

GIOVANNI CAVALCOLI

LA
CONCEZIONE CRISTIANA
DEL
PECCATO

Corso "Full-Immersion"
I^a Parte

Bologna-STAB 1999

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

e dallo spazio; benchè infatti il peccato come tale posseda una essenza oggettiva ed universale, che trascende spazio e tempo; per cui i peccati fondamentali degli uomini, come del resto le leggi fondamentali della morale siano sempre e dovunque i medesimi, il peccato, come singola azione concreta, è sempre storicamente determinato e circostanziato. E la Rivelazione cristiana, che non è solo enunciazione di verità universali e immutabili, ma anche narrazione di una storia sacra o, come si dice oggi, storia della salvezza, non si limita a presentarci una nozione del peccato astratta ed universale, passibile di una sistemazione teoretica, ma ci presenta anche una serie di fondamentali figure storiche del peccato, le quali, segnando come delle tappe, coprono tutto il percorso della storia sacra dalla creazione alla parusia. Anche queste forme o figure devono essere presentate in un corso che voglia offrire un'esposizione completa della dottrina cristiana del peccato.

1. Distinzione secondo la qualità dell'atto o soggettiva

202. L'atto del peccato può essere qualificato a) in rapporto al precetto, e allora abbiamo il peccato di commissione e il peccato di omissione (cf Sum.Theol., I-II, q.72, a.6); b) in rapporto alla consumazione dell'atto, e allora abbiamo i peccati di pensiero, di volontà, di affettività, di immaginazione, di parole, di opere e di azioni (cf Sum.Theol., I-II, q.72, a.7); c) in rapporto alla misura o quantità dell'atto: e allora abbiamo il peccato per difetto e il peccato per eccesso (criterio aristotelico); d) in rapporto al piano psicologico dal quale emanano, e allora abbiamo i peccati carnali, se emanano dalla dimensione psicoaffettiva della persona, e peccati spirituali, se emanano dallo spirito (criterio della tradizione ascetica). Facciamo una breve rassegna.

a) Peccati di commissione e peccati di omissione

203. Dice il Merkelbach: "Il peccato di commissione è la posizione di un atto proibito, e si oppone a un precetto negativo; il peccato di omissione è la mancata posizione dell'atto comandato, e si oppone a un precetto affermativo. Questo peccato di omissione, considerato in sè, ossia nella sua essenza, non è un atto, ma una mera privazione; suppone tuttavia un atto positivo almeno interiore, congiunto o precedente, il quale sia la causa o l'occasione di quella mancanza, un atto, cioè, col quale uno vuole omettere la cosa comandata, o vuole direttamente, adesso o in precedenza, qualcos'altro per cui è impedito nel fare ciò che deve" (Summa Theologiae Moralis, Ed. Desclée de Brouwer, Bruges 1959, vol. I, n.419, p.354).

204. Il peccato di omissione, fa notare S. Tommaso (Sum.Theol., I-II, q.71, a.5), comporta sempre un atto, benchè esso sia un "non

fare".Ma d'altra parte ogni peccato è un atto,comporta un qualcosa di positivo,come abbiamo visto nel capitolo primo.Tommaso risponde allora alla difficoltà in questi termini: l'atto di omissione, dice, comporta un atto "che a volte si porta direttamente sulla stessa omissione,come per esempio quando uno non vuole andare in chiesa,per evitare la fatica.E allora tale atto per sè riguarda l'omissione. ... A volte invece l'atto volontario si porta direttamente su qualcos'altro,per cui l'uomo è impedito dal compiere l'atto dovuto".La volontà,insomma,può volere o scegliere di non volere qualcosa: questo volere è evidentemente un atto,il cui oggetto è appunto l'omissione(il "non volere").L'atto manca,quindi,non nell'omissione,ma semplicemente quando non si esercita la volontà.E in tal caso ovviamente non c'è neppure peccato,giacchè,perchè ci sia peccato,occorre l'esercizio del volere,sia pure al fine di non volere o rifiutare qualcosa.

205. Il peccato di commissione e di omissione differiscono dal punto di vista dell'atto in rapporto al precetto,in quanto, come abbiamo visto,mentre il primo contravviene a un precetto negativo,il secondo contravviene a un precetto positivo;ma - come fa notare Tommaso(Sum.Theol.,I-II,q.72,a.6) - dal punto di vista della specie del peccato,ossia in rapporto all'oggetto, non vi è necessariamente fra loro differenza specifica ed anzi possono essere della stessa specie,e Tommaso porta l'esempio dell'avarò,il quale "per ammassare denaro, ruba e non dà ciò che deve dare".

b) Distinzione in rapporto alla consumazione dell'atto

206. Questa distinzione si stabilisce in base alle facoltà umane che possono compiere un atto peccaminoso (vedremo meglio queste facoltà trattando del soggetto del peccato).Se dunque il peccato è un atto di pensiero,abbiamo il peccato pensiero; se il peccato è un atto della volontà,nel senso di essere un affetto o un desiderio cattivo (così abbiamo un peccato specifico;infatti,da un punto di vista generico,ogni peccato è un atto del volere;ma io posso anche volere di volere,come volere di non volere),allora abbiamo un peccato di volontà,quando cioè fermiamo il nostro volere sull'atto stesso del volere,indipendentemente dall'oggetto.

207. L'espressione esterna dell'intendere e del volere può essere triplice: la parola, l'azione, l'opera.E per ciascuna di queste manifestazioni del nostro spirito,in quanto oggetto di un cattivo volere,ci può essere il peccato: peccato nel parlare,peccato nell'azione esterna,peccato nell'opera: per esempio la costruzione di cose proibite dalla legge,come potrebbero essere armi chimiche o strumenti di tortura.

c) Distinzione in rapporto alla misura o quantità dell'atto

208. Spesso l'atto umano, per essere buono, deve avere una certa quantità o intensità, che è regolata da una norma oggettiva, per cui si può peccare se volontariamente l'atto è al di sopra o al di sotto della norma. E il peccato per eccesso - fa notare Tommaso portando l'esempio dell'opposizione fra intemperanza e insensibilità (Sum. Theol., q. 72, a. 8) - differisce specificamente dal peccato per difetto, perchè hanno diversi motivi: "Dovunque c'è un motivo diverso che inclina l'intenzione a peccare, lì c'è una specie diversa di peccati. Ora, è chiaro che non è lo stesso il motivo di peccare nei peccati dove c'è sovrabbondanza e in quelli dove c'è difetto; anzi, si tratta di motivi contrari, come il motivo del peccato di intemperanza è l'amore per i piaceri corporali, mentre il motivo dell'insensibilità è l'odio per essi".

d) Peccati spirituali e peccati carnali

209. Qui abbiamo la distinzione fra atti compiuti soltanto dallo spirito, e che quindi hanno oggetti puramente spirituali, e atti formalmente compiuti dalle facoltà psicoemotive, anche se ovviamente, perchè si dia il peccato, occorre che queste facoltà siano mosse dallo spirito; e comunque, in questo caso, lo oggetto è un qualche bene sensibile.

210. Così presenta questa distinzione l'Aquinate: "Ogni peccato consiste nell'appetito di qualche bene mutevole, desiderato in modo disordinato; e per conseguenza uno si compiace disordinatamente nel possesso di questo bene. Ma il diletto può essere duplice: uno, di tipo spirituale (animalis), che si attua nella sola apprensione dell'oggetto che si è voluto possedere: e questo si può dire diletto spirituale. ... Invece l'altro diletto è corporale o naturale, e si consuma nel tatto corporale: e questo si può chiamare piacere carnale. Così dunque, quei peccati che si consumano nel diletto spirituale (spirituali), sono detti peccati spirituali; quelli invece che si consumano nel diletto carnale, sono detti peccati carnali" (Sum. Theol., I-II, q. 72, a. 2).

211. Come insegna Tommaso, il peccato spirituale è più grave del peccato carnale: "Si può dare di ciò una triplice ragione. La prima, da parte del soggetto. Infatti i peccati spirituali riguardano lo spirito, al quale spetta volgersi a Dio e da lui allontanarsi; invece i peccati carnali si consumano nel diletto dell'appetito carnale, al quale tocca principalmente volgersi al bene corporale. E così il peccato carnale, in quanto tale, comporta un maggiore attaccamento, per il quale aderisce maggiormente all'oggetto amato; ma il peccato spirituale presenta una maggiore avversione, dalla quale proviene la ragione di colpa. E quindi il peccato spirituale, in quanto tale, è una colpa

maggiore".

212. "La seconda ragione si può ricavare dalla parte di colui contro il quale si pecca. Infatti, il peccato carnale, in quanto tale, è contro il proprio corpo, che dev'essere meno amato, secondo l'ordine della carità, che Dio e il prossimo, contro i quali si pecca nei peccati spirituali. E così i peccati spirituali, in quanto tali, costituiscono una colpa maggiore. La terza ragione si può ricavare dalla parte del motivo, perchè, quanto è più grave ciò che spinge a peccare, tanto meno l'uomo pecca. Ora i peccati carnali comportano una spinta più forte, vale a dire la stessa concupiscenza della carne che ci è innata. E così i peccati spirituali, in quanto tali, comportano una maggiore colpevolezza" (Sum.Theol., I-II, q.73, a.5).

213. In un'altra questione del trattato sui peccati della Somma Teologica, Tommaso porta altre ragioni a sostegno della tesi secondo cui i peccati spirituali, che comportano una malizia certa, sono più gravi dei peccati carnali ovvero dei peccati passionali: "Il peccato di malizia certa - dice l'Aquinate (Sum.Theol., I-II, q.78, q.4) - è più grave del peccato passionale, per tre ragioni. Innanzitutto perchè, dato che il peccato consiste principalmente nella volontà, quanto più il moto peccaminoso appartiene alla volontà, tanto è più grave il peccato, a parità di condizioni. ... Per il fatto che abbia carattere passionale, diminuisce, e tanto più, quanto è stata veemente la passione. In secondo luogo, perchè la passione che spinge la volontà a peccare, passa presto, per cui l'uomo torna presto al buon proposito, pentendosi del peccato. Ma quell'abito per il quale l'uomo pecca per malizia certa, è una qualità permanente, per cui chi pecca per malizia, pecca più a lungo. ... In terzo luogo, perchè colui che pecca per malizia certa, è mal disposto circa il fine stesso, che è il principio delle operazioni; per cui il suo difetto è più pericoloso di colui che pecca per passione, il cui proposito tende ad un buon fine, sebbene questo proposito venga momentaneamente interrotto a causa della passione. Ora, il difetto nei principi è sempre cosa pessima, per cui è chiaro che il peccato di malizia è più grave del peccato passionale".

2. Le forme storiche del peccato secondo la Bibbia

214. Dopo aver visto la distinzione dei peccati secondo gli atti, vediamo adesso la distinzione secondo gli oggetti. Come ho già detto, gli oggetti si possono classificare secondo due criteri: un criterio storico-evolutivo, corrispondente alle tappe fondamentali della storia sacra; e un criterio sistematico, che prende in considerazione gli oggetti in se stessi, a prescindere dalle loro varie determinazioni storiche.

215. Un'osservazione generale concernente il rapporto del

peccato con la storia secondo la Sacra Scrittura, è quella fatta dallo Schoonenberg (op.cit., pp.37-38), il quale nota come il concetto biblico del peccato comporti un' opposizione nei confronti della storia, in quanto resistenza alle opere sempre nuove che Dio compie nella storia; dal che possiamo vedere il carattere "progressista" dell'etica biblica; la quale, del resto, non esclude neppure un sano tradizionalismo; per cui è peccato, per la Scrittura, anche l' infedeltà alle sane tradizioni. Dice Schoonenberg: "Il peccato si trova in opposizione col senso della storia, in quanto sviluppo dell'interiorità, ed è evidentemente contrario alla storia della salvezza. ... E' una dottrina biblica e cristiana che Bultmann presenta a più riprese, quando considera lo stato di peccato come la 'decadenza' del passato e la redenzione come un'opera per i tempi avvenire": peccato è il restar attaccati all'uomo vecchio rifiutando l'uomo nuovo. Peccato è chiudersi al futuro, alla novità dello Spirito.

216. Le forme principali di peccato secondo un criterio storico, per la Scrittura sono le seguenti: a) il peccato dell'angelo agli inizi della creazione; b) il peccato originale; c) il peccato nell'Antico Testamento; d) il peccato di Israele; e) il peccato nel Nuovo Testamento; f) il peccato del mondo; g) il peccato contro lo Spirito Santo; h) il peccato dell'Anticristo.

a) Il peccato dell'angelo

217. Dice il Catechismo della Chiesa Cattolica: "La Scrittura parla di un peccato di questi angeli. Tale 'caduta' consiste nell' avere, questi spiriti creati, con libera scelta, radicalmente ed irrevocabilmente rifiutato Dio e il suo Regno. Troviamo un riflesso di questa ribellione nelle parole rivolte dal tentatore ai nostri progenitori: 'Diventerete come Dio' (Gn 3,5). 'Il diavolo è peccatore fin dal principio' (I Gv 3,8), 'padre della menzogna' (Gv 8,44)" (n.392).

b) Peccato originale e peccato attuale

218. "Il peccato originale - dice Tommaso (De Malo, q.4, a.2, 4m) - non si dice peccato allo stesso modo del peccato attuale, perchè il peccato attuale consiste nell'atto volontario di una persona, per cui ciò che non riguarda tale atto, non è un peccato attuale; il peccato originale invece appartiene alla persona sotto il profilo della natura, che uno riceve da un altro come da sua origine". Vedremo meglio queste cose nel capitolo dedicato al peccato originale.

c) Il peccato attuale

219. Comporta due forme fondamentali: quella dell' Antico Testamento: esso consisteva essenzialmente in un peccato di di-

sobbedienza e di disperazione: di disobbedienza al Dio Legislatore tramite Mosè; di disperazione, ossia di mancanza di speranza nell'avvento del Messia. Il peccato attuale, invece, nel regime del Nuovo Testamento, è soprattutto il peccato contro la "verità e la grazia" portate da Cristo: peccato di incredulità alla Parola del Vangelo, e peccato di resistenza alla grazia, ossia al Dio d'Amore che dona lo Spirito Santo: quindi peccato contro la carità.

220. Così il Papa definisce il peccato attuale in generale: "Il peccato, in senso vero e proprio, è sempre un atto della persona. ... E' una verità di fede, confermata anche dalla nostra esperienza e ragione, che la persona umana è libera. Non si può ignorare questa verità, per scaricare su realtà esterne - le strutture, i sistemi, gli altri - il peccato dei singoli. Oltre tutto, sarebbe, questo, un cancellare la dignità e la libertà della persona, che si rivelano - sia pure negativamente e disastrosamente - anche in tale responsabilità per il peccato commesso. Perciò, in ogni uomo non c'è nulla di tanto personale e intransferibile quanto il merito della virtù o la responsabilità della colpa" (Reconciliatio et Paenitentia, n.16). La colpa del peccato originale, invece, - come vedremo - è trasferibile precisamente perchè si tratta di un peccato nettamente distinto, benchè sempre peccato.

221. E ancora il Papa: "Nascendo nell'intimo dell'uomo, nella sua volontà, il peccato, per sua stessa essenza è sempre un atto della persona (actus personae). Un atto consapevole e libero, nel quale si esprime la libera volontà dell'uomo. Solamente in base a questo principio di libertà, e quindi al fatto della deliberazione, si può stabilirne il valore morale. Solo per questa ragione possiamo giudicarlo come male nel senso morale. ... Solamente ciò che nasce dalla libera volontà implica la responsabilità personale: e solo in questo senso un atto cosciente e libero dell'uomo che si oppone alla norma morale (alla volontà di Dio), alla legge, al comandamento e in definitiva alla coscienza, costituisce una colpa" (Udienza Generale del 5.XI.1986).

d) Il peccato d'Israele

222. La Bibbia, come ha vivo il senso del peccato personale, così ha pure vivo il senso del peccato collettivo, il peccato, cioè, al quale collabora l'intera collettività, sicchè tutti sono colpevoli del medesimo peccato, come vedremo meglio più avanti trattando questo argomento. Il peccato collettivo del quale parlano i profeti con accenti particolarmente accorati, è soprattutto il peccato d'Israele.

