

Studi religiosi

don Edmundo Bando

ASSOCIAZIONE TEOLOGICA ITALIANA

QUESTIONI SUL PECCATO ORIGINALE

A cura di
IGNAZIO SANNA



EDIZIONI MESSAGGERO PADOVA

Atti del V Corso di Aggiornamento
per docenti di Teologia Dogmatica
Roma, 2-4 gennaio 1995

ISBN 88-250-0687-X

Copyright © 1996 by P.P.F.M.C.
MESSAGGERO DI S. ANTONIO – EDITRICE
Basilica del Santo - Via Orto Botanico, 11 - 35123 Padova

INTRODUZIONE

Questa breve introduzione non intende sostituire gli apporti dei docenti che guideranno questa proposta di aggiornamento sul tema del peccato originale: vuole essere solo la giustificazione della scelta fatta per l'itinerario che seguiremo in questi giorni.

Abbiamo bisogno prima di tutto del quadro complessivo della situazione delle ricerche della teologia contemporanea sul tema scelto per l'aggiornamento. Persistere nel riportare in termini mitologici senza la fatica di una interpretazione che possa comunicare i contenuti profondi del tema indicato con l'espressione di «peccato originale», non solo è non comunicare quanto ci è stato affidato per essere proclamato come annunzio di salvezza, ma rischia anche di non trasmettere quello che la Rivelazione ha voluto significare per l'umanità.

Così abbiamo la relazione di S. Ubbiali (docente di Dogmatica presso la Facoltà Teologica dell'Italia Settentrionale), che offre un resoconto riguardante la ricerca contemporanea e indica le possibilità dell'itinerario aperto alla nostra ricerca e al nostro insegnamento.

L. Mazzinghi (dello Studio Teologico Fiorentino) e A. Pitta (docente presso la Facoltà Teologica «San Tommaso» di Napoli) ripercorreranno l'Antico e il Nuovo Testamento per cogliere – fuori di ogni premessa sistematica che imponesse una pre-comprensione che è già una classificazione – gli effettivi significati che nella Bibbia assume quella riflessione

teologica e antropologica, che successivamente e dogmaticamente è stata classificata sotto il termine di «peccato originale».

Cogente come quello biblico è per noi il riferimento patristico. Fra le molte possibilità abbiamo creduto di individuare un punto nevralgico e centrale dell'intero processo dottrinale sul nostro tema: «la svolta del concilio di Cartagine» (418). Riprendendo il contributo del Padre che più di ogni altro ha segnato con la sua riflessione il tema in oggetto, sant'Agostino, V. Grossi (Presidente dell'«Augustinianum» in Roma) ci condurrà nella analisi di questo momento importante della storia della riflessione teologica.

Certamente sarebbe stato necessario un rapporto anche su altri momenti di tale storia e il concilio di Trento resta uno degli appuntamenti inevitabili. Il tempo ci impedisce di poter ricevere un contributo su tale momento storico e d'altra parte la riflessione generale, storica e dottrinale, sul Tridentino e sulla sua opera riguardo al nostro tema, ha avuto una elaborazione così vasta, che per tutti i docenti è senza dubbio stato uno degli impegni più necessari, ma anche più facilitati dalla massa notevole e pregevole degli studi inerenti.

Meno accessibile è invece la riflessione, ancora poco sviluppata e organizzata, sugli apporti di «*novae viae ad veritatem*» che la scienza contemporanea, specialmente la psicologia e la psicologia del profondo oltre che quella relazionale, possono addurre, per poter comprendere come l'uomo di oggi riflette sul tema della colpa, diverso ma anche contiguo all'orizzonte proprio della riflessione teologica. Per questo abbiamo chiesto a A. Ronco (docente di Psicologia nella Università Salesiana in Roma) di offrire una panoramica sui modelli ermeneutici del male nella ricerca psicologica.

