁸⁶ BENEDETTO XVI, *Udienza generale*, 25 giugno 2008.

prendendo invece della sua gloria il nostro posto, assumendo su di sé la morte e la passione e l'ostilità. Perciò all'uomo è aperta la possibilità di amare Dio e il prossimo più di se stesso. Questo nuovo, escatologico modo di esistere del regno di Dio è diventato possibile perché in Cristo esso è diventato il modo umano di esistere, come Cristo ha vissuto umanamente la sua divina spogliazione di sé. Il modo cristiano di esistere, la cui forma esemplare più alta è l'amore per in nemici, è diventato possibile per noi perché si è fatto modo umano di esistere in Cristo. La volontà umana in lui non fu messa da parte, ma rinnovata»⁸⁷.

Dal significato soteriologico della dottrina delle due volontà, ne deriva dunque un insegnamento importante per l'insieme del discorso morale cristiano sulla libertà e sull'amore. Per Massimo libertà e amore sono in profonda correlazione. L'uomo è liberato «per amore» per amare come lo esprime bene Schönborn: «Solo l'amore può fare nascere l'amore»⁸⁸. Si tratta dell'amore della spogliazione di sé di Gesù sulla croce, che «diventa la via che suscita la spogliazione dell'uomo»⁸⁹. La logica della sequela Christi, tratto essenziale della morale patristica viene affermata chiaramente da Massimo come sequela secondo la logica dell'amore. «Non si può amare chi ci tormenta..., finché non si riconosce in verità l'intenzione del Signore. Chi però ha potuto riconoscerla (l'intenzione del Signore) per mezzo della grazia del Signore e si sforza di corrisponderle, può anche amare di cuore quanti lo odiano e lo tormentano, come gli apostoli hanno amato in questo riconoscimento»⁹⁰. Schönborn esprime una conclusione fondamentale per la teologia morale concepita secondo il modello di sequela Christi: «Con il problema della volontà l'evoluzione post-calcedonese del dogma rinvia di nuovo in modo più chiaro e univoco al centro del Vangelo, alla forma di esistenza del Discorso della Montagna: la povertà, l'amore per i nemici, l'affidamento al Padre celeste che nutre gli uccelli e i fiori del campo: "Perdere la propria vita per salvarla" (cfr. Mt 16,25), tutto ciò ha qui la sua origine e il suo modello originario: nel nuovo modo di esistere del Figlio, per cui il modo del suo terreno essere Figlio diventa il modo di esistere del suo essere uomo, vivendo egli stesso come la forma originaria del Discorso della Montagna»⁹¹.

⁸⁷ C. SCHÖNBORN, *Dio inviò suo Figlio. Cristologia*, 161-162.

⁸⁸ *Ibid.*, 163.

⁸⁹ *Ibid.*

⁹⁰ MASSIMO IL CONFESSORE, *Liber Asceticus*, PG 90, 920A; tr. it. di M. L. Milazzo, in C. SCHÖNBORN, *Dio inviò suo Figlio. Cristologia*, 163.

⁹¹ C. SCHÖNBORN, *Dio inviò suo Figlio. Cristologia*, 163-164.

4.4. La morale dei figli di Dio

Massimo il Confessore pone così il fondamento per potere parlare della morale cristiana come di una morale filiale. Il motivo dell'incarnazione è la divinizzazione dell'uomo o filiazione. Massimo non fa differenza fra rendere «dèi» o «figli di Dio»⁹², e si riferisce quando parla della divinizzazione-filiazione al fine del percorso dell'uomo⁹³. La divinizzazione significa dunque accrescimento dell'«essere con Dio»⁹⁴, significa essere strettamente legato a Dio, significa estasi cioè uscire da sé⁹⁵. In realtà la vita del cristiano è sequela di Dio, di Cristo, mediante l'agire morale. L'uomo segue Dio per essere assimilato a Lui mediante le virtù⁹⁶. «La divinizzazione è il premio di una condotta sacra e divina in questa vita»⁹⁷, e questa divinizzazione si compie imitando Cristo. «Imitando Dio in tutto, si propone a coloro che lo vedevano come un secondo Cristo, per grazia dello spirito»⁹⁸. Völker nota che per Massimo «L'imitazione, che è fondata mediante il rapporto tra Padre e Figlio, determina tutta la condotta della vita. (...) Come la pienezza di Dio abita in Cristo secondo la sostanza, così abita in noi secondo la grazia, se raccogliamo in noi ogni virtù e sapienza»⁹⁹.