223. Così ne parla il Von Balthasar: "Il Patto d'Israele con Jahvè colloca il popolo in una luce inesorabile, irraggia attraverso il cuore e i reni, e mette tutto a nudo al sole, una

luce divina davanti a lui, a cui nessun uomo può reggere, anche se egli è del tutto aperto a questa luce e vi corrisponde; una luce insieme di grazia e (proprio perciò) di pretesa, che con precisione disvela le condizioni valevoli per l'uomo, in base alle quali egli può rimanere nel Patto. Per conseguenza, nella complessiva storia del mondo, è Israele il luogo in cui l'essenza e il peso del peccato vengono rivelati nel modo più diretto" (Teodrammatica, vol. IV, Ed. JakaBook, Milano 1986, pp. 159-160).

224. Mentre Schoonenberg così si esprime: "Quando tutto Israele è considerato come un figlio disobbediente o una sposa adultera di Jahvè, non si tratta affatto di un espediente stilistico, come facciamo noi quando facciamo passare l'individuo davanti alla comunità: essi hanno un'influenza sulla sua sorte (cf Akan in Gs 7 e tutti i Libri dei Re). Le genti sono spesso ricompensate e punite 'con tutta la loro casa' così dalla legge civile come da Jahvè. Non soltanto i re determinano la sorte del popolo per la loro condotta, ma anche e ancor più i 'padri' e in particolare il patriarca di una famiglia o d'una tribù. E' spesso impossibile stabilire se si tratta dell'antenato, del re o di tutto il gruppo corrispondente" (Op. Cit., p. 136).

225. Israele è un popolo prescelto da Dio, chiamato ad essere un popolo santo, un popolo "sacerdotale"; eppure spesso esso dimostra di essere un "popolo dalla dura cervice". Ma c'è un "resto santo", che formerà il nuovo Israele, la Chiesa di Cristo, che sarà indefettibilmente santa, a causa della maggiore e definitiva efficacia della pienezza della rivelazione e della Nuova Alleanza. Né il Nuovo Testamento, né la Sacra Tradizione, né il Magistero della Chiesa, né i Santi parleranno, come per Israele, di "peccati" della Chiesa; e tuttavia, al suo interno, come vedremo, non è assente il peccato.

è) Il peccato del mondo

226. Nel Nuovo Testamento emerge una nuova forma di peccato, sconosciuta all'Antico: il "peccato del mondo", che però si può far riscontro al concetto veterotestamentario del "peccato delle genti", che tuttavia è diverso, perchè mentre questo si opponeva al peccato o alla santità di Israele, il peccato del mondo non si oppone a un altro peccato e neppure ad Israele, ma è il peccato di tutte quelle forze che si oppongono a Cristo ed alla Chiesa, si tratti di non Israeliti, si tratti di Israeliti o si tratti di membri della stessa Chiesa, mentre questa, come è noto, ospita non solo il "resto d'Israele", ma anche tutte le genti che credono in Cristo.

227. Di questa opposizione del "mondo" a Cristo ne parlano soprattutto i Vangeli e in particolare Giovanni, nel quale esiste tuttavia anche un'accezione positiva del termine "mondo", a significare che il peccato non appartiene al mondo in quanto mondo (il che farebbe pensare a un dualismo manicheo), ma al mondo in

quanto rifiuta Cristo;chè il mondo,in quanto creato da Dio,è in sè cosa buona e quindi suscettibile di essere salvato:anzi Cristo è venuto apposta non per condannare ma per salvare il mondo. La malvagità del mondo,tuttavia,in Giovanni,risulta chiara per esempio da passi come i seguenti:"Tutto quello che è nel mondo, la concupiscenza della carne,la concupiscenza degli occhi e la superbia della vita,non viene dal Padre ma dal mondo"(I Gv 2, 16)."Sappiamo che chiunque è nato da Dio non pecca:chi è nato da Dio preserva se stesso e il maligno non lo tocca.Noi sappiamo che siamo da Dio,mentre tutto il mondo giace sotto il potere del maligno"(I Gv 5,18-19).

228. Di recente alcuni hanno voluto identificare il peccato del mondo col peccato originale,privato della sua storicità,del riferimento a una coppia primitiva e della sua ereditarietà mediante la generazione.Ma ciò,come vedremo,vuol dire deformare lo insegnamento cattolico,per cui si tratta di una strada non per corribile.Il Papa mette in guardia da questo punto di vista e pone la seguente relazione fra peccato originale e peccato del mondo:"I peccati personali commessi dagli uomini formano quasi un'ambiente di peccato',che dal canto suo crea le condizioni per nuovi peccati personali,e in qualche modo vi induce ed attira i singoli uomini.Perciò il 'peccato del mondo' non s'identifica col peccato originale,ma costituisce quasi una sintesi o una somma delle sue conseguenze nella storia delle singole generazioni e quindi dell'intera umanità. ... In questo senso si può forse parlare di peccato delle strutture,per una sorta di 'infezione',che dai cuori degli uomini si propaga negli ambienti in cui vivono e nelle strutture da cui è retta e condizionata la loro esistenza"(Udienza generale del 5.XI.1986).

f) Il peccato contro lo Spirito Santo

229. Come è noto,Gesù parla di un peccato contro di lui,che può essere rimesso,mentre il "peccato contro lo Spirito Santo non può essere rimesso(cf Mt 12,31-32;Mc 3,28-29;Lc 12,10).Come spiega il Papa nell'enciclica Dominum et Vivificantem(del 18.V.1986,n.46),si tratta del rifiuto di ammettere le proprie colpe e di conseguenza,del rifiuto del perdono divino,in quanto il peccatore,ritendosi orgogliosamente innocente,ritiene di non aver bisogno di alcun perdono, o magari ritiene di dover essere "perdonato",sebbene non pentito.

230. Dice il Papa:"La bestemmia contro lo Spirito Santo è il peccato commesso dall'uomo,che rivendica un suo presunto 'diritto' di perseverare nel male - in qualsiasi peccato - e rifiuta così la redenzione.L'uomo resta chiuso nel peccato,rendendo da parte sua impossibile la conversione e,dunque,anche la remissione dei peccati,che ritiene non essenziale o non importante per la sua vita.E',questa,una condizione di rovina

spirituale, perchè la bestemmia contro lo Spirito Santo non permette all'uomo di uscire dalla sua autoprigionia e di aprirsi alle fonti divine della purificazione delle coscienze e della remissione dei peccati". Lo Spirito Santo è il principio della remissione dei peccati, è l'ultima possibilità di essere perdonato offerta da Dio all'uomo: egli può essere perdonato dallo Spirito se offende il Figlio; ma se pecca contro lo Spirito che gli offre il perdono, evidentemente non può essere perdonato, non perchè lo Spirito non voglia perdonare, ma perchè il peccatore non vuol essere perdonato o chiede perdono senza voler essere nelle condizioni di essere perdonato, ossia senza pentimento sincero.

g) Il peccato dell'Anticristo

231. Come è noto, S. Paolo prevede tra i segni della Venuta gloriosa del Signore alla fine del mondo, la comparsa di un misterioso personaggio (o collettività?), che condurrà verso il cristianesimo la lotta più radicale e violenta mai condotta in precedenza da nessun'altra forza ostile al cristianesimo (cf il mio articolo L'Anticristo in Nietzsche e nella Bibbia, in Sacra Dottrina, n.6 (1998), pp.77-134).

232. Mentre il termine "Anticristo" si trova solo in Giovanni (cf I Gv 3,18-23), ed usato al plurale, in riferimento, a quanto pare, a personaggi già presenti al suo tempo, il termine Anticristo è poi stato applicato dalla tradizione anche al misterioso personaggio paolino, la cui venuta Paolo non presenta come imminente e collegata con un'"apostasia" generale, probabilmente connessa con l'influsso stesso dell'Anticristo. E comunque, prima del "giorno del Signore", dice Paolo, "dovrà essere rivelato lo uomo iniquo" (=Anticristo), "il figlio della perdizione, colui che si contrappone e s'innalza sopra ogni essere che viene detto 'Dio' o è oggetto di culto, fino a sedere nel tempio di Dio, ad aditanto se stesso come Dio" (II Ts 2,3-4).

233. E poco dopo Paolo preannuncia i danni che l'Anticristo farà e la sua sconfitta da parte di Cristo: "Il mistero dell'iniquità è già in atto, ma è necessario che sia tolto di mezzo chi finora lo trattiene" (difficile stabilire che cosa sia questo ostacolo, questo "catèchon"). "Solo allora sarà rivelato l'empio e il Signore Gesù lo distruggerà con il soffio della sua bocca e lo annienterà all'apparire della sua venuta, l'iniquo, la cui venuta avverrà nella potenza di Satana, con ogni specie di portentosi, di segni e di prodigi menzogneri, e con ogni sorta di empio inganno per quelli che vanno in rovina, perchè non hanno accolto l'amore della verità per essere salvi. E per questo Dio invia loro una potenza d'inganno perchè essi credano alla menzogna e così siano condannati tutti quelli che non hanno creduto alla verità, ma hanno acconsentito all'iniquità" (vv.7-12).

234. L'Anticristo di Paolo porta forse al parossismo estremo ed al più raffinato potere di seduzione la condotta e la dottrina degli anticristi giovannei, il cui peccato è in sostanza il peccato fondamentale del Nuovo Testamento: il rifiuto del mistero trinitario: "L'anticristo è colui che nega il Padre e il Figlio" (2,22), ed è "ogni spirito che non riconosce Gesù Cristo venuto nella carne" (4,2). Questo anticristo, precisa subito Giovanni, non deve venire, ma "è già nel mondo" (v.3). L'Anticristo paolino, quindi, sembra essere il punto finale ed estremo di uno spirito anticristico o anticristiano, che costituisce, per il Nuovo Testamento, la formalità stessa del peccato, il peccato per eccellenza, che assomma in sé ed implica tutti gli altri.

235. Poiché non esiste un peccato o una condotta peccaminosa che non possa esserle una peggiore, né d'altra parte, può esistere un male assoluto ed insuperabile, non sarà facile determinare il momento della comparsa dell'Anticristo paolino. Probabilmente in questo discernimento potrà aiutarci lo stesso magistero pastorale della Chiesa, che al presente non sembra essere preoccupato di questa questione, anche se non manca di segnalare spesso la presenza, tra noi, di gravissimi peccati ed ingiustizie verso Dio e verso l'uomo.

3. Classificazione oggettiva sistematica

a) Criteri generali

236. La differenza formale o specifica tra i peccati, come in segna Tommaso, si prende principalmente dall'oggetto, che costituisce come la sostanza dell'atto; altri fattori indubbiamente sono presenti ed anzi essenziali, come la volontarietà, i fattori soggettivi e le circostanze, tanto che in alcuni casi possono anche mutare la specie del peccato. Ma il ruolo principale nel determinare la qualità o la specie del peccato, è l'oggetto. L'atto, infatti, qualunque atto umano, termina nell'oggetto: trova in esso il suo compimento e la sua perfezione, ed è specificato dall'oggetto. Lo stesso dunque vale per il peccato, che è un atto umano, il peccato è compiuto, è per così dire, "perfetto" nell'attingere o nell'attuare il suo oggetto, e da questo oggetto si trae la specie del peccato. Certe tendenze contemporanee, che vogliono relativizzare l'oggetto (anche nella sua concepibilità), per dare il primato al fine o all'intenzione o all'atteggiamento fondamentale della persona - come vedremo meglio - rischiano di cadere in teorie soggettiviste, e quindi di favorire il lassismo morale.

237. Dice al riguardo Tommaso: "Nei peccati si trova una duplici differenza: una materiale e l'altra formale. Quella materiale si prende dalla natura fisica dell'atto stesso; quella formale, invece, secondo l'ordine ad un unico fine proprio, che

è l'oggetto proprio. Per cui si danno certi peccati che differiscono specificamente come fatti fisici, e tuttavia costituiscono specificamente un unico peccato, perchè sono ordinati allo stesso fine, come appartiene sempre alla specie omicidio il fatto che uno venga strangolato o lapidato o trafitto, sebbene gli atti fisici siano specificamente diversi secondo la loro specificità ontologica" (Sum.Theol., I-II, q.72, a.6).

238. Il fine del peccato è di secondaria importanza al fine di determinarne la specie, quando questo fine è diverso dall'oggetto e diventa quindi una circostanza; ma se il fine è lo stesso oggetto, il fine allora specifica il peccato: "I peccati - dice l'Aquinate (Sum.Theol., I-II, q.72, a.1 e 1m) - si distinguono specificamente in rapporto agli atti volontari, più che in riferimento al disordine in essi presente. Ma gli atti volontari si distinguono specificamente a seconda degli oggetti. Per cui segue che i peccati propriamente si distinguono specificamente secondo gli oggetti. ... Ora il fine ha ragione di bene; per cui sta in rapporto con l'atto della volontà, che è fondamentale in ogni peccato, come lo è l'oggetto. Per questo è la stessa cosa dire che i peccati differiscono secondo l'oggetto e differiscono secondo il fine" (sempre intendendo il caso in cui, come ho detto, fine e oggetto siano formalmente la stessa cosa).

239. Ma il peccato, come ogni atto umano, non è un fatto isolato dal contesto e dalle condizioni ambientali nei quali avviene: il peccato è sempre un atto di quella data persona, in quelle date condizioni psicospirituali, a danno di qualcosa o qualcuno con ben determinate caratteristiche concrete, commesso per un dato fine, causato da un certo movente, condizionato da precise circostanze di luogo e di tempo, in un particolare ambiente storico e sociale. Tutto questo insieme di dati sono le cosiddette circostanze: fattori indubbiamente secondari, accidentali, che a volte hanno un rilievo nullo, ma a volte invece, come per esempio il fine, possono cambiare la specie del peccato, per cui, come diceva già Aristotele, uno che rubi per commettere adulterio, è più adultero che ladro, anche se l'oggetto del peccato è il furto; ed è chiaro che se poi giunge anche a commettere l'adulterio, commette due peccati specificamente distinti.

240. In base a quanto sopra, si pone il problema di distinguere quando la circostanza è rilevante al fine di stabilire la specie del peccato, e quando non lo è. La circostanza che può mutare la specie del peccato, è il motive o il fine; le altre circostanze possono solo essere delle aggravanti o delle attenuanti, ma non mutano la sostanza e quindi la specie.

241. Dice al riguardo Tommaso: "A volte avviene che, pur mutando le circostanze, il motivo resta il medesimo: come per esempio un avaro è mosso dal medesimo motivo, quando prende

quando non deve, e dove non deve e più di quanto deve, e così per le altre circostanze: egli infatti compie questo sempre per un disordinato desiderio di accumulare ricchezze. E in tali casi le circostanze sconvenienti non diversificano le specie dei peccati, ma riguardano sempre la stessa specie di peccato. A volte invece avviene che le circostanze corrompenti provengono da diversi motivi; come per esempio il fatto che uno mangi prima dell'orario può esser causato dal fatto che non può sopportare la dilazione del cibo, a causa di una digestione troppo veloce; il fatto invece che desideri un cibo smodato, può accadere per il fatto che la sua natura può digerire molto cibo; o il fatto che uno desideri cibi deliziosi, può accadere per il suo amore per i piaceri della tavola. Per cui in questi casi le circostanze corrompenti causano diverse specie di peccati" (Sum.Theol., I-II, q.73, a.9).

242. Più comunemente avviene che la circostanza aggravi o diminuisca il peccato. Nel brano seguente Tommaso spiega come essa può costituire un'aggravante: "Ogni cosa è destinata ad aumentare in forza di ciò da cui essa è causata. ... Ora è chiaro che il peccato dipende da qualche circostanza sbagliata: per questo infatti ci si allontana dall'ordine della ragione, perchè nell'operare non si tien conto delle debite circostanze. Per cui è chiaro che il peccato può aggravarsi a causa di un circostanza. Ma ciò può avvenire in tre modi. Innanzitutto, in quanto la circostanza trasporta in un altro genere di peccato: come il peccato di fornicazione consiste nel fatto che uno si accosta ad una donna non sua; ma se si aggiunge la circostanza che la donna sia moglie di un altro, il peccato si cambia in peccato di ingiustizia, in quanto l'uomo usurpa una persona che non gli appartiene. E così l'adulterio è un peccato più grave della fornicazione. A volte invece la circostanza non aggrava il peccato trasportandolo in un altro genere, ma solo moltiplica la ragione di peccato, come quando un prodigo dà quando non deve e a cui non deve, pecca più volte nel medesimo genere di peccato, che non se desse solo a chi non deve. E per questo stesso fatto il peccato diventa più grave. ... In terzo luogo la circostanza aggrava il peccato per il fatto che aggrava la deformità proveniente da un'altra circostanza: come il prendere roba altrui costituisce il peccato di furto; ma se si aggiunge la circostanza che questa roba sia molta, il peccato è più grave, sebbene il prendere molto o poco di per sè non abbia ragione di peccato" (Sum.Theol., I-II, q.73, a.7).