Mentre ringraziamo il vescovo Lorenzo Chiarinelli, Presidente della Commissione della CEI per la Dottrina della Fede e della Catechesi, per la sua presenza e per il

contributo che durante la liturgia offrirà a questa comunità di ricerca teologica, concludiamo indicando la tavola rotonda finale dove tre docenti di Antropologia Teologica (G. Colzani, docente di Dogmatica presso la Facoltà di Teologia dell'Italia Settentrionale e nello Studio Teologico Fiorentino; I. Sanna, docente di Dogmatica presso la Università Lateranense in Roma; P. Giannoni, docente di Dogmatica presso lo Studio Teologico Fiorentino) offriranno una prima riflessione e reazione sui contributi che qui riceveremo e daranno una proposta metodologica e contenutistica utile per il nostro servizio nelle scuole di teologia e all'interno della chiesa. G. Canobbio (docente di Dogmatica presso la Facoltà di Teologia dell'Italia Settentrionale e nel Seminario di Brescia) guiderà la discussione generale.

Vogliamo infine rilevare l'impegno che ci viene dalla attenzione della CEI per mezzo di monsignor Chiarinelli. Il fatto ci richiama e ci conforta nella nostra azione di docenti che è sempre anche una azione ecclesiale. Ricordare questa dimensione è sempre doveroso per chi vive la fatica della ricerca e dell'insegnamento della «*fides in statu scientiae*».

PAOLO GIANNONI

IL PECCATO ORIGINALE.
L'ESISTENZA DELL'UOMO E L'APORIA DEL MALE

Sergio Ubbiali

1. LA QUESTIONE

Il rinnovamento della trattazione sul peccato originale costituisce uno degli esiti più rappresentativi del mutamento di prospettiva, attorno a cui l'interesse dell'indagine della teologia appare direttamente polarizzato. Nella sua fase più recente il cambiamento si afferma come il tentativo di superamento definitivo della forma di pensiero connessa al concettualismo razionalistico, in vista pertanto della riapertura degli interrogativi caratteristici della teologia nella direzione alla quale l'attenzione generale risulta richiamata dall'appello all'automanifestazione di Dio. L'identificazione della rivelazione divina con l'evento cristologico comporta che l'analisi dell'essenza della fede e la chiarificazione delle tematiche riguardanti l'antropologia siano proposte nel quadro di una riformulazione radicale della questione della verità. Il riconoscimento della storia e della storicità esige che sia messa in discussione l'identità consuetamente affermata tra la certezza e la verità, a partire dalla quale appunto la teologia, al seguito del pensiero moderno, aveva legittimato la possibilità della separazione dell'ambito della fede dall'ambito della ragione. Se la forma originaria dell'evidenza risulta di natura storica, l'esteriorità tra la fede e la ragione

non può essere pacificamente presupposta. La presentazione della razionalità, a cui l'oggetto della teologia espressamente rimanda, deve esplicitare il carattere originariamente storico del sapere, lo stesso che giustifica la specificità della vicenda fattuale dell'uomo libero.

Il passaggio verso il nuovo paradigma della conoscenza non è subordinato all'abbandono della domanda sulla verità, bensì alla sua rigorizzazione in nome del richiamo alla fatticità. La svolta coinvolge l'impresa della teologia dentro il dibattito, sollecitato dal pensiero postermeneutico, attorno al progetto della fondazione dell'esperienza. Dal suo versante il procedimento teologico comporta propriamente la radicalizzazione del nesso che sussiste fra la verità e la storia, per il fatto che la teologia ne comprende lo statuto a partire dalla manifestazione escatologica della verità. L'orientamento della riflessione alla vicenda storica dell'esperienza non costituisce un limite in ordine all'accessibilità alla verità, se la direzione dell'esame risulta conseguente alla considerazione esplicita alla storicità che concerne la verità.