Notiamo che sequela e imitazione si riscoprono in Massimo: «colui che imita il Signore e cammina secondo le sue orme» obbedisce al suo comandamento¹⁰⁰. E così, gli uomini «Rinnovano la bellezza dell'immagine dell'archetipo, che era stata data loro»¹⁰¹ e cercano di imprimere nella loro vita i caratteri di colui che li ha generati¹⁰². In realtà si tratta di una sequela d'amore come ha sottolineato molto bene Schönborn. Liberati per amare, la pratica delle virtù è essenzialmente collegata con l'agape. È nella perfezione dell'amore vissuto su questa terra che l'uomo imita Cristo ed è divinizzato e acquisisce la dignità di adozione a figlio di Dio. L'agape è

⁹² Cfr. MASSIMO IL CONFESSORE, *Capita theologiae et oeconomiae* II, 25, I: PG 90, 1136B.

⁹³ Cfr. MASSIMO IL CONFESSORE, *Ambiguorum liber* 7, II: PG 91, 1092C.

⁹⁴ Cfr. W. VÖLKER, *Massimo il confessore*, 527.

⁹⁵ Cfr. MASSIMO IL CONFESSORE, *Ambiguorum liber* 20, II: PG 91, 1237B.

⁹⁶ Cfr. MASSIMO IL CONFESSORE, *Ambiguorum liber* 7, II: PG 91, 1084A.

⁹⁷ MASSIMO IL CONFESSORE, *Quaestiones ad Theopemptum* I: PG 90, 1393 A; tr. it. 517.

⁹⁸ MASSIMO IL CONFESSORE, *Epistolae* 30, II: PG 91, 624D; tr. it. 476.

⁹⁹ W. VÖLKER, *Massimo il confessore*, 500.

¹⁰⁰ MASSIMO IL CONFESSORE, *Liber Asceticus*, 3, I: PG 90, 913B; tr. it. 503.

¹⁰¹ MASSIMO IL CONFESSORE, *Quaestiones ad Thalassium* 53, I: PG 90, 504B; tr. it. 503.

¹⁰² Cfr. MASSIMO IL CONFESSORE, *Orationis dominicae expositio* I: PG 90, 884D.

fatto «estatico»¹⁰³ e conduce all'unione con l'amato¹⁰⁴. Völker sottolinea che secondo Massimo la legge naturale necessita di un rinnovamento mediante la legge della grazia e ciò può essere realizzato solo per mezzo dell'agape, che riporta la natura umana al principio: «pacifica, non ribelle, unita a Dio e a se stesso grazie all'agape»¹⁰⁵. La morale filiale è dunque sinonimo di morale agapica in virtù dell'accordo agapico, della comunione d'amore filiale che esiste tra l'uomo e il Figlio di Dio, secondo il modello d'integrazione nel Figlio delle due volontà.

5. Il significato della verità di Calcedonia (451) e di Costantinopoli III (681)

La correlazione tra l'ortodossia e l'ortoprassia che abbiamo verificato in alcuni padri si ritrova nelle formulazioni dogmatiche dei primi grandi concili della chiesa. Sesboüé ha mostrato come ad ogni concilio corrisponde una verità che poi determina la visione di Dio, dell'uomo e dell'esistenza che ne deriva¹⁰⁶. Ci soffermiamo in modo particolare su Calcedonia e Costantinopoli III.

5.1. Il dogma di Calcedonia

Il dogma di Calcedonia (451), interpretazione normativa della Scrittura, acquisisce un significato fondamentale come chiave per la comprensione cristiana del mondo. Non una ellenizzazione di una verità di fede ma piuttosto di una de-ellenizzazione contro lo monofisismo¹⁰⁷. Nota W. Kasper: «La confessione dogmatica, la quale attesta che Gesù Cristo è vero Dio e vero uomo in una persona, dev'essere quindi accettata come un'interpretazione valida e permanentemente vincolante»¹⁰⁸. Ch. Schönborn ne sottolinea tutta l'importanza: «Calcedonia è come una "formula cosmica", poiché Cristo è il centro, perché tutto esiste in lui, è stato creato a partire

¹⁰³ Cfr. MASSIMO IL CONFESSORE, *Ambiguorum liber* 21, II: PG 91, 1249B.

