

GIOVANNI CAVALCOLI

LA
CONCEZIONE CRISTIANA
DEL
PECCATO

Corso "Full-Immersion"
I^a Parte

Bologna - STAB 1999

10.20 - 11.10 14.10-15
11.10 - 12 15.15.50 5 scansse all'oc
fine: 22 aprile

LA CONCEZIONE CRISTIANA DEL PECCATO

Introduzione

1. La nozione del peccato è una nozione fondamentale non solo dell'etica cristiana, ma della coscienza morale naturale, presente, pertanto, in tutte le religioni, in tutti i popoli e in tutte le culture. Essa suppone la distinzione spontanea che facciamo tra bene e male e la riferiamo al nostro agire: peccato è "fare il male", è la cattiva azione. L'esperienza del peccare è un po' paradossale, perchè da una parte il male ci ripugna, ed anzi noi definiamo il male proprio come ciò che ci ripugna; eppure il peccato ci attira e lo compiamo volontariamente, perchè in esso vediamo qualche bene. Così davanti al peccato ci troviamo in una situazione contraddittoria: è un qualcosa che abbiamo voluto fare, per cui, sotto questo punto di vista, ne abbiamo provato piacere; ma nel contempo, avvertendo che avremmo dovuto non farlo, ne proviamo dispiacere.

2. Abbiamo già così da questo primo abbozzo alcuni elementi che cercheremo di chiarire in questo corso: la nozione del male morale, l'essenza del peccato, il suo aspetto positivo, il suo aspetto negativo, la sua volontarietà, il disagio interiore che proviamo dopo aver peccato: quello che qui in senso generico possiamo chiamare "senso di colpa", prescindendo per adesso da importanti distinzioni che vedremo più avanti.

3. Una cosa che si sente lamentare negli ambienti cattolici è quella che vien detta "la perdita del senso del peccato". Dovremo esaminare con attenzione che cosa si può e si deve intendere con questa espressione "senso del peccato". Qui, per adesso, possiamo dire che la cosa è senz'altro vera e che indubbiamente essa non reca beneficio al progresso del costume morale ed alla correzione delle sue devianze. Per questo ritengo che sia urgente trattare approfonditamente questo argomento della concezione umana e cristiana del peccato, nell'intento di dare un contributo, per quanto modesto, per rimediare a questa situazione.

4. Facendo riferimento alla mia più che ventennale esperienza di ministro del sacramento della penitenza, ed essendomi confrontato più volte con altri confessori su questo argomento della perdita, in ambiente cattolico, del senso del peccato, devo dire che questo fatto - sembra un paradosso ma è proprio così - noi confessori lo constatiamo spesso nell'esercizio del ministero della penitenza: spesso capita di ricevere delle persone che intendono - a sentir loro - "confessarsi", ma che poi si dichiarano perfettamente innocenti, salvo poi ad accusare familiari e conoscenti di gravi torti subiti. Così capita di dover sentire delle enfatiche proclamazioni di innocenza, con l'aggiunta, spesso, delle buone opere compiute, proprio in quel luogo sacro - il confessionale - dove si dovrebbe entrare per chiedere a Dio perdono dei propri peccati. In questi casi balza agli occhi con estrema vivezza la famosa parabola del fa-

riseo e del pubblicano al tempio. Per questo io chiamerei coscienze di questo tipo "coscienze farisaiche".

5. Da che cosa dipende questo fenomeno? Spesso si tratta di persone anziane, abituate al confessionale: viene allora da chiedersi: come sono state abituate dagli altri confessori? Spesse volte mi accorgo che queste persone hanno bisogno di una catechesi di base circa il sacramento della penitenza, sicchè a volte mi vedo co stretto, prima di amministrare il sacramento, a ricordare alcune nozioni di base, come per esempio quella di peccato come atto volontario, la distinzione tra peccato veniale e peccato mortale, il valore del pentimento e la confidenza nella divina misericordia.

6. Esistono, certamente, anche i casi di coscienze troppo scrupolose; ma il fenomeno prevalente è indubbiamente quello della coscienza lassa o farisaica: persone probabilmente non abituate a fare l'esame di coscienza, a non misurarsi seriamente coi doveri del proprio stato, a non mettere in relazione il loro codice comportamentale con le esigenze della morale cristiana. Tutti infatti, come dicevo sopra, un qualche senso del peccato in realtà ce l'hanno; tutti hanno un criterio per giudicare se si è fatto bene o se si è fatto male; il problema è, secondo me, anche in certi ambienti cattolici, che i criteri di valutazione sono meramente terreni e mondani, senza rapporto con veri criteri cristiani, in base ai quali occorre evidentemente giudicarsi quando si è in confessionale. La scena muta che fanno certi "penitenti" - classico è il "non so che cosa dire" - dipende probabilmente dal fatto che essi stessi si rendono conto che non possono accusarsi in base a criteri mondani; ma d'altra parte, non abituati a giudicarsi in base al Vangelo e alla dottrina della Chiesa, effettivamente non sanno cosa dire.

7. Questa situazione sembra abbastanza grave, giacchè vien fatto di pensare: se tale è la mentalità di chi frequenta il confessionale, che cosa si dovrà pensare dei non-credenti? Comunque non dobbiamo scoraggiarci. Come ho detto all'inizio, la nozione del peccato e il senso del peccato sono dati così fondamentali ed universali della coscienza umana, che nessun vizio o nessuna falsa dottrina li può sradicare del tutto dal cuore umano. E la parabola stessa del fariseo e del pubblicano, nonchè la stessa esperienza di Cristo e dei ministri della confessione (me compreso) testimoniano che a volte si trova più umiltà e pentimento nei grandi peccatori - nei "pubblicani" - che non in certi fedeli praticanti, ma che hanno trasformato il confessionale in uno strumento magico o in un luogo dove fare ma'dicenza o dar sfoggio della propria farisaica "giustizia".

CAP. I - LA CONCEZIONE NATURALE DEL PECCATO

1. Breve sguardo storico

a) La concezione del peccato nelle società primitive

8. Quelle che generalmente son chiamate "società primitive" o "illetterate" sono indubbiamente arretrate dal punto di vista culturale, tecnologico, scientifico e civile; ma non lo sono necessariamente e sotto ogni aspetto dal punto di vista morale, religioso o spirituale, che sono invece i canoni in relazione soprattutto ai quali dovremmo giudicare del livello di qualità di un popolo, di una nazione o di una società umana.

9. Così la nozione del peccato, in queste società, non è a volte priva di aspetti preziosi che magari noi, che ci riteniamo appartenenti alle società "progredite" o "avanzate", abbiamo spesso perso od osiamo disprezzare. Si tratta magari di aspetti tinti di superstizione o frutto di ingenua fantasia, ma che non di rado nascondono degli elementi importanti, per non dire essenziali, che noi moderni faremmo bene a recuperare, anche se con un opportuno lavoro di ridimensionamento e purificazione.

10. Uno di questi aspetti, come ci fanno notare gli storici delle religioni e dei costumi morali, è la consapevolezza del legame che esiste fra il peccato e la sottomissione al demonio ed ai suoi poteri sull'uomo. Come riferisce il Lévy-Bruhl, il peccato, presso i popoli primitivi, è sempre associato ad un atto di stregoneria, che quindi, al di là del suo significato intrinseco e specifico - per esempio l'incesto -, procura del male, a causa di misteriose forze demoniache, anche all'ambiente umano e sociale nel quale il trasgressore ha commesso il suo peccato. Per questo, afferma il detto Autore: "Parole come 'crimine' e 'castigo' rischiano di indurre in errore, come quella di 'trasgressione'. Per noi, trasgressione significa violazione di una regola, di una legge positiva o morale. Per i primitivi è una anomalia, qualcosa d'insolito e di inaudito: presagio funesto, manifestazione di un principio nocivo invisibile" (Sovranaturale e natura nella mentalità primitiva, Ed. Newton Compton Italiana, Roma 1973, p. 248).

11. Ma il peccato è questa relazione col mondo preternaturale degli spiriti malvagi, perchè tutto l'agire morale del primitivo ha una stretta connessione con entità intelligenti e potenti, sovraumane ed invisibili al senso, le quali presiedono e danno direttive a tutto l'agire degli uomini, elargendo premi ed irrogando castighi. In questi popoli, come riferisce Ugo Bianchi, "il fondamento dell'etica non è soltanto la necessità e l'emozione che nascono dal fatto che gli uomini vivono insieme in società, ma anche il rispetto di un ordine cosmico incarnato nella società e l'imitazione di un modello originario proposto dagli esseri soprannaturali. In alcune società e sotto

certi aspetti, il fondamento dell'etica può essere anche la sottomissione e l'obbedienza agli esseri soprannaturali. La relazione del lecito e dell'illecito con delle realtà divine è testimoniata dalla credenza, comunissima fra le popolazioni illetterate, che gli esseri soprannaturali sono i vindici del bene e del male, soprattutto nel ruolo di punitori del male" (Il bene e il male nelle religioni, in Religioni - Temi fondamentali per una conoscenza dialogica, a cura del Segreteria della S. Sede per i non-cristiani, Ed. Esperienze, Fossano (Cuneo), 1970, p. 402).

12. Lo stesso ben noto concetto di "tabù", per significare il "proibito", presenta indubbiamente il difetto di presentarsi come un precetto privo di giustificazione razionale; ma penso che non saremo lontani dal vero se intenderemo questo concetto come prescrizione di "fede", ossia come un dato rivelato dagli esseri soprannaturali, che non dev'essere scandagliato dalla ragione, per cui l'uomo non deve chiederne ragione a questi esseri, ma lo deve accettare per fede e come tale metterlo in pratica. In tal modo anche questo concetto di "tabù" potrebbe darci un'indicazione della fondazione religiosa della morale e metterci sulla strada di comprendere la possibilità di un codice etico rivelato da Dio stesso, come abbiamo nella morale cristiana.

b) Il peccato nell'induismo

13. Nella concezione induista tradizionale, contenuta nella letteratura sacra dell'India (i "Veda"), l'uomo non possiede una soggettività realmente distinta dalla soggettività divina, perché l'essere empirico dell'uomo è mera apparenza. Il peccato consiste allora nella pretesa di considerarsi una persona realmente sussistente, posta davanti a Dio, e nella pretesa egocentrica e stolta di porsi in alternativa a Dio, cercando la felicità non in Lui ma nell'attaccamento ai beni vani di questo mondo.

14. In tal modo col peccato l'uomo si chiude in se stesso e nel proprio niente, staccandosi da Dio che invece è la sua vera realtà, il suo vero essere profondo, mentre l'io empirico non è, tutt'al più, che una fuggevole apparizione della divinità nel mondo materiale o, nei più santi, un'"incarnazione" (avatar) della divinità, ma un'"incarnazione" solo fuggevole e transitoria, destinata a venir meno con la morte dell'individuo.

15. Dice per esempio Shankara, uno dei più grandi commentatori dei Veda, vissuto nel sec. IX: "Le illusioni sovrapposte relative alle nozioni di 'io' e di 'mio', traggono origine da ciò che non è il Sè" (cioè Brahman=l'Assoluto) "e sono soggette a distruzione" (attraverso la conoscenza). "Perciò io sono quell'Uno" (=quel Sè) "assoluto e benefico, che sempre permane" (cit. da P. Martin-Dubost, Samkara e il Vedanta, Ed. Atram Vidya, Roma 1989, p. 110): il peccato consiste quindi nel fatto che il mio io em

pirico, con la sua ignoranza e la sua concupiscenza, copre il mio Io profondo, che è Brahman, come un'apparenza illusoria copre il reale e pretende di erigersi a realtà.

16. Il peccato fondamentale, per l'induismo, è quello dell'egoismo presuntuoso di chi pretende fare, del suo piccolo e vano io empirico, l'Io assoluto. L'egoista, dice Shankara, è come un vaso che pretende di racchiudere lo spazio nei suoi ristretti limiti. Il saggio, invece, "ha rimosso le limitazioni create dall'ignoranza, come lo spazio racchiuso all'interno di un vaso, al momento in cui il vaso è infranto. Così i conoscitori del Brahman entrano nella dimora del Brahman" (ibid., p.68): il saggio, rompendo con la morte il vaso limitato della propria individualità, libera lo spazio che era racchiuso nel vaso e gli consente di identificarsi con l'infinito spazio che lo circonda e che è Dio.

17. Sempre su questo tono, "l'ego dell'uomo - dice un altro autorevole interprete della tradizione induista - è egli stesso Maya" (=illusione). "E' il nostro stesso egoismo che esclude la luce. Quando questo ego sarà scomparso, tutte le difficoltà svaniranno. Se avvenga che, per grazia di Dio, si radichi profondamente nel cuore dell'uomo la verità che non è lui che agisce, ma Dio in lui, quell'uomo è sicuro che diverrà un Jivanmukta, cioè un liberato; e non avrà più nulla, assolutamente nulla da temere" (Ramakrishna, Alla ricerca di Dio, Ed. Ubaldini, Roma 1963, pp.51-52). "La libertà verrà a voi quando il vostro ego svanirà e voi vi immergerete nella Divinità. ... Il vero devoto dice sempre: 'O Signore, Tu sei colui che agisce; Tu fai tutto. Io non sono che uno strumento nelle tue mani. Non faccio che ciò che mi fai fare. E tutto è tua gloria' (p.53). "Fintanto che voi dite: 'io so', ... vi considerate una persona. Ma la mia Madre divina" (=incarnazione di Dio) "afferma: 'Solo quando io cancello ogni traccia di 'io' in te, tu riesci a realizzare nella meditazione l'Assoluto indifferenziato, cioè il Mio aspetto impersonale'. ... Il sentimento ingannatore che ci fa credere di essere noi ad agire ... ci induce a distinguere fra buone e cattive azioni fatte da noi. E' Maya che produce questo senso di discriminazione, ed è a causa di ciò che il mondo continua" (con la sua illusione, p.57).

18. La preoccupazione di determinare con la nostra limitata ragione il bene e il male e di valutare così le nostre azioni - sembra dire Ramakrishna - è segno che siamo ancora attaccati al nostro io e non ci siamo ancora aperti all'azione divina. Il peccato è questo chiudersi in se stessi confidando nella propria intelligenza anziché aprirsi alla verità di Brahman. Ma dietro questa esagerata umiltà di svanire davanti a Dio sottomettendoci totalmente a Lui, sembra trasparire l'illimitata presunzione che alla fin fine ciò che facciamo non è più azione umana, ma azione di Dio stesso, visto che è "solo Lui che agisce".

19. Ad ogni modo, il Radhakrishnan, nella sua opera La filosofia indiana, Ed. Asram Vidya, Roma 1993, vol. I, p. 89, tiene a rilevare la somiglianza della concezione indiana del peccato con quella ebraica: "Nei Veda - egli dice - il peccato viene considerato come alienazione da Dio. La concezione vedica del peccato è analoga a quella ebraica. La volontà di Dio è il criterio della morale e la colpa dell'uomo consiste in una mancanza; noi pecciamo quando trasgrediamo i comandamenti del Signore. Gli dèi sono i reggitori del Rta" (=Verità), "l'ordine morale del mondo; essi proteggono i buoni e puniscono i malvagi. Il peccato non è semplicemente l'omissione dei doveri esterni: vi sono peccati morali e peccati che riguardano il rito, ed è la consapevolezza di aver trasgredito che richiede i sacrifici propiziatori. Il senso del peccato e del perdono che ci ricorda le dottrine cristiane moderne è legato in special modo alla concezione di Varuna". (1)

Phan...
2132c

c) Il peccato nel dualismo iranico

20. Una concezione particolarmente seria e radicale del male sorge in Iran attorno al XIII° sec. a.C. con la letteratura avestica (cf Enciclopedia Treccani, alla voce "Avesta")⁽¹⁾, che dà il via al famoso "dualismo iranico", destinato ad avere una storia lunghissima che giunge fino ai nostri giorni. Attorno al sec. VI a.C. compare Zarathustra o Zoroastro a dar nuovo vigore a questa concezione. Essa sarà ulteriormente estremizzata nel sec. III da Mani, il fondatore del manicheismo, destinato a lasciar tracce di sé nei Bogomili e nei Catari medioevali, mentre a tutt'oggi, in Iran, esistono i seguaci del "parsismo", che si rifanno all'antica religione avestica.

21. Come è noto, il dualismo iranico consiste nel concepire la lotta tra il bene e il male sotto la forma della lotta fra due principi assoluti o due divinità: lo Spirito del Bene, che è rappresentato dalla Luce e dalla Vita; e lo Spirito del Male, che sorge dalle Tenebre ed è rappresentato dalla Morte. Caratteristica di questa religione è la personificazione del male, soprattutto nella versione manichea, personificazione peraltro (che) non è sempre facile capire se si tratta di una figura rettorica o se non nasconde una vera e propria confusione (come sembra più probabile) fra il male come privazione e il soggetto o agente del male, ossia il peccatore.

per cui

22. Il peccato, nel dualismo iranico, è visto come una forza distruttiva in radicale opposizione al Dio della Luce, Ahura Mazda nella versione avestica, e Ormazd nella successiva versione persiana. L'uomo è creato ad immagine del Dio della Luce, ma può operare volontariamente una scelta per il male, e schierarsi sotto la milizia dello Spirito del Male, Angra Manyu nella versione antica, Ahriman in quella recente. Il Dio iranico non ha, come il Dio d'Israele, il potere di rimettere il peccato, sicché nella

(1) Divinità vedica custode dell'ordine morale. A lui si fanno sacrifici per il perdono dei peccati.
(+) Dall'iranico antico "Apastak" = "ciò che è stabilito", sec. XI-VI a.C.

visione iranica,fortemente battagliera,il peccato verrà totalmente sconfitto solo alla fine del mondo con la vittoria delle forze del Bene su quelle del Male.Per informazioni sulla religione iranica,cf il già citato saggio di U.Bianchi,pp.369-374; voci "Zoroastrismo", "Zarathustra", "Ormazd", "Ahriman" nell'Enciclopedia Treccani; J.Duchesne-Guillemain, La chiesa sassanide e il mazdeismo, in Le religioni nel mondo classico, a cura di H.-C. Puech, Ed.Laterza, Bari 1987, pp.209-239.

d) La concezione confuciana del peccato

23. Visione totalmente diversa è la concezione del peccato nel confucianesimo.Manca qui il forte riferimento religioso che troviamo nella religione indiana,in quella iranica e nelle stes se religioni dei primitivi.Il peccato,per Confucio,ha solo un vago riferimento alle norme del Cielo(Tien);si presenta invece con chiarezza come contravvenzione alle norme del decoro e delle convenzioni sociali,fondate soprattutto sulla tradizione degli antenati,ai quali si offre una straordinaria devozione che tante discussioni suscitò,nei secoli passati, fra Domenicani e Gesuiti,circa la sua natura:se si trattasse o no di idolatria (la questione dei "riti cinesi").In passato si tendeva ad assumere o a rifiutare in blocco.Oggi,applicando il metodo dell'inculturazione,si operano più attente distinzioni in modo da salvare il positivo respingendo il negativo in un medesimo rito o fenomeno religioso.

24. L'etica confuciana è sorprensamente "laica" e per questo si rivela molto moderna.Il suo umanesimo ottimista,razionalista e piuttosto superficiale ispirò nel Settecento il movimento illuministico,anch'esso portato - a causa della negazione del peccato originale - ad ignorare gli aspetti più seri della peccaminosità umana. Dice al riguardo Max Weber:nel confucianesimo "manca - proprio come nell'uomo ellenico genuino - ogni ancoramento trascendente dell'etica,ogni tensione tra i comandamenti di un dio sopra-mondano e un mondo creaturale,ogni orientamento verso un fine posto nell'aldilà e ogni concezione di una male radicale.Libero dai peccati è chi osserva i comandamenti,che sono ritagliati sulla capacità media degli uomini. ... Certamente esistono peccati,ma questi sono - in campo etico - mancanze nei confronti delle autorità tramandate,cioè verso i genitori, gli antenati,verso i superiori della gerarchia degli uffici,e quindi verso poteri tradizionalistici"(Sociologia della Religione, Ed.di Comunità,Milano 1982,vol.I,p.503).

25. E ancora,sempre Weber:"A questa etica manca completamente qualsiasi tensione tra natura e divinità,tra esigenze etiche e insufficienza dell'uomo,tra coscienza del peccato e il bisogno di redenzione,tra l'azione in questo mondo e la ricompensa nell'aldilà,tra il dovere religioso e le realtà politico-sociali;perciò le manca anche ogni utilizzazione allo scopo di

pratica ascetica

influenzare la condotta della vita attraverso forze interiori che non fossero vincolate in maniera puramente tradizionale e convenzionale" (Ibid., p. 510; cf anche D. Leslie, Confucio - La vita, il pensiero, i testi esemplari, Ed. Accademia, Milano 1973).

26. Un afflato religioso alla morale è stato dato in Cina dal Taoismo, una versione cinese del Buddhismo, la quale ha richiamato e richiama all'attenzione dei cinesi l'importanza della trascendenza, della rinuncia alle vanità del mondo, dell'ascesi spirituale e del rispetto della natura, in opposizione a volte anche troppo violenta al moralismo sociologistaico e terreste della tradizione confuciana. Il peccato nel Taoismo si presenta così, come nell'Induismo, come soggezione alle vanità del mondo e chiusura al richiamo mistico del Trascendente e dello Assoluto. Sul Tao, cf J.-C. Demariaux, Il Tao, Ed. Paoline, Torino 1993; Testi Taoisti, a cura di F. Tomassini e L. Lanciotti, UTET, Torino 1987).

e) Il peccato nel pensiero greco.