Sul piano del lavoro teologico ciò significa il congedo definitivo dal formalismo, al quale si era alimentato il discorso speculativo tradizionale, che restava dunque privo di un contatto originario con il piano dell'attuazione storica. La razionalità, della cui spiegazione si era occupata la riflessione della teologia, riguardava la natura dell'atto del credere e non l'essenza del sapere della fede. Il sapere della fede è il sapere del compimento che è reso possibile dalla manifestazione cristologica, nella misura in cui essa si rivela dotata dell'interiore qualità dell'attuazione definitiva dell'esperienza dell'uomo. La storicità particolare, che connota la manifestazione cristologica, esibisce da se stessa la piena identità con la storicità della verità. La disposizione delle risorse del soggetto e la rivelazione della verità vi sono offerte in un rapporto, che risulta essere di completa unità. La fede è allora il sapere che riconosce l'Assoluto come la libertà radicale che si espone alla condizione della storia nel

senso che ne introduce il compimento senza con ciò toglierne lo svolgimento.

L'interesse per una revoca della logica formalistica dello studio della realtà dell'uomo è il motivo ultimo del contributo sviluppato dagli ultimi episodi della teologia del peccato e del peccato originale¹. L'interrogazione teologica sulla

¹ La letteratura apparsa fino al 1979 è stata segnalata in S. UBBIALI, *Peccato personale e peccato originale*, «La Scuola Cattolica» 107 (1979), 450-488. Per ciò che concerne la direzione avviata dalla produzione apparsa nel periodo successivo: S. WIEDENHOFER, «*Erbsünde*» – *eine universale Erbschuld? Zum theologischen Sinn des Erbsündendogmas*, «Theologische Quartalschrift» 162 (1982), 30-44; H. KÖSTER, *Urstand, Fall und Erbsünde. Von der Reformation bis zur Gegenwart* (= Handbuch der Dogmengeschichte II/3c), Herder, Freiburg i.Br. u.a. 1982; Id., *Urstand, Fall und Erbsünde in der katholischen Theologie unseres Jahrhunderts* (= Eichstätter Studien. Neue Folge 16), Pustet, Regensburg 1983; M. SIEVERNICH, *Schuld und Sünde in der Theologie der Gegenwart* (= Frankfurter Theologische Studien 29), Knecht, Frankfurt am Main 1983 [1982]; H. HÄRING, *Das Problem des Bösen in der Theologie* (= Grundzüge 62), Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1985; M. SEYBOLD, *Schwerpunkte der Erbsündendiskussion in der jüngeren katholischen Dogmatik*, in *Veritati catholicae. Festschrift für L. Scheffczyk zum 65. Geburtstag*, hrg. von A. ZIEGENAUS-F. COURTH-P. SCHÄFER, Pattloch, Aschaffenburg 1985, 265-280; M. SIEVERNICH, *Il peccato sociale e la sua confessione*, «Concilium. Rivista Internazionale di Teologia» 23 (1987/2), 79-93; S. WIEDENHOFER, *Zum gegenwärtigen Stand der Erbsündentheologie*, «Theologische Revue» 83 (1987), 353-370; H. HÄRING, *Il male del mondo come problema della potenza e dell'impotenza di Dio*, in *La ragione e il male*, a cura di G. FERRETTI (= Università di Macerata. Pubblicazioni della Facoltà di Lettere e Filosofia 46), Marietti, Genova 1988, 197-228, 229-236; R. WEIER, *Die Sündhaftigkeit der Erbsünde*, «Trierer Theologische Zeitschrift» 98 (1989), 196-206; H. HÄRING, *Theologie der Erbschuld*, in *Leid-Schuld-Versöhnung*, hrg. von P. GORDAN, Styria, Graz u.a. 1990, 119-142; J. BOLEWSKI, *Der reine Anfang. Dialektik der Erbsünde in marianischer Perspektive nach Karl Rahner* (= Frankfurter Theologische Studien 40), Knecht, Frankfurt am Main 1991; S. WIEDENHOFER, *Forme principali dell'attuale teologia del peccato originale*, «Communio. Strumento Internazionale per un Lavoro Teologico» n. 118 (1991), 8-24; L. SCHEFFCZYK, *Zur christozentrischen (christocephalen) Interpretation der Erbsünde*, in *Denkender Glaube in Geschichte und Gegenwart*, hrg. von W. ERNST-K. FEIEREIS (= Erfurter Theologische Studien 63), St. Benno, Leipzig 1992,