4. Le sfere principali di azione del peccato

243. Gli oggetti principali del peccato corrispondono agli ambiti principali dell'agire umano: a) doveri verso Dio; e quindi di peccati contro Dio; b) doveri verso se stessi; e quindi pec-

cati contro se stessi; c) doveri verso il prossimo; e quindi peccati contro il prossimo; d) doveri verso la natura o l'ambiente; e quindi peccati contro la natura o l'ambiente. L'entrare nell'ambito di questi temi fa parte dell'etica speciale, e pertanto mi astengo dal farlo. Nell'ambito tuttavia di questo argomento negli ultimi decenni si è molto discusso, dietro sollecitazione soprattutto della teologia della liberazione, della questione del peccato sociale, come categoria più specifica del peccato in generale contro il prossimo. La questione mi pare ancora di attualità, e pertanto credo sia bene dire qualcosa.

244. Il problema del peccato sociale ha qualche connessione col peccato del mondo, ma mentre questo corrisponde ad un ambito di esistenza più vasto e profondo, coinvolgendo anche l'ordine soprannaturale, il peccato sociale è connesso con lo ordine terreno e temporale, e tocca specificamente l'etica economica e politica. La teologia della liberazione, per i suoi legami col marxismo, ha a volte esagerato la portata di questo peccato, risolvendo in esso ogni possibile peccato o comunque negando l'esistenza di peccati che non avessero rapporto col peccato sociale, con la conseguenza di appiattare l'etica cristiana in senso fortemente secolaristico, dimenticando gli aspetti trascendenti delle esigenze del Vangelo.

245. Tuttavia la teologia della liberazione ha avuto il merito di sollecitare in campo cattolico l'interesse per la gravità del peccato sociale, liberando una certa prassi cattolica da atteggiamenti individualistici e da una polarizzazione eccessiva dell'attenzione attorno a peccati personali, come per esempio il peccato sessuale, che, per quanto grave, come abbiamo visto dallo stesso insegnamento di Tommaso, non può essere messa alla pari di quelle ingiustizie che ledono il bene comune o gli interessi di intere popolazioni, e che sono più il campo del peccato spirituale.

246. Il peccato sociale ha vaste e complesse diramazioni ed implicanze nel campo sociologico, politico, giuridico ed economico, che ci asterremo dal considerare qui, per valutare solo lo aspetto attinente all'etica cristiana. Il peccato sociale ha molte forme e si esercita a vari livelli, quante sono le forme della vita associata sia della società civile che di quella ecclesiale, e quanti sono i livelli e gli ambiti di influenza sociale che il singolo o il gruppo può esercitare sulla comunità a seconda del potere di cui dispone o degli uffici che deve svolgere. Ma il peccato sociale in senso forte è anche il "peccato collettivo", ossia il peccato commesso da un tutto sociale come tale, e nel quale ogni membro del tutto ha la sua parte di responsabilità: in questo senso si può parlare del peccato di una comunità o, come fanno i profeti, del "peccato di Israele".

247. Un saggio del concetto liberazionista di peccato sociale ce lo dà questo brano di Gustavo Gutiérrez, che si può considerare il fondatore della teologia della liberazione, appunto con un libro che porta questo stesso titolo, dal quale abbiamo preso il brano: "Non si tratta, nella prospettiva liberatrice, del peccato come realtà individuale, privata e intimista, affermata solo quanto basta per avere bisogno di una redenzione 'spirituale', che non mette in questione l'ordine nel quale viviamo. Si tratta, invece, del peccato come fatto sociale, storico: mancanza di fraternità, di amore nelle relazioni col prossimo, rottura dell'amicizia con Dio e con gli uomini e, conseguentemente, divisione interiore, personale. Viste le cose in questa luce, si riscoprono le dimensioni collettive del peccato, la dimensione biblica di quello che J.M. González Ruiz chiama l' "amartiosfera", la sfera del peccato, 'una specie di ambito o struttura che condiziona oggettivamente lo stessocammino della storia umana'. Inoltre, il peccato non appare come qualcosa di aggiunto, di cui bisogna necessariamente parlare per non allontanarsi dalla tradizione o per non prestarsi a facili attacchi; e nemmeno si tratta di un'evasione verso uno spiritualismo di sincarnato. Il peccato l'abbiamo in strutture oppressive, nello sfruttamento dell'uomo da parte dell'uomo, nel dominio e nella schiavitù dei popoli, di gruppi etnici e di classi sociali. Il peccato nasce, allora, come alienazione fondamentale, come radice di una situazione d'ingiustizia e di sfruttamento" (Teologia della liberazione, Ed. Queriniana 1972, pp. 180-181).

248. Dionigi Tettamanzi, nel suo libro già citato Verità e Libertà, dedica un ampio studio al problema del peccato sociale, giungendo alle seguenti conclusioni. Egli distingue un "peccato sociale in senso lato": si tratta dell' "antisocialità che è intrinseca al peccato in quanto peccato, e in tal senso l' Esortazione Reconciliatio et Paenitentia afferma che 'ogni peccato' si ripercuote, con maggiore o minor veemenza, con maggiore o minor danno, su tutta la compagine ecclesiale e sull'intera famiglia umana"; e un "peccato sociale in senso stretto", che "è il peccato di più persone in quanto si trovano associate tra di loro. ... Il peccato sociale in senso stretto è il peccato della società come tale con una responsabilità propriamente collettiva" (p. 586).

249. Non mi sento di condividere l'idea di Tettamanzi secondo la quale l' "antisocialità" sarebbe "intrinseca al peccato in quanto peccato". La citazione che egli fa del Papa non mi pare appoggi veramente la sua tesi: egli non dice che il peccato è antisociale in quanto tale, ma semplicemente che il peccato "si ripercuote sulla comunità: l'espressione è più sfumata; e mi pare solo qui stia la verità: l' influsso sociale è una eco del peccato, non è un effetto del peccato come tale: altrimenti come distingueremo il peccato sociale da quello individuale? "Individuale" e "sociale" si contrappongono. Che il

peccato individuale abbia un riflesso, un'eco, una ripercussione, una risonanza sociale, d'accordo; che il peccato individuale sia, come tale e di per sè, anche peccato sociale, è una contradictio in terminis, che dimostra che il Tettamanzi confonde il per se col per accidens, e si avvicina alla concezione liberazionista del peccato.

250. La posizione veramente equilibrata, che concede ai liberazionisti tutto quanto si può concedere, ma senza cadere nella loro esagerazione, la trovo nell'insegnamento della medesima Reconciliatio et Paenitentia, al n. 16, citata dal Tettamanzi. Lì il Papa distingue tre possibili accezioni di "peccato sociale": a) la ripercussione sociale del peccato, citata dal Tettamanzi; b) il peccato sociale nel senso tradizionale, ossia il danno arrecato dal singolo al bene comune; c) il peccato sociale come peccato di una comunità. Tuttavia il Papa tiene a precisare: "qui l'espressione ha un significato evidentemente analogico. In ogni caso, il parlare di peccati sociali, sia pure in senso analogico, non deve indurre nessuno a sottovalutare la responsabilità dei singoli. ... Le vere responsabilità, dunque, sono delle persone".

251. In quest'ultimo senso io parlerei più propriamente di "peccato collettivo", nel senso indicato dallo stesso Tettamanzi, quando parla di "responsabilità collettiva". Io penso che si possa ammettere benissimo una responsabilità di questo genere, senza che per questo sia compromessa la responsabilità individuale, evidentemente fondamentale ed irrinunciabile, per non cedere a comodi scarichi di coscienza sul "collettivo". E per ammettere tale responsabilità collettiva non mi pare quindi necessario di parlare di peccato "in senso analogico".

252. Come concepire questa responsabilità collettiva? Mi sembra un fatto di comune esperienza. Il peccato collettivo, implicante la responsabilità collettiva, è un peccato commesso da una pluralità di individui coalizzati fra loro mediante un patto tacito od espresso, per il quale essi o ciascuno di essi elaborano coscientemente e volontariamente un piano o un progetto peccaminoso o delittuoso - già qui ci sarebbe peccato collettivo - ed eventualmente lo mettono in pratica - per cui il peccato si aggrava passando dal pensiero ai fatti. Non vedo che ci sia alcuna difficoltà a concepire una cosa del genere. Quando il diritto civile parla di "associazioni a delinquere", che cosa intende se non fatti di questo genere? Si tratta di un unico peccato commesso assieme, nel quale ognuno, evidentemente, ha la sua parte di responsabilità commessa con ciò che precisamente egli ha fatto nell'esecuzione del piano comune criminoso. E quindi ognuno è imputabile a seconda della parte avuta nel misfatto.

5. La distinzione numerica dei peccati

253. Il peccato non è un'essenza astratta, al di fuori dei limiti di tempo e, quando c'è un aspetto materiale, di spazio; e non è neppure quel processo o quell'atteggiamento atematico, e quindi indeterminato nel tempo e nello spazio, che si immaginano certi sostenitori dell'opzione fondamentale, un qualcosa che, non essendo concettualizzabile, non è neppure pensabile, per cui si presta ad ogni scappatoia e a ogni gherminella.

254. Esiste bensì nella vita morale - come vedremo meglio - una disposizione continuativa, di fondo, che orienta al bene o al male; ma questa ha un'inizio preciso nel tempo ed eventualmente anche una fine - per lo meno col la morte del soggetto. Ma non si tratta affatto di un qualcosa di "atematico", ma al contrario di un qualcosa di concettualizzabile perchè prodotto dai nostri concetti e progetti pratici: mi riferisco a quello che tradizionalmente si chiama "abito" (della virtù o del vizio).

255. Il peccato, quindi, è un atto che ha una certa durata nel tempo - può durare anche un istante -, e comporta l'esecuzione di un qualcosa che ha un inizio, uno svolgimento ed un termine; per quanto si tratti, come peccato, di un qualcosa di illogico e di disordinato, tuttavia il peccato, per la dimensione ontologica che lo caratterizza, è pur sempre un piano della ragione, ha sempre una sua logica, un suo senso compiuto, per quanto avvolto da un certo che di tenebroso che sempre caratterizza il peccato. E quindi può e deve essere individuato e riconosciuto nello scorrere del tempo ed eventualmente anche nello spazio. Può e deve essere determinato, individuato, circoscritto, riconosciuto dalla ragione, trattandosi di etica cristiana, illuminata da criteri di fede. Per una coscienza onesta, non ci sono scappatoie nella "esperienza atematica": il peccato che ho commesso è proprio quello, quelle date parole, quei dati gesti, quelle date omissioni, in quelle particolari e precise circostanze. La determinatezza circostanziata, riconosciuta e individuata dalla mia coscienza, mi inchioda alle mie responsabilità, senza che io possa sfuggire per mezzo di atematiche e fumose considerazioni. Questa è la voce della coscienza onesta.

256. Ciò non significa che sia sempre facile quest'opera di individuazione, di distinzione, di determinazione: quando finisce un peccato e ne comincia un altro? Non accade forse a volte che commetto due peccati contemporaneamente? Come stabilire esattamente la durata di certi peccati interiori, di pensieri, di affetti o di sentimenti, che non sono quantificabili con esattezza come certi atti materiali esterni? Certo: se ho rubato un miliardo, quello è un miliardo; ma quanto dura una passione cattiva, peccaminosamente coltivata? E quando, eventualmente, da peccato veniale diventa mortale o viceversa?

257. Oggi vi sono dei moralisti che danno poca importanza alla determinazione degli atti peccaminosi nella loro singolarità, per poterli poi eventualmente enumerare; si ama fare dell'ironia sul fatto che in confessione il penitente esponga una "lista di peccati", applicando piuttosto il concetto di peccato ad atteggiamenti abituali viziosi della coscienza più o meno "atematici". Si tratta dei sostenitori di una certa "opzione fondamentale", ai quali ho accennato sopra e dei quali torneremo a parlare. In tal modo, probabilmente a causa di confessori che seguono queste idee, capita che entrino in confessionale dei penitenti impreparati, che non sanno o non vogliono enumerare i peccati commessi e che preferiscono, come essi dicono, avere un "colloquio", nel quale vengono poi a parlare di sé in modo molto generico, magari accusando o criticando gli altri.

258. Invece lo sforzo di discernere la qualità singola dei peccati e possibilmente anche il loro numero non è fatica perduta nè tanto meno cosa biasimevole, ma al contrario è cosa prescritta dal Concilio di Trento proprio per dare al confessore la possibilità di curare con efficacia lo spirito del penitente, in modo simile a quanto avviene nei problemi della salute fisica, allorchè la cura veramente efficace non è una cura generica, ma una cura specifica (cf D1679).

259. C'è da notare, è vero, che qui il Concilio si riferisce ai peccati mortali, giacchè i veniali possono essere rimessi anche con altre pratiche penitenziali; tuttavia il Concilio consiglia di confessare anche i peccati veniali, per cui anche per essi varrà la regola stabilita per i mortali. Peraltro, c'è da notare anche che questa prescrizione di confessare i singoli peccati dev'essere intesa con buon senso evitando la pignoleria e i dettagli inutili o scabrosi, come può accadere nella denuncia dei peccati sessuali. Su questo punto il Papa di recente ha richiamato i confessori.

260. La distinzione numerica dei peccati è facile, quando si può isolare nel tempo e - se è un atto esterno - anche nello spazio, un atto compiuto: vale a dire un atto a partire dal suo inizio, passando al suo svolgimento, per giungere al suo compimento, mentre l'oggetto di quest'atto è un qualcosa di totalmente compiuto o raggiunto da parte dell'atto. Difficili invece si fanno le cose allorchè un pluralità di atti concernono un unico oggetto; oppure un unico atto coglie una pluralità di oggetti. Occorre infatti distinguere gli atti umani sotto il profilo ontologico dai medesimi sotto il profilo morale: un unico atto morale può comprendere sotto di sé molti atti in senso ontologico: per esempio tutte le cose che uno scassinatore fa per impadronirsi del tesoro di una banca, sono in se stesse diverse fra loro, ma sono tutte espressioni di un unico atto dal punto di vista morale: il furto in una banca.

261. E così similmente una frase pronunciata contro qualcuno è in se stessa un unico atto dal punto di vista ontologico, ma sotto il profilo morale può abbracciare in se tre peccati diversi: può essere una menzogna (peccato di falsità), detta per invidia, al fine di far valere falsamente se stessi al di sopra di quella persona (peccato di superbia).

262. Per individuare un peccato nella sua singolarità, occorre stabilire quando comincia e quando finisce. Per quanto riguarda l'inizio, esso si trova sempre nel pensiero orientato da cattiva volontà. Se è peccato di semplice pensiero o un cattivo affetto, ossia un atto puramente interiore, evidentemente questo peccato ha termine nel pensiero. Il peccato ha termine quando la volontà cessa di sottoporre all'attenzione della mente il cattivo pensiero. La durata degli atti di cattiva volontà può terminare o semplicemente al compersi dell'atto interiore, se questo atto ha in se stesso un termine (per esempio un giudizio falso); oppure l'atto può essere di durata indeterminata, come avviene per esempio di certi sentimenti di odio o di invidia; in questo caso l'atto cessa solo per un'interruzione volontaria o involontaria - per esempio una distrazione o il sonno.

263. Per quanto riguarda questi atti interni, si può dare una molteplicità di atti con un unico oggetto per esempio quando si formula interiormente un ragionamento falso o capzioso: tra distinti atti mentali (le tre proposizioni del sillogismo) si raccolgono sotto un medesimo oggetto, che può essere il giudizio in giusto formulato su di una data persona, oppure la progettazione o contestazione di un peccato basata su di un falso ragionamento. Oppure, nel medesimo giudizio interiore, secondo l'esempio già addotto, si può dare contemporaneamente un atto di menzogna, di invidia e di superbia.

264. Vi sono poi atti che si esprimono all'esterno, come per esempio il parlare o il pregare. Qui la disparità fra atto ontologico ed atto morale può essere più accentuata, in quanto che abbiamo a che fare con l'abbinamento di atti profondamente diversi, quali sono gli atti interiori dello spirito e gli atti fisici o esterni del corpo. In questi casi pertanto occorre prestare più attenzione nel discernere quando una molteplicità di atti esterni va riassunta sotto un unico atto morale, per capire quindi quando comincia e quando finisce il peccato; o quando, invece, ad un singolo atto esterno corrisponde una molteplicità di peccati che hanno avuto sede e compimento nell'interiorità.