27. La concezione del peccato nel pensiero greco va soggetta a tre fasi di sviluppo: abbiamo innanzitutto il periodo arcaico dei poemi omerici, nei quali il peccato è un semplice "turbandamento dell'armonia del cosmo", quando l'uomo viola i limiti della sua naturale misura, non per espressa volontà di violarli o perchè non riconosca in se stesso dei limiti, ma perchè, commettendo un errore di valutazione, cioè un errore conoscitivo, non riesce più a distinguerli", come dice G. Morselli nel suo bel saggio "Il peccato nei tragici greci", contenuto nell'opera collettiva "Il peccato", Ed. Ares, Roma 1959, p. 275.

28. Un secondo periodo è dato dalla tragedia, la quale, a cominciare con Eschilo, comincia ad avvertire la realtà della giustizia divina che punisce il peccato, a differenza della fantiullesca capricciosità e passionalità degli dèi omerici. Ma, come osserva ancora Morselli, "anche per Eschilo, come per Omero, la colpa è in origine un 'errore' conoscitivo, che non ha nulla a che fare con la volontà di chi agisce. Una colpa involontaria è considerata dal poeta di Eleusi altrettanto grave quanto una colpa volontaria, perchè l'una e l'altra sono frutto d'un errore di valutazione e contaminano allo stesso modo e nella stessa misura chi le commette" (Ibid., pp. 277-278).

29. Il terzo periodo è dato dal sorgere della filosofia morale con Socrate, Platone ed Aristotele. Ma Socrate è legato ancora al periodo precedente. Egli ha il grande merito di aver introdotto nella coscienza morale occidentale l'idea del Bene come valore assoluto, al di sopra degli interessi terreni e materiali, e quindi la necessità di evitare il peccato, anche a costo di sacrificare quegli interessi, con'egli stesso seppe dare l'esempio col sacrificio della sua vita. Tuttavia, anco

ra per Socrate, com'è noto e come gli rimprovererà Aristotele, la conoscenza del bene è sufficiente per operare il bene, mentre chi pecca non lo fa per cattiva volontà, ma solo per ignoranza. Questa mancata distinzione fra l'ignoranza colpevole e quella invincibile è quella che spiega il fatto che l'Edipo di Sofocle venga punito per l'uccisione del padre, anche se egli non sapeva che era suo padre e venga punito per l'incesto con la madre, anche se non sapeva che era sua madre: il peccato dipende qui semplicemente dal fatto che il soggetto non sa quale è il bene; ma non ci si chiede se questa ignoranza non possa essere scusabile, come, analogamente per quanto riguarda la buona azione, non ci si chiede se il sapere possa effettivamente essere sempre sufficiente perchè si operi il bene.

30. Ciò che comunque appare chiaro nel pensiero greco fin dagli inizi è la nozione di peccato come contravvenzione all'ordine del cosmo, della natura umana e della società: una nozione razionale e secolare di peccato simile a quella della saggezza confuciana. Il peccato è disordine, disarmonia, disobbedienza alla legge naturale. Il peccato è un atto di "violenza", è "hybris", come fa notare Morselli, il quale scrive: "L'hybris è la 'mancanza di misura' di chi vuol superare i limiti naturali di se stesso, è la 'tracotanza' di chi non ha rispetto per gli altri, è la 'violenza' di chi, in nome del proprio egoismo, calpesta i diritti altrui, è l'empietà' di chi presume di essere da più degli dèi; è insomma quella forza cieca, che impedisce all'uomo di riconoscere i limiti della legge naturale e lo spinge a violarli" (Ibid., p. 278).

31. Il peccato, per la saggezza greca, è ciò che contravviene alla misura, alla forma, e quindi alla bellezza. Non solo lo uomo greco, ma anche gli dèi non amano l'"infinito", cioè il non-finito, ma il "finito", potremmo dire il "rifinito": solo questo è il perfetto, il compiuto, ciò che è "in atto", come dirà Aristotele. E solo questo è il bene, come insisterà Platone. Peccato, quindi, è il fermarsi all'incompiuto, all'informe, al potenziale, al brutto. Solo col giudaismo e col cristianesimo, affini in ciò alla religione orientale, l'"infinito" diventerà un attributo divino, diverrà sinonimo di perfezione. L'uomo greco non conosce, come l'ebreo e l'orientale, un'aspirazione all'"infinito": la divinità greca è una divinità "finita"; e peccare è amare l'"infinito", ossia il non-finito, il non compiuto, l'imperfetto.

32. Con Platone ed Aristotele emerge chiara la distinzione fra il volontario e l'involontario: peccato è un atto cattivo volontario. Solo questo, per i due grandi greci, è punibile; il peccato involontario è scusabile. Su questo punto essi sono molto chiari, e quindi superano nettamente l'equivoco presente ancora nella tragedia e nello stesso Socrate. Platone, per esem

Pio, si esprime in questi termini: "Io non dico ... che se uno danneggia un altro senza volere, involontariamente, commette in giustizia; sì, ma involontariamente, e [se] non mi regolerò così formulando la legge attinentegli come se dovessi legiferare riconoscendo in questa un' involontaria ingiustizia, anzi assolutamente stabilirò non essere neppure ingiustizia un simile danno arrecato, indipendentemente dal fatto che, nell' accadere a qualcuno, sia maggiore o minore" (Leggi, IX, VI, 862a).

33. Aristotele invece si esprime in questi termini: "Dico volontario ciò che uno compie consapevolmente delle cose che dipendono da lui, agendo senza ignorare nè la persona, nè il mezzo, nè il fine cui si dirige l' azione, ... compiendo ciascuna di queste cose non a caso nè costretto. ... Ciò che quindi si ignora, o anche se non ignorato, non dipende da noi, o è compiuto per costrizione, è involontario" (Et. Nic., I, V, c. 8, 1135a3).

34. Quando c'è un danno, Aristotele fa addirittura una quadruplice distinzione, destinata a divenire classica: la disgrazia, l' errore, l' ingiustizia e la perversità: "Quando il danno avviene in modo imprevisto - dice lo Stagirita (Et. Nic., I, V, c. 8, 1135b7-8) -, si dice disgrazia; quando invece accade non in modo imprevisto, però senza intenzione cattiva, si dice errore (si erra infatti quando il principio dell' ignoranza risiede in noi; v'è disgrazia, invece, quando risiede fuori di noi). Quando poi si agisce consapevolmente, ma senza una premeditazione, allora il danno si dice atto ingiusto, come suol accadere sia per irascibilità, sia per altre passioni che presentano per gli uomini una carattere di necessità o naturalità. ... Quando invece il danno avviene per proponimento, il suo autore è ingiusto e perverso". Il peccato vero e proprio si ha solo nell' ultimo caso, allorchè abbiamo - come definirà successivamente la morale - i tre elementi classici del peccato: 1) la materia (il danno); 2) l' avvertenza (l' ingiustizia); 3) il consenso (la perversità).

35. Altrove troviamo una tripartizione, perchè qui Aristotele prescinde dalla "disgrazia", per considerare esclusivamente il danno compiuto dal soggetto, mentre la disgrazia è un danno che avviene al soggetto dal di fuori. Abbiamo allora: lo sbaglio, l' errore, l' ingiustizia - una terminologia un po' diversa, ma i concetti sono gli stessi. Dice infatti Aristotele: "Gli atti per cui si deve avere indulgenza riguardano l' equità; e non bisogna giudicare alla stessa stregua tutti gli sbagli: sono sbagli gli atti contrari ai nostri calcoli e senza intenzione cattiva; errori, gli atti contrari ai nostri calcoli e senza perversità" (ossia senza libero consenso ma perchè costretti o da passioni o da impulsi esterni); ingiustizia, quelli che non sono contrari ai nostri calcoli e che provengono da perversità: e quelli che si fanno per desiderio" (ossia con deliberato consenso) "provengono da perversità" (Reterica, I, I, c. 13, 1374b).

36. Per quanto riguarda la terminologia, possiamo fare la seguente annotazione. Nel primo brano, al n. 34, abbiamo: per "disgrazia", atýchema; per "errore", amàrtema; per "ingiusto", adikema; per "perverso", mochtheròs. Nel secondo brano, al n. 35, per "sbaglio", atýchema; per "errore", amàrtema; per "ingiustizia", adikema; per "perverso", poneròs.

f) Il peccato nello gnosticismo

37. Qui prendo il termine "gnosticismo" in un senso lato, se pur ricavabile dal suo senso storico, ossia dallo gnosticismo contro il quale polemizzarono i Padri della Chiesa, intendendo con questo termine - derivato dal gr. "gnosis" = conoscenza - un certo movimento filosofico-religioso sorto al loro tempo, e che mescolava elementi del pensiero cristiano con elementi del pensiero greco con la pretesa di raggiungere una "conoscenza" teologica superiore a quella assicurata dai dogmi della fede cristiana.

38. Lo gnosticismo dell'epoca dei Padri si presentava sostanzialmente come una concezione di tipo spiritualistico, che poneva un forte contrasto fra Dio, visto come ineffabile, e il mondo, identificato col male, mentre l'uomo, di origine divina, ma fatto schiavo delle potenze mondane, era chiamato alla salvezza, ossia all'ariscoperta della sua nativa divinità, grazie all'intervento di un Messaggero divino - che volentieri gli gnostici identificavano in Cristo - col compito di liberare l'uomo dai legami con la materia e ricondurlo alla vita divina, dalla quale, per una caduta originaria, era precipitato.

39. Il peccato, in questa visuale, consiste nel fatto che lo uomo, originariamente appartenente alla sostanza divina, ha degradato se stesso scendendo in questo mondo, e mescolandosi e macchiandosi nella sua impurità, materialità, mutabilità e molteplicità. Peccato è l'ignoranza nella quale l'uomo si trova della sua origine celeste, con l'attaccamento alle realtà corporee e mondane. Peccato è l'esteriorizzarsi che l'uomo fa di sé nella realtà materiale esterna, come se da essa potesse ricevere verità e felicità, mentre la verità e la felicità la trova solo entrando in se stesso e riscoprendo nel fondo di sé la sua origine divina. Peccato è la resistenza che l'uomo fa al Messaggero celeste che lo chiama a svegliarsi dal sonno e ad aprire gli occhi a Dio che vuol salvarlo e innalzarlo a sé.

40. Lo gnosticismo, inteso in questo senso, può raccogliere sotto di sé non solo gli autori contro i quali i Padri della Chiesa ebbero da combattere, ma anche altre correnti di pensiero precedenti, estranee e susseguenti, aventi tutte in comune questi caratteri e in particolare la pretesa di presentarsi come conoscenza teologica superiore ai dogmi del cristianesimo. Sotto la denominazione di gnosticismo, possiamo allora fra i

trare, come fa Hans Jonas nel suo classico studio (Lo gnosticismo, SEI, Torino 1995) altre forme di pensiero, come il manicheismo, le religioni misteriche, come i culti di Iside, Mitra ed Attis, lo gnosticismo giudaico, che confluisce nella Kabbala (cf G.G. Scholem, Le origini della Kabbalà, Ed. Dehoniane, Bologna 1990), e che influenzerà poi la successiva storia del pensiero cristiano (cf J. Meinvielle, Influsso dello gnosticismo ebraico in ambiente cristiano, a cura di E. Innocenti, Ed. Sacra Fraternitas Aurigarum in Urbe, Roma 1988) ed inoltre lo gnosticismo islamico, i libri sacri dei Manà, gli scritti cristiani copto-gnostici, l'ermetismo, che avrà largo influsso nel pensiero rinascimentale e in Giordano Bruno.

41. Quanto al Meinvielle, egli dimostra come lo gnosticismo classico, attraverso la Kabbalà, il pensiero rinascimentale e J. Böhme, abbia influsso nell'idealismo tedesco, specie quello di Hegel: per questo il Maritain ha potuto parlare con ragione di "gnosi hegeliana" (cf La filosofia morale - Esame storico e critico dei grandi sistemi, Ed. Morcelliana, Brescia 1971, p. 215).

42. Questo influsso si esercita anche nella Massoneria (cf G. Giarrizzo, Massoneria e illuminismo nell'Europa del Settecento, Ed. Marsilio, Venezia 1994) e, come è stato rilevato da studi recenti, anche nel pensiero contemporaneo (cf G. Filoramo, Il risveglio della gnosi ovvero diventare Dio, Ed. Laterza, Bari 1990; M. Introvigne, Il ritorno dello gnosticismo, SugarCo Edizioni, 1993; E. Samek Lodovici, Metamorfosi della gnosi, Ed. Ares, Milano 1991) e nel movimento New Age (cf J. Vernet, Il New Age - All'alba dell'era dell'Acquario, Ed. Paoline 1992).

43. Gli studi recenti sullo gnosticismo hanno messo in rilievo come le sue radici storiche siano da porsi nell'esoterismo orientale, particolarmente induista, col suo caratteristico monismo acosmico e panteista e la sua etica dualista. Sul pensiero indiano, cf G. Tucci, Storia della filosofia indiana, Ed. TEA, 1992; P. Martinetti, La sapienza indiana, Celuc libri, Milano 1981; Ramacharaka, La suprema sapienza, Ed. Bocca, Milano 1950; R. Guénon, Introduzione generale allo studio delle dottrine indù, Adelphi, Milano 1989; C. Labrecque, Le sette e le gnosi, Ed. Ancora, Milano 1987.

g) Quadro riassuntivo

44. Da questo breve panorama storico sulla concezione filosofica del peccato, emergono due filoni fondamentali: lo schema occidentale, rappresentato dalla Grecia, dove il peccato è considerato soprattutto dal punto di vista mondano-antropologico: peccato come trasgressione dell'ordine cosmico-naturale o atto contrario a ragione (cf Aristotele, Et. Nic., l. II, c. 2); peccato come disarmonia e mancanza di misura o del giusto mezzo (Aristotele, Et. Nic., Ibid., l. II, c. 6, l. VI, c. 1). In oriente, una concezione particolarmente vicina a quella greca, è la posizione confuciana.

45. L'altro filone è quello prevalente in oriente, più diver

sificato, di orientamento religioso-teologico: peccato come lontananza da Dio e cedimento alle forze della materia. In oriente, a differenza della mentalità greca, il mondo è visto in senso negativo: come apparenza illusoria, nell'induismo; e come principio del male, nel dualismo iranico, anche se per questo esiste anche un mondo del bene. Una tendenza orientaleggiante in Grecia è la concezione platonica del peccato come rendersi schiavi del corpo, sicchè l'anima è impedita nel salire verso il sommo Bene e il mondo delle Idee.

46. La concezione occidentale è tendenzialmente realista: il peccato è contravvenzione ad un ordine esterno, oggettivo, anche materiale o sociale. La concezione orientale è invece tendenzialmente idealista: il peccato è un legarsi al mondo esterno nella sua vana apparenza o nella sua tendenza malvagia, dimenticando il divino, presente nell'io e che anzi costituisce la verità profonda ed ultima dell'io. Il peccato in occidente è trasgressione del limite; in oriente è invece proprio l'esser schiavi del limite rinunciando o tradendo la propria infinità.

47. In occidente peccare vuol dire discordia, divisione, mettersi in contrasto con l'unità del Tutto; peccato è il dualismo. Al contrario in oriente, peccato è la confusione fra spirito e materia, fra Dio e il mondo, fra l'io empirico e l'io trascendentale, fra il bene e il male; peccato è il monismo dell'egoista presuntuoso che si chiude su se stesso, schiavo della materia, senza riconoscere il suo fondamento divino, che lo porterebbe alla libertà e alla vera felicità. Tuttavia si potrebbe parlare di un ideale monistico anche per la sapienza indiana: un monismo non mondano, come quello della Grecia, ma un monismo teologico, nel senso che solo Brahman è reale; il mondo è un'apparenza illusoria, che dev'essere superata, perchè l'individuo si dissolva in Brahman per divenire Brahman.

2. Definizione filosofica del peccato

48. Dopo questo quadro storico, nel quale abbiamo visto brevemente le origini della nozione razionale del peccato, con gli aspetti positivi e quelli negativi, tentiamo adesso una definizione teoretica e conclusiva del peccato, che scarti, per quanto possibile, ciò che può esservi di erroneo. Dici allora così:

49. IL PECCATO, DA UN PUNTO DI VISTA NATURALE-FILOSOFICO, È IL COMPIMENTO INTENZIONALE, VOLONTARIO ED IMPUTABILE DI UN BENE APPARENTE, CHE CONTRASTA CON LA LEGGE MORALE NOTA ALLA RAGION PRATICA E FONDATA SULLA VOLONTÀ DI DIO, E QUINDI CONTRASTA COL VERO FINE ULTIMO E SOMMO BENE DELL'UOMO, CHE È DIO.

50. Si tratta, per la verità, di una definizione un po' lunga, ma che a mio parere pone tutte le note necessarie o quanto meno convenienti. Lo svolgimento successivo del nostro corso, per quanto riguarda la parte filosofica, sarà uno svolgimento

dei temi contenuti in questa definizione. Per quanto riguarda una definizione del peccato dal punto di vista cristiano, presenterò nel prossimo capitolo un'altra definizione, che riprende questa e le aggiunge ciò che appartiene specificamente alla nozione cristiana del peccato.

51. Bibliografia sul peccato (sia da un punto di vista naturale che cristiano). Quella sul peccato originale sarà presentata nel prossimo capitolo. S. Tommaso, Somma Teologica, I-II, q. 71; In II Sent., D. XXXV, a. 2; De Malo, q. 2, a. 1; B.-H. Merkelbach, Summa Theologiae Moralis, Ed. Desclée de Brouwer, Bruges 1959, vol. I, pp. 350-351; C.R. Billuart, Summa Sancti Thomae, Paris 1857, t. IV, pp. 274-297; C. Marc, Institutiones morales alphonbianae, Romae 1917, vol. I, pp. 199-206; S. Alfonso Maria de' Liguori, Istruzione e pratica per i confessori, Monza 1830, vol. I, pp. 122-130; E. Janvier, Esposizione della morale cattolica, vol. I, Ed. Lethielleux, Parigi 1913; L. Billot, De personali et originali peccato, Prato 1910; A. Galli, Il costitutivo formale del peccato, Tesi di licenza in teologia presso lo Studio domenicano di Bologna, tesi n. 29, Bologna 1956; Id., Natura e gravità del peccato, in Sacra Doctrina, n. 5 (1984), p. 394; Giovanni Paolo II, Esortaz. Apost. Reconciliatio et Paenitentia, del 2. XII. 1984, parte II, c. 1; Id., Io credo nel Dio salvatore, Catechesi del mercoledì, vol. IV, Ed. Piemme 1988; AA.VV., Il peccato, Ed. Ares, Roma 1959; AA.VV., Le péché de l'ange - Peccabilité, nature et surnature, Ed. Beauchesne, Paris 1960; P. Schoonenberg, L'homme et le péché, Ed. Mame, Paris 1967; M. Vidal, L'atteggiamento morale, vol. I, Cittadella Editrice, Assisi 1976; S. Maggiolini, Apologia del peccato, Ed. Mondadori, Milano 1983; D. Tettamanzi, Verità e Libertà - Temi e prospettive di morale cristiana, Ed. Piemme, Milano 1993, pp. 537-643; C. Caffarra, Il peccato e le sue forme, in Persona, verità e morale - Atti del Congresso Internazionale di Teologia Morale, Città Nuova Editrice, Roma 1987, pp. 435-440; X. Thévenot, Il peccato: che cosa possiamo dirne?, Ed. LDC, Torino-Leumann 1985; I. Fucek, Il peccato oggi - Riflessione teologico-morale, Ed. Pont. Univ. Greg., Roma 1996; K. Rahner, Corso fondamentale sulla fede, Ed. Paoline, Roma 1978, pp. 127-148; Id. in coll. con H. Vorgrimler, Dizionario di Teologia, Ed. Herder-Morcelliana 1968, alla voce "Peccato"; B. Haering, Liberi e fedeli in Cristo, Ed. Paoline 1987, vol. I, pp. 445-461; E. Quarello, L'amore e il peccato. Affermazione e negazione dell'uomo, EDB, Bologna 1971. La bibliografia sulla nozione biblica del peccato si trova nel prossimo capitolo.

52. Nota filologica. Sinonimi di "peccato" sono: "colpa" e "mancanza"; sebbene, come vedremo più avanti, sembri conveniente porre anche una leggera distinzione concettuale fra colpa e peccato. Per esprimere il peccato involontario, si può dire: "fallò", "sbaglio", "errore", "svista". Termini giuridici corrisponden

ti a "peccato": "reato", "crimine", "delitto", "infrazione", "trasgressione", "prevaricazione". Termini letterari, con eventuale senso accentuativo: "malefatta", "misfatto", "scelleraggine", "scelleratezza". "Peccato" viene dal lat. "peccatum", di cui però s'ignora l'etimologia.

53. Sembra conveniente distinguere il peccato dalla colpa; e ciò apparirà particolarmente chiaro quando dovremo trattare del peccato originale. Peccato è sostanzialmente un atto. Colpa, invece, si adatta anche ad esprimere lo stato della volontà o della coscienza conseguente al peccato. "Peccaminoso" si dice di un atto; "colpevole" si dice di uno stato. Al peccato fa seguito la colpa; ma non si dice che alla colpa fa seguito il peccato. Ci si sente in colpa perchè si ha peccato; ma non ci si sente in peccato perchè si ha commesso una colpa. Questo non significa che, in linea di massima, i due termini possano essere intercambiati.