¹⁰⁴ Cfr. MASSIMO IL CONFESSORE, *Capita theologiae et oeconomiae* I, 21, I: PG 90, 1092B.

¹⁰⁵ MASSIMO IL CONFESSORE, *Epistolae*. 2, II: PG 91, 409; tr. it. 477.

¹⁰⁶ Cfr. B. SESBOÜÉ, *Jésus-Christ dans la tradition de l'Eglise*, Paris 1982.

¹⁰⁷ Cfr. W. KASPER, *Gesù il Cristo*, Brescia 2004¹⁰, 330.

¹⁰⁸ *Ibid.*, 331.

da lui e per lui (cfr. Col 4,16-17)»¹⁰⁹. Calcedonia offre una chiave fondamentale per la comprensione dell'uomo, della sua dignità, come rivela il Concilio Vaticano II, particolarmente in GS 22 in cui riprende le antiche definizioni di fede, anche se in una visione più concreta, più esistenzialista¹¹⁰. Da una parte con il «senza confusione» (veramente uomo), viene riconosciuta l'autonomia, la realtà propria della creazione, senza però separarla da Dio, «senza divisione», in una totale autonomia. Schönborn sottolinea l'importanza del «senza divisione»: «Tutta una lunga tradizione dai Padri alla mistica ribadisce che Dio è diventato uomo, perché l'uomo diventasse Dio. L'incarnazione non è ancora il punto finale, Dio si è abbassato per innalzare noi, o per dirla con Paolo, da ricco che era, si è fatto povero perché diventassimo ricchi (2 Cor 8,9). È estremamente importante non dimenticare questo aspetto, poiché esso solo dà al primo il suo pieno significato. La creazione non mira semplicemente a liberare le creature, ad 'abbandonarle' alla loro autonomia, bensì il suo scopo è elevare alla comunione con Dio»¹¹¹. Pertanto la vita in Cristo, con Cristo, per Cristo, alla sua sequela, mira sempre alla comunione con Dio, ma ad una comunione che è «elevazione dell'uomo che non dissolve la sua umanità, bensì la realizza pienamente»¹¹².

J. Ratzinger sottolinea il carattere determinante duraturo della figura di Cristo: «se, in lui, Dio è veramente divenuto uomo allora egli rimane determinante per tutti i tempi». Infatti «se realmente Dio è divenuto uomo, abbiamo una irruzione la cui drammaticità non può essere da nulla superata. Solo allora Dio e uomo non stanno eternamente uno accanto all'altro, solo allora Dio ha *operato*. L'essere-Dio di Gesù è l'agire di Dio»¹¹³. Questa sfumatura è particolarmente importante per la teologia morale perché la relazione tra morale e cristologia si colloca a livello della cristologia ontologica. J. Ratzinger ci offre ancora una lettura più approfondita dei dogmi di Nicea e Calcedonia evidenziando come la loro cristologia ontologica costituisce una interpretazione della cristologia filiale giovannea. Così partendo dalla denominazione «figlio» in Giovanni che «è espressione della totale relazionalità della sua esistenza», Ratzinger offre una luce che arricchisce lo sviluppo dogmatico cristologico: «Il fatto che Gesù venga posto interamente sotto tale categoria significa che la sua esistenza viene interpretata come totalmente in relazione; essa non è altro che "essere da" ed

¹⁰⁹ C. SCHÖNBORN, *Dio inviò suo Figlio. Cristologia*, 131.

¹¹⁰ Cfr. M. DOLDI, *Fondamenti cristologici della morale in alcuni autori italiani*, Roma 2000, 55-56.

¹¹¹ C. SCHÖNBORN, *Dio inviò suo Figlio*, 132.

¹¹² *Ibid.*, 133.

¹¹³ J. RATZINGER, *Dogma e predicazione*, Brescia 1973, 40.