265. Esempio del primo caso può essere un libro scritto per denigrare qualcuno: la redazione di questo libro richiede evidentemente il succedersi di moltissimi atti ontologici; ma dal punto di vista morale il peccato è uno solo: la calunnia; a meno che il libro non contenga più calunnie: nel qual caso i peccati saranno tanti quante sono state le calunnie. Esempio invece del

secondo caso può essere ancora la pubblicazione di un libro, con siderando però, questa volta, la semplice pubblicazione in se stessa come singolo atto di una casa editrice, voluto dall'autore del libro: un unico atto in senso ontologico; ma se il libro contiene una serie di calunnie precedentemente pensate dall'autore contro una qualche persona, ecco che in questo caso, anche se la pubblicazione è un unico atto fisico ed esterno, esso raccoglie in sé una molteplicità di atti peccaminosi: tutte le calunnie che sono state pensate e scritte in quel libro.

266. Un altro criterio per distinguere numericamente i peccati può essere quello dell'oggetto. Anche qui occorre applicare la medesima avvertenza relativa al criterio degli atti: un unico oggetto morale può essere costituito da più oggetti ontologici; come un unico oggetto ontologico, un'unica opera o un unico fatto può raccogliere in sé stesso una molteplicità di contenuti morali peccaminosi.

267. Esempio del primo tipo: possiamo riprendere quello del ladro, mettendoci, questa volta, dal punto di visto dell'oggetto: non più gli atti, ma l'oggetto di questi atti: non il rubare, ma il denaro rubato. Se il ladro, come abbiamo visto, ha commesso diversi atti per impossessarsi del denaro, è perché evidentemente ognuno di questi atti aveva il suo oggetto: l'apertura di un pascaggio segreto, l'uso di strumenti adatti, il camminare per alcuni locali, l'apertura della cassaforte, il denaro tra le mani del ladro: tutti oggetti ontologicamente ben distinti, corrispondenti a diversi atti: ma non diremo certamente che ognuno di questi oggetti ha costituito un peccato diverso: l'oggetto del peccato, che raccoglie sotto di sé tutti quegli altri oggetti, è l'oggetto finale: il denaro del quale il ladro ingiustamente si impossessa.

268. Esempio del secondo tipo: consideriamo ancora una volta la pubblicazione del libro, questa volta sotto il profilo dell'oggetto: un unico oggetto, il libro. Eppure esso contiene molti oggetti morali: le calunnie stampate in quel libro. Dal punto di vista ontologico, lo scrittore ha un unico oggetto della sua azione: il libro pubblicato. Ma siccome questo libro contiene molte e diverse calunnie, che sono state tutte oggetto dei pensieri peccaminosi dell'autore, ecco che in questo caso ad un unico oggetto materiale (il libro) corrispondono molti oggetti morali, e quindi molti peccati: le calunnie contenute nel libro, frutto del pensiero peccaminoso dell'autore.

269. Bibliografia sul problema della distinzione numerica dei peccati. S. Alfonso Maria de' Liguori, Istruzione e pratica per i confessori, Monza 1830, vol. I, pp. 141-149; C. Marc, Institutiones morales alphonsonianae, Ed. Cuggiani, Romae 1917, t. I, pp. 210-216; A. Tanqueray, Theologia moralis fundamentalis - De virtutibus et praeceptis, t. II, Ed. Desclée et Socii, Parisiis 1936, pp.

369-373; L.J. Fanfani, Manuale thoricopracticum Theologiae moralis ad mentem D. Thomae, t. I, pp. 463-470; M. Zalba, Theologiae moralis Summa, BAC, Matriti 1957, vol. I, pp. 550-560; B.H. Merkelbach, Summa Theologiae moralis, t. I, Ed. Desclée de Brouwer, Brugis 1959, pp. 365-369; D.M. Prümmer, Manuale Theologiae moralis, Ed. Herder, Barcelona 1946, t. I, pp. 258-262.

6. La distinzione dei peccati secondo la loro rilevanza

a) Criteri di valutazione

270. Criterio fondamentale per la distinzione dei peccati, quale che sia il modo o il principio della distinzione, è la considerazione dell'oggetto, in quanto esso specifica l'atto e ne è il termine, e costituisce il fine del medesimo atto, salvo i casi nei quali il fine è distinto dall'oggetto, nei quali casi l'oggetto è subordinato al fine. Infatti il fine è il principio e il fondamento di tutto l'agire morale.

271. Anche dunque per quanto riguarda la distinzione della gravità o entità o quantità o rilevanza del peccato, il criterio fondamentale è sempre l'oggetto, come afferma Tommaso: "La ragione ordina tutto in morale in base al fine. E così, quanto è più alto il fine per il quale avviene un peccato negli atti umani, tanto più grave è il peccato. Ora gli oggetti degli atti sono i loro fini. E così, a seconda della diversità degli oggetti si considera la diversità della gravità nei peccati" (Sum. Theol., I-II, q. 73, a. 3).

272. Per entrare maggiormente nella fattispecie di questo argomento della gravità dei peccati, possiamo dire con l'Aquinate che la virtù opposta al peccato ci fornisce un duplice criterio per stabilire la gravità del peccato stesso. Dice Tommaso: "Alla virtù il peccato si oppone anzitutto in modo principale e diretto, ossia in relazione al medesimo oggetto, giacchè i contrari si riferiscono al medesimo termine. Ed in questo senso è necessario che ad una maggiore virtù si opponga un peccato più grave. ... In secondo luogo, si può considerare l'opposizione della virtù al peccato, secondo una certa estensione della virtù che impedisce il peccato: quanto più infatti la virtù è maggiore, tanto più allontana l'uomo dal peccato contrario, cosicchè essa non impedisce solo il peccato, ma anche ciò che vi conduce. E così è chiaro che quanto maggiore è una virtù, tanto minori sono i peccati che essa impedisce" (Sum. Theol., I-II, q. 73, a. 4).

273. Ma è evidente che il criterio decisivo della distinzione dovrà essere un criterio intrinseco al peccato stesso. Sotto questo punto di vista si può dire che le gradazioni di entità o di importanza o di gravità del peccato, da un punto di vista empirico e dei singoli peccati, sono pressochè infinite, e possono essere avvertite solo da una raffinata esperienza

morale; ma la scienza morale, per poter stabilire delle dottrine universali, non può rincorrere l'infinita varietà e mutabilità dei casi particolari, ma, in una data materia, deve vedere se è possibile stabilire della formalità universali e necessarie; diversamente quella materia non potrà essere oggetto di sapere scientifico. Ora, per quanto riguarda questa questione della gravità dei peccati, è effettivamente possibile stabilire scientificamente una distinzione fondamentale, che è anche di fede (cf D1544, 1573): quella fra peccato mortale e peccato veniale.

274. Questa distinzione è chiaramente insegnata da S. Giovanni nella sua prima Lettera, dove distingue "un peccato che conduce alla morte" e "un peccato che non conduce alla morte" (I Gv 5, 16). Inoltre, nella medesima Lettera egli si rivolge a persone i cui peccati, egli dice (2, 12), "sono stati rimessi"; ma nel contempo, nella medesima Lettera afferma "Se diciamo che siamo senza peccato, inganniamo noi stessi e la verità non è in noi" (1, 8). Se non vogliamo mettere Giovanni in contraddizione con se stesso, come ha fatto Lutero, secondo il quale anche il giusto peccerebbe mortalmente (mentre la grazia serve precisamente a togliere il peccato), dobbiamo dedurre, dalle parole di Giovanni, che egli ammetta la possibilità di essere contemporaneamente in grazia di Dio e peccatore. Ma allora non potrà trattarsi del peccato mortale, che è incompatibile con la grazia: e dunque deve esistere un'altra specie di peccato - quello che la tradizione cristiana ha convenuto di chiamare "peccato veniale", che è un peccato - per cui si salva la dichiarazione di 1, 8 -, che però non toglie, come il peccato mortale, la grazia, per cui si salva la dichiarazione di 2, 12.

275. D'altra parte, considerando l'analogia dei rapporti umani coi rapporti con Dio, l'esistenza di un peccato veniale accanto a quello mortale sembra estremamente conveniente e comprensibile: come nelle relazioni umane avviene o che esse si raffreddino (cf il peccato veniale) o che si rompano del tutto (cf peccato mortale), così, similmente, avviene nei nostri rapporti con Dio, che sono fondati su quella "amicizia" - come lascia intendere il Vangelo -, che è la carità, espressione della grazia santificante. Mentre il peccato mortale rompe totalmente il rapporto di amicizia con Dio, per cui l'uomo è come un tralcio completamente staccato dalla vite divina, col peccato veniale l'amicizia non è rotta, però è raffreddata, ed il tralcio resta attaccato alla vite, per cui non è morto (da qui: "mortale") come il tralcio completamente staccato, però la congiunzione con la vite è in parte lacerata, sicchè la vita resta, ma illanguidisce ed è inferma.

276. S. Tommaso esprime questa differenza con un altro paragone estremamente chiaro, relativo al rapporto fra la vita e la morte, rapporto che del resto è in perfetta linea con l'etica bi

blica, per la quale i comandi del Signore sono leggi di vita, per cui il peccatore che non li osserva si dà la morte con le proprie mani. Così il peccato è una privazione di vita: questa privazione può essere parziale, e allora si ha il peccato veniale; e può essere totale, e allora si ha il peccato mortale. Dice lo Aquinate: "C'è un duplice genere di privazione. Esiste infatti una privazione pura e semplice, che consiste nella corruzione totale: come la morte è la privazione della vita, e la tenebra è la privazione della luce. ... Ma esiste anche un'altra privazione, non pura e semplice, ma che conserva qualcosa dell'abito opposto, la quale privazione consiste nel processo di corruzione, piuttosto che nella corruzione avvenuta. ... Ora queste privazioni ricevono un più e un meno da parte di quanto resta dell'abito contrario. ... E similmente bisogna dire dei vizi e dei peccati: in essi infatti vien meno il debito ordine della ragione, così che questo non viene tolto del tutto, altrimenti il "male, se è totale, toglie se stesso", com'è detto nel IV libro dell'Etica di Aristotele(5,7)"(Sum.Theol., I-II, q.73, a.7).

277. Allo stesso modo, mentre il peccato mortale è una "morte" dell'anima - morte, s'intende, non in senso ontologico ma morale -, il peccato veniale lascia sussistere una certa vita soprannaturale, e il male proprio del peccato veniale sta proprio in questo lasciar sussistere un certo rapporto con Dio, perchè, se questo male togliesse anche il rapporto con Dio che gli fa da soggetto, annullerebbe se stesso e non si avrebbe più un peccato veniale, ma un peccato mortale, nel quale la vita soprannaturale - come grazia santificante - è totalmente assente. Se una malattia uccide un uomo, la malattia se ne va, perchè le manca il soggetto in cui sussistere. Ma l'uomo è morto. Così, se il peccato veniale si aggrava fino a divenire mortale, non c'è più il peccato veniale, perchè l'uomo è spiritualmente "morto". Forse di questa morte intendeva parlare, seppure con espressioni che si prestavano all'equivoco, Lutero, quando parlava della corruzione "totale" dell'uomo conseguente al peccato.

278. Per questo Tommaso dice che "l'infermità dell'anima si dice peccato mortale a somiglianza della malattia, che è detta mortale per il fatto che provoca un difetto irreparabile a causa del venir meno del principio vitale. Ora, il principio della vita spirituale, che si realizza nella virtù, è l'ordine all'ultimo fine, ordine che, se viene meno, non può essere restaurato per un qualche principio intrinseco, ma solo grazie alla virtù divina. ... E per questo, tali peccati si dicono 'mortali', per dire che sono irrimediabili. Invece quei peccati che comportano un disordine in ciò che è relativo al fine, mentre l'ordine al fine ultimo resta, sono rimediabili. E questi si dicono "veniali" (Sum.Theol., I-II, q.88, a.1).

279. Ma il concetto cristiano del peccato richiede che, oltre alla distinzione peccato mortale-peccato veniale, si faccia spazio anche al peccato originale (originato). Dice pertanto Tommaso: "Peccato non si dice univocamente per tutti i generi di peccato, ma innanzitutto del peccato attuale mortale, dal quale il peccato veniale si allontana per il fatto che non allontana del tutto dal fine, ma in qualche maniera ritarda il cammino verso il fine, mentre è salvo l'ordine al fine; per cui è carente da quel lato da cui il peccato possiede formalmente la ragione di male. Il peccato originale invece è carente dal lato della stessa sostanza dell'atto; infatti il peccato mortale attuale è volontario per la volontà propria del soggetto nel quale si trova, mentre il peccato originale è volontario per la volontà di un altro" (=Adamo); "per cui manca da quella parte da cui il peccato ha ragione di colpa. E così non è necessario che la definizione di peccato in genere convenga, se non a quel peccato nel quale si trova la ragione di genere; ora la definizione di peccato in genere può in qualche modo convenire a questi peccati, come la ragione di genere in essi si trova susseguentemente" (In II Sent., D.33, q.1, a.2, 2a). M. II

280. Dedicheremo un apposito capitolo alla questione del peccato originale. Qui terminiamo con alcune considerazioni relative al peccato veniale. La materia di questo peccato è una materia leggera e di poco conto, come si verificano, sul piano della salute fisica, delle malattie leggere; la materia del peccato mortale coinvolge invece i valori morali fondamentali naturali e soprannaturali, sostanzialmente riconducibili al rispetto della vita umana e della vita divina. Si tratta di quei valori che Tommaso, sulla scorta di S. Agostino, dichiara attinenti alla "ratio superior", ossia appunto a quella funzione della ragione - naturale o illuminata dalla fede -, che considera questi valori supremi.

281. Perché si abbia peccato mortale, non basta la gravità della materia, ma occorre anche la piena avvertenza della qualifica morale dell'atto, e il deliberato consenso all'atto stesso: se manca anche una sola di queste condizioni soggettive, il peccato da mortale diventa veniale, anche se la materia resta grave. Per questo Tommaso dichiara che è possibile peccare venialmente nei confronti dei massimi valori (le "rationes aeternae", delle quali parla Agostino): la ragione superiore - dice Tommaso (Sum. Theol., I-II, q.74, a.10) - "circa il proprio oggetto ha due atti: il semplice intuito e la deliberazione. .. Dal punto di vista del semplice intuito, può avere un moto disordinato nei confronti delle realtà divine, come per esempio quando uno ha un sùbito moto d'incredulità. E sebbene l'infedeltà per il genere suo sia peccato mortale, tuttavia un sùbito moto d'incredulità è peccato veniale. ... Se invece il moto d'incredulità resta dopo la

deliberazione, allora c'è il peccato mortale".

282. Ma il peccato veniale, a sua volta, può diventare mortale, come osserva Tommaso: "Avviene a volte che ciò che è peccato veniale in genere in ragione del suo oggetto, diventi mortale in rapporto all'agente, o perchè fissa in quell'oggetto l'ultimo fine, o perchè ordina quell'oggetto a qualcosa che è peccato per il suo genere" (Sum.Theol., I-II, q.88, a.2).

283. Nella vita presente la grazia sanante, che ha la sua radice nel Battesimo, guarisce dalla colpa mortale, mentre, come afferma il Concilio di Trento (D1537), la colpa veniale non può mai esser tolta del tutto, anche nei più santi. In tal modo il Concilio accoglie quella parte di verità che è contenuta nella dottrina luterana della permanenza del peccato nel giusto, senza per questo ridurre la giustificazione - come faceva Lutero - ad una giustizia meramente imputata e non invece ad una giustizia reale, per la quale il peccatore è veramente libero dal peccato mortale e possiede realmente la grazia santificante, per cui passa realmente dalla "morte" alla "vita": altrimenti che ne sarebbe della "metanoia", della conversione della quale parla il Nuovo Testamento?

284. Ho insistito in modo particolare sul peccato veniale, perchè è su questo punto che si dà, circa la questione del peccato, una discrepanza fra cattolici e luterani. Questi ultimi ignorano questa dimensione intermedia del rapporto dell'uomo con Dio fra lo stato del peccato mortale e la perfetta unione con Dio, dimensione che invece caratterizza l'equilibrio della spiritualità cattolica rispetto all'estremismo della spiritualità protestante, che non conosce alternative fra l'angoscia del peccato inguaribile e l'esaltazione di una presenza panteistica e immanentistica della divinità. Queste due posizioni estreme diventano compresenti nel protestantesimo hegeliano, e costituiscono i due poli della dialettica della vita cristiana.