54. Il termine "maleficio", etimologicamente, esprime molto bene il concetto del peccato, che è un "mal fare" (male-ficium: male facio o male factum); senonchè il termine viene tradizionalmente usato, in demonologia, per significare i danni provocati dal demone per un patto tacito o espresso stipulato mediante un atto di stregoneria o di magia.

55. E' bene distinguere "peccato" da "imperfezione": il peccato è certamente un' imperfezione: esso comporta sempre una potenzialità non attuata o privata del suo atto dovuto; ma non ogni imperfezione è per ciò stesso un peccato, ma, nella comune condizione umana in questo mondo, è spesso un limite inevitabile anche degli atti virtuosi, soprattutto quando il soggetto non è ancora riuscito a raggiungere la perfezione della virtù. Un atto, quindi, può essere buono e lodevole e non per questo essere privo di qualche imperfezione. Quando l' imperfezione è involontaria e dipende solo da una limitatezza - almeno per il momento - invincibile, non è affatto peccaminosa.

56. Aspetto morale e aspetto giuridico del peccato. Considerando in generale il peccato come un' infrazione della legge, abbiamo il peccato vero e proprio, quando c'è un' infrazione cosciente e volontaria della legge morale (naturale o positiva); il peccato invece assume un aspetto giuridico - e si chiama più propriamente coi termini di cui al n.52 -, quando si tratta di un' infrazione, anche non colpevole, del codice civile o ecclesiastico.

3. Il peccato come atto cattivo

57. Questa è la definizione più semplice e più spontanea del peccato, come troviamo già in Cicerone: "Peccatum est mala actio". E' una definizione semplice, ma anche molto profonda, come tutte le nozioni, speculative e morali, della ragione umana:

esse nascondono sempre una profonda portata metafisica, per analizzarle la quale spesso la mente si scoraggia rinunciando all'impresa, eventualmente dichiarata, per non far brutta figura, vana o senza senso, per cui ci si rifugia in soluzioni superficiali e puerili, che danno poi il pretesto a riformatori più o meno esaltati come Nietzsche per gettare nella pattumiera il concetto del bene e del male, immaginando di trovare, "al di là del bene e del male", chissà quali spazi immensi di speculazione e di felicità.

58. Quando si tratta di definire l'essenza del peccato, il filosofo non deve vergognarsi di partire ponendosi al livello di un fanciullo, che sia, s'intende, un bambino buono, che sappia che cosa è il peccato e ne abbia orrore. Se infatti è innata in noi la nozione del peccato, altrettanto innata è in noi, purtroppo, la tendenza al male e alla falsità, tendenza che, fin dall'infanzia, può anche condurci ad un concetto errato del peccato, se non si ha buona volontà e non ci si sottomette ad una buona educazione che ci insegna veramente a distinguere il bene dal male.

59. D'altra parte, la nozione di peccato, sebbene intuitiva a tutta prima, se opportunamente indagata, rivela delle dimensioni misteriose e quasi sconfinata, tali da mettere a dura prova anche le menti filosofiche più acute, come dimostra già la breve sintesi storica che ho presentato all'inizio, dove, accanto a profonde intuizioni, scorgiamo anche, purtroppo, dei gravi errori. Lo studio filosofico del peccato deve allora servire a non fermarsi alle intuizioni ingenui dell'infanzia, anche se valide e preziose, ma, su quella base, deve costruire una dottrina elaborata del peccato, che chiarisca ed approfondisca il suo significato, difendendo la mente dagli errori, che, in questo campo, sono evidentemente assai dannosi e pericolosi.

60. La malvagità dell'atto cattivo suppone evidentemente il concetto del male, e pertanto l'idea che ci facciamo del peccato dipende dall'idea che ci facciamo della natura del male. E qui ci troviamo immediatamente davanti a grandiosi problemi, che da millenni affaticano la mente dei saggi. Grazie a Dio, in questi millenni alcune conquiste, talune memorabili, sono state fatte. E qui terremo presenti appunto alcune di tali conquiste.

61. Innanzitutto, una prima ingenuità che dobbiamo superare quando consideriamo il problema del male, è quello di [non] considerarlo come una cosa, come una sostanza o una realtà sussistente. L'esperienza che tutti facciamo fin dalla più tenera età è quella di incontrare persone cattive e di scoprirci noi stessi, a volte, cattivi. Ma noi siamo dei soggetti, siamo delle persone: da qui la tentazione di fare tutt'uno di noi stessi e del male che facciamo: allora il male diventa una cosa, una sostanza. Sta qui il difetto delle visioni dualistiche, come il manicheismo:

la fervida fantasia di questi antichi dualisti immagina la lotta fra il bene e il male quasi fosse lo scontro fra due eserciti con trapposti: l'esercito dei buoni contro quello dei cattivi. Di per sè questa figurazione ha un profondo significato morale: in molte religioni, compresa la religione iranica e quella cristiana, esistono visioni apocalittico-escatologiche, che prevedono, per la fine del mondo, una battaglia decisiva, nella quale le forze del male saranno per sempre sconfitte, mentre quelle del bene saranno per sempre liberate dall'oppressione dei malvagi. Questo bisogno di giustizia, anche a prescindere da considerazioni religiose, è talmente radicato nel cuore dell'uomo, che si trova in qualche modo espresso persino nel pensiero marxista, con la vittoria degli oppressi sugli oppressori mediante la lotta di classe, e l'instaurazione della società comunista.

62. Ma l'ingenuità qui può consistere nel confondere il male col soggetto maligno, riducendo quello a questo, e quindi entificando un "qualcosa" - il male - che per la verità, come ha cominciato ad intuire Platone e ha visto meglio Aristotele, appartiene al non-essere. Platone ha visto che il male è un non-essere; ma non pare sia andato oltre; Aristotele, invece, ha fatto il balzo decisivo comprendendo (Met., I, X, c. 8, 1051a10-20) che il male non è una semplice negazione, ma una privazione o mancanza; non è, cioè, una semplice assenza di bene, ma è l'assenza di un bene dovuto in un soggetto; altrimenti ogni cosa, per il fatto di non essere altro da se stessa, sarebbe male, com'è appunto nelle tendenze dualistiche, indiane, iraniane e in certo modo (per quanto riguarda il mondo sensibile) anche platoniche.

63. Ma - ecco sorgere un altro problema - se il male è privazione, è non-essere, come si spiega la tremenda e realissima potenza ed efficacia del male? Come può esistere un'azione cattiva, che causa il male e rende cattivo l'agente? Come può il non-essere agire e lasciare di sè chiarissime tracce, come sono la colpa, la distruzione, il disordine, la sofferenza, la morte? E tracce spesso indelebili e irreparabili?

64. L'azione, qualunque azione, come vedremo meglio più avanti, sia essa della natura o della volontà, è sempre un qualcosa di ontologico, che appetisce o produce un qualche bene: non si può desiderare il nulla o il non-essere: in questo senso, nessun agente appetisce o vuole il male per se stesso. Da questo fatto Socrate traeva occasione per dire che nessuno fa il male sapendo di far male: nessuno può volere il male; ma, se qualcuno agisce male, lo fa solo perchè non sa che è male, ma crede di far bene.

65. Spetterà a Platone e ad Aristotele distinguere, come abbiamo visto, l'ignoranza invincibile dall'ignoranza colpevole: purtroppo non siamo sempre così innocenti come pensava ingenuamente Socrate; purtroppo a volte facciamo male sapendo di far male, an-

che se indubbiamente ciò che di fatto cerchiamo o facciamo è un qualche bene; ma è un bene posto fuori dell'ordine morale o in contrasto con le esigenze della legge morale: un bene, quindi, sem- plicemente apparente e non reale; un bene che il soggetto deter- mina come tale di suo puro arbitrio, senz'alcun fondamento su ciò che è veramente ed oggettivamente bene.

66. Ma il problema di prima resta: anche ammettendo una dimen- sione ontologica nell'atto e nell'oggetto del peccato, resta pur sempre la realtà del male: male dell'azione, male provocato dal- l'azione, male nell'agente che compie l'azione: il malvagio com- mette il male, il quale può suscitare altri peccati o causare sofferenze e distruzioni. In che consiste dunque l'atto pecca- minoso in se stesso, l'atto in quanto cattivo? Come può causare del male? E qual è la causa dell'atto cattivo? Il peccatore, come vedremo meglio, causa il male non considerando coscientemente e volontariamente la norma del vero bene; l'atto maligno causa il male precisamente in quanto manca di causalità positiva: la gamba storta fa pencolare lo zoppo precisamente in quanto a que- sta gamba manca la sua normale struttura. E la carenza, il male presente nella gamba causa la carenza, il male nel camminare. Il male non è una causa positiva, ma una causa deficitaria, che causa difetti in ciò a cui essa si applica.

67. L'atto cattivo non corrompe del tutto il soggetto, ma si aggiunge al soggetto e lo presuppone. Il male, quindi, per quanto stabile e per quanto grave, è alla fin fine pur sempre un acci- dente in un soggetto per sé buono o buono sotto altri punti di vista, anche se lo rende cattivo. Questa intuizione, già pre- sente in Platone e soprattutto in Aristotele, assumerà una gran- de importanza nel cristianesimo, per il quale il peccato, a cer- te condizioni, è un male che può essere tolto e riparato sal- vando così il soggetto, che recupera il bene tolto dal peccato.

68. Se il male morale può agire, lo può quindi fare solo per- chè sfrutta il bene ontologico che si trova nell'atto e nello agente, come dice Tommaso: "Il male, quello che può fare, lo può fare solo grazie al bene che gli è congiunto, perchè ciò che è totalmente privo di bene non è nulla nè può nulla. ... Così dunque il male non può nulla per se stesso, ma solo in virtù del bene, per cui è chiaro che il male non può essere un primo principio causativo" (In De Div. Nom., c. IV, lect. XXII, n. 591).

4. Il peccato come atto umano

69. L'atto specificamente umano, l'atto proprio dell'uomo co- me tale, ossia come essere ragionevole e libero, non può che es- sere l'atto che si fonda sulla ragione ed emana dalla volontà. L'atto di questo genere, è tradizionalmente chiamato dai morali- sti "atto morale", che così coincide con "atto umano", a prestin- dere dal fatto che sia buono o cattivo. Per la morale classi-

ca, quindi, anche il peccato, in quanto atto della ragione e della volontà, è un atto "morale"; per cui non si ritrova, in questo linguaggio, la distinzione fra "morale" e "immorale". E' questa, tuttavia, una differenza terminologica di scarso rilievo, a patto che si ricordi che il peccato, se vogliamo chiamarlo "atto immorale", non è però un atto estraneo alla ragione e alla volontà, un atto involontario, e in tal senso estraneo alla "morale", ma è un atto che emana dalla ragione e dalla volontà, per quanto distorte e deviate dalla via del bene.

70. L'atto del peccato, come abbiamo visto, ha un aspetto positivo, ontologico, e un aspetto negativo o meglio privativo: è una atto che manca di qualcosa, e cioè della concordanza col do vere o con la legge morale. Ma Tommaso precisa ulteriormente in cosa consiste questo aspetto positivo: non è semplicemente lo aspetto ontologico dell'atto, ma è un vero bene cercato, procurato o prodotto dalla volontà, bene che tuttavia è in contrasto con l'ordine morale. Dice l'Aquinate: "Si dice che il male morale è un qualcosa di positivo, non in riferimento a ciò che formalmente causa la ragione di male, giacchè questo è una privazione. Ma non si dice neppure in riferimento al soggetto che materialmente si riferisce alla privazione, giacchè in questo modo ogni male tanto nel campo della morale quanto in quello della natura pone qualcosa. Ci si riferisce invece a ciò a cui di per sé si aggiunge la privazione, ossia alla libera elezione di un bene particolare, che porta in sé congiunta la privazione dell'ordine della giustizia, così da esistere in ragione di tale privazione" (De Malo, q.2, a.6).

71. Il peccato, come insegna Tommaso, è legato a un "difetto" della volontà, difetto da intendersi non nel senso che nel peccare diminuisca la forza della volontà: non si tratta di un difetto relativo all'esercizio del volere, ma alla sua specificazione: la volontà non si orienta al vero bene; ma nel far ciò, come avviene nei grandi peccatori, può farlo mettendo tutta se stessa. Dice Tommaso: "Il male, in quanto male, è un non-esistente; non proviene dalla perfezione del desiderio, ma è una certa infermità e peccato concernente il desiderio; come infatti opinare il falso proviene dall'infermità dell'intelletto, così desiderare il male proviene da un difetto del potere di desiderare" (In De Div.Nom., c.IV, lect.XXIII, n.600).

72. Anche nel peccato c'è qualcosa di buono; il male sta nel fatto che questo bene che si vuole o si compie è in contrasto col vero bene dell'uomo: "Quelle cose che in morale si dicono cattive - insegna l'Aquinate (In De Div.Nom., c.IV, lect.XVI, n.507) - hanno un qualcosa di buono: questo appare evidente nel peccato di impudicizia, che avviene per una corruzione dello appetito sensitivo. L'impudico infatti è privato del bene, in quanto il suo desiderio è privato dell'ordine della ragione,

Bontà = Qualità dell'ente che lo rende amabile o desiderabile.
 • Ontologica = amabile come ente. Bene utile o piacevole.
 • Morale = amabile - 20 - per il bene dell'uomo. Bene onesto

e in quanto a ciò vi è in lui un non-essere; infatti, l'esser privato dell'ordine della ragione non pone dell'essere, ma del non-essere; e quindi, sotto questo punto di vista, egli non desidera un qualcosa di esistente, ma un qualcosa di disordinato, che, in quanto disordinato, è un non-esistente; tuttavia l'impudico partecipa del bene secondo una risonanza oscura e difettiva della unione e dell'amicizia, che abbiamo detto convenire al bene".

73. L'aspetto ontologico del peccato è in sé un bene, che come tale ha Dio per causa prima; l'aspetto invece deficitario, che costituisce l'aspetto formale di male, proprio del peccato, è un non-essere, che come tale non può essere causato da Dio, il quale, in quanto bontà infinita, non può che porre l'essere e non negarlo; questa deficienza di essere, invece, non può che essere causata dalla causa seconda, ossia dall'uomo, il quale invece, come vedremo meglio, ha in sé questo potere annullante e distruttivo che è appunto il potere del peccato: una carenza che causa carenza. "L'effetto della causa seconda deficiente - dice Tommaso (Sum.Theol., I, q. 49, a. 2, 2m) - si riconduce alla causa prima non deficiente, per quanto ha di entità e di perfezione; non invece per quanto ha di difettosità. ... E similmente, quanto c'è di entità e di azione nella cattiva azione, si riconduce a Dio come a sua causa; mentre ciò che vi è di difetto non è causato da Dio, ma dalla deficienza della causa seconda".

74. Se Dio è la causa prima della bontà ontologica dell'azione cattiva, il peccatore, da parte sua, nel peccare, non si oppone a Dio in modo totale, ma, in quanto intende un certo bene (benché fuori dell'ordine morale), si sottopone anche lui alla divina provvidenza. Dice Tommaso: "Si dice che alcuni" (i peccatori) "pensano, parlano ed agiscono senza opporsi totalmente all'ordine del governo divino, perchè anche coloro che peccano intendono un qualche bene, e tuttavia si oppongono ad un certo particolare bene che è loro conveniente secondo la loro natura o il loro stato particolare" (Sum.Theol., I, q. 103, a. 8, 1m).⁽¹⁾

75. Bibliografia sul problema del male. A. D. Sertillanges, Il problema del male, Ed. Vita e Pensiero, Milano 1954; E. Zoffoli, Problema e mistero del male, Ed. Marietti, Torino 1960; C. Journet, Il male - Saggio teologico, Ed. Borla, Torino 1963; E. Borne, Le problème du mal, Presses Universitaires de France, Paris 1967; J. Maritain, Dieu et la permission du mal, Ed. Desclée de Brouwer, Paris 1963; C. Cardona, Metafisica del bene e del male, Ed. Ares, Milano 1991; P. Ricœur, Il male, Ed. Mucelliana, Brescia 1993.

5. L'oggetto o materia del peccato

76. L'oggetto o materia del peccato è ciò che il peccatore fa quando pecca. Si tratta di un'azione contraria alla legge morale e privata del suo ordinamento al fine ultimo dell'uomo. Può trattarsi di un atto interno, come per esempio un cattivo

(1) Quando si dice che nel peccato esiste un certo bene, questo non vuol dire che l'atto peccaminoso sia parzialmente buono. Al contrario, il peccato come tale è puramente, totalmente, semplicemente e assolutamente male. Si dice semplicemente che il peccatore, quando pecca, si serve di un bene del quale fa un cattivo uso. Il peccato è appunto un uso cattivo del bene.

pensiero, oppure di un atto esterno, come un furto o un omicidio. Come vedremo meglio trattando della distinzione dei peccati, l'oggetto dell'atto peccaminoso può essere un'operazione o una omissione. In certo senso in ogni peccato c'è una certa omissione: è la stessa mancanza del bene dovuto che costituisce lo aspetto formale del peccato. Ma nel peccato vero e proprio di omissione, non si tratta di un'azione difettosa, ma è l'azione stessa a mancare: quell'azione che avrebbe dovuto esser compiuta e che invece il peccatore rifiuta di compiere. Nel peccato di commissione, invece, si ha il compimento dell'atto dovuto; ma nel contempo questo atto manca di qualcosa di essenziale perchè il dovere possa essere veramente rispettato. Viene affermato un bene; ma questo bene manca della sua collocazione nell'ordine morale e della sua giusta ordinazione al fine ultimo.

77. La materia del peccato non è l'aspetto materiale dello atto peccaminoso, perchè può trattarsi anche di un peccato spirituale o semplicemente di un atto interiore dello spirito: la materia è semplicemente ciò che il peccatore compie commettendo il peccato: può trattarsi di un'opera materiale, come un furto, o di un'opera spirituale, come un ragionamento peccaminoso.

78. L'oggetto del peccato è un qualcosa di male in senso morale; è un male morale non nel senso che il peccatore voglia il male come tale: come vedremo nel paragrafo successivo, il male come tale è estraneo all'intenzione del volere, è accidentale, anche se di fatto viene compiuto e il peccatore ne è responsabile. Ciò che però il peccatore vuole di per sé, ciò che egli di per sé fa o ama o desidera è un oggetto in sé buono, è un fine in sé buono, ma non ordinato al vero bene dello stesso peccatore. È un bene o un fine difettoso, privo della dovuta perfezione o della dovuta corrispondenza alle esigenze dell'ordine morale o della virtù morale.¹⁾

79. Come esiste un bene oggettivo, che è il vero bene dello agente, così esiste un male oggettivo, che è vero male. Soggettivo e falso è il giudizio col quale il peccatore considera per lui bene il male che fa, mentre questo male è oggettivamente e veramente male in base ad un giudizio verace che coglie questo male nella sua verità. Il peccatore si rifiuta di riconoscere questa verità sul suo male, ed arbitrariamente decide, senza fondamento oggettivo, che quel dato oggetto, fine o bene è per lui veramente bene, mentre in realtà non lo è.

80. Indubbiamente, una cosa che può essere buona per un soggetto, può essere male per un altro: bere un bicchiere di vino può esser bene per un adulto e male per un neonato; ma nel primo come nel secondo caso il bere il vino è rispettivamente un bene oggettivo e un male oggettivo. Esistono delle cose buone o cattive per loro natura, che non possono mutare connotazione morale per nessuna ragione o per nessuna circostanza: se sono

¹⁾ Ciò che di per sé il peccatore vuole quando pecca, è indubbiamente un male morale (cioè appunto il peccato); tuttavia la sua intenzione si porta di per sé su di un bene, che però è corrotto dal male.

buone, non possono diventare cattive, e se sono cattive, non possono diventare buone.

81. Per restare nell'ambito degli oggetti cattivi, occorre sempre ricordare le parole di Giovanni Paolo II nell'enciclica "Veritatis splendor", n.80, laddove dice che "la ragione attesta che si danno degli oggetti dell'atto umano che si configurano come 'non-ordinabili' a Dio, perchè contraddicono radicalmente il bene della persona, fatta a sua immagine. Sono gli atti che, nella tradizione morale della Chiesa, sono stati denominati 'intrinsecamente cattivi' (intrinsece malum): lo sono sempre e per sè, ossia per il loro stesso oggetto, indipendentemente dalle ulteriori intenzioni di chi agisce o dalle circostanze".

82. Questa concezione dell'oggetto morale in sè cattivo suppone naturalmente una concezione realistica della conoscenza, ossia la convinzione che la scienza morale possa stabilire oggettivamente quelle che sono le leggi e quelli che sono i fini della natura umana: una concezione realistica che qui non è il luogo di giustificare, ma che qui diamo per scontata. E' evidente, invece, che per una morale fondata su di una concezione relativistica o soggettivistica o idealistica della conoscenza, non si danno oggetti morali extramentali che possano far da regola oggettiva all'agire morale, per cui, in queste concezioni, il peccato non sarà più una mancata adeguazione del volere a un bene oggettivo, indipendente dalle intenzioni dell'agente, ma sarà solo un gesto incoerente con le convinzioni soggettive del medesimo agente.

83. Se invece la vita umana ha un valore assoluto in quanto immagine di Dio e costituisce un valore oggettivo indipendente dall'arbitrio del soggetto, e regola del vero bene del soggetto stesso, è chiaro che qualunque violazione di questa vita, coi pensieri, con le parole, coi fatti o con le omissioni, viene sempre a costituire un qualcosa di assolutamente proibito ed un oggetto morale sempre e assolutamente cattivo, in ogni luogo, tempo o circostanza.