“essere per”, e proprio in questa sua totale relazionalità coincide con l’Assoluto. In questo il titolo di “Figlio” coincide con le designazioni “il Verbo” e “l’Inviato”. E allorché Giovanni descrive il Signore ricorrendo al detto di Isaia per indicare Dio, ossia all’“Io sono”, intende esprimere ancora e sempre la stessa cosa: la totale unione con l’“Io sono”, che risulta dalla completa dedizione. Il nucleo centrale di questa cristologia del Figlio esposta da Giovanni, la cui base è stata evidenziata nei vangeli sinottici e, attraverso di essi, nel Gesù storico (Abbà!), sta quindi proprio in ciò che all’inizio ci è apparso come punto di partenza di ogni cristologia: nell’identità di opera e essere, di azione e persona». Viene così evidenziata la relazione esistente in perfetta corrispondenza nella persona di Gesù tra il suo essere e la sua azione, da cui deriva il suo carattere di archetipo per la morale cristiana del servizio: «L’essere servo non viene più inteso come un’azione separata dalla persona di Gesù, ma come una dimensione che investe l’intera esistenza di Gesù, sicché il suo stesso *essere* è servizio. E proprio perché questo essere, nella sua totalità, non è altro che servizio, esso è essere-figlio. Pertanto, la tramutazione cristiana dei valori soltanto qui ha raggiunto il suo traguardo, soltanto qui diventa perfettamente chiaro che colui il quale si dedica totalmente al servizio degli altri, in un altruismo e in un autosvuotamento completo, *diviene* formalmente ciò che queste dimensioni rappresentano – proprio lui è il vero uomo, l’uomo del futuro, l’unità di uomo e Dio»¹¹⁴. Fondandosi su questa interpretazione filiale della cristologia giovannea, Ratzinger può affermare: «Si delinea chiaro il senso dei dogmi di Nicea e Calcedonia, i quali non intendevano affermare altro che questa identità di servizio ed essere, in cui viene alla luce l’intero contenuto del rapporto “Abbà-Figlio” espresso dalla preghiera»¹¹⁵. L’essere-cristiano significa allora entrare nel dinamismo filiale di servizio: «Essere cristiani significa essenzialmente il passaggio dall’essere per se stessi all’essere gli uni per gli altri»¹¹⁶.

5.2. Il Concilio di Costantinopoli III

Il Concilio di Costantinopoli III (681) merita una considerazione particolare. Il dibattito cristologico sull’unicità della volontà di Cristo incontra la posizione di Massimo contro il monoenergismo e in favore della doppia volontà in Cristo. Profondo è il significato di questa posizione: «la volontà umana di Cristo non viene diminuita dall’incontro con quella del Logos, bensì diviene totalmente disponibile al Logos stesso,

¹¹⁴ J. RATZINGER, *Introduzione al cristianesimo*, Brescia 2007¹⁵, 216-217.

¹¹⁵ *Ibid.*, 217.

¹¹⁶ *Ibid.*, 243.

realizzando così il proprio logos profondo»¹¹⁷. Se l'umanità di Cristo si «ipostatizza» nel Verbo, ciò non significa una diminuzione dell'umano, ma la sua piena realizzazione in Cristo. Il compimento della libertà umana è nel Logos. Schönborn rileva il significato permanente del terzo Concilio di Costantinopoli per l'agire dell'uomo: «L'importanza attuale della confessione del concilio del 681 consiste certo innanzitutto nell'aver illustrato le conseguenze che il "piano dell'essere", la dottrina delle due nature del concilio di Calcedonia, ha sul "piano dell'agire"»¹¹⁸. L'agire umano di Cristo è l'agire umano di Dio. Gli atti umani di Cristo non vengono distrutti dalla volontà di Dio. Di conseguenza la comprensione della libertà umana ne dipende profondamente. Questa applicazione del Concilio di Costantinopoli non è una forzatura, ugualmente non lo è nel Concilio di Calcedonia il riconoscimento del valore positivo dell'essere umano.

6. Conclusione

Quale insegnamento trarre per la teologia morale fondamentale odierna dal breve confronto con la morale patristica?

1. *Operare secondo chi si è*. Per i padri e in particolare per la teologia morale dell'oriente, l'uomo non deve solo unirsi a Dio nell'oggetto dell'azione, essere conforme nel suo operare al contenuto divino. In tal modo l'agire morale rischia il puro «moralismo», giuridicizzante ed esterno. Tale agire è proprio di colui che non vive in Cristo. È una imitazione esterna di Gesù, della sua umanità. Non coinvolge la realtà della sua persona in tutta la sua pienezza. Diversamente l'etica della tradizione patristica è un operare cristico, vale a dire un *operare secondo chi si è*. E come l'«essere è mantenersi in se stessi: è "tensione" interna, correlata, del trasporto ascensionale, dell'eros verso Dio. Per questo l'essere in Cristo è azione»¹¹⁹.