285. In Hegel così il peccato, come abbiamo visto, diventa un fattore "logico" e necessario del divenire dell'Assoluto; diventa, come dice Hegel, l'"immane potere del negativo", necessario all'affermazione dello Spirito e della libertà: Dio stesso si fa uomo "negando se stesso", e l'uomo, "negando se stesso", diviene Dio: come a livello morale manca il peccato veniale, così a livello metafisico manca, nel rapporto dell'uomo con Dio, la dimensione dell'analogia, per cui non resta che o l'equivocità del Dio "Tutt'altro", e dell'opposizione radicale dell'uomo e di Dio, o l'univocità del panteismo e dell'identificazione dell'uomo con Dio.

286. La visione hegeliana è fondamentalmente ottimistica: la croce di Cristo riconcilia l'uomo con Dio; ma alla maniera luterana: l'uomo resta comunque peccatore. In che consiste allora la redenzione? Non è il peccatore ad essere perdonato, ma

è il male ad essere perdonato: il bene non è più in opposizione al male ma si concilia col male, senza che per questo venga meno l'opposizione, che assicura il divenire dell'Assoluto: una "ri conciliazione" al prezzo del rifiuto del principio di non contraddizione. Ma del resto, nell'hegelismo è proprio la contraddizione che manda avanti il corso della storia, facendo sì che uomo e Dio si oppongano fra loro, ma nel contempo siano la stessa cosa. La verità, per Hegel, sta nel mezzo di questa lacerante opposizione e di questa instabile identità.

287. Bibliografia sulla distinzione fra peccato mortale e peccato veniale. S. Tommaso, Somma Teologica, I-II, q. 88-89; In Sent., l. II, D. 42, q. 1, a. 3; Contra Gentes, l. III, c. 139; De Malo, q. 7, a. 1; Concilio di Trento, Sess. VI - De iustificatione, cc. 14-15, D1542-1544, 1573-1583; Giovanni Paolo II, Udienza generale del 29.10.1986, n. 4; Enciclica "Veritatis splendor", nn. 69-70; Esort. Apost. "Reconciliatio et Paenitentia", n. 17; Catechismo della Chiesa Cattolica, nn. 1854-1864; Dictionnaire de Théologie Catholique, alla voce "Péché", coll. 225-255; S. Alfonso Maria de' Liguori, Istruzione e pratica pei confessori, op. cit., pp. 150-153; A. Tanqueray, Theologia moralis fundamentalis, op. cit., pp. 340-366; M. Zalba, Theologiae moralis Summa, op. cit., pp. 532-543; B. H. Merkelbach, Summa Theologiae moralis, op. cit., pp. 369-373; L. J. Fanfani, Manuale theoreticum-practicum Theologiae moralis, op. cit., pp. 470-491; D. M. Prümmer, Manuale Theologiae moralis, op. cit., pp. 245-256; B. Häring, Liberi e fedeli in Cristo, Ed. Paoline 1987, pp. 466-490; M. Vidal, L'atteggiamento morale - Morale fondamentale, vol. I, Citadella Editrice, Assisi 1976, pp. 480-514; P. Palazzini, Il peccato, in AA. VV., Il peccato, op. cit., pp. 194-196; A. Galli, Natura e gravità del peccato, in Sacra Doctrina, n. 5 (1984), pp. 392-409; La gravità dei peccati, in Sacra Doctrina, n. 6 (1984), pp. 514-529; D. Tettamanzi, Verità e libertà, op. cit., c. XII; I. Fucek, op. cit., c. VII.

b) l'opzione fondamentale

288. In questi ultimi decenni si è diffusa tra i moralisti cattolici una nozione di peccato inteso come "opzione fondamentale" (negativa). Questo sarebbe il peccato in senso proprio. Se tuttavia il soggetto compie un'opzione fondamentale in senso positivo, ossia, anziché scegliere contro Dio (opzione fondamentale negativa), sceglie per Dio, i "peccati" che continua a commettere non compromettono la scelta fondamentale per Dio, per cui non sarebbero neppur degni di considerazione, anche perchè mancherebbero criteri oggettivi di valutazione. Se le cose si fermassero qui - a parte il relativismo circa la valutazione dei peccati non importanti -, si potrebbe ancora pensare alla tradizionale distinzione fra peccato mortale (o grave) e peccato veniale (o leggero). Ma le cose non si fermano qui. Gli "opzioni

sti" - così sono stati chiamati i seguaci di questa dottrina - precisano che, mentre l'opzione fondamentale avverrebbe nel profondo insondabile, atematico ed ineffabile della coscienza - il "centro della persona - come essi dicono -, i peccati commessi da chi ha compiuto l'opzione fondamentale per Dio, sono semplici peccati "periferici", i soli che possano essere concettualizzati o tematizzati o categorizzati, avendo essi un aspetto fenomenico. A questo punto si nota l'opposizione con la dottrina tradizionale: mentre per questa anche i peccati mortali possono e devono essere categorizzati, giacché il peccato promana, come vedremo, da un giudizio-comando della ragione, l'opzione fondamentale degli opzionisti è il risultato di un' "esperienza trascendentale, preconcisa e preconcettuale", la quale, come tale, non può che dare alla volontà una direttiva concettualmente indefinibile, ma che può essere afferrata solo dall'esperienza atematica.

289. A questa concezione si aggiunge eventualmente una certa dottrina della libertà che si pone su due piani: una piano "trascendentale", relativo all'esperienza trascendentale; e un piano "categoriale", relativo alla conoscenza categoriale. Anche qui, stesso discorso che per il peccato: la vera libertà (eventualmente intesa, come in Rahner, che vedremo, non come libero arbitrio ma come decisione spontanea) non si pone sul piano categoriale, dove gioca una molteplicità di condizionamenti, eventualmente in consci, ma si pone sul piano trascendentale, dove il soggetto decide di se stesso non in base a norme oggettive, categorizzabili provenienti dall'esterno (qui abbiamo quella che gli opzionisti chiamano spregiativamente "morale eteronoma"), ma in base a norme esclusivamente immanenti e provenienti solo dalla coscienza, giacché, come per esempio in Rahner, l'essere coincide con l'essere pensato, per cui non esiste un essere fuori del pensiero (influsso hegeliano).

290. Una buona descrizione dell'opzione fondamentale in relazione alla distinzione fra peccato mortale e peccato veniale, si trova nell'articolo di Padre Galli, "L'opzione fondamentale esistenzialista e il peccato", su Sacra Dottrina, n.2 (1985), pp.213-239.

291. Gli opzionisti pretendono eventualmente fondare questa loro dottrina sulla Sacra Scrittura, ritenendo che essa rifletta il dato di fede meglio della tradizionale morale realista-concettualista; ma una critica alla loro posizione è venuta dall'autorevole esegeta Mons. Grelot: "La morale dell'uomo nuovo - dice egli in uno studio dedicato alla nozione biblica del peccato: Théologie biblique du péché, in Vie Spirituelle-Supplément, n.61 (1962), p.223 -, ricreata nel Cristo, sarebbe" (per gli opzionisti, che allora erano gli esistenzialisti) "pura docilità all'impulso dello Spirito Santo, del quale non si potrebbero sapere con esattezza in anticipo le esigenze. Passata dal pia

no delle essenze"(del realismo concettualista)"al piano esistenziale, la morale non sarebbe in possesso di regole determinate in anticipo: essa inventerebbe se stessa in qualche modo mano a mano che cambiano le situazioni"(allora si chiamava "etica della situazione")"in cui il cristiano deve vivere la vita secondo lo Spirito. In una simile prospettiva, il peccato non potrebbe esser definito che in funzione di un solo elemento: l'attitudine dell'uomo nei confronti degli appelli dello Spirito Santo, ovvero l'intenzione profonda che presiede ai suoi atti. Ma interpretare i testi in questo senso vuol dire far loro violenza".

292. Già nel 1984 il Papa, nell'Esortazione Apostolica Reconciliatio et Paenitentia (n.17), ha messo in guardia contro un certo modo di parlare di "opzione fondamentale" - un'espressione in se stessa valida ed importante - : "Si dovrà evitare - dice il Pontefice - di ridurre il peccato mortale ad un atto di 'opzione fondamentale' - come oggi si suol dire - contro Dio, intendendo con essa un esplicito e formale disprezzo di Dio o del prossimo. Si ha, infatti, peccato mortale anche quando l'uomo, sapendo e volendo, per qualsiasi ragione sceglie qualcosa di gravemente disordinato. In effetti, in tale scelta è già contenute un disprezzo del precetto divino. ... L'orientamento fondamentale, quindi, può essere radicalmente modificato da atti particolari".

293. Che possa esistere e che di fatto esista in tutti noi un' "opzione fondamentale", nel senso di una presa di posizione libera e responsabile, abituale, conscia o inconscia o a favore o contro Dio, emergente dal profondo del nostro spirito, e tale da dare un senso o un orientamento generale alla nostra vita, senza che tale scelta venga smentita con facilità per cui essa può restar valida per lunghi periodi, credo che nessuno potrà negare una cosa del genere. Già Maritain ne parlava in un libro pubblicato in Francia nel 1947 e uscito in Italia nel 1982 per la Casa Editrice Vita e Pensiero di Milano, col titolo "Ragione e ragioni". Si tratta di un saggio pubblicato nel medesimo libro - "La dialettica immanente del primo atto di libertà" -, dove il pensatore francese parla precisamente della decisione circa l'orientamento di fondo della propria vita, che il fanciullo compie, nel momento in cui compie per la prima volta un cosciente atto di libertà, per il quale egli prende posizione nei confronti del bene assoluto, anche se il fanciullo non pensa esplicitamente a Dio: ma in tale presa di posizione in ogni caso il fanciullo prende posizione anche nei confronti di Dio: a favore, se sceglie per il bene onesto; contro, se invece fa una scelta egoistica.

294. E' vero che anche Maritain, a tutta prima, può dar l'impressione di condividere la posizione anticoncettualista degli opzionisti, parlando di una conoscenza "non concettuale";

tuttavia non si tratta di un vero e proprio ateismo, poiché tale conoscenza, come dice espressamente Maritain (p.107), è "inclusa" in una nozione, che è precisamente quella nozione di bene assoluto in rapporto alla quale egli prende posizione per il sì o per il no. Per questo possiamo dire che in Maritain sia salva quella parte di verità che si trova nella tesi degli opzionisti, senza che egli cada nel loro ateismo che, in Rahner, sconfina addirittura con l'idealismo.

c) La posizione di Rahner

295. Rahner affetta di non appartenere alla tendenza degli opzionisti affermando che "la cosiddetta 'option fondamentale' permane molto spesso un'espressione vuota di senso e un programma oggettivamente inattuato" (Nuovi Saggi, I, Ed. Paoline, 1967, p.310). Di fatto, tuttavia, come mostrerò in questo paragrafo, egli condivide questa tendenza, ed anzi direi che ne è uno dei massimi e più noti rappresentanti, dandole una venatura che si potrebbe definire luterano-hegeliana: luterana, per la relativizzazione del libero arbitrio; hegeliana, per l'impostazione immanentistica, per la quale la legge morale non appare tanto come fondata sulla realtà extramentale, ma emergere aprioricamente dall'esperienza trascendentale. Per questi chiarimenti sull'etica di Rahner, mi permetto di rimandare alle mie già citate dispense scolastiche "Analisi critica del pensiero di K.Rahner".

296. La tendenza opzionistica appare chiaramente da questo modo col quale Rahner concepisce l'"azione libera": essa è "essenzialmente disposizione dell'uomo su se stesso proveniente dal più intimo centro del suo essere. Essa è la coniazione - l'autocomprensione, come dicono oggi i filosofi esistenzialisti - del proprio essere precisamente dal più intimo centro, quindi da quel nucleo, da cui deriva ed è tenuta insieme tutta l'essenza metafisica dell'uomo. La libera decisione tende perciò essenzialmente anche a determinare tutta l'essenza derivante dal centro della persona, a disporre davanti a Dio del soggetto agente quale realtà totale" (Saggi di antropologia soprannaturale, Ed. Paoline 1969, p.305).

297. L'azione libera è vista non come atto derivante da una facoltà operativa distinta dal nucleo ontologico della persona, ma come derivante direttamente da questo nucleo, ed avente per oggetto non tanto quello di orientare la vita umana al conseguimento di un fine oggettivo o di decidere circa il senso da dare alla propria vita, ma piuttosto quello di "coniare l'essere stesso della persona, di determinarne tutta l'essenza", disponendo del soggetto agente nella sua "realtà totale": la persona, insomma, decide non solo del proprio destino, ma anche del proprio essere, determina questo stesso essere. Abbiamo qui una ripresa dell'etica hegeliana, e vien fatto di pen

sare anche all'"autocitisi" (= produzione di se stesso, causa sui), propria del pensiero di Giovanni Gentile, che probabilmente Rahner non ha conosciuto, ma che, essendo stato un hegeliano, si può ben raffrontare con l'hegelismo di Rahner. In questa visuale l'essere non è distinto dall'agire, per cui l'uomo non agisce mediante facoltà operativa, ma agisce (come Dio) col suo stesso essere, determinando il suo essere mediante l'azione. Si comprende bene come, con simili presupposti, la morale non potrà essere "eteronoma", ma sarà assolutamente autonoma, ossia fondata in modo immanentistico. Abbiamo qui le estreme conseguenze del soggettivismo luterano.

298. Sempre su questa linea, nel Corso fondamentale sulla fede Rahner afferma che "la natura fondamentale della libertà ... non consiste in una facoltà particolare dell'uomo posta accanto ad altre, facoltà attraverso cui egli potrebbe fare o tralasciare questa o quella scelta arbitraria. ... In realtà la libertà è anzitutto la responsabilità che il soggetto ha di se stesso, per cui essa nella sua natura fondamentale si riferisce al soggetto in quanto tale e nella sua totalità. Nella libertà reale il soggetto intende sempre se stesso, comprende e pone se stesso, in fondo non fa qualcosa, ma fa se stesso" (Op.cit., p.132).

299. Anche qui si vede chiaramente come Rahner assegni alla libertà non solo il compito di orientare il soggetto al suo fine, consentendogli di attuare quelle potenzialità che derivano dal suo essere, ma addirittura il compito di "porre", secondo un termine già usato da Fichte, in essere lo stesso soggetto; il soggetto, insomma, non decide solo del proprio destino, ma anche del suo proprio essere.

300. La libertà anche per Rahner si fonda sulla conoscenza: ma si tratta della conoscenza concettuale, capace di cogliere con certezza fatti oggettivi e quindi di giudicare con sicurezza circa la condotta del soggetto? Per nulla. La libertà, per Rahner, si fonda sulla sua "esperienza trascendentale preconettuale"; essa "è il contenuto di un'esperienza trascendentale soggettivale e non un dato isolabile della nostra empiria oggettiva; di conseguenza, nella singola esistenza non possiamo mai indicare da noi stessi con sicurezza un determinato punto concreto della nostra vita e dire: Precisamente qui e non in un qualche altro momento c'è stato un vero sì o no radicale a Dio" (pp.141-142).

301. Qui Rahner non nega per nulla, in senso assoluto, la possibilità dell'opzione fondamentale ("un sì o no radicale a Dio"): dice semplicemente - che poi è la tesi degli opzionisti - che questa opzione fondamentale non proviene dalla conoscenza concettuale oggettiva, che coglie il reale esterno, ma proviene dall'esperienza trascendentale, che non fonda il libero arbitrio, al quale Rahner, come Lutero, non crede, ma fonda la "libertà trascendentale" (corrispondente alla "fede" luterana), della

quale abbiamo già visto e vedremo ancora.

302. Rahner disprezza il libero arbitrio, che si occupa dei singoli atti mediante la conoscenza concettuale o "categoriale", e considera come "cristiana" solo la sua libertà "trascendentale". Dice: "La libertà di scelta può apparire come una tipica proprietà esclusiva del singolo atto. ... Un simile concetto della libertà di scelta sminuzza la libertà, polverizzandola nella sua realizzazione, riservandola esclusivamente ai singoli atti umani. ... Guardando invece le cose dal punto di vista cristiano e ricordando che l'uomo, mediante la libertà può decidere e disporre di tutto se stesso in maniera definitiva, ... la libertà ... assurge a nota trascendentale della stessa esistenza umana" (Nuovi saggi, I, p.308).