84. La consapevolezza di ciò che è assolutamente proibito si sviluppa tuttavia gradatamente nella storia, mano a mano che l'umanità chiarisce quelli che sono i diritti fondamentali della persona umana, le norme assolute del suo agire ed il suo rapporto verso Dio, fine ultimo e sommo bene dell'uomo. Così per esempio oggi si comprende meglio di un tempo il valore assoluto della vita umana e si considerano illeciti certi atti, come la pena di morte, la tortura, la schiavitù o la discriminazione razziale, atti che viceversa erano considerati leciti per non dire doverosi dalla stessa autorità pubblica dello Stato e della Chiesa. Ciò non significa che non esistono, in sè, oggetti morali assolutamente proibiti, ma significa che l'umanità, nel corso della storia, progredisce continuamente verso una sempre migliore cono-

scienza delle esigenze assolute e irrinunciabili dell'ordine morale.

85. Il peccato è un allontanarsi dalla vita che ci viene da Dio (peccati contro Dio) e un attentare alla vita dell'uomo (peccati contro il prossimo). Il peccato è sempre una certa soppressione della vita, sia nel senso di tagliare i ponti con le sue sorgenti (peccati contro Dio), sia nel senso di offendere ciò che da queste sorgenti scaturisce (la vita creata o vita umana). I peccati contro le cose o la natura traggono il loro significato e la loro ragione d'essere dal rapporto che essi hanno con la vita dell'uomo e col rispetto che dobbiamo a Colui che ha creato anche la natura fisica e i beni materiali, che devono servire all'uomo per raggiungere Dio.

86. La materia del peccato, allora, è più o meno grave, a seconda di quanto, peccando, ci allontaniamo dalla Vita divina od offendiamo la vita umana e l'ordine dell'universo fisico. Evidentemente è più grave offendere le sorgenti della vita (peccato contro Dio), che non quella vita che da Dio scaturisce (la vita umana e l'ordine cosmico). E poiché l'uomo non vive solo di una vita naturale, ma, come vedremo, anche di una vita soprannaturale (la vita cristiana), ben più preziosa della vita naturale, è chiaro che i peccati che tolgono od offendono la vita soprannaturale (per esempio una mancanza contro le virtù teologali), sono più gravi di quelli che offendono la vita naturale (per esempio, un peccato contro le virtù cardinali). *perdere giustizia*

87. Ma in un soggetto vivente, la vita può essere diminuita o indebolita (malattia leggera), oppure, se il soggetto è mortale, può essere tolta del tutto (malattia mortale). Così analogamente la vita morale dell'uomo può essere offesa senza esser tolta del tutto: abbiamo allora - come vedremo meglio più avanti - la materia del peccato veniale; oppure può essere tolta del tutto: e abbiamo la materia del peccato mortale. La vita morale che può esser totalmente tolta - come vedremo meglio - è la vita soprannaturale della grazia e della carità. Invece la vita morale naturale resta anche nel caso di peccato grave (o mortale); tutta via anche in questo caso, col peccato mortale, il soggetto moralmente "muore", in quanto un peccato grave contro una virtù naturale fa perdere anche la vita di grazia, che ha il compito di assicurare alla virtù naturale la sua congiunzione con Dio. In fatti, secondo il piano effettivo della salvezza dell'uomo, la semplice virtù naturale senza la grazia non salva l'uomo e non lo rende buono sotto ogni punto di vista.

88. La materia del peccato è anche ciò in base a cui, fondamentalmente, il peccato viene specificato e numericamente distinto: il male che uno compie si stabilisce in base a ciò che egli fa: si dice che uno ha commesso un furto, se ha sottratto nasco-

stamente ad altri qualcosa di loro appartenenza: il fatto quindi che qualcuno compia un'azione illecita di questa specie de termina specificamente la natura di quel peccato che diciamo "furto". Per la questione dell'oggetto del peccato, cf S. Tommaso, Sum. Theol., I-II, q. 18, aa. 2, 7; q. 19, a. 1; In Sent., D. XXXVI, a. 5.

89. Quando pecciamo, tuttavia, non facciamo soltanto un qualcosa di male, ma siamo mossi anche da una cattiva intenzione, o sia perseguiamo un certo fine cattivo o abbiamo un motivo malvagio per fare ciò che facciamo; il peccato, cioè, ha anche un fine o uno scopo, è causato da una certa intenzione o esprime una certa intenzione dell'intelletto e della volontà: quando pecciamo coscientemente, siamo anche in grado di dire perchè abbiamo peccato, che cos'è che, nel peccato, ha attirato la nostra at tenzione, il nostro interesse e la nostra volontà. Se il fine per cui abbiamo peccato è distinto dal contenuto od oggetto del peccato stesso, abbiamo materialmente due peccati: uno, relativo all'oggetto, e l'altro, relativo al fine; ma se quello è ordinato a questo, allora è il fine che specifica il peccato, nel senso che il primo peccato viene specificato dal fine del secondo. Così per esempio, se uno ruba del denaro per commettere con esso una fornicazione, compie praticamente un unico gesto, e quindi sostanzialmente un unico peccato, specificato dall'atto della fornicazione, anche se materialmente resta, come distinto, l'atto del rubare. Per questa questione del fine, cf S. Tommaso, loc. cit., aa. 4, 6, 7. (1)

6. Lo scopo del peccato

90. Il peccato si presenta come un fine, un bene che seduce ed attrae chi ha già la possibilità inclinata in quel senso o ha la possibilità che la sua volontà sia inclinata in quel senso: per esempio, chi non ha la virtù contraria; sebbene, in linea di principio, anche il virtuoso può avvertire l'attrattiva del peccato contrario alla virtù che possiede. A. Heschel descrive bene questo fascino malefico che il peccato esercita sulla nostra de bole volontà: "Non l'assenza di religione - egli dice (Dio alla ricerca dell'uomo, Ed. Borla, Torino 1963, pp. 398-399) -, ma il suo perversimento fu oggetto di denuncia da parte dei profeti di I sraele. ... A volte la religiosità è il male travestito, uno strumento per raggiungere il potere. ... Infatti, la più orribile manifestazione del male avviene là dove agisce nelle sembian ze del bene".

91. L'attrattiva seducente del peccato agisce sull'intelletto e sulla volontà stimolando in loro la formazione di una cattiva intenzione, che sarà l'intenzione con la quale l'uomo, se cede alla tentazione, commette il peccato. L'intenzione cattiva ci dice perchè o per quale motivo abbiamo peccato; che cosa ci proponevamo peccando, facendo qui naturalmente riferimento a

1.) Siccome tuttavia la materia è diversa, resta questa distinzione dal punto di vista materiale. Per questo i due peccati restano distinti.

un peccato cosciente e volontario;chè se invece ci siamo propo-
sti un buon fine,ma,con questa buona intenzione,abbiamo commes-
so un peccato senza sapere che era peccato,è chiaro che non ab-
biamo peccato o quel peccato non ci può essere imputato.

92. L'intenzione è cattiva non nel senso che essa si dirige verso il male come tale,ma nel senso che si orienta a qualcosa che oggettivamente è peccato,ma che tuttavia noi vogliamo fare lo stesso,pur sapendo che è peccato,ma considerandolo come bene per noi.Dice infatti Tommaso:"Quando qualcuno fa il male,al-
tro è ciò che vien fatto e altro ciò che è desiderato o inteso; perchè ciò che vien fatto appare come bene;cosa che è del tut-
to necessaria,perchè tutto ciò che vien fatto,vien fatto visto come bene;ma secondo verità non è un bene,perchè avviene che uno consideri come bene ciò che non è bene"(In De Div.Nom,c.IV, lect.XXII,n.854).Per questo,conclude Tommaso,il male non è mai inteso per sè,ma solo accidentalmente;è voluto,ma è voluto ac-
cidentalmente;è voluto sostanzialmente sotto le apparenze o sotto la veste del bene,ma il peccatore sa che è male;e tutta via lo compie ugualmente:in ciò sta l'aspetto formale del pec-
cato.

93. Altrove Tommaso spiega questo fatto - essenziale per com-
prendere la volontarietà del peccato e la natura della cattiva intenzione - in questi termini:"Due cose concorrono a formare il peccato:ossia l'atto volontario,e il suo disordine,che consiste in un allontanamento dalla legge divina.Una di queste due cose per sè si relaziona al peccatore,il quale intende esercitare tale atto volontario in tale materia;l'altra,ossia il disordine dell'atto,si rapporta accidentalmente all'intenzione del pecca-
tore:'nessuno',infatti,'opera il male intenzionalmente',come dice Dionigi nel c.IV del De Div.Nom."(Sum.Theol.,I-II,q.72, a.1).Abbiamo qui la parte di verità contenuta nella dottrina socratica del peccato:nessuno fa il male pensando al male;se uno fa il male,è perchè ignora il bene; si compie il bene per-
chè si pensa al bene.Il difetto dell'argomentazione socratica sta nella mancata distinzione fra bene reale e bene apparente, che sarà fatta da Platone e poi da Aristotele,per cui è vero che chi fa il male pensa a un bene,ma si tratta di un bene fit-
tizio stabilito arbitrariamente dal peccatore;mentre il pecca-
tore sa che ciò che compie è realmente male:egli ignora il be-
ne non in buona fede,ma colpevolmente perchè coscientemente.

94. Qual è lo scopo profondo del peccato?Qual è l'intenzio-
ne profonda che muove il peccatore? Al di là degli oggetti che possono attirare la sua concupiscenza,penso che questo intento profondo,questo bisogno profondo sia l'opposto di quello che muove l'uomo di retta intenzione,vale a dire:agire in totale indipendenza o,come crede il peccatore,in totale "libertà" da

Dio prescindendo dalla sua legge e dalla sua volontà, assolu-
tizzando la propria volontà ed essendo legge a se stesso. Ora,
il campo dove la creatura può essere effettivamente totalmen-
te indipendente da Dio, dove può essere "causa prima", è preci-
samente il dominio del male e del peccato. Non lo è invece nel
dominio del bene e della rettitudine, dove l'uomo è solo cau-
sa seconda, mentre la causa prima è Dio, giacchè nel campo del
bene l'uomo non può essere regola a se stesso, ma deve riceve-
re da Dio, che lo ha creato, la regola del suo agire morale.

CAP. II - LA NOZIONE CRISTIANA DEL PECCATO

1. Nozione naturale e nozione rivelata del peccato

95. Abbiamo finora esaminato la nozione naturale del peccato,
così come la si può ricavare dalla filosofia e dalla storia del-
le religioni. L'indagine razionale e le concezioni religiose che
abbiamo passato in rassegna ci danno già delle importanti cer-
tezze, mescolate però ad errori, data la debolezza della ragione
umana e la difficoltà dell'argomento. La nozione del peccato si
illumina invece meravigliosamente grazie a quanto Dio stesso ci
rivela nella letteratura sacra del cristianesimo, ossia nella
Sacra Scrittura e nella Tradizione apostolica trasmessa ed in-
terpretata dalla Chiesa cattolica.

96. "La realtà del peccato - dice il Catechismo della Chiesa
cattolica (n. 387) -, e più particolarmente del peccato delle ori-
gini, si chiarisce soltanto alla luce della Rivelazione divina.
Senza la conoscenza di Dio che essa ci dà, non si può riconosce-
re chiaramente il peccato, e si è tentati di spiegarlo semplice-
mente come un difetto di crescita, come una debolezza psicolo-
gica, un errore, come l'inevitabile conseguenza di una struttura
sociale inadeguata, ecc. Soltanto conoscendo il disegno di Dio
sull'uomo, si capisce che il peccato è un abuso di quella liber-
tà che Dio dona alle persone create perchè possano amare lui
e amarsi reciprocamente".

97. S. Tommaso abbozza la distinzione fra nozione filosofica
e nozione cristiana del peccato in questi termini: "Dai teologi"
(cristiani) "il peccato è considerato soprattutto in quanto è
un'offesa fatta a Dio; invece, dal filosofo morale, in quanto è
contrario alla ragione". Richiamandosi quindi alla famosa defi-
nizione di S. Agostino - "un detto, unfatto o un desiderato con-
tro la legge di Dio" (Contra Faust., l. XXII, c. 27, PL 42, 418) -
Tommaso aggiunge: "E quindi Agostino ha definito più convenien-
temente il peccato riferendolo alla sua opposizione alla legge
eterna, piuttosto che vedendolo come un qualcosa di contrario al-
la ragione, considerando soprattutto il fatto che noi siamo re-

golati dalla legge eterna in molte cose che superano la ragione umana, come in quelle cose che sono di fede" (Sum. Theol., I-II, q. 71, a. 6, 5m). E ancora: "Senza la Legge" (divina rivelata) "indubbiamente il peccato poteva essere conosciuto, in quanto ha ragione di disonestà, ossia di qualcosa che è contro ragione, ma non in quanto comporta un'offesa a Dio, poichè per mezzo della Legge data divinamente all'uomo gli viene manifestato che i suoi peccati dispiacciono a Dio, per il fatto che Egli li proibisce e ordina che vengano puniti" (In Rm 7, 7, lect. II, a. 536).

98. P. Schoonenberg, dal canto suo, nel libro L'homme et le péché (Ed. Mame, Paris 1967, pp. 34-35), fa notare come il peccato, per la Scrittura, più che un rifiuto dell'ordine naturale, è un rifiuto dell'ordine soprannaturale; più che un rifiuto della legge naturale, è rifiuto della legge rivelata da Dio, un rifiuto della Parola di Dio e della grazia divina. Per la Bibbia il peccato è un atto col quale l'uomo pone il suo bene non nel fare la volontà di Dio ma la propria, attribuendo a sè quella "conoscenza del bene e del male", ossia quella fondazione della legge morale che spetta solo a Dio, sicchè, rifiutando di fondare il proprio agire sulla legge divina, l'uomo peccatore diventa come un tralcio che si stacca dalla vite, con la conseguenza di perdere quella vita dell'anima che invece è garantita dall'obbedienza ai divini comandi, obbedienza che consente alla grazia divina di vivificare l'esistenza umana. Il peccato, quindi, è un atto disobbedienza dettato dalla superbia, con la conseguenza che l'uomo perde quell'amicizia con Dio che costituisce la sorgente della vera vita e della vera felicità. Staccato da Dio col peccato, l'uomo cade invece nella morte eterna.

99. L'originalità della nozione biblica del peccato è data, più in particolare, dalla nozione di quel Dio dal quale il peccatore si separa, un Dio che è una sola essenza in tre Persone, ed è anche data da tutti quegli ideali umani e soprannaturali, che sono il dato della divina Rivelazione, ideali che l'uomo tradisce appunto col peccato. Inoltre, la nozione biblica del peccato è una nozione analogica, nel senso che non comprende soltanto il peccato come viene comunemente inteso, come atto personale imputabile esclusivamente alla persona che lo ha commesso, ma anche un certo tipo di peccato - il peccato originale -, che invece - come vedremo - è tale da trasmettersi di generazione in generazione mediante l'atto della procreazione. Infine il peccato, nella concezione cristiana, è un male talmente grave, che può essere cancellato solo da Dio mediante il sacrificio del suo Figlio Gesù Cristo.

2. Il concetto cristiano del peccato. Annotazioni preparatorie.

100. Cominciamo con alcune annotazioni filologiche. La terminologia ebraica del peccato presenta le seguenti forme lin-

guistiche: 1) Hatàh=fallimento, mancanza, perdizione; 2) Avòa= allontanamento, deviazione, trasgressione, deformazione; 3) pèshach= disobbedienza, ribellione. Cf la voce "Péché" nel Supplément del Dictionnaire Biblique; F. Spadafora, il peccato nel Vecchio Testamento, nel già cit. Il peccato, Roma 1959, p.34; già cit. I. Fucek, Il peccato oggi, pp.108-109; già cit. P. Schoonenberg, L'homme et le péché, pp.9-11; già cit. Catechesi di Giovanni Paolo II, vol.IV, pp.63-64.

101. In greco abbiamo: 1) amartia=errore; 2) amàrtēma=colpa; 3) paràptōma=delitto, trasgressione; 4) anomia=illegalità, iniquità, impietà; 5) ofèilema=debito: cf Mt 6,12.

102. Per quanto riguarda la formazione dell'idea di peccato nell'Antico Testamento, il Dictionnaire Biblique-Supplément nota: "La lenta maturazione dell'idea di peccato, con l'unificazione progressiva del linguaggio che ne è il segno, tanto nel giudaismo tardivo che nella Settanta, si spiega in parte con il ruolo preponderante che occupa, nei primi secoli, la meditazione sulla Legge. Il peccato si potrebbe infatti definire ... come il rovescio del piano della salvezza, come la serie delle iniziative umane che teagono in iscacco e ritardano la realizzazione del di segno divino. Ora, il giudaismo identificherà ogni giorno di più questo piano divino con la Legge data sul Sinai e farà della disobbedienza alla Torah il segno per eccellenza del rifiuto da parte dell'uomo".

103. Schoonenberg (op.cit., pp.33-34), dal canto suo, afferma: "Il peccato pone la creatura verso la quale il peccatore si volge al di fuori dell'ordine indirizzato a Dio. Si può dunque dire che consiste, nello spirito della Bibbia, nell'allontanarsi da Dio per volgersi verso un idolo. Mette ugualmente la medesima creatura al di fuori dell'ordine inerente al mondo; allontanandosi da Dio, il peccatore, in una maniera o nell'altra, si allontana anche dalla creatura".

104. Il peccato, per la Scrittura, è una condizione che tocca ogni uomo, anche i più giusti e i più santi. E' impossibile, nella vita terrena, raggiungere una tale perfezione da diventare in peccabili: "Non c'è sulla terra un uomo che non pecchi" (Qo 7,20). "Chi può dire: sono mondo dal mio peccato?" (Pr 20,9). "Non c'è nessuno che non pecchi" (I Re 8,46). "Sono tutti corrotti; più nessuno fa il bene, neppure uno" (Sal 14,3). "Se diciamo che siamo senza peccato, inganniamo noi stessi" (I Gv 1,8).

105. Il Papa, nella catechesi già citata (Udienza generale del 5.XI.1986) sottolinea come per la Bibbia il peccatore si pone in contrasto con Dio: "Il peccatore, designato come 'empio' (rasha), è colui che 'dimentica Dio' (Sal 9,18), che 'non vuole conoscere Dio' (Gb 21,14), in cui 'non c'è timor di Dio' (Sal 36(35), 2), colui che non confida nel Signore' (Sal 32(31), 10), anzi colui che 'disprezza Dio' (Sal 10(9), 13(34)), ritenendo che 'il Signore non vede' (Sal 94(93), 7) e 'non ne chiederà conto' (Sal 10

(9), 13(34))".

106. Nella Bibbia, come è noto, il peccato viene presentato come "offesa" a Dio: un' espressione evidentemente antropomorfa, giacchè Dio propriamente non può essere offeso da nulla, se per "offesa" intendiamo, come comunemente s'intende, un atto che tolga qualcosa all'offeso: a Dio, infinitamente semplice, non può essere tolto nulla nè gli si può arrecare alcun danno, poichè, essendo atto puro, non può essere privato di nulla, giacchè solo gli enti che hanno in sé della potenzialità, possono subire danni o privazioni. Maritain si domanda allora che cosa vogliamo dire quando, con la Scrittura, parliamo del peccato come "offesa" a Dio. "In una prima approssimazione - egli dice nelle Nove lezioni sulle prime nozioni della filosofia morale (Vita e Pensiero, Milano 1979, p. 229) -, potremmo dire che il peccato è deicidio, nel senso che, per quanto sta in esso, va a distruggere Dio, se ciò fosse possibile. ... In una seconda approssimazione, che mi sembra preferibile, bisognerebbe dire che il peccato priva la volontà divina di qualcosa che essa ha realmente voluto⁽¹⁾. Dico naturalmente la volontà antecedente che è una volontà reale, ancorchè condizionale e non efficace per se stessa (solo la volontà detta conseguente è volontà pura e semplice)".

Mi- Dio
Puro essere
è-? quello
in?

107. Il Dizionario di Teologia Biblica curato da X. Léon-Dufour fa notare, dal canto suo, come per la Scrittura "il peccato appare essenzialmente come la violazione di rapporti personali, come il rifiuto dell'uomo di lasciarsi amare da un Dio che soffre di non essere amato, che l'amore ha per così dire reso 'vulnerabile' (Alla voce "Peccato", col. 883, Ed. Marietti 1974). Accanto alla concezione giuridica del peccato, che fa leva sul rispetto della legge, la Bibbia presenta anche una concezione personalista, che fa leva sul rapporto con Dio, metaforicamente visto come un amante geloso, per cui il peccato assume l'aspetto di un "adulterio" e di un "tradimento", per il quale Israele, sotto l'immagine di una sposa, si concede ad altri amanti, simboli degli dèi di altre nazioni e delle pratiche superstiziose connesse al loro culto.

108. Particolarmente significativa, nella Scrittura, è la dottrina paolina del peccato, sulla quale avremo modo di tornare, soprattutto per quanto riguarda il peccato originale. Qui basterà riportare questa nota di Bultmann: il peccato per l'Apostolo "costituisce l'allontanamento dal Creatore come donatore della vita, il ripiegamento sulla creazione, nell'autosufficienza e nella fiducia di procurarsi la vita con il godimento della realtà terrena e con la forza delle proprie realizzazioni" (Teologia del Nuovo Testamento, Ed. Queriniana, Brescia 1985, p. 228).