2. *La morale patristica è morale filiale*. A chi sembrerebbe che parlare della dimensione filiale della morale è una forzatura, occorre ricordare che con la controversia antiariana, viene chiaramente spiegato il senso della divinizzazione usato

¹¹⁷ M. SERENTHÀ, *Gesù Cristo Ieri, Oggi e Sempre. Saggio di cristologia*, Torino 1991, 244.

¹¹⁸ C. SCHÖNBORN, *Dio inviò suo Figlio*, 160.

¹¹⁹ P. N. EVDOKIMOV, *La vita trasfigurata in Cristo. Prospettive di morale ortodossa*, Roma 2001, 152.

dai padri, quello dell'adozione filiale¹²⁰. La controversia di Atanasio con Ario rivela l'importanza dell'affermazione della divinità del Figlio di Dio per l'antropologia teologica come già era apparso nella teologia di Ireneo. Nei discorsi contro gli Ariani, *Orationes contra Arianos*, viene messo in evidenza che il rifiuto della divinità di Cristo condiziona anche lo statuto dell'uomo. «L'uomo non sarebbe stato divinizzato se fosse stato unito ad una creatura, ovvero se il Figlio non fosse stato vero Dio, e l'uomo non starebbe da presso al Padre se non fosse stato il naturale e vero Logos del Padre ad indossare il corpo»¹²¹. Per Atanasio l'uomo, partecipando per grazia al Figlio, è reso figlio nel Figlio unico, e per lui è unito al Padre. «Questa è la benignità di Dio: di coloro dei quali egli è creatore diviene anche, in seguito e per grazia, padre»¹²². È l'incarnazione che rende possibile quest'assimilazione filiale. È Dio che ci manda il suo Spirito che è Spirito del Figlio, Spirito di filiazione che permette all'uomo di dire «Padre», conformandolo al Figlio. Scrive Atanasio: «Essendo per natura creature non potrebbero infatti divenire figli, a meno di ricevere lo spirito di colui che è realmente, per natura e veramente Figlio»¹²³. Questa divinizzazione-filiazione dell'uomo determinerà il modo di vivere dell'uomo, il suo agire. Si tratta di rispondere al dono della filiazione attraverso una vita integra, la purezza del cuore e la virtù cristiana, imitando Cristo¹²⁴.

3. *L'etica cristiana è etica della grazia*. La polemica con Pelagio offre una chiave di lettura per evidenziare l'importanza della grazia e del peccato originale nella morale cristiana. Un'etica teologica che elude la questione della grazia, o che la considera come elemento secondario, si allontana dalla verità del cristianesimo. Il teologo della grazia, Agostino, ricorda infatti la tentazione sempre attuale di costruire una morale cristiana relativizzando il dono di Dio, considerando la grazia come elemento periferico. Un discorso di etica teologica che dimenticherebbe il contesto della storia della salvezza condurrebbe ad un riduzionismo notevole della comprensione cristiana della morale. A chi è tentato di ridurre la morale cristiana alla sola legge naturale, Ireneo, Clemente, Agostino, Massimo il Confessore ci indicano il rapporto intrinseco che esiste tra la legge di natura e la legge di Cristo. Affermare la densità dell'*humanum* non è a scapito della relazione con il *divinum*. Avvalersi del dogma

¹²⁰ Cfr. C. SCHÖNBORN, *Dio inviò suo Figlio*, 91-92.

¹²¹ ATANASIO, *Contra Arianos* II, 70: PG 26, 296.; tr. it. di P. Pololac, Roma 2003, 227.

¹²² *Ibid.* II, 59: PG 26, 274; tr. it. 212-213.

¹²³ *Ibid.*; tr. it. 213.

¹²⁴ Cfr. ATANASIO, *De incarnatione*, 57: PG 26.

di Calcedonia per affermare l'autonomia dell'uomo non deve fare dimenticare che si tratta, certo, di una «non confusione», ma anche l'affermazione di una non separazione tra l'*humanum* e il *divinum*. L'insegnamento di Massimo il Confessore e del Concilio Costantinopolitano III è il complemento necessario per una teologia morale che cerca di elaborare una morale a partire da un'antropologia teologica che trova nel dogma di Calcedonia il paradigma del rapporto uomo-Dio.