303. In più occasioni Rahner nega o squalifica il libero arbitrio, considerandolo tutt'al più un fenomeno psichico privo di significato morale, e contrapponendolo alla "libertà trascendentale", la sola ad avere a che fare col destino morale dell'uomo (cf Nuovi saggi, I, pp.300,306; A.Görres-K.Rahner, Il male - Le risposte della psicoterapia e del cristianesimo, Ed.Paoline 1986, pp.234,241; Dio e rivelazione, Ed.Paoline 1981, p.355; Corso fondamentale sulla fede, p.134). Mentre da una parte l'opzione fondamentale per Dio, compiuta dalla libertà trascendentale, è assolutamente certa, perchè fondata sull'esperienza trascendentale, che è conoscenza apriorica dell'essere, del sé e di Dio, e quindi di fondamento d'ogni certezza, i giudizi che possiamo dare, dal punto di vista morale, circa gli atti "categoriali", ossia i singoli atti del libero arbitrio, sono sempre incerti, perchè la conoscenza concettuale è sempre relativa e perchè non sappiamo mai con certezza se abbiamo agito volontariamente o involontariamente, nè sappiamo, come abbiamo visto, se c'è un rapporto e quale sia tra l'atto che abbiamo compiuto e la nostra posizione od opzione fondamentale nei confronti di Dio (cf A.Görres-K.Rahner, Il male, pp.228-229; Corso fondamentale sulla fede, pp.136,152,182).

304. Una differenza dagli altri opzionisti sembra essere data, in Rahner, dal fatto che mentre altri opzionisti ammettono la possibilità di una vera e propria opzione contro Dio, nel pensiero di Rahner questa va quanto meno minimizzata, giacchè per Rahner l'uomo si definisce come tensione ed autotrascendenza verso Dio o addirittura, dal punto di vista "cristiano", come essere soprannaturale, per cui chi compie una scelta di fondo contro Dio, non sarebbe più un uomo: conclusione evidentemente imbarazzante per Rahner che vuole dialogare anche coi non-credenti. Rahner pertanto ammette il peccato, ma nel senso che abbiamo visto come negazione che toglie se stessa per la sua autocontraddittorietà. Per questo nel pensiero rahneriano non ci sono dannati nell'inferno, ma anche chi dice categorialmente no a Dio,

nel fondo atematico ed inconscio dello spirito, lo voglia o non lo voglia, dice di sì a Dio, perchè queste dir di sì costituisce precisamente l'uomo nella sua essenza, e siccome si tratta di un sì al Dio trinitario, ogni uomo è per essenza cristiano o, secondo un'espressione ben conosciuta, un "cristiano anonimo": anche gli atei sono cristiani e santi senza saperlo, anzi si potrebbe quasi dire, loro malgrado, visto che, anche se non volesse andare in paradiso, ci vanno necessariamente in quanto cristiani anonimi.

305. Nella recente Enciclica "Veritatis splendor" il Papa mette in guardia contro l'opzionalismo e, se non nomina Rahner, tuttavia chiunque può facilmente riconoscere, nella dottrina condannata dal Pontefice, la concezione rahneriana. Dice infatti Giovanni Paolo II: "Alcuni autori ... parlano di una 'libertà fondamentale', più profonda e diversa dalla libertà di scelta, senza la cui considerazione non si potrebbero nè comprendere nè valutare correttamente gli atti umani. Secondo tali autori, il ruolo chiave nella vita morale sarebbe da attribuire a una 'opzione fondamentale', attuata da quella libertà fondamentale mediante la quale la persona decide globalmente di se stessa, non attraverso una scelta determinata e consapevole a livello riflesso (cioè concettuale), ma in una forma 'trascendentale' e 'atematica'. Gli atti particolari derivanti da questa opzione costituirebbero soltanto dei tentativi parziali e non risolutivi per esprimerla, sarebbero solamente 'segni' o sintomi di essa. Oggetto immediato di questi atti, si dice, non è il Bene assoluto (di fronte al quale si esprimerebbe a livello trascendentale la libertà della persona), ma sono i beni particolari (detti anche 'categoriali'). Ora, secondo l'opinione di alcuni teologi, nessuno di questi beni, per loro natura parziali, potrebbe determinare la libertà dell'uomo come persona nella sua totalità, anche se solamente mediante la loro realizzazione o il loro rifiuto l'uomo potrebbe esprimere la propria opzione fondamentale" (n. 65).

306. Sorprende il constatare come, ancora dopo questo intervento autorevole del Papa, un professore dell'Università Gregoriana, il Padre Ivan Fucek, della Compagnia di Gesù, abbia avuto l'audacia o l'imprudenza di pubblicare, nel 1996, un libro dal titolo Il peccato oggi - Riflessioni teologiche-morale (Ed. Pont. Univ. Gregor.), riproponendo la teoria dell'opzione fondamentale proprio nel senso condannato dal Pontefice.

307. Infatti il P. Fucek riprende la distinzione fra libertà trascendentale atematica e libertà "superficiale", categoriale, dichiarando apertamente di rifarsi a Rahner: "Pensiamo con molti autori di oggi (K. Rahner, F. Böckle, J. Fuchs, K. Demmer, E. Chiavacci e altri) che la questione teologica della 'gravi

(1) Il bene particolare non può causare l'atto libero, però può determinarne il contenuto.

tà' del peccato coinvolge il problema della libertà dell'uomo in un duplice senso: nel senso più profondo, radicalmente personale, originario, trascendentale, costitutivo, atematico, qualora il soggetto morale disponga di tutta la sua persona, cioè di se stesso come tale; nel senso meno profondo, periferico, categoriale o spazio-temporale-storico, visibile e dimostrabile, formale, 'superficiale', in quanto con essa il soggetto morale non cambia se stesso, perchè non può disporre di tutta la sua persona, ma di alcuni settori, che però possono avere grande importanza per la vita morale e spirituale del soggetto agente" (pp.207-208).

308. Il P.Fucek distingue un'opzione fondamentale positiva, "per Cristo" (p.192) da un'opzione fondamentale "negativa", contro Cristo (p.201), che però non s'identifica sic et simpliciter col peccato mortale, in quanto atto categoriale. Infatti "l'opzione fondamentale è un processo, non un atto" (p.203). Mentre si può dare un peccato "con materia grave, con piena avvertenza e consenso pieno" (p.202), senza che perciò esso sia un peccato mortale, nel caso che l'opzione fondamentale non sia ancora "matura, poichè vi possono essere delle zone periferiche della persona non ancora controllate dall'opzione fondamentale" (ibid.). Perchè dunque vi sia peccato mortale, i requisiti tradizionali non bastano: occorre anche il consenso dell'opzione atematica.

309. Ma la natura di quest'"opzione" emerge meglio nel confronto con gli atti: "L'opzione fondamentale - dice Fucek (p.204) - si realizza in e attraverso atti particolari. Essa non si riduce a nessun atto, nè si sintetizza in un atto, nè vive parallelamente ad essi, bensì li fonda, li anima e li trascende. La persona è il soggetto degli atti, e realizza, con essi, ciò che non è riducibile agli atti. L'opzione fondamentale dà agli atti stabilità, coerenza e consistenza, in quanto essa è il punto di riferimento, il vincolo e l'unione di essi. Gli atti morali sono prolungamenti interpretativi dell'opzione fondamentale in diversi settori della vita. A seconda dell'entità dell'atto, cioè del grado d'implicazione della persona in esso, si può parlare di consolidamento oppure di disgregazione dell'opzione fondamentale".

310. L'opzione fondamentale è "un'orientazione permanente della volontà che impegna tutta la persona" (p.205). Il peccato mortale non annulla immediatamente un'opzione positiva, ma solo avvia un "processo di disgregazione e di degradazione" della medesima opzione (pp.205-206). "Prima di diventare una trasgressione della norma il peccato produce un deperimento progressivo dell'opzione fondamentale" (p.203).

311. Da tutto ciò vediamo come Fucek intenda l'opzione sul modello di un habitus: se una possiede una virtù, un solo peccato non la distrugge subito, ma per questo occorrono molti peccati nello stesso senso. Nel contempo però è lei e non gli at-

ti a decidere del valore morale della condotta umana, per cui in tal senso si sostituisce agli atti, giacchè è evidente che un conto è che una persona possa essere buona mediante una virtù, e un conto è che lo sia effettivamente, mettendo in atto, con un atto morale virtuoso, la medesima virtù. Per giudicare virtuosa una persona, non basta che essa abbia l'inclinazione al bene: occorre che la ponga in atto. Analogamente per il peccato: la semplice inclinazione al male non dice ancora che una persona sia cattiva, giacchè essa, in forza del libero arbitrio, nonostante questa inclinazione, può compiere un atto buono contrario. Le condotta umana non si giudica dalle possibilità, ma dai fatti.

312. Inoltre, questa idea che l'opzione per Dio o contro Dio debba essere "atematica", mentre sarebbe tematica la scelta dei beni particolari, è un'altra cosa incomprensibile ed assurda, che rende la opzione fondamentale un monstrum in moralibus. Ma l'opzione fondamentale sembra anche una comoda scappatoia per ottenere la patente di virtuoso facendo nel contempo i propri comodi: si presuppone infatti che l'opzione fondamentale positiva ci sia - tanto è atematica: chi fuò farne un controllo concettuale? -; mentre, nel contempo, non è affatto detto che un peccato mortale "categoriale" la comprometta, giacchè non è la scelta categoriale, quella che conta, ma solo la scelta trascendentale: e così con questa bacchetta magica del trascendentale tutto vien coperto e scusato. Il Papa non è stato così ingenuo da lasciarsi menare per il naso da dottrine così furbesche; ma quelle che meraviglia - come ho detto - è che vi siano professori in Università Pontificie, che contraddicano al Magistero e al buon senso in maniera così patente e vorrei dire plateale.

CAP. IV - IL SOGGETTO DEL PECCATO

1. Considerazioni generali

313. I peccati sono specificati sostanzialmente dal loro oggetto, ma in quante atti, sono atti della persona, e precisamente atti volontari, come abbiamo visto. Ecco che allora, considerando il peccato come atto, l'attenzione si sposta spontaneamente dall'oggetto alla sorgente, alla radice, alla causa di questo atto: cioè si sposta al soggetto, alla persona, e precisamente alla facoltà operativa della persona. Indubbiamente tutti i peccati sono riconducibili ad un unico soggetto agente, che è l'uomo; il quale tuttavia agisce mediante una molteplicità di facoltà, ciascuna delle quali viene ad essere soggetto immediato di un certo insieme di peccati, i quali tutti pertanto portano l'impronta di quella facoltà. In questo capitolo passeremo in rassegna tutte questa facoltà in quanto soggetti immediati possibili di peccato. Il soggetto del peccato è la facoltà nella quale può esistere il peccato: ne è per così dire la causa materiale. In un prossimo capitolo esamineremo invece le cause vere e proprie del pec

cati, ossia le cause efficienti e che comunque inducono a peccare, senza per questo coartare il volere del soggetto, che per natura è libero: ciò che dunque causa deterministicamente il peccato, come per esempio l'ignoranza, lo può fare solo perchè la volontà acconsente; o se la volontà non ha parte in questa determinazione, come accade in certi impulsi passionali, allora vuol dire che la responsabilità del peccato diminuisce nella misura in cui l'impulso passionale limita la libertà del volere.

314. La persona umana compie una molteplicità di azioni - che possono essere buone o cattive - specificamente, oltre che numericamente diverse fra loro, come abbiamo visto; ma nel contempo, pur manifestandosi in modi tanto diversi fra loro, essa mantiene una sua propria identità specifica ed individuale. Ciò ha mosso l'antropologia a distinguere, nella persona umana, una dimensione ontologica stabile e fondamentale, che spieghi la sua identità permanente nella molteplicità delle azioni, e nel contempo sia il soggetto fondamentale dal quale tutte derivano; e una molteplicità di facoltà specificamente distinte fra loro per spiegare il fatto che la persona non sempre agisce: per cui occorre ammettere delle "potenze" o "facoltà" operative; ed inoltre la persona, con la pratica dell'agire, dimostra, nel tempo, la capacità di un certo progresso sia nelle buone che nelle cattive azioni: il che ha obbligato ad ammettere il formarsi di disposizioni operative stabili, che si innestano nelle potenze (una sola ne può avere molte), e che si è convenuto di chiamare "abiti": abito virtuoso quello che induce ad operare il bene; abito vizioso, quello che induce a fare il male.

315. Dal che possiamo vedere la falsità dell'antropologia che soggiace all'opzionalismo, soprattutto quello di marca idealistica, con la sua idea assurda di far scaturire l'azione direttamente dall'essere, negando il valore delle potenze e degli abiti, salvo poi a concepire confusamente e contraddittoriamente l'opzione fondamentale sul modello dell'abito. Le azioni, le scelte e gli atteggiamenti decisivi della persona, quelli che la portano a decidere di sè in modo permanente ponendola in relazione (positiva o negativa) con Dio, nascono certamente dal "profondo" della persona, ma questo profondo non è l'essere, ma la facoltà o l'abito corrispondente al tipo di azione o di orientamento che la persona decide di realizzare.

316. I possibili soggetti sussistenti del peccato, in via generale, sono sostanzialmente due: la singola persona o la comunità. I soggetti inerenti alla persona, ossia le facoltà che possono essere soggetto di peccato, sono quelle facoltà che di rettamente hanno a che vedere con la produzione del pensiero e degli atti liberi, dato che il peccato, in quanto atto umano, è frutto ad un tempo di un pensiero e di una volontà. Un ruolo di primo piano è giocato allora dall'intelletto e dalla velon-

tà.

317. Ma nell'uomo esistono anche delle facoltà operative che egli ha in comune con gli animali: la conoscenza e l'affettività sensitive. La prima riguarda i sensi esterni ed i sensi interni (immaginazione, memoria, cogitativa, senso comune). La seconda riguarda le emozioni o passioni. Queste facoltà operative agiscono con una certa autonomia dalla volontà, tranne l'uso dei sensi esterni, che dipende direttamente dalla volontà, anche se essi possono attuarsi indipendentemente dal volere. Ma le altre forze della dimensione animale, nell'uomo, possono e devono essere governate dalla volontà guidata dalla retta ragione e dalla luce della fede. Ne viene che anche queste facoltà possono essere soggetto di peccato, quando la volontà non le guida come deve.

318. Le funzioni della vita vegetativa normalmente sono del tutto autonome, tranne qualche loro aspetto, come il respiro e i battiti cardiaci, che possono essere regolati dalla volontà mediante la disciplina yoga. Queste funzioni, in quanto non governabili dalla volontà, non possono essere soggetto di peccato. Per quanto riguarda le membra corporee movibili dalla volontà, neppure loro possono essere soggetto di peccato, perchè non hanno alcun agire autonomo che possa essere guidate dalla volontà (come le potenze sensitive interne), ma sono alla totale dipendenza del volere, per cui sono puri strumenti della volontà: se uno dà uno schiaffo ad un altro, non è la sua mano che pecca, ma è lui stesso, in quanto ha volontariamente mosso la mano.

2. La persona come soggetto del peccato

a) La coscienza falsa

319. E' nella coscienza che noi percepiamo cosa dobbiamo fare e cosa non dobbiamo fare. L'imperativo della coscienza ci media ciò che la ragion pratica sa circa il bene e il male, la giustizia e il peccato; e poichè la ragion pratica è a sua volta una partecipazione della Ragione divina, il dettame della coscienza ci rappresenta gli stessi imperativi della legge divina. E' nella coscienza che noi avvertiamo qualcosa come bene o come male, come da farsi o da non farsi. In questo senso tutti noi abbiamo il "senso del peccato", ossia consideriamo certe cose o certe azioni come male e come peccato. Il problema, semmai, è se lo sono veramente. La coscienza infatti è regola prossima e decisiva del nostro agire, ma non è regola assoluta o fondante. Regola in questo senso è solo la legge o volontà divina, che è compito della ragion pratica e della prudenza conoscere; ma su questo punto possiamo errare, volontariamente (e allora pecciamo) o involontariamente.

320. La ragione rifiuta volontariamente di regolarsi sulla legge divina (ordinariamente nota per mezzo della legge naturale e la legge divinamente rivelata nella Scrittura), quando

la coscienza pretende di essere norma assoluta e fondante dello agire, in totale autonomia da Dio. In tal caso la ragione perde il suo ruolo di mediatrice fra Dio e la coscienza, perchè la coscienza pretende di regolarsi da sola, secondo il proprio esclusivo arbitrio. Qui abbiamo la coscienza come soggetto di peccato: abbiamo il peccato della coscienza, attuato eventualmente sotto il pretesto della "libertà di coscienza".

321. Un altro modo di peccare, proprio della coscienza, è quello di farsi guidare non dalla legge divina, ma da altri principi creati o contingenti, come per esempio l'opinione altrui, soprattutto se questa è un'opinione di successo o un'opinione lassista. In questo caso abbiamo la coscienza ipocrita, la quale soffoca il rimprovero che sente quando pecca, per accontentarsi dell'approvazione e della lode degli uomini; mentre viceversa si addolora e si preoccupa quando il mondo non l'approva, benchè essa, come coscienza, si senta innocente. La coscienza ipocrita, insomma, non si fa regolare dalla voce stessa della coscienza, ma dalle opinioni relative e caduche del mondo.