109. Anche Giovanni ha una sua caratteristica dottrina sul peccato, così delineata brevemente, sempre da Bultmann: Il peccato, per Giovanni, è il rifiuto della luce che è Cristo, è men-

(1) Il peccatore non può frustrare il volere divino come tale, perché è Dio stesso; può però frustrare quel volere divino che si riferisce al suo colpevole.

Zogna che conduce alla schiavitù e alla morte. Il peccato sono le 'tenebre' dell'ignoranza colpevole. Come dice Bultmann, "vi sono le tenebre soltanto perché c'è la luce; le tenebre non sono altro che il chiudersi alla luce, sono il distacco dall'origine dell'esistenza. ... Chiudendosi alla luce, il mondo si ribella contro Dio, si rende indipendente da Dio. ... La menzogna ... è la falsa comprensione da cui scaturisce ogni eventuale condotta immorale. ... La menzogna ... non è semplicemente un'affermazione falsa. Il mentitore si sottrae alla realtà e cade nell'irrealtà, nella morte" (Ibid., pp. 351-352). Per Giovanni, conoscenza ed azione si scambiano, per così dire, i ruoli fra loro: la conoscenza è un problema d'amore: conosce colui che ama; ma l'azione, in modo simile allo gnosticismo, è un problema di conoscenza, di verità: si tratta di "fare" la verità, di "camminare" nella verità, di aprirsi alla luce della verità. E [per] corrispettivamente, il peccato viene ad essere sinonimo di menzogna, di ignoranza colpevole, di chiusura alla verità, di camminare nelle tenebre. Il vero amore è nella verità e la vera conoscenza si dà nella pratica dell'amore per Dio e per il prossimo. Per questo il peccato è un conoscere privo d'amore e un camminare privo della luce della verità.

110. Per quanto riguarda la dottrina, così ostica per la nostra ragione, del peccato originale, Tommaso, col suo straordinario genio speculativo, riesce a padroneggiare anche una dottrina così difficile e sconcertante, come avremo modo di vedere ampiamente più avanti. Qui basterà accennare al principio ermeneutico fondamentale che Tommaso applica per interpretare la dottrina biblica e cattolica del peccato originale: egli usa abilmente della distinzione metafisica fra "natura" e "persona", riferendo il peccato personale alla persona, e il peccato originale alla natura. Ne viene fuori un più ampio concetto di peccato, caratteristico della Rivelazione cristiana, che dà spazio anche alla natura propria del peccato originale, un dato di fede prettamente proprio del cristianesimo, che non si riscontra in nessun'altra religione dell'umanità. (1)

111. "Il peccato - dice così l'Aquinate (De Malo, q. 4, a. 6, 20a) - può riguardare sia la persona che la natura": mentre il concetto corrente di peccato contempla solo l'atto della singola persona, la Bibbia contempla anche un peccato della natura umana nella sua totalità: ma - si noti bene - non un semplice peccato collettivo, ossia un singolo peccato al quale prendono parte tutti gli individui umani, ma un peccato che si moltiplica per ogni individuo, sicché, come dice il Concilio di Trento, ogni essere umano ha il suo proprio peccato originale. Vedremo meglio queste cose più avanti.

112. Il Concilio Vaticano II delinea brevemente la concezione biblica del peccato in questi termini: "Costituito da Dio

(1) cfr. però il Karma indiano e la caduta dell'anima nel platonismo.

in uno stato di giustizia, l'uomo però, tentato dal maligno, fin dagli ^{alberi} della storia abusò della libertà sua, erigendosi contro Dio. Pur avendo conosciuto Dio, gli uomini non hanno reso l'onore dovuto a Dio, ... ma si è ottenebrato il loro pazzo cuore, ... e hanno preferito servire la creatura piuttosto che il Creatore" (Gaudium et spes, n.13). Così invece Giovanni Paolo II nella citata enciclica Reconciliatio et Paenitentia: "L'essenza più intima e più oscura del peccato è la disobbedienza a Dio, alla sua legge, alla sua norma morale che Egli ha dato all'uomo, scrivendogliela nel cuore e confermandola e perfezionandola con la rivelazione" (n.14).

1
4 Rom 1, 21
25

3. Definizione del concetto cristiano del peccato

113. Il culmine della rivelazione biblica sul peccato si ha nel Nuovo Testamento: il concetto propriamente cristiano del peccato è propriamente quello neotestamentario, che non esclude affatto i dati fondamentali e perenni dell'Antico Testamento, soprattutto per quanto riguarda il peccato originale e il peccato di Satana, ma, appunto come dice il Papa nel pronunciamento surriferito, perfeziona e porta a compimento questi dati. Il dato sostanzialmente nuovo del Nuovo Testamento, per quanto riguarda l'oggetto del peccato, è che esso non è più soltanto un peccato contro Jahvè, ma è un peccato contro la SS. Trinità.

114. Il peccato, per il cristiano, è sostanzialmente disobbedienza alla legge evangelica, alla legge della grazia e della carità e, al di là di ciò, è il rifiuto di Cristo, della sua parola e della sua opera redentiva. E' l'opposizione a Cristo, "Figlio di Dio venuto nella carne", e pertanto è un parteggiare per lo Anticristo; anzi, per Giovanni, essere anticristo ed essere peccatore sono la stessa cosa. Nasce un concetto apocalittico ed escatologico di peccato, come l'atto di colui che rifiuta Cristo come ultima possibilità di salvezza, come atto di colui che rifiuta l'Amore supremo e insuperabile.

Opporsi
ad
fuerit
dispa?

115. Opporsi a Cristo vuol dire opporsi al Padre che lo ha mandato e per comando del Quale Cristo offre la salvezza. Ma la opposizione più grave ed irrimediabile è il "peccato contro lo Spirito", il Quale, per mandato del Padre e del Figlio, è l'operatore della remissione dei peccati e Colui che offre il perdono divino. Il peccato contro Cristo può essere perdonato se si accoglie lo Spirito, che è lo Spirito della misericordia; ma il peccato contro lo Spirito è imperdonabile proprio perchè è il rifiuto di essere perdonati.

116. Il peccato, per il cristiano, è sempre un opporsi a Cristo e alla Chiesa, in quanto Corpo mistico di Cristo e mediatrice della verità e della grazia di Cristo: Cristo che appare a Paolo sulla via di Damasco considera come fatta a sé quella persecuzione che Paolo stava facendo ai discepoli di Cristo. La rottura con Cristo è quindi sempre in certo modo una rottu

ra anche con la Chiesa, non nel senso che i due peccati siano in distinguibili, ma nel senso che sono indisgiungibili: un conto è evidentemente è mancare a una norma del diritto canonico o del e rimoniale liturgico, e un conto è mancare a un precetto formale di Cristo; tuttavia il disprezzo delle leggi positive della Chiesa non può non riflettersi in qualche modo sul suo divino Fondatore; e d'altra parte un'offesa a Cristo non può non essere nel contempo un'offesa anche alla sua amatissima sposa la Chiesa.

117. Definizione del concetto cristiano del peccato. IL PECCATO, NEL SENSO CRISTIANO, E' UN ATTO DELLA PERSONA (peccato personale) O UNO STATO DELLA NATURA UMANA (peccato originale), COL QUALE L'UOMO, DISOBBEDENDO A DIO, a) NELLO STATO D'INNOCENZA HA PERDUTO LA GRAZIA ADAMITICA E MERITATO LA DANNAZIONE ETERNA; b) NELLA ANTICA ALLEANZA HA VIOLATO LA LEGGE MOSAICA, E, c) NELLA NUOVA ED ETERNA ALLEANZA, RIFIUTA IL DIO TRINITARIO E DISOBBEDISCE AL LA CHIESA MERITANDO LA DANNAZIONE ETERNA.

118. Come abbiamo fatto per la concezione filosofica del peccato, anche per la concezione biblico-cristiana, passeremo in ras segna, nei prossimi capitoli, i singoli aspetti di questa definizione generale.

119. Bibliografia sulla nozione biblico-cristiana del peccato. Voce "Peccato" nel Dizionario di Teologia Biblica curato da X. Léon-Dufour, Ed. Marietti, Torino 1971; voce "Peccato" nel Dizionario Biblico, a cura di H. Haag, Ed. SEI, Torino 1963; voce "Péché" nel Vocabulaire de Théologie Biblique, a cura di X. Léon-Dufour, Les Ed. du Cerf, Paris 1966; voce "Sin", nel Dictionary of the Bible, a cura di J. McKenzie, The Bruce Publishing Company, Milwaukee, 1965; voce "Péché", nel Dictionnaire Biblique, Supplément, vol. VII, Ed. Letouzey & Ané, Paris 1966; A. George, Le sens du péché dans l'Ancien Testament, in Lumière et Vie, 15 (1952), pp. 22ss; S. Lyonnet, De natura peccati quid doceat Vetus Testamentum, in Verbum Domini, 37 (1957), pp. 75-88; B. Mariani, Il peccato rituale nel Vecchio Testamento, in AA. VV., Il peccato, Ed. Ares, Roma 1959, pp. 49-68; S. Garofalo, Il peccato nei Vangeli, in Ibid., pp. 69-94; Il peccato nella teologia di S. Paolo, di G. Badini, in Ibid., pp. 95-122; F. M. Braun, Le péché du monde selon St. Jean, in Revue Thomiste, 65 (1965), pp. 181-201; J. Murphy-O'Connor, Péché et Communauté dans le Nouveau Testament, in Revue Biblique, 74 (1967), pp. 161-193; P. Grelot, Théologie biblique du péché, in Vie Spirituelle - Supplément, 61 (1962), pp. 203-241; Peccato e peccati nel Nuovo Testamento, fascicolo monografico de La Scuola Cattolica, 106 (1978), nn. 3-4.

4. Aspetti generali del peccato

a) Il peccato come atto di superbia

120. La radice del peccato, per la Scrittura, è indubbiamente la superbia, la pretesa di rendersi indipendente da Dio e di es-

sere legge a se stesso. Questo aspetto di superbia è bene espresso dall'Istruzione su Libertà e Liberazione, pubblicata nel 1986 dalla Congregazione per la Dottrina della Fede: "Nella volontà di libertà dell'uomo si nasconde la tentazione di rinnegare la sua propria natura. In quanto intende tutto volere e tutto potere, dimenticando così di essere limitato e creato, egli pretende di essere un dio. 'Voi sarete come Dio' (Gn 3,5): questa parola del serpente esprime l'essenza della tentazione dell'uomo, ed implica lo stravolgimento del vero senso della sua libertà. Questa è la profonda natura del peccato: l'uomo si stacca dalla verità, mettendo la sua volontà al di sopra di essa" (la verità quindi non come regola del mio volere, ma il mio volere come regola della verità). "Volendo liberarsi di Dio ed essere lui stesso dio" (o diventare Dio), "egli s'inganna e si distrugge. Egli si aliena da se stesso" (n.37).

121. Nella superbia appare massimamente l'aspetto formale del peccato, che è l'"aversio a Dio" (l'allontanamento da Dio o la ribellione a Dio); mentre la "conversio ad creaturam", ossia l'attaccamento alla creatura costituisce l'aspetto materiale o motivo contingente del peccare. "Dalla parte della conversio - dice Tommaso (Sum.Theol., II-II, q.162, a.6) - la superbia non ha ragione d'essere il massimo dei peccati" (ossia dove massimamente appare l'essenza del peccato), "giacchè quella grandezza che il superbo disordinatamente appetisce, non è massimamente ripugnante alla virtù. Ma dalla parte dell'aversio, la superbia è massimamente grave, perchè negli altri peccati l'uomo si allontana da Dio o per ignoranza o per debolezza o per il desiderio di un qualunque altro bene" (tutti elementi estranei alla formalità del peccato); "ma la superbia allontana da Dio per il fatto stesso che rifiuta sottomissione a Lui ed alla sua regola".

122. Esiste nell'uomo un bisogno di autotrascendersi, un bisogno di grandezza, un desiderio di infinito e di assoluto, che dipendono dal fatto di possedere il pensiero e la volontà: il pensiero, che è finito, è capace di pensare il Tutto e l'Infinito, e la volontà lo può desiderare: da qui la tentazione di voler essere effettivamente il Tutto e l'Infinito, è una tentazione che, di fatto, dopo il peccato originale, si pone per ogni uomo dimentico di quel "senso della misura", che abbiamo già visto presente nella concezione greca del peccato.

123. Il peccato, ogni peccato, ha alla sua radice, questa volontà di oltrepassare il limite consentito, magari sotto pretesto di superare i limiti difettivi; essa mira ad una falsa trascendenza che pretende ignorare i limiti essenziali della natura umana: "La superbia - dice Tommaso (Ibid., a.1) - prende il suo nome dal fatto che uno col suo volere tende al di là di ciò che egli è. ... Ora invece la retta ragione prescrive che la volontà di ciascuno si porti verso ciò che gli è proporzionato. Per questo è chiaro che la superbia comporta qualcosa di

(1) Anche e soprattutto nell'ordine soprannaturale, che pure è un superamento dell'umano, l'uomo deve mantenersi umile e non avanzare proposte sproporzionate alle sue limitate possibilità.

contrario alla retta ragione". Ed è per questo che è peccato, ed anzi un elemento presente almeno implicitamente nel peccato come tale, in quanto esso comporta il regolare il proprio agire in autonomia assoluta da Dio.

124. Il serpente del racconto del Genesi conosce benissimo la possibilità e l'aspirazione presente nell'uomo, come essere spirituale, a superare se stesso avvicinandosi a Dio; ma perfidamente suggerisce all'uomo il modo sbagliato per realizzare la propria grandezza e il proprio bisogno d'infinito: quello di farlo in assoluta autonomia a Dio e ritenendosi già in partenza dotato di natura e di poteri divini, o quanto meno della possibilità di diventare Dio. Per cui giustamente Tommaso, riprendendo S. Agostino, definisce la superbia come "appetito di una grandezza perversa"; e prosegue: "La superbia imita Dio in un modo distorto. Essa infatti odia l'uguaglianza insieme con gli altri al di sotto di Lui, e vuol imporre agli altri, al posto di Lui, il proprio dominio" (Ibid., 2a).

125. Il peccato del Genesi è il paradigma di ogni peccato; per questo, l'evidenziare di quale peccato si è trattato, vuol dire mettere in luce le caratteristiche più essenziali e formali del peccato come tale, così come Adamo è sì certo quella data persona, storicamente esistita, ma è anche nel contempo - come lo stesso nome in ebraico significa - il paradigma dell'uomo peccatore come tale. Nel peccato del Genesi c'è indubbiamente la disobbedienza, e abbiamo visto come una comune concezione biblica del peccato sia quella di disobbedienza a Dio. Tuttavia Tommaso fa notare come al fondo di quella disobbedienza ci sia la superbia: per questo la superbia è peccato più grave della disobbedienza: la superbia è "più peccato". Dice infatti l'Aquinate: "È più grave disprezzare colui che comanda che non il comando stesso. Ma alcuni peccati sono contro la persona stessa di colui che comanda, come è chiaro nella bestemmia e nell'omicidio. Pertanto la disobbedienza non è il più grave dei peccati" (Sum. Theol., II-II, q. 105, a. 2). Parlando invece della superbia, Tommaso dice che è la superbia il più grave dei peccati, e ciò proprio dal punto di vista del genere: "La superbia - dice (Sum. Theol., II-II, q. 162, a. 6) - è il più grave dei peccati secondo il suo genere, perché eccede nell'avversio, la quale completa la formalità del peccato". La superbia, insomma, è il più peccato di tutti i peccati, è quel peccato che più di tutti gli altri ha in sé l'essenza o formalità del peccato.

b) L'aspetto ateistico ed idolatrico del peccato

126. Il peccato è aversio a Deo e conversio ad creaturam. Ma un qualche dio l'uomo non può non averlo, proprio per la sua natura di essere spirituale, pensante e volente, e lo spirito, per sua essenza, ha relazione con l'universale, l'assoluto, il tota-

le, l'infinito. Se quindi rifiuta il vero Dio, non gli resta - lo voglia o non lo voglia - che adorare qualche falso dio. Per questo, l'ateo, che rifiuta il Dio trascendente ed eterno della Bibbia, non può non divinizzare ed adorare la creatura o una sua immaginazione: allora al posto di Dio pone o qualche entità concreta: se stesso o il mondo o la natura o lo Stato e così via; oppure, se è un intellettuale, qualche entità astratta, che per sé potrebbe essere un attributo di Dio, ma che l'ateo considera solo come ideale umano: il pensiero, la verità, la giustizia, o la libertà e cose del genere.

127. Il già citato documento della Congregazione per la Dottrina della Fede così descrive il meccanismo psicologico dell'ateismo, dove appare evidente la connessione col peccato di superbia che abbiamo visto sopra: "L'amore disordinato di sé è l'altra faccia del disprezzo di Dio. L'uomo intende allora appoggiarsi unicamente su di sé, vuole realizzarsi da sé ed essere autosufficiente nella propria immanenza. Ciò diviene particolarmente evidente, quando il peccatore pensa di non poter affermare la propria libertà se non negando esplicitamente Dio. La dipendenza della creatura nei confronti del Creatore, o quella della coscienza morale nei confronti della legge divina, sarebbero per lui forme di intollerabile schiavitù. L'ateismo è dunque, ai suoi occhi, la vera forma di emancipazione e di liberazione dell'uomo, mentre la religione, o anche il riconoscimento di una legge morale, costituirebbero delle alienazioni. L'uomo vuole allora decidere sovranamente del bene e del male, o anche dei valori e, con la stessa dinamica, rigetta ad un tempo la idea di Dio e l'idea del peccato. Attraverso l'audacia della trasgressione egli pretende di diventare adulto e libero, e rivendica tale emancipazione non solamente per sé, ma per l'umanità intera" (nn. 40-41).

128. La superbia, nella Scrittura, porta a sostituire l'io a Dio: l'io diventa un Io assoluto, un Io "trascendentale", per esprimerci col linguaggio idealistico-husserliano. Abbiamo visto come questo rifiuto di Dio comporti quasi di necessità o l'ateismo o l'idolatria. Ma esso comporta, con una logica abbastanza comprensibile, anche la bestemmia e l'incredulità. Per questo Tommaso considera peccati gravissimi, e quindi peccati paradigmatici, anche l'incredulità (cf Sum.Theol., II-II, q. 10, a. 3), l'idolatria (Sum.Theol., II-II, q. 94, a. 3) e la bestemmia (Sum.Theol., II-II, q. 13, a. 3). Quanto al peccato di ateismo, esso non compare nell'etica tomista, probabilmente perché ai suoi tempi non era così diffuso come ai nostri. Ma non c'è dubbio che l'Aquinate, se avesse dovuto parlarne, non avrebbe mancato di metterlo, tra i più gravi peccati che abbiamo testè visto. E non si può negare che questa concezione teologica del peccato propria di Tommaso sia perfettamente consona alla conce-

Castro

Vietorck

zione biblica, per la quale indubbiamente anche la concezione antropologica (il peccato come offesa all'uomo) è essenziale; ma non ha il valore preminente del peccato come offesa a Dio. E del resto la visione biblica è logica: se l'uomo è creato ad immagine di Dio, è evidente che è più grave offendere ciò a cui l'immagine si riferisce che non l'immagine stessa.

c) Altri aspetti del peccato secondo la Bibbia

129. Il peccato, nella Sacra Scrittura, è rappresentato sotto diverse raffigurazioni metaforiche, alcune delle quali si trovano anche in altre religioni, data la loro intuitività, mentre altre sono caratteristiche della tradizione giudeo-cristiana. Tra queste, particolarmente importante, è l'immagine della "violazione dell'alleanza": il rapporto di amicizia con Dio è rappresentato sotto la forma di un'alleanza, per la quale Dio s'impegna a proteggere e a salvare il suo popolo, a patto che il popolo rispetti una serie di prescrizioni morali, giuridiche e rituali - appunto il "codice dell'alleanza" -, che riflettono la volontà di Dio sull'uomo, perchè questi realizzi se stesso e sia felice. Il peccato è la violazione di questo "codice". Altra immagine del peccato - come abbiamo già visto - è quella dell'"adulterio": Dio è lo "sposo" del suo popolo, e questi è tenuto ad essergli fedele, a "non tradirlo" con altri amanti (cioè altri dèi). Il peccato è la violazione di questo patto nuziale, è il "tradimento" con altri "amanti", che suscita la "gelosia" di Dio.

130. Altre immagini, invece, più comuni e più intuitive, sono quelle della malattia e dell'impurità. La prima paragona il peccato ad una malattia, per cui la remissione o il perdono del peccato diventa una "guarigione". Questa immagine ha il vantaggio di rappresentare bene la deformità del peccato e il malessere che esso genera nella coscienza. Si presta bene, come abbiamo già visto, a rappresentare la differenza fra peccato mortale (=malattia mortale) e peccato veniale (=malattia leggera). Ha lo svantaggio di non rappresentare bene il carattere attivo del male morale: la malattia, infatti, comporta un male di pena e non un male di colpa.

131. L'immagine dell'impurità o della sporcizia - il peccato come "macchia" - è invece assai diffusa nelle religioni, e si presta molto bene a rappresentare lo stato di colpa conseguente al peccato: un qualcosa di oggettivo e di permanente, che deforma l'anima - proprio come una "macchia" -, un qualcosa che occorre togliere - proprio come una "macchia" - affinché l'anima torni all'innocenza, ossia sia "purificata". Da qui i riti lustrali, presenti in molte religioni, per simboleggiare questo ritorno dell'anima alla purezza originaria. Il rito del Battesimo, come lavacro con l'acqua, suppone questo tipo di simbologia. Il dogma mariano dell'Immacolata Concezione suppone anch'esso, evidentemente, questa concezione del peccato come "macchia". Maria è senza "macchia": essa è senza peccato.