4. *Per una autonomia filiale*. La rivendicazione dell'autonomia dell'uomo e della libertà umana, quale riflesso della densità creaturale, non si contrappone in modo antagonista alla libertà di Dio. Esiste una relazione tra Dio e l'uomo che il concetto di autonomia non annulla. La cristologia di Costantinopoli III offre una via percorribile per concepire l'autonomia teonomica come autonomia filiale in quanto è nella Persona del Figlio che l'unità tra la libertà umana e divina trova il suo paradigma cristiano. La teologia orientale patristica permette di valorizzare l'autonomia dell'uomo in Cristo come *autoexousion* e dunque essa non viene annientata ma, piuttosto, vissuta pienamente. Nello stesso tempo, la teologia morale cristocentrica orientale prende sul serio il dogma di Calcedonia senza cadere nell'estrinsecismo di una relazione tra Dio e l'uomo come nel caso del nestorianismo, rischio sempre esistente nella discussione morale postconciliare che non permette d'uscire da una conflittualità tra autonomia e eteronomia.

5. *Universalità cristiana*. La valorizzazione della legge naturale, offre una via per pensare l'universalità cristiana la quale, in virtù della creazione nel Verbo, accoglie il logos iscritto nell'essere come indica bene Massimo il Confessore. L'affermazione del primato della legge di Cristo non si fa nel senso dialettico di annientamento della legge naturale ma nel senso del suo compimento. Clemente d'Alessandria ci ricorda che se Cristo è il Verbo, il Logos, egli non solo conduce il cristiano, ma anche l'umanità intera¹²⁵. In tal modo ovunque troviamo una moralità autentica secondo verità, ivi si trova sempre all'opera Cristo.

6. *La carità «avvenire divino dell'uomo»*. La dimensione filiale della divinizzazione dell'uomo nei padri determina dunque tutta l'esperienza morale come sottolinea bene Le Guillou: «che l'esperienza cristiana sia una esperienza personale ed ecclesiale di filiazione, più precisamente una esperienza pasquale, le due tradizioni orientali e occidentali sono unanimi a riconoscerlo»¹²⁶. Nella tradizione orientale questa esperienza personale ed ecclesiale di filiazione è essenzialmente un'esperienza di

¹²⁵ Cfr. CLEMENTE ALESSANDRINO, *Il Pedagogò*, XI, 96, 3: SCh 70/280; tr. it. 121.

¹²⁶ M.-J. LE GUILLOU, *L'expérience de l'Esprit-Saint en Orient et en Occident*, Saint-Maur 2000, 14.

luce, d'illuminazione trasformante. In realtà nelle due tradizioni, è sempre presente l'idea di una trasformazione di tutto l'essere umano mediante la carità e lo Spirito. Certamente le formulazioni saranno diverse in Oriente e in Occidente, come lo stesso Le Guillou nota, ma attraverso la prospettiva di Massimo il confessore possiamo coglierne l'accordo. «La divinizzazione deve essere pensata sotto la forma di una partecipazione intenzionale d'amore e di comunione fondata sulla causalità di grazia dell'essere divino. Essa si fonda su una disposizione creata per grazia... Dio abilita la sua creatura ad entrare in relazione con lui: è l'abito della carità trasfigurando la libertà dell'uomo che lo stabilisce in una comunione intenzionale di conoscenza e di amore»¹²⁷. E questa caratteristica dell'esperienza filiale si ritroverà sia in Tomaso d'Aquino che in San Giovanni della Croce.

Non abbiamo esaurito tutte le potenzialità della morale patristica e del significato attuale. Appare comunque chiaramente che l'ortodossia determina in modo essenziale l'ortoprassia cristiana. La riconoscenza della filiazione divina di Cristo e della sua relazione all'*humanum* ha una conseguenza per la comprensione cristiana dell'uomo e del suo agire etico-spirituale. Lo gnosticismo, l'arianismo, il nestorianismo, il pelagianismo, il monotelismo hanno correlativi morali che ritroviamo durante tutta la storia della morale cristiana. Il senso della fede dei Padri della Chiesa dovrebbe aiutarci a fare un discernimento intellettuale sulle cause profonde dell'attuale relativismo morale vissuto da tanti cristiani proprio perché non pensano la vita a partire dalla fede, come una manifestazione del credo. A chi insiste sulla comunicabilità razionale dei valori morali veicolati dal cristianesimo, vale sempre l'attitudine positiva di Clemente d'Alessandria ma anche il richiamo paolino di Agostino a Pelagio: «Ne evacuetur crux Christi».

¹²⁷ *Ibid.*, 86.