321. Altro peccato della coscienza si dà quando essa perde volontariamente il "senso del peccato" non nel significato suddetto, ossia il semplice fatto di avvertire qualcosa come peccato - giacchè questo è proprio di chiunque, peccatori compresi -, ma nel senso di disprezzare ciò che la coscienza stessa dice e sa essere veramente ed oggettivamente peccato. Corrispettiva a questa mancanza volontaria e colpevole del senso del peccato, ossia dell'ignoranza volontaria di ciò che è peccato, è la mancanza del senso del dovere, che appunto prescrive ciò che è bene e ciò che è male. Mentre la mancanza del senso del peccato considera bene ciò che è male. In tal senso certamente Pio XII ebbe a pronunciare una sentenza rimasta famosa, e cioè che "il peccato del nostro tempo sta nella perdita del senso del peccato", non nel senso che vi sia chi non consideri qualcosa come male, ma nel senso che non ci si preoccupa di stabilire un criterio oggettivo per sapere cosa è male.

b) Il pensiero peccaminoso

322. Il peccato trae origine da una perversa collaborazione tra intelletto e volontà: l'intelletto, sotto la spinta della cattiva volontà, dichiara bene ciò che è male, e male ciò che è bene; e la volontà, mossa dall'intelletto, mette in pratica il piano peccaminoso dell'intelletto. Qui non c'è da chiedersi da dove cominci il movimento e quale sia la causa prima, perchè si tratta di due ordini causali diversi - principio di specificazione oggettiva, l'intelletto; causa efficiente, la volontà -; e pertanto possono agire contemporaneamente, interagendo l'uno sull'altro sotto punti di vista diversi e reciprocamente complementari.

323. Il peccato si può trovare nell'intelletto o nella ragione, in quanto il peccato è l'attuazione di un pensiero, di un progetto mentale, di un giudizio, che è un giudizio falso perchè in esse si giudica come bene ciò che è male e viceversa. Il peccato, quindi, dal punto di vista della specificazione, comincia sempre con una menzogna, e una menzogna consaputa e volontariamente costruita, menestrate la naturale inclinazione della mente umana alla verità; e tuttavia l'attrattiva di un falso bene ha tanto potere sull'uomo peccatore, che, pur di raggiungere, mettere in pratica o godere di questo falso bene, l'intelletto elabora un giudizio ad hoc - il giudizio del peccatore - per coonestare l'atto che si intende compiere e dargli una parvenza di legalità.

324. Esiste una verità sul bene e sul male; e l'intelletto umano, soprattutto alla luce della fede, può coglierla con sicurezza sempre sul piano dei principi e spesso anche sul piano delle conclusioni o delle direttive concrete, o quantomeno con probabilità. Dichiara al riguardo Abraham Heschel: "Il bene e il male non sono concetti psicologici, anche se i modi coi quali vengono interpretati risentono delle condizioni psicologiche della personalità umana, così come le forme particolari in cui si concretizzano sono spesso determinate da circostanze storiche, politiche e sociali. In ogni modo il bene e il male come tali non indicano funzioni dell'anima e della società, bensì mete e fini, e non dipendono, nella loro essenza, dalla catena psichica della causalità. Nella sua consapevolezza del bene e del male e nell'osservare i precetti religiosi anche a costo di frustrare i propri interessi personali, l'uomo non considera il suo atteggiamento come mera espressione di un sentimento: egli è certo di riflettere una necessità oggettiva, di essere impegnato per una meta che è valida indipendentemente dal suo apprezzamento" (L'uomo non è solo, Ed. Rusconi 1971, pp. 228-229).

325. Il peccatore, al contrario, proprio per non rinunciare a peccaminosi interessi personali, non si fa riguardo di distorcere il senso del bene e del male, a volte con raffinata astuzia, usando speciosi pretesti, o elaborando e seguendo dottrine relativiste, storiciste, immanentiste, materialiste o trascendentaliste, nell'intento di impedire un aggancio o una dipendenza dell'intelletto da principi oggettivi, che sarebbero di rimprovero all'azione che intende compiere. Ecco allora tutta l'enfasi sull'"autonomia", sulla "coscienza", sulla "libertà" e simili, che non sono altro che vani tentativi di sfuggire all'oggettività del dovere morale per rifugiarsi in una "soggettività", che, col peccato, non fa altro che danneggiare se stessa.

326. La ragione, come osserva Tommaso, può essere soggetto del peccato in due sensi: la ragione, infatti - dice l'Aquinate (Sua. Theol., I-II, q. 74, a. 5) - "emette un duplice atto: uno che le è

proprio in quanto ragione, ed è la conoscenza di qualche verità; invece l'altre atto della ragione è quello per il quale essa dirige le altre forze dell'uomo. Il peccato, pertanto, si può trovare nella ragione in un duplice modo: innanzitutto, in quanto erra nella conoscenza della verità, cosa che le è imputata come peccato, quando è nell'ignoranza e nell'errore circa ciò che può e deve sapere. In secondo luogo, quando comanda e anche dopo la deliberazione non reprime gli atti disordinati delle forze inferiori".

327. Il peccato può risiedere nella ragione, in quanto il male che il peccatore intende compiere, se lo rappresenta previamente in un giudizio pratico, che anticipa l'azione peccaminosa sul piano intenzionale. Questa intenzione malvagia, che è già di per sé peccato, costituisce così l'origine intellettuale del peccato, la quale pertanto non è mai un fatto "ateumatico", ma è sempre una preposizione o un'intuizione concettuale: non è altro che la formulazione razionale (di una razionalità perversa) dell'atto peccaminoso da compiere e del fine illecito da perseguire, fine che il peccatore di proposito non vede come male - in base al giudizio emesso - ma come bene almeno per lui.

328. Il peccatore sa qual è il vero bene; e tuttavia gli preferisce un bene apparente, che in realtà è male. Se non sapesse infatti qual è il vero bene e lo confondesse involontariamente con quello solo apparente (ma falso), non peccerebbe: il peccato sta precisamente in questa previa conoscenza del bene, e tuttavia nella volontà di ignorarlo agendo contro di esso. Il Maritain, nel già citato libro Le péché de l'ange, spiega con chiarezza e profondità, questo tortuoso cammino percorso dall'intelletto con la complicità del mal volere, per mettere in opera il pensiero peccaminoso.

329. "L'errore inerente a ogni peccato - dice Maritain (p.38) -, e per il quale il soggetto erige a buona per lui una condotta che non è realmente buona per lui, è qui contenuto nell'atto sregolato stesso che si riferisce ad una cosa buona in sé, ma voluta smodatamente; ed esso non suppone così nessun errore previo al giudizio pratico, il quale non costituisce che una sola cosa con l'elezione e che dice: 'Per te è bene amare senza misura quella tale cosa buona', e che si pronuncia così" (pur sapendo il peccatore di far male), "perché la volontà ama già smodatamente la cosa in questione".

330. "La colpa della volontà non presuppone di per sé né errore né ignoranza come condizione previa all'atto stesso del libero arbitrio. Infatti il solo errore necessariamente comportato dalla colpa - ma costituendo una sola cosa con la colpa stessa, perchè essa non vizia l'elezione che in quanto interamente dovuta all'efficienza del libero volere - è quella di un giudizio concreto che, indivisibilmente legato all'elezione, costitui-

Il peccatore sa che è male.

sce con essa gli elementi componenti un solo e medesimo atto istantaneo, l'atto stesso" (cattivo) "del libero arbitrio. E ciò che è strettamente richiesto perchè si produca, nell'atto del libero arbitrio, una tale errore pratico concreto che non fa che una sola cosa col peccato (sono inviscerati l'uno nell'altro), è soltanto la non-considerazione volontaria della regola, la quale non consiste in alcuna sorta di errore e d'ignoranza" (pp.43-44). Questa non-considerazione non è una semplice "svista" involontaria, ne: è voluta; ancora una volta: il peccatore sa qual è il vero bene, ma con tutto ciò vuol determinare per conto proprio il bene indipendentemente dal vero bene: e in ciò e perciò è responsabile del suo peccato. Quando invece non consideriamo la regola per una semplice svista, non abbiamo nessuna colpa.

331. Maritain insiste giustamente su questo fatto che il peccatore conosce la regola, sa quello che dovrebbe fare: "Finchè c'è la considerazione della regola - egli dice (p.47) -, "l'atto moralmente proibito è visto come puramente e semplicemente malvagio (per tutti e per me), per quanto possa esser buono sotto un certo profilo (per esempio, ... in quanto soddisfa a una passione). Al contrario, al momento della non-considerazione della regola, e della scelta colpevole, il rapporto in questione si rovescia, e il 'moralmente cattivo' passa da cattivo sic et simpliciter al cattivo in senso relativo, mentre l'atto moralmente proibito è visto come puramente e semplicemente buono (per me), sebbene d'altra parte cattivo relativamente": l'assoluto diventa relativo e il relativo diventa assoluto. Come capita spesso nelle nostre giornate!

c) la malizia della volontà

332. In quanto il peccato è un'azione volontaria, è chiaro che la volontà ne è il soggetto più proprio, anche se ho preferito cominciare questa rassegna dalle potenze conoscitive, perchè geneticamente il peccato, come ogni atto umano, comincia sempre col pensiero, al quale consegue l'azione, giacchè l'azione umana (responsabile) è sempre l'attuazione o quanto meno il perseguimento di un pensiero; non solo l'azione, ma anche il pensiero stesso può essere oggetto della volontà - i pensieri speculativi - e in tal senso esistono peccati di puro pensiero, come per esempio l'eresia. La mentalità liberale nega l'esistenza di "reati di pensiero" o "di opinione". Essa ha ragione, entro certi limiti, dal punto di vista del codice civile. Le cose si fanno un po' diverse per quanto riguarda la leggi della Chiesa (cf per esempio i cann. 194, I; 751; 1311; 1364, I). Ma la Chiesa ha il diritto-dovere di occuparsi di problemi dottrinali maggiormente che non lo Stato, giacchè mentre questi non è un'istituzione culturale, ma un organismo deputato alla promozione del bene comune temporale, la missione dottrinale della Chiesa è elemento essenziale della

sua nativa costituzione. Per la rivelazione cristiana i peccati più gravi non si trovano nell'ambito dell'azione, ma del pensiero, perchè i doveri più alti sono quelli verso Dio, mentre i doveri verso se stessi e verso il prossimo, per quanto essenziali ed importanti, vengono in second'ordine. Ora a Dio non possiamo "fare" alcunchè, e per questo il nostro corretto rapporto con Dio, nella sua specificità, consiste nel pensiero unito all'amore, mentre il fare si riferisce alle opere che dobbiamo compiere a favore del prossimo. Mentre non possiamo agire su Dio, possiamo e dobbiamo agire per il bene del prossimo. Dio non può che essere oggetto di amorosa contemplazione. Per questo i peccati contro Dio sono peccati contro il pensiero e contro la contemplazione.

333. Il peccato ha massimamente la volontà per soggetto per il fatto che i contrari sono l'oggetto della medesima potenza; ora essendo il bene il fine naturale e necessario della volontà, è chiaro che il suo opposto, il male, ne sarà pure oggetto, se non necessario, quanto meno possibile. Nello stato di natura decaduta, benchè redenta, come abbiamo visto, la volontà non è mai del tutto retta, inquantochè, se il peccato mortale è evitabile, non lo è mai del tutto il peccato veniale.

334. Questa necessità della volontà umana di peccare almeno venialmente è conseguenza, come vedremo, del peccato originale, ed anche, in qualche modo, di peccati attuali precedentemente commessi. E questo è lo stato della volontà in grazia di Dio, ottenuta dal Battesimo o dal sacramento della Penitenza; chè ben peggiore sarebbe la condizione della volontà se fosse priva della grazia: essa infatti non potrebbe, con le sue sole forze, risollevarsi dallo stato di peccato mortale, che è la conseguenza più propria e più intera del peccato originale.

335. La necessità di cadere almeno nel peccato veniale per la volontà - benchè sia in grazia - nella vita presente, è naturalmente una semplice necessità di fatto, giacchè di per sè la volontà è orientata al bene, e anche quando pecca, di per sè essa cerca sempre un bene - benchè disordinato -, mentre il male non lo vuole che accidentalmente, in quanto privazione presente nel bene che essa cerca. Questa necessità è evidentemente fondata comunque nella possibilità di fare il male, possibilità le cui ragioni esamineremo nel prossimo capitolo, dedicato alle cause dei peccati.

336. La volontà è responsabile del male che compie non soltanto negli atti elicitivi, quando cioè muove se stessa, ma anche negli atti imperativi, quando cioè muove l'intelletto e le potenze inferiori. Gli atti peccaminosi che hanno per soggetto queste potenze, benchè non causati direttamente dal volere, implicano comunque la responsabilità della volontà, perchè da essa comandati.

337. La volontà agisce liberamente e in tutta la sua forza quando comanda a se stessa e l'atto dell'intelletto, giacchè qui lo spirito muove lo spirito, per cui non incontra ostacoli connessi col mondo della materia. Può essere ostacolata e ritardata solo da quelle forze psicofisiche che fanno da supporto immediato all'attività dello spirito. Per queste qui la volontà è massimamente responsabile del male che fa e qui si verificano le colpe più gravi, connesse coi peccati spirituali. Viceversa, allorchè essa deve comandare le potenze inferiori, se queste sono ferti ed inclinate al male, limitano la potenza e lo spazio di azione del volere, per cui i peccati che vengono commessi in queste condizioni - i peccati carnali - sono meno gravi, perchè la responsabilità è minore.

338. Il Ven Balthasar analizza con acutezza la dinamica della cattiva volontà che pretende di sostituirsi alla bontà ed alla potenza divine nello stabilire le norme del bene e del male: Dice: "Della dinamica che rinvia la libertà finita all'infinita, ci si appropria solo la parte della potenza, dato che la bontà dell'assoluto, in quanto esperibile come denante, non può essere innestata nell'autonomia. Una libertà autonoma, che si pone in assoluta, non può che comprendere se stessa come norma del bene. In altri termini, essa ha il bene in suo potere, il che è un contraddizione interna, perchè nell'assoluto il bene è identico alla potenza. Qui noi ci troviamo, a partire da un punto più profondo, e come alla fine della nostra considerazione sulla potenza, a mezzo strada in direzione di una filosofia della 'volontà di potenza', che sprigiona da se stessa con superiore sussiego la norma del bene e del male ('sarete come Dio conoscendo il bene e il male'). Questa contraddizione, tenuta segreta dalla libertà che si pone come assoluta-autonoma, distrugge in essa il suo accerdo non solo con la libertà assoluta, ma anche quella con se stessa" (Teodrammatica, vol. IV, Ed. JakaBook, Milano 1986, p. 151).

339. La volontà che vuol sostituirsi a Dio nel determinare assolutamente il bene e il male, dice Ven Balthasar, vuò in qualche modo, alla rovescia, imitare la potenza divina operando il male, ma non può certamente impossessarsi della bontà divina; al contrario, la cattiva volontà dell'uomo può soltanto sottomettere il bene alla sua potenza, cadendo così in contraddizione con se stessa, perchè il bene assoluto non può essere sottomesso altro che a se stesso, dato che coincide con Dio: la pretesa, dunque, della volontà, di farsi norma assoluta del bene in una totale autonomia, la porta solo al suicidio.

d) L'immaginazione maliziosa

340. Gli atti dello spirito umano normalmente fanno sempre uso dell'attività immaginativa, che - come è dimostrato per esempio nei sogni e nelle malattie mentali - possiede un'attività propria in relativa autonomia dei poteri dello spirito. Essa

tuttavia è fatta di per sé per collaborare con lo spirito e per essere guidata ed utilizzata dalle spirite. Da essa allora possono emergere atti volontari imperati. E quindi da essa può sorgere il peccato. E quindi può essere soggette di peccato, quando un suo atto peccaminoso è comandato dalla volontà.

341. L'immaginazione è direttamente al servizio dell'intelletto per la conoscenza speculativa, per quella morale e per quella tecnico-produttiva (qui l'immaginazione prende piuttosto il nome di "fantasia", con l'aggiunta, eventualmente, di: "creatrice"). Il peccato nella fantasia proviene dalla volontà per il tramite dell'intelletto, perchè la volontà opera nella fantasia, almeno nell'atto umano in quanto umano, per il tramite dell'intelletto. La fantasia, come ho detto, può operare anche da sola, senza la guida delle spirite; ma allora abbiamo semplicemente un actus hominis, non un actus humanus.