qualità dell'esperienza reale dell'uomo è l'obbiettivo del progetto, che procede alla scomposizione degli elementi entrati a far parte della concezione tradizionale del peccato originale e alla precisazione dei motivi che stanno all'origine della diffusione di questa nozione teologica². La peculia-

343-356; C. BÖTTIGHEIMER, *Der Mensch im Spannungsfeld von Sünde und Freiheit. Die ökumenische Relevanz der Erbsündenlehre* (= Münchener Theologische Studien. II. Systematische Abteilung 49), EOS Verlag, St. Ottilien 1994; S. UBBIALI, *Il peccato. Per una riflessione sulla libertà colpevole alla luce della dottrina sacramentaria*, «La Scuola Cattolica» 122 (1994), 369-387. L'approccio della teologia protestante alla questione è indicato da D. SCHELLONG, *Schwierigkeiten mit der Erbsündenlehre. Eine Problemanzeige*, «Zeitschrift für Dialektische Theologie» 9 (1993), 19-34.

² I risultati messi in luce dal più recente esame a riguardo della storia dell'insegnamento magisteriale e della dottrina teologica circa il peccato originale sono rinvenibili in H. KÖSTER, *Urstand, Fall und Erbsünde. In der Scholastik* (= Handbuch der Dogmengeschichte II/3b), Herder, Freiburg i.Br. u.a. 1979; H. HÄRING, *Die Macht des Bösen. Das Erbe Augustins* (= Ökumenische Theologie 3), Gütersloher Verlagshaus, Gütersloh 1979; L. SCHEFFCZYK, *Urstand, Fall und Erbsünde. Von der Schrift bis Augustinus* (= Handbuch der Dogmengeschichte II/3a1), Herder, Freiburg i.Br. u.a. 1981; H.-M. KÖSTER, *Urstand, Fall und Erbsünde in der evangelischen Theologie des 19. Jahrhunderts* (= Theologie im Übergang 8), Lang, Frankfurt am Main u.a. 1983; M.-M. LABOURDETTE, *Le péché originel dans la Tradition vivante de l'Église*, «Revue Thomiste» 84 (1984), 357-398; ID., *Aux origines du péché de l'homme d'après saint Thomas d'Aquin*, «Revue Thomiste» 85 (1985), 357-398; J. BUR, *Le péché originel. Ce que l'Église a vraiment dit* (= Théologies), Cerf, Paris 1988; P. MASSET, *Réflexion philosophique sur le péché originel*, «Nouvelle Revue Théologique» 110 (1988), 879-902; B. POTTIER, *Interpréter le péché originel sur les traces de G. Fessard*, «Nouvelle Revue Théologique» 111 (1989), 801-823; C. GARCÍA ANDRADE, *El pecado original como respuesta cristiana al origen del mal moral*, «Revista Española de Teología» 51 (1991), 215-236; C.-FR. GEYER, *Das Böse in der Perspektive von Christentum und Neuplatonismus*, «Philosophisches Jahrbuch» 98 (1991), 233-250; G.-H. BAUDRY, *L'hypothèse de l'Adam métahistorique. Réflexions sur la théorie de Léonard*, «Mélanges de Science Religieuse» 48 (1991), 215-230; H.-ST. HAAS, *Bekannte Sünde. Eine systematische Untersuchung zum theologischen Reden von der Sünde in der Gegenwart* (= Neukirchener Beiträge zur Systematischen Theologie 10), Neukirchener Verlag, Neukirchen-Vluyn 1992; M. HAUKE, *Heilsverlust in Adam. Stationen griechischer Erbsündenlehre: Irenäus – Origenes – Kappadozier*