132. L'immagine della macchia indubbiamente, come quella della malattia, ha lo svantaggio di non rappresentare l'aspetto di responsabilità e di colpevolezza del peccato; ha però il vantaggio di rappresentare con chiarezza la bruttezza del peccato e la possibilità che il peccato ha - come una sporeizia - di contaminare altri spingendo anche loro al peccato. Dice a questo proposito il Supplément del Dictionnaire Biblique, alla voce "Péché", col. 455: "Questa nozione dell'impurità si presenta innanzitutto sotto la immagine di una macchia materiale, di carattere contagioso, e la cui infezione può ben raggiungere sia gli uomini che le cose. Essa non pare stabilire alcuna differenza fra gli imperativi morali e i tabù rituali; la responsabilità personale non entra in gioco. Tuttavia, i concetti di puro e impuro, nonostante questi tratti primitivi, offrono, per il pensiero religioso, il grande interesse di porre direttamente il problema della comunicazione degli esseri di carne con la divinità; è certamente per questo che la Bibbia li ha adottati". (1)

133. Infine, un'immagine biblica importante per rappresentare il peccato, è quella economica del "debito": il peccatore, peccando, contrae un "debito" con Dio; debito però che il peccatore non può pagare con un sufficiente atto di culto, per cui, fin dall'Antico Testamento sorge l'idea e la convinzione che solo Dio può "rimettere" questo debito, e nasce anche la speranza nella venuta di un "Goèl", ossia di un "redentore", vale a dire di qualcuno, così potente e gradito a Dio, in grado di "pagare" il debito del peccato. Nel Nuovo Testamento Gesù si presenta appunto come colui che, inviato da Dio stesso, può "pagare" questo debito, in quanto è egli stesso Figlio di Dio, in grado di "rimettere" i debiti, ossia i peccati.

5. Il peccato nel protestantesimo

a) Premessa

134. Per una visuale almeno storicamente completa della concezione cristiana del peccato, mi è parso doveroso dare anche un certo spazio alla visione luterana, la quale pure vuol essere cristiana, ed anzi è nata come esigenza "riformatrice", ossia con la volontà di ritrovare il cristianesimo autentico ed originario, al di là delle deformazioni o falsificazioni che, a dire dei protestanti, sarebbero state introdotte, lungo i secoli, nel cristianesimo, dalla Chiesa cattolica romana.

135. Ma a prescindere anche dal merito di questa questione, un riferimento al protestantesimo non possiamo trascurarlo anche per altre ragioni. Prima: oggi il pensiero protestante, soprattutto tedesco, gode di molto prestigio nel mondo, e anche nel mondo cattolico, tanto che non è infrequente notare un influsso protestante - se intenzionale o non-intenzionale, questo non è facile dirlo - anche tra i moralisti cattolici. Considereremo a questo riguardo un caso-simbolo: quello di Rahner. Ma con questo

(1) In quanto è presupposta la purezza assoluta della divinità.

non intendo dire che l'influsso protestante sia solo negativo; c'è anche del positivo. In particolare è interessante notare come in certi protestanti contemporanei, per esempio Barth e Pannenberg, come vedremo, vi sia il lodevole sforzo di temperare certi eccessi del protestantesimo luterano, avvicinandosi con ciò stesso, alle posizioni della Chiesa cattolica. Viceversa, per quanto riguarda altri aspetti del nostro argomento - per esempio il peccato originale - in campo protestante si è recentemente abbandonato, a cominciare da Kant, come vedremo, anche quel poco di verità che restava nel luteranesimo, per ricadere in vecchie eresie già da molto tempo condannate dalla Chiesa; e quello che sorprende ancor più è che a questa tendenza pare che si siano accodati anche certi moralisti cattolici, come pure avremo modo di constatare.

136. Una seconda ragione per guardare anche al mondo protestante è anche l'apertura ecumenica che oggi ogni teologo cattolico, anche se non dedito specificamente ad attività ecumeniche, deve sentire nei confronti dei fratelli separati. Per espresso e ripetuto invito della Chiesa, oggi ogni teologo cattolico, quale che sia la materia che tratta, deve sempre avere, per quanto gli è possibile, un occhio aperto all'ecumenismo, senza per questo rinunciare, ovviamente, alle verità di fede non accettate dai protestanti. Ecumenismo non vuol dire abolire le differenze come se queste non ci fossero, ma vuol dire cercare punti di contatto per affrontare poi, con maggior speranza di successo, il problema delle differenze o, per meglio dire, dei contrasti. Le differenze possono essere legittime; sono i contrasti che fanno scandalo e che occorre assolutamente togliere; ma per ottenere ciò occorre partire dai punti in comune. Il metterli in evidenza è appunto il compito dell'ecumenismo.

b) Il peccato secondo Lutero

137. Un merito di Lutero è quello di connettere strettamente il concetto del peccato con quello del peccato originale. Come abbiamo visto, è indubbiamente nel peccato dei nostri progenitori (peccatum originale originans) che il cristiano trova il paradigma della sua concezione del peccato. Il difetto di Lutero sta però nel modo stesso di concepire questo peccato e le sue conseguenze; per cui resta compromessa anche la concezione del peccato originale in noi (peccatum originale originatum) e dei nostri stessi peccati personali.

138. Lutero ha ragione nel sostenere che il peccato originale ha provocato in noi la "morte", e in tal senso una corruzione totale: lo dice formalmente la Scrittura. Ma il punto dove Lutero si è sbagliato è la definizione di questa stessa "morte": col peccato, siamo tutti "morti", d'accordo; ma morti in che senso? Lutero, che non ha voluto distinguere, nello stato edenico, la

condizione di integrità della natura umana dai doni preternaturali dei quali essa era rivestita (la comunione con Dio, l'essenzione dalla sofferenza, la scienza infusa, la perfetta innocenza e l'immortalità), riducendo lo stato edenico ad un semplice stato di integrità naturale, è stato costretto a concepire la privazione della giustizia originale (cioè dei doni preternaturali) come corruzione radicale della stessa natura umana, ossia - secondo le parole dello stesso Lutero (Divi Pauli Apostoli ad Rom. Epistula, 1515, Die Scholien, W. 56, 312) - come "privazione di tutta la rettitudine e della potenza di tutte le forze tanto del corpo quanto dell'anima e di tutto l'uomo interiore ed esteriore. Ed inoltre l'inclinazione stessa al male, la nausea verso il bene, il fastidio per la luce e la sapienza, il piacere per l'errore e per le tenebre, la fuga e l'orrore per le buone opere, la corsa verso il male".

139. Per Lutero la giustizia originale dei nostri progenitori non era un dono soprannaturale, ma elemento essenziale alla loro natura umana, perchè, diversamente, il peccato non potrebbe essere un qualcosa di "essenziale" all'uomo: "Guarda - egli dice (Divi Pauli Apost. ad Gal. Epist., 1519, W. 2, 499) - che cosa segue da quella sentenza che dice che la giustizia originale non apparteneva alla natura, ma era un dono superfluo, sopraggiunto. Se tu poni infatti che la giustizia non apparteneva all'essenza dell'uomo, guarda se non segue che il peccato che è sopravvenuto, non appartiene all'essenza dell'uomo". Ma ci potremmo chiedere dove mai la Scrittura concepisce il peccato come qualcosa di "essenziale" all'uomo, e non piuttosto come un male dal quale l'uomo può e deve liberarsi fin dalla vita presente.

140. Come è noto, Lutero tende a vedere il peccato non come un atto che l'uomo può compiere o non compiere secondo il suo volere, ma come una condizione di fondo, permanente ed ineliminabile nella vita presente, una situazione peccaminosa che egli identifica con la concupiscenza: il peccato - egli dice (Divi Pauli Apost. ad Rom. Epist., 1515, W. 56, 313) - "è lo stesso fomite, la legge della carne, la legge delle membra"; "Il peccato - cioè le cattive inclinazioni - dev'essere riconosciuto come vero peccato" (Ein Sermon von dem heiligen hochwürdigen Sacrament der Taufe, W. 2, 737). Per cui, "in questa vita ogni opera buona di chiunque è viziosa, a causa della schiavitù al peccato, per la quale è tenuto prigioniero nella carne, così da restare sempre debitore della legge di Dio e peccatore" (Resolutiones lutherianae super propositionibus suis Lipsiae disputatis, 1519, W. 2, 412).

141. Il peccato, per Lutero, non consiste in un atto dotato di una certa qualità e quantità, ma nella sostanza stessa dell'uomo peccatore, e "rimane anche dopo il Battesimo. ... Così il peccato in noi dopo il Battesimo è per natura un vero peccato, ma nella sostanza" (dell'uomo) "e non nella quantità nè

Il ragionamento di Lutero: La giustizia originale era essenziale all'uomo e il peccato mollesco è essenziale all'uomo. Ma il peccato ha tolto la giustizia originale. Dunque il peccato ha corrotto (tutto) l'essenza dell'uomo.

(.)
nella qualità, nè nell'azione, ma tutto nella passione. Infatti il moto dell'ira e della libidine nel pio e nell'empio, è totalmente il medesimo, è il medesimo prima della grazia e dopo la grazia" (Rationis Latomianae confutatio, W. 8, 37-128). "Il peccato non cessa mai completamente, fino a che vive questo corpo che nel peccato è così completamente concepito, da trovare in esso, come dice il Profeta (Sal 50, 7), la sua stessa natura. ... La nostra carne, fino a che vive, è per natura cattiva e peccaminosa. ... Il peccato rimane nella nostra carne fino alla morte" (Ein Sermon, op. cit., W. 2, 727-737).

142. Col peccato originale, secondo Lutero, il nostro libero arbitrio non si è semplicemente indebolito, ma lo abbiamo totalmente perso, almeno per quanto riguarda le opere necessarie alla salvezza. Esso resta solo per le attività di questo mondo: "Possiamo deciderci - come riferisce il Dictionnaire de Théologie catholique alla voce "Luther", coll. 1291-1292 - 'a mangiare, a bere, a generare, a comandare'. Ma nel dominio della grazia" (il libero arbitrio) "non esiste più. 'La volontà dell'uomo non è libera, essa non si appartiene; essa è schiava del peccato e di Satana'. 'Significato e realtà di una parola così gloriosa' (=libero arbitrio): 'noi abbiamo perso tutto'".

143. Queste parole di Lutero sembrerebbero confermate da queste famose, impressionanti dichiarazioni di S. Paolo circa la sua condizione di peccatore (nonostante egli sia stato un grande santo!): "Io sono di carne, venduto come schiavo del peccato. Io non riesco a capire neppure ciò che faccio: infatti non quello che voglio io faccio, ma quello che detesto. Ora, se faccio quello che non voglio, io riconosco che la legge è buona; 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; c'è in me il desiderio del bene, ma non la capacità di attuarlo; infatti io non compio il bene che voglio, ma il male che non voglio. Ora, se faccio quello che non voglio, non son più io a farlo, ma il peccato che abita in me. Infatti, acconsento nel mio intimo alla legge di Dio, 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" (Rn 7, 14-23).

144. Parlando della schiavitù del peccato, Paolo non intende dire che la volontà stessa sia "schiava" e non più libera; non intende dire che io faccio il peccato volontariamente ma non liberamente; non intende dire che la mia volontà sia "costretta" a peccare, sì che io pecchi volontariamente ma non responsabilmente, perchè tutte queste non sono che delle pure assurdità, giacchè la volontà è libera per sua natura: o c'è la volontà, e allora c'è il libero arbitrio; o manca il libero arbitrio, ma allora manca la volontà.

145. Anche Gesù dice che "chi commette il peccato, è schia-

(.) Quindi il peccato, per Lutero, è sostanza, non accidente.

vo del peccato".Ma che significa esser schiavi del peccato?Vuol dire che in noi l'inclinazione al male(la"concupiscenza")può essere così forte,da spingerci a fare il male contro la nostra volontà:ma in questo caso mancano le condizioni soggettive per peccare realmente,giacchè caratteristica essenziale del peccato, come già avevano compreso i saggi pagani che abbiamo visto,è che si tratti di un atto volontario,e quindi libero:solo a questo patto siamo imputabili e dobbiamo rispondere di ciò che abbiamo fatto.Non tutte le nostre azioni cattive,quindi,sono veri e propri "peccati",nel senso che ne siamo colpevoli,ma solo quelle che compiamo con piena avvertenza e deliberato consenso.

146. E' a questi peccati involontari che Paolo si riferisce nel brano citato:come appare chiaramente dal testo,la sua volontà non sta dalla parte del male,ma del bene;e se essa è sopraffatta dalla "legge delle membra",ossia dalla concupiscenza,non significa che l'atto che ne consegue sia volontario o imputabile,semplicemente per il fatto che(come possiamo constatare anche noi nella nostra esperienza),quando la concupiscenza è molto forte e la volontà non ha la forza di resistere,la concupiscenza spinge al peccato non perchè costringa la volontà,ma semplicemente perchè le impedisce di agire,per cui la concupiscenza si sostituisce al volere nel muovere le membra del nostro corpo.In questo senso Paolo parla di"legge delle membra".Ma se la volontà è paralizzata,è chiaro che il male che facciamo non ci può essere imputato;abbiamo agito da schiavi,certamente,ma non perchè abbiamo "perso" il libero arbitrio,ma perchè,in quella circostanza,sopraffatti dalla violenza della passione,il libero arbitrio non ha avuto la possibilità di esercitarsi.

147. Per quanto riguarda la permanenza del peccato anche nel battezzato e nel giusto,Lutero non ha tutti i torti,e il Concilio di Trento si avvicinerà alla sua posizione,facendo tuttavia l'importante distinzione - che Lutero non fa - tra peccato mortale e peccato veniale,per cui il Concilio dirà (D1537)che effettivamente anche nei battezzati e nei santi di quaggiù,il peccato resta inevitabile,ma si tratta del peccato veniale(che Lutero non riconosce)e non del peccato mortale(il solo riconosciuto da Lutero).

148. La permanenza del peccato nell'uomo giustificato è collegata,come è noto,alla sua dottrina della grazia come donata all'uomo,ma nel contempo "estranea ed estrinseca",sicchè il peccatore non è effettivamente liberato dal peccato,ma resta peccatore:l'unico beneficio che riceve è che il peccato non gli viene più imputato perchè la "misericordia" di Dio non ne tiene più conto.Da qui la famosa dottrina,sostanzialmente assurda,della compresenza,nel giusto,della grazia e del peccato mortale:Il cristiano - dice Lutero(Dict.de Théol.,cit.,col.1226)

- è giusto e santo per una santità estranea o estrinseca; è giusto per la misericordia e la grazia di Dio. Questa misericordia e questa grazia non è nell'uomo; non è un habitus o una qualità nel cuore, è un favore divino. ... Consiste totalmente in un'indulgenza estranea a noi. ... Il cristiano non è formalmente giusto. ... Senza dubbio il peccato non lo condanna più, ma rimane".

149. Se Lutero intende riferirsi alla trascendenza della grazia nei confronti della natura, il suo dire è certamente valido: la grazia, nell'uomo giustificato, non è né può essere una proprietà della natura in quanto natura, giacché l'affermarlo vorrebbe dire confondere il piano della natura con quello della grazia. Ma Lutero, come abbiamo visto, va più in là, negando alla venuta della grazia qualunque potere di purificare, trasformare e santificare intrinsecamente l'uomo: per Lutero il cristiano che acquista la grazia resta esattamente peccatore com'era prima: l'unica differenza è che i peccati non gli vengono imputati. Ma potremmo allora chiederci che ne è di quella "nuova creatura" e di quell'"uomo nuovo" dei quali parla S. Paolo; che ne è della "remissione dei peccati", che è una dottrina fondamentale del cristianesimo, e che è ciò che precisamente Cristo ci ha ottenuto con l'opera redentiva; che ne è di tutti gli inviti della Scrittura ad evitare il peccato, se questo resta anche nel giusto; che ne è, soprattutto, di quella "impeccabilità" del giusto "nato da Dio" e che "rimane in Dio", della quale parla S. Giovanni (I Gv 3,6;5,18), anche se è vero che lo stesso Giovanni, nella medesima Lettera ci ammonisce che "se diciamo di essere senza peccato, inganniamo noi stessi".

150. Indubbiamente ci troviamo davanti ad un'apparente contraddizione; ma questa può e deve essere sciolta, perché Dio non si può contraddire. E la soluzione non è quella di prendere una sola delle alternative, come fa Lutero, lasciando cadere quella opposta. Bisogna invece mostrare come si possano conciliare fra loro. Il giusto è veramente innocente o resta peccatore? E' l'uno e l'altro: occorre di nuovo rifarsi alla distinzione fra peccato mortale e peccato veniale, e quindi di nuovo al citato insegnamento del Concilio di Trento: il giusto non pecca, nel senso che, se vuole, può evitare il peccato mortale; ma resta peccatore, nel senso che il peccato veniale - vedremo il perché - resta inevitabile.

151. Negando l'esistenza del libero arbitrio, e quindi il fatto che il peccatore pecchi volontariamente e responsabilmente, Lutero è costretto, per necessità logica, a far risalire la causa prima del peccato in Dio, e pur di non smentire la sua dottrina sul "servo arbitrio", non teme neppure di giungere a tale orribile conseguenza: "In tutte le creature tutto si produce per necessità. Dev'essere ben chiaro che Dio fa tutto, il male come il bene. Tanto la vocazione di Paolo come l'adulterio di Davide è

Hayes

opera sua" (Dict. de Théol. Cath., ibid., col. 1285). "La libertà è una pura finzione. Tutto avviene per necessità assoluta. Lo ha insegnato molto bene Wyclef in un articolo condannato a Costanza" (Ibid., col. 1285). "Dio non prevede niente in modo condizionale; egli prevede, prepara e fa tutto con una volontà immutabile, eterna ed infallibile. Questa verità rovescia il libero arbitrio e lo fa andare in pezzi" (Ibid., col. 1292).

152. Il problema del rapporto della volontà di Dio col peccato è uno dei più difficili della teologia. Tenteremo di dir qual cosa nel capitolo dedicato alle cause del peccato. Qui mi limito ad una breve considerazione relativa alla posizione di Lutero. E' vero che la Bibbia insinua il concetto che nulla può opporsi all'esecuzione della volontà di Dio (cf II Cr 20,6; Est 4,17b; Sap 11,21; 12,12; Is 22,22), per cui è chiaro che, se avviene il peccato, Dio non vuole impedirlo, perchè, se volesse, potrebbe impedirlo. E se è vero che nulla può opporsi alla volontà di Dio, il peccatore, peccando, non si oppone alla volontà di Dio. Dunque Dio vuole il peccato? Sembrerebbe la conseguenza logica; eppure dobbiamo scartarla, perchè va contro ad una verità altrettanto certa quanto quella della irresistibilità della creatura alla volontà di Dio.

153. S. Tommaso, come è noto, distingue, in Dio (anche se si tratta di una distinzione di pura ragione), una "volontà antecedente", frustrabile dalla "disobbedienza" del peccato; una volontà, quindi, che sarebbe "condizionale", in quanto relativa alla decisione del peccatore; e una volontà "conseguente", che sarebbe la volontà vera e propria, in senso assoluto, ossia ciò che effettivamente Dio vuole, tenendo conto della decisione dell'uomo. Devo dire, però, francamente, che questa distinzione in Dio, per quanto la si voglia "di ragione" (infatti la volontà reale di Dio non può essere che una sola, coincidendo con la sua stessa semplicissima essenza) *non mi pare valida. Questo supporre dei "calcoli" in Dio, fatti in base alle decisioni dell'uomo, sembra una maniera troppo antropomorfica di risolvere la tremenda questione.*

154. Io penso che la soluzione venga da una più attenta considerazione metafisica della causalità e quindi della "forza" propria del peccato nei confronti della volontà divina. Il peccato, propriamente, non "annulla" una data volontà divina, smettendo così l'assioma indiscutibile che nulla può opporsi alla volontà divina; ma la causalità stessa del peccato, appartenendo all'ordine del non-essere (come privazione), si oppone alla volontà di Dio (che viceversa è puro essere e pura positività) precisamente come il non-essere si oppone all'essere senza affatto annullarlo, frustrarlo o impedirlo. D'altra parte, Dio non può volere il non-essere (cioè quella privazione che è il peccato): ed ecco allora come dovrebbe apparire chiaro che da una parte la volontà di Dio non può essere frustrata (così come l'esse-

(+) Il peccato può togliere alla creatura, ma non a Dio.

- 44 -

re divino non può essere limitato o frustrato dal non-essere), mentre dall'altra il peccato "si oppone" alla volontà di Dio non come un qualcosa di positivo e non nel senso che la frustra, ma semplicemente come il non-essere si oppone metafisicamente all'essere senza per questo limitare e frustrare l'essere. (1)

155. In tal modo possiamo dire allo stesso tempo che nulla si oppone alla volontà di Dio (il non-essere non impedisce l'essere) e che il peccato è una disobbedienza alla volontà di Dio (nel senso di un non-essere che si oppone all'essere). La volontà di Dio, in queste condizioni, resta una sola, che coincide con la stessa essenza di Dio: ossia quella volontà che consiste in ciò che Dio effettivamente vuole, senza che ci sia bisogno di ipotizzare una volontà condizionale e frustrabile, il che sembra inammissibile nella volontà di Dio. E resta sempre vero che Dio non vuole il peccato, ma lo vuole solo il peccatore, perchè anche quando questi "disobbedisce" a Dio o "offende" Dio, in realtà non toglie a Dio un bel nulla e non frustra affatto la volontà di Dio, ma frustra e danneggia solo se stesso.