342. L'immaginazione, quindi, può essere sede di peccato e in quanto forma conoscenze speculative - per esempio nei casi dell'idolatria o di concezioni religiose grossolanamente antropomorfe -; e nel campo delle conoscenze pratiche - soprattutto nell'ambito dei peccati carnali, come per esempio l'avarizia e la lussuria -; e nel campo delle conoscenze tecnico-produttive - per esempio la costruzione di strumenti di morte o di tortura e la creazione di opere d'arte oscene o scandalose.

344. L'immaginazione peccaminosa opera spesso e volentieri in collaborazione con la concupiscenza, soprattutto nell'ambito dei peccati carnali: la concupiscenza, come moto peccaminoso e inclinazione al male propria dell'appetito sensitivo, sotto la spinta della volontà (condizione perchè ci sia la colpa), può attivare l'immaginazione morbosa; e questa, a sua volta, può fornire contenuti alla concupiscenza: si tratta di un gioco simile a quello che abbiamo già visto per il rapporto intelletto-volontà.

e) L'affettività peccaminosa

345. "Il peccato - dice Tommaso (Sum. Theol., I-II, q. 74, a. 3) - si può trovare in qualunque potenza il cui atto può essere volontario e disordinato, nel che consiste la ragione di peccato. Ora è chiaro che l'atto dell'affettività (sensualitas) può essere volontario, in quanto l'affettività, ossia l'appetito sensitivo, è fatta per essere mossa dalla volontà. Per cui ne viene che nell'affettività ci può essere peccato".

346. L'affettività o appetito sensitivo è quella tendenza verso il bene sensibile che abbiamo in comune con gli animali. In modo simile al volere, che entra in azione allorchè l'intelletto gli propone un fine intellegibile, l'affettività entra in azione, quando la sensibilità le presenta un bene sensibile

appetibile e conveniente. E come la volontà appetisce il bene in
tellegibile, e respinge ed odia il male intellegibile, così ana-
logamente nell'affettività esiste un potere appetitivo, che a-
spira a raggiungere il bene sensibile, ed una forza repulsiva
- l'aggressività -, che tende a rifiutare ciò che è nocivo da
un punto di vista sensibile. I moti dell'appetito sensitivo,
tra i quali ho qui accennato ai due principali - l'amore e lo
odio -, costituiscono il mondo delle emozioni e passioni, il
quale ha lo scopo di regolare la vita sensitiva del soggetto
(cf Sum.Theol., I-II, qq. 23-25). Di particolare importanza, tra
questi moti sensitivi, sono quelli che presiedono alle funzio-
ni vitali fondamentali, quali l'alimentazione, la vita di rela-
zione, l'autodifesa, l'istinto sessuale.

347. Nell'appetito sensitivo come tale, in quanto interessa-
to ai beni e ai diletti sensibili, non si dà peccato mortale, (1)
data la parvità della materia. Dice l'Aquinate: "Il disordine (1)
che corrompe il principio della vita spirituale, che è il fine
ultimo, causa la morte spirituale del peccato mortale. Ora, or-
dinare al fine qualcosa non spetta all'affettività (sensuali-
tas), ma solo alla ragione. Ma il disordine rispetto al fine non
dipende se non da chi ha il compito di ordinare al fine. Per
questo il peccato mortale non può essere nell'affettività, ma
solo nella ragione" (Sum.Theol., I-II, q. 74, a. 4).

348. L'appetito sensitivo, tuttavia, in quanto guidato dalla
ragione e dalla volontà, può essere sede di peccato mortale,
per il fatto che può mettersi in relazione con beni così im-
portanti, la cui negazione può costituire materia grave: mate-
ria, cioè, di peccato mortale, anche se si tratta di beni sensi-
bili; ma in quanto connessi con la dignità della persona, par-
tecipano di questa spirituale dignità, per cui la loro volon-
taria negazione costituisce colpa grave. Pensiamo, per esempio,
al furto grave, o a vizi gravi della gola e della sessualità.

349. Così pure l'aggressività sensibile di per sé non com-
porta materia grave. Se poi essa si attua come semplice istin-
to di difesa, si tratta addirittura di cosa normale e doverosa.
Diventa invece materia grave, anche qui, quando per essa passa
l'attività dello spirito, per sua natura connessa coi massimi
valori e quindi coi peccati più gravi. Un impulso d'ira per
un ombrello che non si apre e per il sugo che è schizzato
sulla cravatta, potrà costituire peccato veniale; ma l'adirar-
si fino ad uccidere un uomo è evidentemente colpa grave (a pre-
scindere da possibili attenuanti). E questo perchè, se è vero
che la semplice soppressione di una vita fisica per sé non
è peccato (altrimenti dovremmo fare come alcuni che si sforza-
no di non calpestare le formiche), quando si tratta della vi-
ta di un uomo, quella vita fisica diventa preziosissima, perchè
è la vita fisica di una persona umana, creata ad immagine di

(1) "Inordinatus motus sensualitatis" (Agostino)

Dio.

350. Ma, come osserva Tommaso (Sum.Theol., II-II, q.162, a.3), l'aggressività può essere sogetto anche di peccati spirituali come la superbia; e siccome la superbia è un peccato grave, ecco che, sotto questo profilo, nell'appetito sensitivo può esserci peccato mortale. Dice l'Aquinate: "Poichè l'arduo che riguarda la superbia, si trova comunemente sia nelle realtà sensibili che in quelle spirituali, occorre dire che il soggetto della superbia non è solo l'aggressività propriamente detta, ossia in quanto dimensione dell'appetito sensitivo, ma anche nel senso più comune, come la si trova nell'appetito intellettuale. Per questo la superbia la si pone anche nei demòni".

351. Il rapporto fra volontà e passioni può andare in due sensi: o è la volontà che muove la passione, e allora il peccato si aggrava, non tanto per il bene o il male voluto dalla passione, ma per il bene o il male voluto dalla volontà per mezzo della passione; oppure è la passione che è talmente forte da limitare o bloccare del tutto la forza della volontà: e allora in questo caso, venendo meno il volontario, diminuisce anche la colpa. Dice Tommaso: "La libidine che aggrava il peccato è quella che consiste nell'inclinazione della volontà; ma la libidine che si trova nell'appetito sensitivo diminuisce il peccato, perchè, quanto più uno è spinto da una passione violenta, tanto minore è il peccato" (s'intende come colpa soggettiva, non come danno oggettivo, che può essere assai grave: pensiamo a quello che può combinare un pazzo criminale) (Sum.Theol., II-II, q.154, a.3, 1a; cf anche I-II, q.24, a.3; q.77, a.6).

352. Altrove Tommaso si diffonde maggiormente a spiegare come la forza dell'emozione o della passione possa diminuire la forza della volontà e quindi l'entità dell'eventuale peccato commesso. Dice l'Aquinate: "La passione dell'appetito sensitivo non può direttamente trascinare o muovere la volontà; ma indirettamente lo può; e ciò avviene in due modi. In un primo modo, secondo una certa astrazione. Date infatti che tutte le potenze dell'anima si radicano nella medesima essenza dell'anima, è necessario che, quando una potenza è in tensione nel suo proprio atto, l'altra si indebolisca nel suo atto, o sia anche bloccata del tutto. ... E in questo modo, a causa di una certa distrazione, quando il moto dell'appetito sensitivo si rafforza a causa di una qualunque passione, è necessario che si indebolisca o si estingua del tutto il moto proprio dell'appetito razionale, che è la volontà. In un secondo modo, in rapporto all'oggetto della volontà, che è il bene appreso dalla ragione. Infatti il giudizio e l'apprensione della ragione sono impediti a causa di una veemente e disordinata apprensione dell'immaginazione, e così pure il giudizio della virtù estimativa, come anche il giudizio del gusto segue alla disposizione del

la lingua. Per questo vediamo che coloro che sono affetti da una data passione, non facilmente allontanano l'immaginazione da ciò da cui sono affetti. Perciò il giudizio della ragione per lo più segue la passione dell'appetito sensitivo, e per conseguenza la segue anche il moto della volontà, che strutturalmente segue il giudizio della ragione" (Sum.Theol., I-II, q.77, a.1).

353. Il moto passionale può essere talmente forte, che l'uomo perde totalmente l'uso della ragione" (Sum.Theol., I-II, q.77, a.2), benchè il soggetto possa conoscere il principio morale che dovrebbe applicare (Ibid.). Ma in questi casi, se pecca, è totalmente scusato, come Tommaso dice più avanti (a.7): "La passione a volte è tanta, che toglie totalmente l'uso della ragione, come appare evidente in coloro che o per amore o per l'ira impazziscono. In questi casi, se tale passione all'inizio è stata volontaria, l'atto peccaminoso viene imputato, in quanto è volontario "in causa". ... Se invece la causa non è stata volontaria, ma naturale - se per esempio uno o per malattia o per qualche causa del genere, cade in tale passione, che gli toglie totalmente l'uso della ragione, - allora l'atto è reso involontario, e per conseguenza scusa totalmente dal peccato".

3. La comunità come soggetto del peccato

354. abbiamo già visto in precedenza come possa esistere un peccato "collettivo", ossia proprie di un'intera comunità, non nel senso che la comunità come tale possa essere soggetto di peccato, ma nel senso che tutti i suoi membri, coscientemente e deliberatamente, concorrono a commettere il medesimo peccato: per esempio una rapina in una banca o un gruppo di teppisti che assalgono una persona per depredarla. Abbiamo visto anche il "peccato d'Israele", in quanto "popolo dalla dura cervice". Anche qui, ovviamente, Israele non è un vero e proprio soggetto, nè si può ipotizzare - per quanto ci narrano le Scritture e nonostante la severità dei profeti - che sia mai esistito un vero e proprio peccato collettivo, dal momento che esiste sempre, in Israele, un "reste santo". Forse l'idea di un peccato collettivo era sottesa alla vecchia idea del "popolo deicida", ma oggi più che mai sappiamo quanto sia falsa questa idea.

355. Dovendo trattare del concetto cristiano del peccato, non possiamo sottrarci alla delicata questione se il "nuovo Israele", la Chiesa possa, almeno in alcune circostanze, considerarsi soggetto di peccato, almeno nel senso in cui i profeti parlavano del peccato d'Israele, inteso come peccato dei suoi rappresentanti o peccato particolarmente diffuso fra il popolo.

356. Il Padre Congar ritiene che la Chiesa sia responsabile di colpe storiche e sociali, in quanto essa "è una realtà storica, concreta; gli uomini ne sono la materia, e sono peccatori, spiritualmente ciechi ed opachi, imperfetti in mille mo-

di" (La Chiesa è santa, in Mysterium Salutis, vol. VII, p. 564s). E il Tettamanzi (op. cit., pp. 559-561), che cita questo brano del Congar, commenta in questo modo: "Ci pare senz'altro possibile parlare anche di colpe storiche della Chiesa nel senso presentato dal Congar: queste appartengono alla Chiesa nel compimento della sua missione salvifica nel mondo, come risultato e in qualche modo somma dei peccati dei singoli membri della Chiesa. Ma queste colpe storiche sono imputabili alla responsabilità della Chiesa come tale in senso esclusivamente analogico ai peccati, che vengono propriamente imputati alla responsabilità dei singoli membri della Chiesa".

357. Tentando di esprimere un parere su questa difficile questione, non mi sentirei di parlare neppure della possibilità, come fa Tettamanzi, di "colpe storiche imputabili alla responsabilità della Chiesa come tale", anche se si vuol parlare di colpe in senso analogico. A me pare che il concetto dogmatico di "santità della Chiesa, escluda assolutamente che essa possa essere soggette di peccato nè in senso univoco, nè in senso analogico, intendendo il peccato come atto volontario cattivo. Anche perchè, come abbiamo visto, il peccato di una comunità è formalmente quel peccato "collettivo", che ho cercato di definire. Non mi pare assolutamente pensabile neppure la possibilità, per la Chiesa, di un peccato di tal genere, fosse pure solo un peccato veniale.

358. Se poi per "colpe storiche e sociali" intendiamo, come fanno i profeti per Israele, di reali colpe collettive commesse da ambienti della gerarchia e da larghi strati del popolo, questo può essere possibile: ma come dimostrarlo? Noi vediamo, certo, i fatti esterni, vediamo fenomeni come l'Inquisizione o la caccia alle streghe, vediamo le persecuzioni degli Ebrei, vediamo la subordinazione della donna all'uomo, e cose del genere: fatti che, alla luce di una più approfondita lettura del Vangelo, noi oggi condanniamo: ma che ne sappiamo dell'intimo stato di coscienza - questo infatti dovremmo conoscere per parlare motivatamente di colpe vere e proprie - di quegli uomini che sono stati responsabili di quei fatti? Oltre a tutto, per giudicarli equamente, non dobbiamo rifarci alla coscienza del Vangelo che si ha oggi, ma a quella del loro tempo.

359. Quello che è certo, è che la Chiesa, nel passato, come "realtà storica e concreta" nel senso di Congar, e in particolare in certi suoi rappresentanti e in larghi strati del popolo, ha indubbiamente commesso fatti, emanato leggi, praticato costumi che noi oggi, ad una più attenta lettura del Vangelo, condanniamo. Ma allora, per non sbilanciarmi in giudizi imprudenti, non parlerei di "colpe" (che richiamano troppe l'idea della responsabilità, della malizia e dell'imputabilità), ma soltanto di "errori". Quanto all'uso della parola "materia", fatta dal Congar, quasi da contrapporre a una "ferma", con tutto il rispetto per l'illu

stre ecclesiologo, non mi sentirei di usare un simile linguaggio, tratto dalla cosmologia, per chiarire questa difficile questione di come possano esistere peccati nella Chiesa, pur essendo, la Chiesa, santa. Io mi farei, più semplicemente, al tradizionale linguaggio che distingue la Chiesa come tale, come Corpo mistico e Sposa di Cristo, dai membri della Chiesa: peccatori, individualmente e collettivamente, sono i membri, non la Chiesa in se stessa.

360. La Chiesa non è esattamente una società umana come tutte le altre, dove può esistere il peccato collettivo e possono darsi "associazioni a delinquere"; essa non risulta semplicemente dalla somma dei suoi membri, come avviene nelle altre società, nelle quali pure del resto il bene comune non è semplicemente la somma dei beni dei singoli, ma è qualcosa che la supera. Ma la Chiesa, oltre a possedere queste qualità proprie delle comunità umane, unisce i suoi membri in grazia in una tale unità, da formare come un unico soggetto, un' "unica personalità corporativa", come hanno detto alcuni esegeti in riferimento ad Israele, o un' "unica persona", come ha detto Maritain (cf De l'Eglise du Christ - Sa personne et son personnel, Ed. Desclée de Brouwer, Bruges, 1970). La misteriosa unità dei fedeli nella Chiesa ha qualcosa di analogo all'altrettanto misteriosa unità - questa volta nel peccato -, che viene alla luce, come vedremo, dal degna del peccato originale. Come siamo "uno" in Adamo peccatore, così, in quanto viviamo in grazia di Cristo (anche incensapevolmente), siamo "uno" in Cristo.

361. Uno forse potrebbe obiettare: come la mettiamo con quel passo di S. Paolo (Ef 5, 25-27), dove l'Apostolo sembra affermare che la Chiesa non è adesso santa, ma lo deve divenire? Dice infatti Paolo: "Cristo ha amato la Chiesa e ha dato se stesso per lei, per renderla santa, purificandola per mezzo del lavacro dell'acqua accompagnate dalla parola, al fine di farsi comparire davanti a lui la sua Chiesa tutta gloriosa, senza macchia né ruga e alcunchè di simile, ma santa e immacolata".

362. Si può rispondere dicendo che il Paolo non fa riferimento alla Chiesa già esistente, ma al suo sorgere grazie al Battesimo: nel qual caso si comprende perchè Paolo parli di un passaggio dalla "macchia" (il peccato) all'"immacolatezza" (la giustizia). Il recente C Concilio dice che la Chiesa è "sempre bisognosa di purificazione" (Lumen Gentium, n. 8), ma nel contempo è "santa". Come sarà dunque da intendersi questa "purificazione"? Non possiamo certo ipotizzare il peccato mortale. Quanto al peccato veniale, esse, che mi risulti, non è mai stata affermata né dalla Scrittura, né dalla Tradizione, né dal Magistero. Per "purificazione", allora, penso si debba intendere un continuo progresso nella santità. La Chiesa, dunque, non si può assolutamente chiamare "peccatrice", benchè, come dice il Concilio nel medesimo contesto, essa "comprenda nel suo seno i peccatori".

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