rità dell'avvio della problematica è l'elemento, che viene opposto alla maniera di intendere la questione da parte della teologia della prima metà del secolo e in sostanza da parte della visione avviata con l'epoca barocca mediante la ripresa esplicita dell'insegnamento di Trento. Il materiale, che era stato espresso dalla dottrina conciliare, viene collocato dalla teologia barocca all'interno della domanda sul rapporto tra il soprannaturale e il naturale, dando conferma del fatto che il problema riflessivo riguarda propriamente la dimensione di peccaminosità ascritta al peccato originale. La formulazione costituisce una ripresa e una continuazione del punto nodale della polemica controversistica con la confessione protestante. Il progetto prevede il confronto attorno alla natura della concupiscenza e suggerisce la richiesta della corretta identificazione della dottrina personale di Agostino³.

(= Konfessionskundliche und Kontroverstheologische Studien 58), Bonifatius, Paderborn 1992; D. SUTHERLAND, *A Theological Anthropology of Evil: A Comparison in the Thought of Paul Ricoeur and Teilhard de Chardin*, «Neue Zeitschrift für Systematische Theologie und Religionsphilosophie» 34 (1992), 85-100; N.T. BAKKER, *Die Sünde in der Kirchlichen Dogmatik. Höhepunkte aus der Sündenlehre Karl Barths*, «Zeitschrift für Dialektische Theologie» 9 (1993), 9-18; M. LEBLANC, *Aspects du péché originel dans la pensée de saint Thomas*, «Revue Thomiste» 93 (1993), 567-600; H. DERYCKE, *Le dogme comme mode original d'affirmation dans la culture. Le péché originel, le pardon et la temporalité*, «Recherches de Science Religieuse» 82 (1994), 193-216; T. KLEFFMANN, *Die Erbsündenlehre in sprachtheologischen Horizonten. Eine Interpretation Augustins, Luthers und Hamanns* (= Beiträge zur Historischen Theologie 86), Mohr, Tübingen 1994.

³ Propriamente l'indagine sulla vicenda della dottrina del peccato originale ha messo in rilievo come l'insegnamento dogmatico, quando esso sia colto nel proprio nucleo essenziale, dev'essere ricondotto al contenuto di un unico e costante pronunciamento. Si tratta di ciò che è proposto attraverso il secondo canone del concilio di Cartagine del 418 (DS 223), della cui affermazione il decreto di Trento (1546), in particolare con i canoni 1, 2, 3 e 4, offre una ripresa più che esplicita. Il materiale fissato in precedenza viene qui ricollocato in funzione della nuova discussione centrata attorno alla natura e ai caratteri della giustificazione. Appoggiandosi all'interpretazione

La spiegazione teologica concerne, in concreto, la ragione formale del carattere di peccato, alla cui chiarificazione la teologia dell'epoca moderna perviene facendo ricorso a teorie improntate sostanzialmente in senso giuridico. L'itinerario seguito mediante il ragionamento trova una motivazione nella chiave «teologica» delle premesse, poiché la partenza è desunta dall'appello alla volontà che Dio ha fissa-