156. Con la dottrina secondo cui Dio vorrebbe anche il peccato, probabilmente Lutero intendeva difendere il principio biblico della non-frustrabilità della volontà divina ed inoltre, probabilmente intendeva riferirsi al castigo del peccato originale, che comunque egli ha espresso in termini quanto meno equivoci, che possono spingere a concepire il pensiero empio secondo il quale Dio sarebbe la causa prima anche dei peccati. Probabilmente Lutero ha ragionato così: Dio ha voluto il castigo del peccato originale; ma in questo castigo è compreso il peccato; dunque Dio vuole anche il peccato. Dove sta il difetto del ragionamento? Nella negazione del libero arbitrio e nella confusione tra atto del peccato e tendenza al peccato ("concupiscenza"): il castigo del peccato non è il peccato, ma la tendenza al peccato; sicchè il peccato non sorge necessariamente (almeno il peccato mortale) dalla natura decaduta, ma resta sempre in potere dello uomo (per quanto con un potere indebolito) peccare o non peccare. Per questo la causa prima del peccato è l'uomo e non Dio.

c) Il peccato nel protestantesimo contemporaneo

157. Non ho affatto la pretesa, superiore alle mie forze, di dare un quadro d'insieme del ricco e diversificato fenomeno del protestantesimo contemporaneo: mi limiterò ad esaminare brevemente la posizione di due esponenti molto noti, che mi paiono significativi, di un protestantesimo non secolarizzato, ma serio e religioso, sulla linea del luteranesimo originario, mossi, nel contempo, dal lodevole intento di mitigare alcune asprezze del Riformatore, ed avvicinandosi così alla posizione cattolica.

158. Il primo è Karl Barth. In lui è evidente la giusta preoccupazione di sottolineare la distruzione terribile portata

(1) Dio essere ~~volontà divina~~ volontà divina (buona) → UOMO non-essere = atto cattivo, peccato essere = atto buono, giustizia

dal peccato originale nell'esistenza umana: non si dà alcun aspetto della vita e della condotta umana che sia rimasto al riparo delle conseguenze del peccato. Tuttavia, nel contempo, Barth tiene a sottolineare, probabilmente contro lo stesso Lutero o comunque una grossolana tradizione luterana, che il peccato originale non ha affatto corrotto, sminuito o tolto gli elementi essenziali e costitutivi della natura umana, la quale, sotto questo rispetto, è restata del tutto integra; diversamente (e qui Barth si dimostra sorprendentemente aristotelico!) l'uomo non esisterebbe neppure o non sarebbe più uomo ma un'altra cosa.

159. "Quanto sia seria l'opposizione (tra Dio e uomo), quanto sia semplicemente insopportabile la realtà del peccato, lo si misura unicamente sul fatto che l'attuazione del suo giudizio e della sua ira a riguardo di esso Dio lo rende sua propria causa nell'esistenza di Gesù Cristo. Per la rimozione di un semplice disturbo nel corso del mondo, per l'attenuazione dell'imperfezione relativa della situazione umana ... non ci sarebbe bisogno - come l'hanno giustamente visto e detto i rappresentanti della dottrina neoprotestantica del peccato - che Dio diventasse uomo e che il Figlio di Dio morisse sulla croce. ... Quanto moderata appare la stima di tutti noi a riguardo della peccaminosità e della pericolosità del male, e questo proprio in ciò che noi, quando prendiamo la cosa sul serio, pensiamo di potere e di dovere intraprendere contro le cause e gli effetti di questo male (ad esempio, nella forma delle nostre iniziative pedagogiche, politiche e morali)! Precisamente la domanda di Anselmo - quanti ponderis est peccatum? - riceve la sua risposta dalla croce di Cristo, oppure non la riceve affatto" (Cit. da H.U. Von Balthasar, Teodrammatica, vol. IV, JakaBook, Milano 1986, p. 149).

160. Se la riparazione del peccato - dice Barth - ha richiesto la morte in croce del Signore, evidentemente il peccato non è una semplice disfunzione occasionale, un male superficiale o un qualcosa che possa essere rimediato con opportune iniziative di carattere pedagogico, morale o politico - viene in mente la limitatezza della saggezza greca e di quella cinese, entrambe risuscitate nella mentalità illuministica di ieri e secolaristica di oggi - ma dev'essere visto come tragedia immane ed umanamente irreparabile, se non è Dio stesso che ci viene incontro con la sua misericordia.

161. Nel seguente brano Barth sottolinea la gravità delle conseguenze del peccato e come esso non risparmi nulla delle molteplici facoltà ed attitudini dell'uomo: "Davanti a Dio e sotto ogni rispetto, l'uomo si trova nell'ingiustizia e quindi nell'allontanamento. ... In quanto la sua superbia è radicale, frontale, è anche totale, universale, penetrante, determina tutti i suoi pensieri, parole e azioni, l'integrale sua vita interiore, segreta, e tutti i suoi movimenti visibili ed i rapporti con l'ester-

no. ... Anche qui non esiste un parco-riserva della natura, ... non appare nessun carattere neutro o ambiguo, nessuna specie di adiaphorà che lo confronti unicamente con se stesso, al di là della questione del bene e del male, dell'obbedienza e della disobbedienza" (Cit. da H. Kung, La giustificazione, Ed. Queriniana, Brescia 1979, p.66).

162. Qui Barth sembra riprendere il radicalismo luterano circa la corruzione totale della natura, come possiamo vedere dall'insistenza martellante degli aggettivi e dalla preoccupazione di non lasciar nulla di non contaminato dal peccato. Queste parole di Barth possono assumere un significato accettabile, se egli intende riferirsi non a tutti e singoli atti dell'uomo, come se tutti fossero peccato e non vi fosse mai un'opera giusta, ma a tutte e singole le facoltà morali dell'uomo, ricordandoci che non una di esse è stata risparmiata dalle conseguenze del peccato.

163. In questo brano invece Barth si sforza di mettere assieme il radicalismo luterano delle conseguenze del peccato con la sua dottrina (che l'avvicina al cattolicesimo) dell' "integrità della natura umana", anzi, questo parlare di "integrità" e non piuttosto di ferimento o indebolimento o decadimento della natura, fa pensare quasi ad un eccesso opposto di tipo pelagiano. Ma Barth, quando parla di questa "integrità", non intende riferirsi a una integrità morale, ma ad un' integrità ontologica, quell'integrità di elementi essenziali, per i quali l'uomo è uomo.

164. Dice Barth: "La Bibbia accusa l'uomo d'essere peccatore dalla testa ai piedi, ma non gli contesta la pienezza e l'inalterabilità della sua umanità, la sua natura creata buona da Dio, il possesso e l'uso di tutte le facoltà elargitegli da Dio. ... La gravità della sua situazione è molto superiore a quello che si esprime presentandola come un allontanamento o un deterioramento della sua natura buona. E consiste nella stridente contraddizione, per cui l'uomo stesso - il suo essere nell'integrità della sua natura umana ed il suo essere in alleanza con Dio - si pone al servizio del male ed allora deve vivere in questa schiavitù" (Cit. da Kung, *ibid.*, p.65).

165. Per Barth non c'è nulla nell'uomo che resti immune dall'influsso corruttore del peccato; tuttavia ciò non significa che non resti nell'uomo qualcosa di buono. Che cos'è questo qual cosa di buono? La risposta non è del tutto chiara, perchè non si capisce se Barth si riferisce alla natura in senso ontologico o in senso morale. Egli afferma infatti che questo resto è la "totalità della natura", per cui qui sembra riferirsi all'essenza umana come tale (come fa in altri luoghi), ma poi afferma che questo bene si trasforma in male, per cui sembrerebbe riferirsi alla natura in senso morale, ossia al libero arbitrio. Dice egli infatti: "Che cosa significa questo 'resto buono', permanente nell'uomo benchè peccatore, che in modo un poco meschino si suole

pensare come la disposizione della sua ragione, come un apriori religioso o morale e simili? A questo interrogativo si deve rispondere puntualmente che: 1) la bontà che conserverebbe in sé l'uomo benché peccatore, non è solo un resto, ma la totalità della natura concessagli da Dio insieme a quanto la determina; che però 2) in questa totalità l'uomo vive anche nella storia della trasformazione di questo bene in male: egli è preso nel movimento dall'alto verso il basso" (Küng, op.cit., p.66). Col peccato, la natura umana non "si trasforma in male": bisogna dire, meglio, che essa resta in sé buona, in quanto creata da Dio; soltanto che l'uso cattivo del libero arbitrio (il peccato) la rende "cattiva", ma cattiva moralmente e non ontologicamente. Il peccato, insomma, è l'uso cattivo di un bene - il libero arbitrio e quindi la stessa natura umana - che ontologicamente resta tale, anche se si dice che moralmente diventa "cattiva".

166. Per quanto riguarda Pannenberg, egli dà una definizione del peccato in chiave di superbia, che corrisponde anche, come abbiamo visto, alla tradizione cattolica: "Quell'allontanamento da Dio che va sotto il nome di peccato, è una presa di distanze che avviene in modo indiretto, cioè attraverso l'affermazione di sé, dove l'uomo attraverso il suo proprio io vorrebbe prendere il posto che propriamente solo a Dio spetta" (Teologia sistematica, Ed. Queriniana, Brescia, vol. II, p.299).

167. Nel brano della Lettera ai Romani di S. Paolo, fondamentale per la teologia cristiana del peccato, e al quale anche i protestanti hanno sempre dato la massima attenzione, Pannenberg vede la tradizionale dottrina protestante secondo la quale il peccato non sarebbe tanto un atto, quanto piuttosto "un potere che lo precede, che abita nell'uomo e che come una forza dotata di soggettività lo asserva. E' una situazione di alienazione da Dio, che però l'uomo non sperimenta del tutto passivamente, senza in qualche modo assentire" (qui Pannenberg sembra aprire uno spiraglio al libero arbitrio), "seppure nella condizione di creatura scissa" (Ibid., p.302).

168. E' la solita tendenza protestante a ricondurre l'atto peccaminoso alla tendenza al peccato (la "concupiscenza", il "fomes peccati"): il peccato sembra sgorgare spontaneamente e quasi necessariamente da una precedente situazione di peccato: per questo, secondo Lutero, l'uomo non è peccatore perché pecca, ma pecca perché è peccatore: una dottrina strettamente legata alla negazione del libero arbitrio, e che quindi dimentica che, se è vero che esiste in noi una tendenza al male, questo non ci impedisce, almeno a volte, di compiere, con uno sforzo di buona volontà, un'azione buona, e questo anche a prescindere dall'aiuto della grazia. E questo perché, anche nel peccatore, come ha definito il Concilio di Trento, il libero arbitrio non è del tutto estinto: altrimenti non saremmo più esseri umani, ma

Saremmo delle bestie. Cambieremo la nostra natura: ciò che giustamente Barth, come abbiamo visto, si rifiuta di pensare, mostrando così di abbandonare il determinismo luterano per avvicinarsi non dico al cattolicesimo, ma ad una psicologia scientificamente fondata.

169. Nel brano di Paolo che ho citato, egli parla certamente di una forza interiore che lo spinge al mal fare - la "legge delle membra", la concupiscenza - , una forza che lo rende schiavo costringendolo a peccare e che Paolo chiama addirittura col nome di "peccato", facendone quasi una personalizzazione. Ma è chiaro che questa è una figura retorica, oppure potrebbe trattarsi, secondo S. Tommaso, di un riferimento al diavolo. Ad ogni modo, quello che interessa qui è comprendere bene che cosa intende dire Paolo parlando di "un peccato che lo spinge e lo costringe a peccare". Si tratta certamente di una forza malvagia insita nell'uomo peccatore - la concupiscenza - una forza che lo spinge al male, ma non sempre nè necessariamente: l'uomo, in certi casi, con la forza della volontà, soprattutto se sorretta dalla grazia, può resistere a questa forza e a questa tentazione. Certo qui Paolo non lo dice, ma appare chiaro da altri contesti, soprattutto quando esorta a compiere il bene. Qui Paolo si riferisce invece a quei casi nei quali la concupiscenza vince la forza della volontà costringendo l'uomo a compiere quel male che, se fosse stato libero da quella spinta, non avrebbe compiuto.

170. E il peccato che si compie in queste condizioni sarà certo un atto obbiettivamente cattivo, ma, siccome non è stato compiuto volontariamente e liberamente, non è peccato davanti a Dio e non è imputabile. L'uomo fa il male, certamente, perchè la concupiscenza, nella sua prepotenza ed irresistibilità, sorge dall'interno dell'uomo, ma non dal suo intimo specificamente umano, ossia dall'intelletto e dalla volontà, ma da incontrollabili pulsioni psicoemotive, quelle che tradizionalmente sono chiamate "passioni", le quali, nella natura decaduta, possono essere talmente forti, da vincere la forza della volontà e costringerci a fare ciò che non vorremmo e che sentiamo in coscienza che non dovremmo fare.

171. Paolo, è vero, chiama "peccato" questa forza soverchiante della cieca passione che ci spinge al male (non in quanto passione, ma in quanto corrotta dal peccato), ma l'esegesi cattolica ha sempre inteso in questa parola non il peccato in senso formale, come atto libero e responsabile, ma il peccato in quanto tendenza al peccato e, se vogliamo, personificazione retorica del peccato. Ma è chiaro che Paolo, parlando di quella esperienza del "peccato", non intende affatto dire che egli pecca veramente, e questo lo lascia intendere benissimo, quando precisa dicendo che quel "peccato" lo costringe a fare quel male che egli

non vuole: ora, quando noi pecciamo perchè costretti a peccare (da forze interne o esterne), non siamo assolutamente in colpa nè siamo assolutamente responsabili del male che facciamo, perchè lo facciamo in stato di costrizione, subendo violenza e quindi contro la nostra volontà.

172. Per sostenere la teoria luterana del peccato come frutto necessario della concupiscenza e quindi non come atto libero e volontario, Pannenberg porta l'esempio dei neonati, i quali, dice, hanno la concupiscenza, e quindi, dal suo punto di vista, peccano, sebbene non siano ancora in grado di operare scelte responsabili: "Quando si lega la colpevolezza del peccato ad un'azione che deriva da una scelta del libero volere, riesce poi difficile interpretare la concupiscenza di un lattante, prima ancora di ogni sua scelta libera e responsabile" (Ibid., p. 279).

173. Dunque - uno potrebbe dire - Pannenberg riconosce l'esistenza del libero arbitrio! Sì, ma esattamente come Lutero: lo ammette, ma non per gli atti relativi al problema della salvezza: ora, il peccato è relativo al problema della salvezza, e quindi il libero arbitrio non c'entra col peccato: il peccato - è evidente quel che qui Pannenberg vuol sostenere, non "deriva da una scelta del libero volere", ma, come capiamo dal suo modo di interpretare - del resto tradizionalmente protestante - il passo di Paolo che ho commentato, deriva necessariamente dalla "concupiscenza", dalla "lex neborum". Anzi è questa stessa "lex neborum".

174. La concupiscenza, certo, esiste nel lattante: ma non è necessario collegarla ad un libero atto peccaminoso del lattante, che evidentemente non possiede l'esercizio del libero arbitrio. Qui Pannenberg sembra mettersi a confronto con la tesi cattolica del peccato come atto libero, ma poi per sostenere, a quanto pare, la sua tesi luterana della concupiscenza come peccato necessario, non causato dal libero arbitrio. Infatti il lattante non esercita il libero arbitrio. Possiamo rispondere dicendo che indubbiamente la concupiscenza esiste nel lattante; ma essa non deriva da un suo peccato personale, non essendo ancora in grado di compierne (perchè non esercita il libero arbitrio), ma semplicemente gli deriva dal peccato originale.

d) Il peccato nel protestantesimo trascendentale

175. Chiamo "protestantesimo trascendentale" quello inaugurato da Kant con la sua opera "La religione entro i limiti della sola ragione". Esso costituisce una reazione all'irrazionalismo e al fideismo luterani, e comporta una rivalutazione della ragione umana, ma resta sul solco della tradizione luterana per quanto concerne l'interpretazione della coscienza religiosa nei confronti della Sacra Scrittura.

176. Kant riabilita contro Lutero anche il libero arbitrio, per cui la legge morale, stabilita dalla ragion pratica, torna

a rioccupare, in morale, un posto di rilievo. Così il peccato non è più semplicemente, come in Lutero, un frutto inevitabile della concupiscenza, ma è una violazione volontaria della legge, e la volontà può resistere all'inclinazione al male. Kant mantiene però la dottrina di un' inclinazione originaria dell'uomo al male, che vuol essere una sua interpretazione del peccato originale, che però si rifiuta di considerare come colpa ereditaria e del quale nega la storicità.

177. Kant non accetta la dottrina luterana della corruzione radicale della natura umana: ammette, come abbiamo visto, la forza della ragion pratica e del libero arbitrio, ed anzi la sotto linea talmente, da ritenere possibile e doverosa una fondazione puramente razionale della morale, opponendosi anche in ciò a Lutero, che resta invece agganciato alla concezione cristiana di una fondazione religiosa della morale. Tuttavia anche Kant, ammettendo, nell'uomo, l'esistenza di un' innata inclinazione al male, la chiama "male radicale" (cf La religione entro i limiti della sola ragione, Ed. Laterza 1985, pp. 32-46), ma, avendo rifiutato la spiegazione biblica dell'origine della peccaminosità umana (la dottrina del peccato originale), non gli resta che riconoscere, del resto abbastanza onestamente, che da un punto di vista razionale, qual è quello sotto cui Kant si pone, il fatto dell'inclinazione innata dell'uomo al peccato è un fatto inspiegabile.

178. Kant comunque, per queste questioni, non si rifà alla Scrittura, anche se l'interpreta secondo il "libero esame" proprio del protestantesimo, e riconosce che, per compiere perfettamente il proprio dovere e vincere pienamente la spinta al male, l'uomo ha bisogno della grazia divina. Quanto alla qualifica di "trascendentale" che dà alla morale kantiana, il lettore avrà già intuito il motivo, essendo Kant il ben noto fondatore della "conoscenza trascendentale", dove il trascendentale non è più ontologico ma gnoseologico: ossia la coscienza sostituisce l'essere nell'ambito della trascendentalità.

179. In questa operazione, nella quale Kant sviluppa il "cogito" cartesiano, il filosofo di Königsberg si mantiene sul solco della concezione luterana della coscienza cristiana, ed anzi mette in evidenza l'immanentismo che si nasconde sia nel cogito cartesiano che nel concetto luterano della coscienza di fede. Per quanto riguarda infatti specificamente quest'ultimo, è noto come il Dio che interessa a Lutero non è il "Dio-in-sè" del realismo classico, ma è un "Dio-per-me", di stampo, potremmo dire con espressione moderna, "fenomenologico". E di fatti la fenomenologia husserliana, per espressa dichiarazione di Husserl, non è che uno sviluppo del cartesianismo e del kantismo, seppur non un parziale ritorno di realismo (l'"intenzionalità della coscienza").

180. L'ipostazione "trascendentale" kantiana giunge alle sue estreme conseguenze immanentistiche nel protestantesimo i-

dealista hegeliano, nel quale l'autonomia già troppo accentuata della ragion pratica kantiana diventa assoluta e divina, per cui la "rivelazione" che viene da questa ragione divinizzata sostituisce la "rivelazione" biblica alla quale Lutero era ancora fedele. Così il trascendentale kantiano in Hegel viene divinizzato. Ma Hegel, per sua espressa dichiarazione, intendeva farsi interprete del cristianesimo luterano, per cui, al fine di non identificare sic et simpliciter la ragione umana con la Ragione divina, ammette, accanto a questa, in forma dialettica, una "ragione finita", ma la Ragione infinita resta sempre immanente alla ragione finita, in base al famoso principio che "ciò che è reale è razionale", vale a dire l'identificazione dell'essere col pensiero.

181. Come nel pensiero hegeliano l'essere viene immanentizzato e la "ragione" diventa assolutamente autonoma, così, coerentemente, la legge morale, per Hegel, diventa immanente alla ragione ancor più di quanto non lo fosse per Kant, che pure manteneva la famosa "cosa in sé", per porre tutto il "reale" all'interno del "razionale" e identificare l'essere col concetto.

182. E questa immanentizzazione avviene con l'altrettanto famosa "dialettica", per la quale l'identico si scinde nella contraddizione al fine di recuperare l'identità. Così in campo morale il "peccato" diventa il momento logico della "negazione", che divide l'identità originaria (la "giustizia originale"), al fine di ristabilire l'identità (la "riconciliazione" o "redenzione" del cristianesimo) come affermazione di libertà (la "libertà cristiana"). La "felix culpa" della quale parla la liturgia cristiana diventa così nel luteranesimo hegeliano il principio logico e necessario della vittoria divina del bene sul male e dell'affermazione dello Spirito nella sua libertà.

183. L'uomo peccatore, in Hegel, diventa così negazione radicale del Dio di bontà - resta così la concezione luterana della concupiscenza e della natura radicalmente corrotta -; ma, in base alla potenza del "negativo" che suscita da sé il positivo, la schiavitù del peccato, grazie alla "negazione della negazione" (la croce di Cristo, il Dio negato dall'uomo ma che nella croce nega se stesso - la kènosi), diventa libertà e divinizzazione dell'uomo.

184. "Nell'astrazione della finitezza e dell'infinità - dice Hegel nelle Lezioni sulla filosofia della religione, Ed. Zanichelli, Bologna 1973, vol. I, p. 306 -, in questa opposizione universale, il finito ha in genere il significato del male; la divisione originale dell'uomo dev'essere superata; e certamente la volontà naturale" (empirica, categoriale) "non è la volontà quale dev'essere" (trascendentale, assoluta), "poichè essa dev'essere libera e la volontà del desiderio" (la "concupiscenza") "non è libera. Per natura" (il "male radicale") "lo spirito non è come dev'essere; lo diviene solo per mezzo della liber-

tà. Questo si esprime dicendo che la volontà è cattiva per natura" (conseguenza del peccato originale). "Ma l'uomo ha colpa soltanto quando rimane fermo nella sua naturalità" (quando pretende di salvarsi con atti categoriali, con le "opere", e non con la "fede", ossia l'esperienza trascendentale). Per un'analisi dell'etica di Kant ed Hegel, cf J. Maritain, La filosofia morale - Esame storico e critico dei grandi sistemi, Ed. Morcelliana, Brescia 1971, cc. VI-IX.

185. Lutero, con la sua ribellione al magistero della Chiesa, ha dato il via a una maniera immanentistica e intimistica di concepire l'agire morale, sganciandolo da una considerazione serena ed oggettiva della natura umana e svalutando l'importanza delle opere. Kant ed Hegel accentuano questa tendenza di Lutero, la cui impostazione gnoseologica era pur sempre realista, e portano alle estreme conseguenze il principio d'immanenza. Tutto l'agire morale finisce per risolversi così nell'ambito "trascendentale" della coscienza, mentre gli atti esterni sono relativizzati o disprezzati come occasione di farisismo ed ipocrisia. Il peccato, allora, in questa visuale, diventa la passività nei confronti di una legge "eteronoma" e la rinuncia alla propria libertà fondata sulla coscienza "trascendentale".

186. Con Husserl il pensiero trascendentale diventa manifestazione fenomenologica dell'essenza, mentre col suo discepolo Heidegger diventa precomprensione atematica dell'essere che si manifesta all'uomo. Mentre fino ad Husserl il trascendentale resta razionale e concettuale, con Heidegger diventa atematico ed esperienziale. Resta sempre comunque la bipartizione del pensiero in "trascendentale" e "categoriale" secondo la sistemazione kantiana, che traduce in termini filosofici la distinzione luterana tra la "fede" e le "opere".

187. E come per Lutero l'autenticità del cristiano si pone sul piano interiore della fede e non su quello esteriore delle opere, così per Heidegger l'autenticità dell'esistenza umana si pone nell'ambito della precomprensione atematica dell'essere (comprensione "ontologica") e non sul piano "ontico" delle cose e degli enti, e quindi degli atti esterni e categoriali. In questa visuale il peccato diventa la dispersione inautentica del proprio pensare e del proprio agire sul piano esteriore delle cose, rinunciando ad aprirsi alla luce dell'essere e a farsi - secondo una famosa espressione heideggeriana - "pastore dell'essere".

188. Con Heidegger il protestantesimo trascendentale, a differenza di quello tradizionale di un Barth, di un Pannenberg o di un Cullmann, a causa del suo immanentismo, viene completamente laicizzato. Chi però, nel mondo protestante, ha cercato di utilizzare in senso religioso il pensiero heideggeriano, è sta

to Bultmann. In certo modo Heidegger, forse inconsapevolmente, re spingendo il trascendentalismo razionalista e concettualista, ha recuperato qualcosa dell'interiorismo esistenziale e vitalista di Lutero. Tuttavia non pare che l'esempio bultmanniano abbia avuto molto successo nel protestantesimo tradizionale, nel quale, seppur nell'ambito del "libero esame", si è sempre voluto restar fedeli a un certo patrimonio dottrinale e dogmatico; ed è significativo che, a questo riguardo, teologi tradizionali come un Barth o un Pannenberg-avvicinandosi in ciò alla tradizione cattolica, abbiano voluto scrivere un trattato di "teologia sistematica" o "dogmatica". Nulla di questo invece in Bultmann, autore della famosa "demitizzazione", che è frutto della sua impostazione heideggeriana, diffidente nei confronti della concettualità e della razionalità.

e) Influsso del trascendentalismo protestante nella morale cattolica contemporanea.

189. La distinzione luterana fra peccato come concupiscenza e peccato come atto si è mantenuta, in qualche modo celata, sotto la distinzione trascendentalista fra "trascendentale" e "categoriale", e sembra essere riapparsa, in campo cattolico, con la distinzione oggi molto diffusa fra "opzione fondamentale" (frutto dell'"esperienza trascendentale") e "atto categoriale" (frutto della conoscenza categoriale o concettuale). Di recente il Papa, nella Veritatis Splendor, ha messo in guardia sui pericoli che possono celarsi in una distinzione di questo genere (n.65). E il Padre Alberto Galli, scomparso di recente, già professore di morale in questo Studio, già molti anni fa, con intuito precorritore, seppe individuare questi pericoli, che denunciò sia in pubblicazioni che nei corsi scolastici. Egli amava chiamare i trascendentalisti anche col nome di "personalisti", "esistenzialisti", "spontaneisti" e "fenomenologi", fino a parlare a volte di "moralisti moderni". In tal modo egli ha dato l'impressione di prendersela con tutta la morale cattolica contemporanea, tirandosi dietro molte incomprensioni, non sempre meritate, perchè in realtà le sue critiche erano molto puntuali e ben circostanziate, per quanto diffusi fossero e tuttora siano gli errori che egli criticava. Per questo, secondo me, per condurre una critica che non coinvolga troppe correnti di pensiero, sarebbe bene limitarsi a parlare di "trascendentalisti", tra i quali mi pare particolarmente significativo il pensiero di K. Rahner, che esamineremo più avanti, e negli scritti del quale si può dire che non passano tre pagine senza che ricorra il termine "trascendentale".

190. Qui mi limito ad uno sguardo d'insieme riprendendo alcune osservazioni del P. Galli. Questo dotto Domenicano insiste molto nel mettere in luce come il trascendentalismo morale dipende dal trascendentalismo genealogico, che egli riconduceva soprattutto a Kant, per arrivare a Lutero. Teneva presente an

che Heidegger; forse non dava abbastanza importanza ad Hegel, il cui influsso oggi è in aumento, e che costituisce, a mio avviso, più di Kant ed Heidegger, le basi della metafisica e della gnoseologia di Rahner. Ad ogni modo gli studi del P. Galli restano utili ed attuali, considerando soprattutto il fatto che la sua denuncia verso quelli che egli chiamava gli "opzionisti" (ossia l'opzione fondamentale di marca trascendentalista), è stata fatta propria dall'enciclica Veritatis Splendor. Ci si sarebbe potuto aspettare un'analisi altrettanto puntuale delle basi gnoseologiche degli opzionisti - ossia una condanna del trascendentalismo -; ma essa non c'è stata. Resta comunque, a mio modo di vedere, auspicabile: le idee pratiche dipendono dalle idee speculative: condannando queste, si toglie il male alla radice.

191. Il P. Galli delinea in questo modo lo sfondo kantiano dell'attuale trascendentalismo morale: "La posizione kantiana ... non solo esclude la realtà sensibile dalla morale, in nome di una soggettività pura assolutamente autonoma, ma tutto il mondo conoscitivo di tipo concettuale e razionale, in quanto questo è dichiarato valido solo per definire il cosiddetto 'mondo fenomenico' e i rapporti di necessità che lo caratterizzano. Ne deriva una morale del tutto distaccata - non solo di fatto ma di diritto - da qualsiasi precedente conoscitivo e affidata esclusivamente a intuizioni o esperienze di tipo emotivo o esistenziale" (Morale oggettiva, in Sacra Doctrina, n.1 (1982), p.49).

192. Il P. Galli aveva visto bene il legame dell'opzione fondamentale trascendentalista - che gli opzionisti volevano far passare per una conquista della morale moderna postconciliare - con la dottrina luterana della giustificazione come condizione interiore di giustizia indipendentemente dalle opere, e della concupiscenza come condizione fondamentale di peccato, indipendente dalle opere buone che uno può fare. Così Galli vedeva nel trascendentalismo "la riduzione di tutta la moralità allo stato abituale che precede l'attività. Le azioni umane singolari e molteplici non costituiscono l'ultima attualità dell'uomo che si afferma con la sua libertà al di fuori di ogni determinismo" (come pure aveva visto Kant!). "Ma le azioni non sono altro che manifestazioni particolari e accidentali dello stato fondamentale" (o di peccato o di giustizia), "per cui la moralità vien definita non dalle azioni libere, ma dallo stato fondamentale da cui procedono" (Morale della legge e morale della spontaneità secondo S. Tommaso, in Sacra Doctrina, nn.75-76 (1974), p.463).

193. P. Galli faceva notare anche la tendenza immanentistica del trascendentalismo contemporaneo, che ha abbandonato il razionalismo per assumere altre categorie, come per esempio l'"espe-

rienza", l'"esistenziale", il "vissuto", ecc., ma senza per questo riuscire a recuperare veramente il realismo e quindi una fondazione oggettiva dei valori morali e del peccato: "Il ricorso alle facoltà pratiche della vita, del sentimento, dell'azione, ecc., - dice P. Galli (Ibid., p. 466) - con l'esclusione della ragione come guida che presenta i fini e formula le leggi morali, è dovuta alla radicale sfiducia nella ragione stessa, alla quale si nega la capacità di attingere la realtà extrasoggettiva. A questa ragione per lo più si riconosce (per ciò che riguarda la vita interiore) il compito o tentativo di esprimere, con i suoi concetti statici, astratti e quindi sempre inadeguati, quella vita e attività che si svolgerebbe, nel suo vero valore, al di fuori delle indicazioni della stessa ragione in quanto facoltà di conoscenza".

f) La nozione del peccato in Karl Rahner

194. L'influsso del trascendentalismo protestante, soprattutto attraverso Bultmann, è particolarmente evidente in Karl Rahner, discepolo dichiarato, come Bultmann, di Heidegger. Ma i principi metafisici e gnoseologici di Rahner provengono anche dalla linea kantiano-hegeliana, per cui il cristianesimo rahneriano riflette anche il cristianesimo di questi autori; il "tomismo" rahneriano è un tomismo di facciata; già nel primo Rahner si trattava del tomismo "trascendentale", ossia del tomismo interpretato in senso kantiano dalla scuola del Maréchal; ma nell'ultimo Rahner, che dichiara apertamente di avere per maestro Heidegger, anche questo "tomismo" viene abbandonato, e di Tommaso, nel pensiero ultimo di Rahner, non resta che qualche citazione erudita, fatta ogni tanto come riempitivo in questioni di secondaria importanza, mentre la sostanza del pensiero - nonostante l'etichetta di "cattolico" - è quella del protestantesimo trascendentalista e liberale. E' più vicino al cattolicesimo un protestante come Cullmann, che non il "cattolico" Rahner, spesso citato in tono laudativo (e si può comprendere) dai protestanti.

195. Ma, per quanto la cosa può sorprendere, Rahner non ha cessato di far scuola anche tra i teologi e moralisti cattolici, tanto che può essere considerato il capofila e il massimo rappresentante del "trascendentalismo cattolico" - due termini che fanno a pugni tra loro; ma le cose stanno proprio così.

195. Così la concezione del peccato in Rahner, come la espone nel Corso fondamentale sulla fede, una delle sue ultime opere, che riassume tutto il suo pensiero teologico, è una concezione dialettica di tipo prettamente hegeliano. Infatti il peccato vi è concepito non come una privazione, ma come una negazione; e come in Hegel la privazione è superata dal fatto che essa negasse stessa (la "negazione della negazione"), così per Rahner il peccato è vinto dal fatto che è visto come un qualcosa di auto-

contraddittorio, come fosse la negazione del principio di non-contraddizione: tale negazione nega se stessa, perchè nel momento in cui si pone, presuppone implicitamente quel principio che essa intende negare: in tal modo l'identità trionfa sulla negazione e sulla contraddizione. Allo stesso modo, per Rahner (come per Hegel) l'opzione fondamentale per Dio, basata sull'esperienza trascendentale, è necessariamente vittoriosa sul peccato, rendendolo impossibile ed inesistente.

196. Dice Rahner: "Il no della libertà nei confronti di Dio" (cioè il peccato).... "è sorretto da un sì trascendentalmente necessario detto a Dio e non potrebbe affatto essere altrimenti", per cui "il no è libera autodistruzione del soggetto e intima contraddittorietà del suo atto". "Il no è una possibilità della libertà, ma tale possibilità della libertà è sempre anche ciò che nel contempo è fallito, degenerato, insabbiato, ciò che per così dire nega ed elimina se stesso" (Corso fondamentale sulla fede, Ed. Paoline 1978, p.142). (7)

197. Il "sì trascendentalmente necessario" è l'opzione fondamentale, la quale, sul piano pratico, è l'effetto dell'esperienza trascendentale sul piano teoretico, "esperienza" che per Rahner ha per oggetto Dio (seppur conosciuto "atematicamente"), e che nel contempo costituisce l'uomo nella sua autotranscendenza; per cui il tendere (atematico e preconcettuale) verso Dio costituisce l'essenza stessa dell'uomo; e questa tendenza non è solo speculativa, ma anche pratica. Per questo, per Rahner, la mente afferma Dio "aprioricamente" (ed atematicamente) con la stessa necessità con la quale afferma il principio di non-contraddizione, e la volontà cerca Dio con la stessa necessità con la quale essa vuole il bene in generale. Da qui si capisce come per Rahner una volontà che voglia il peccato è una volontà autocontraddittoria che nega se stessa, perchè, come abbiamo visto, la volontà vuole di per sé il bene assoluto; solo che Rahner identifica la tensione verso il bene come tale con la tensione verso Dio, per cui diventa evidentemente impossibile che la volontà rifiuti Dio. Così il peccato è una qualcosa di "fallito" in partenza. Qui Rahner confonde la natura del peccato con la condizione del peccatore: il peccato, nel momento in cui si pone, se non ha ostacoli, non fallisce affatto, ma ha una ben dolorosa e triste efficacia: chi fallisce è il peccatore, il quale, peccando, fallisce nel raggiungere il suo vero bene.

198. Rahner, come Hegel, confonde il contrario col contraddittorio: è il contraddittorio che è impossibile e non esiste realmente (esiste solo come essere di ragione); mentre il contrario ha un'esistenza reale. Il peccato si riconduce alla categoria del contrario, non del contraddittorio. Per questo il peccato non si toglie da sé, come il contraddittorio, ma dev'essere tolto da una forza diversa e contraria. Che uno commetta un furto o un adul-

(7) Il peccato certamente si ritorce sul peccatore; non però nel senso che elimini se stesso, ma nel senso che castiga il peccatore. Il peccato è "autodistruzione" non di se stesso, ma del peccatore.

terio non è una contraddizione, non è un'impossibilità, ma è una triste possibilità che spesso si realizza; e il peccato non si toglie da solo, ma si toglie solo col perdono divino al peccatore pentito e pronto a riparare. Indubbiamente, se commetto un peccato, posso dire - con linguaggio comune ma poco esatto - che sono "in contraddizione" coi miei principi morali; ma questo non vuol dire che il mio peccato sia in sé un qualcosa di contraddittorio; al contrario, è un qualcosa di bene reale (anche se formalmente comporta, come abbiamo visto, una "privazione").

199. Per quanto riguarda l'"esperienza trascendentale" in Rahner, cf i miei articoli: La "rivelazione originaria" in K. Rahner, in Sacra Doctrina, 6 (1985), pp. 537-559; Karl Rahner e il cristianesimo, in Sacra Doctrina, 1 (1989), pp. 93-135. Per quanto riguarda l'antropologia: L'antropologia di Karl Rahner, in Sacra Doctrina, 1 (1991), pp. 28-55. Per quanto riguarda la nozione del peccato, cf le mie dispense scolastiche Analisi critica del pensiero di Karl Rahner, Bologna STAB 1992, lezione IV, n. 7.

CAP. III - LA DISTINZIONE DEI PECCATI

Introduzione

200. La persona, benchè soggetto unico dotato di una determinata natura e quindi di un modo d'agire specificamente determinato, produce una molteplicità di atti tra loro distinti non solo dal punto di vista numerico-materiale, come avviene negli agenti infrapersonali, ma anche da un punto di vista specifico-formale, in quanto i differenti oggetti di questi atti sono colti dal potere astrattivo dell'intelletto, per cui, benchè l'azione avvenga nel concreto dell'esistenza, questo concreto è visto e misurato dall'intelletto, che considera l'oggetto e il fine dell'azione come un qualcosa di intellegibile e di universale.

201. Ora, essendo il peccato un atto umano, emanato dalla volontà diretta verso un oggetto o fine intellegibile, ecco che i peccati si distinguono fra loro non solo numericamente come singoli atti, ma anche specificamente e genericamente, a seconda della loro qualità, quantità, fine ed oggetto. Infatti, nell'atto del peccato, come in qualunque atto umano, dobbiamo distinguere l'atto del peccato dal suo oggetto; e così, in base a questa distinzione, abbiamo un primo, generico criterio di distinzione dei peccati: una distinzione secondo la qualità o quantità dell'atto (criterio formale-soggettivo) e una distinzione secondo la qualità o quantità degli oggetti (classificazione degli oggetti o criterio oggettivo). Ma il criterio oggettivo, a sua volta, offre una duplice categoria di peccati, a seconda che li classifichiamo secondo un criterio storico o un criterio sistematico. Il peccato, infatti, non è una realtà avulsa dal tempo

I N D I C E

Introduzione.	1
CAP.I - LA CONCEZIONE NATURALE DEL PECCATO	
1. Breve sguardo storico.	3
a) La concezione del peccato nelle società primitive	
b) Il peccato nell'induismo	4
c) Il peccato nel dualismo iranico.	6
d) La concezione confuciana del peccato	7
e) Il peccato nel pensiero greco.	8
f) Il peccato nelle gnosticisme	11
g) Quadre riassuntive	12
2. Definizione filosofica del peccato.	13
3. Il peccato come atto cattivo	15
4. Il peccato come atto umano	18
5. L'oggetto e materia del peccato.	20
6. Le scope del peccato	24
CAP.II - LA NOZIONE CRISTIANA DEL PECCATO	
1. Nozione naturale e nozione rivelata del peccato.	26
2. Il concetto cristiano del peccato. Annotazioni preparatorie	27
3. Definizione del concetto cristiano del peccato	31
4. Aspetti generali del peccato	32
a) Il peccato come atto di superbia	
b) L'aspetto ateistico ed idolatrico del peccato.	34
c) Altri aspetti del peccato secondo la Bibbia.	36
5. Il peccato nel protestantesimo	37
a) Premessa	
b) Il peccato secondo Lutero.	38
c) Il peccato nel protestantesimo contemporaneo	44
d) Il peccato nel protestantesimo trascendentale.	49
e) Influsso del trascendentalismo protestante nella morale cat- tolica contemporanea.	53
f) La nozione del peccato in Karl Rahner.	55
CAP.III - LA DISTINZIONE DEI PECCATI	
Introduzione.	57
1. Distinzione secondo la qualità dell'atto e soggettiva.	58
a) Peccati di commissione e peccati di omissione	
b) Distinzione in rapporto alla consumazione dell'atto.	59
c) Distinzione in rapporto alla misura e quantità dell'atto.	60
d) Peccati spirituali e peccati carnali	60
2. Le forme storiche del peccato secondo la Bibbia.	61
a) Il peccato dell'angelo	62
b) Peccato originale e peccato attuale.	62
c) Il peccato attuale	62
d) Il peccato d'Israele	63
e) Il peccato del mondo	64
f) Il peccato contro lo Spirito Santo	65
g) Il peccato dell'Anticristo	66
3. Classificazione sistematica.	67

Criteri generali.67
4. Le sfere principali di azione del peccato.69
5. La distinzione numerica dei peccati.73
6. La distinzione dei peccati secondo la loro rilevanza77
a) Criteri di valutazione	
b) L'opzione fondamentale82
c) La posizione di Rahner85
CAP.IV - IL SOGGETTO DEL PECCATO	
1. Considerazioni generali.90
2. La persona come soggetto del peccato92
a) La coscienza falsa92
b) Il pensiero peccaminoso.93
c) La malizia della volontà96
d) L'immaginazione maliziosa.98
e) L'affettività peccaminosa.99
3. La comunità come soggetto del peccato.	102
CAP.V - LA CAUSA DEL PECCATO	
1. Considerazioni generali.	105
2. L'ignoranza colpevole.	107
3. La superbia come causa del peccato	108
4. La possibilità del peccato	110
5. Dio e il peccato.	113
6. L'influsso del demone.	119
CAP.VI - IL PECCATO ORIGINALE	
1. Il degna del peccato originale.	120
2. Analisi teologica	122
3. Il peccato originale in noi	123
4. La trasmissione del peccato originale	126
5. Questioni connesse col degna.	128
a) La questione dell'ef'e(Ra 5,12)	
b) La questione del peligenismo.	130
c) La questione dell'evoluzionismo	131
CAP.VII - GLI EFFETTI DEL PECCATO	
1. Sguardi d'insieme	133
2. La coscienza della colpa.	134
3. Il castigo del peccato.	137
a) Che senso ha il castigo del peccato	
b) Come è da intendersi il castigo divino.	139
4. Gli effetti interiori del peccato	141
5. L'inclinazione al male	143
6. La morte come effetto del peccato.	144
7. Gli effetti esterni del peccato	
a) Discorse d'insieme.	146
b) L'effette del peccato sul prossimo.	147
c) Il peccato come frustrazione della volontà di Dio	149
d) I nostri peccati causano la morte di Cristo	152