della scolastica medioevale a riguardo della giustizia originale e la grazia santificante, l'insegnamento del concilio Tridentino interviene sui problemi connessi alla visione della Riforma circa la non-imputazione della giustificazione e la qualità della condizione della concupiscenza. Il confronto avviato attorno all'argomento spiega la presenza del canone 5 volto a contrastare la dottrina luterana per la quale l'efficacia del battesimo si limiterebbe alla non-imputazione del peccato. Nell'orizzonte della ripresa dei termini del disegno biblico, che riporta al primo peccato dal quale proviene all'uomo la perdita della condizione originaria e della perfezione donata da Dio, quanto al peccato originale viene dichiarato che esso costituisce un vero peccato. Con ciò il peccato originale è realmente ed intrinsecamente presente in ciascuno degli uomini ed è cancellato soltanto dall'intervento efficace del sacramento del battesimo. Una presentazione della dottrina di Trento, in relazione alla Confessione di Augsburg, è avanzata da A.-M. DUBARLE, *Le péché originel. Perspectives théologiques* (= Cogitatio Fidei 118), Cerf, Paris 1983 [tr.: *Il peccato originale. Prospettive teologiche*, tr. di AL. POLTRONIERI (= Nuovi Saggi Teologici 22), EDB, Bologna 1984]. Del medesimo autore va ricordato il motivo interpretativo sul quale è costruito il testo: *Le péché originel dans l'Écriture* (= Lectio divina 20), Cerf, Paris 1967² [1958¹] [tr.: *Il peccato originale nella Scrittura*, tr. di E. ZERBINO (= Teologia Oggi 8), AVE, Roma 1968], la cui prospettiva di analisi dev'essere posta a confronto con i risultati messi in chiaro dagli studi di N. LOHFINK, *Wie sollte man das alte Testament auf die Erbsünde in befragen?*, in N. LOHFINK-A. SAND-G. SCHERER-W. BREUNING, *Zum Problem der Erbsünde. Theologische und philosophische Versuche*, Ludgerus-Verlag Hubert Wingen KG, Essen 1981, 9-52; A. SAND, *Sünde, Gesetz und Tod. Zum Menschenbild des Apostels Paulus*, ivi, 53-104; N. LOHFINK, *Das vorpersonale Böse. Das Alte Testament und der Begriff der Erbsünde*, in ID., *Das Jüdische am Christentum. Die verlorene Dimension*, Herder, Freiburg i.Br. u.a. 1987, 167-199; ST. LYONNET, *Études sur l'épître aux Romains* (= Analecta Biblica 120), Pontificio Istituto Biblico, Roma 1989; G.-H. BAUDRY, *Le péché originel dans les pseudépigraphes de l'Ancien Testament*, «Mélanges de Science Religieuse» 49 (1992), 163-192; ID., *Le péché originel dans les écrits de Qoumrân*, «Mélanges de Science Religieuse» 50 (1993), 7-23.

to nei confronti dell'uomo e della sua condizione⁴. L'accentuazione del dispositivo della volontà divina motiva l'idea dell'imputazione all'uomo della colpa di Adamo sulla base del privilegio che Dio stesso ha inteso concedergli. La prospettiva trova la sua logica prosecuzione attraverso la teologia delle famiglie religiose del seicento e del settecento come pure la riflessione elaborata al tempo dell'illuminismo e dell'idealismo seppure, dato il cambiamento dell'ideale metodologico, appaia ormai manifesta la necessità di aprirsi ad un nuovo compito. Per lo studio del tema è avviata una lettura rinnovata delle formule e delle affermazioni scritturistiche, in particolare dell'Antico Testamento, ed è richiesta la revisione, inizialmente in chiave morale, della concezione dell'antropologia.

Una volta che si è concluso l'episodio della neoscolastica dell'ottocento e del manuale dogmatico del novecento che ritorna sulla struttura del problema fissata attraverso le prime formulazioni manualistiche, l'esito della duplice linea di apertura diventa efficace a partire dalla seconda metà del nostro secolo. È la conseguenza delle discussioni intercorse attorno al monogenismo e alle questioni che vi sono direttamente implicate, ed inoltre dell'ampia recezione dei risultati ottenuti nel frattempo in forza del profondo rinnovamento dell'ermeneutica biblica come pure in forza del chiarimento riflessivo a proposito della natura del soprannaturale e dei temi della grazia. Mettendo fine al presupposto teistico, usuale nella riflessione, prende corpo, quale referente ultimo del procedimento, il criterio cristologico. La specificità e la primazialità, di cui esso appare portatore, conducono ad un'articolazione della questione che si trasforma nella do-

⁴ Per una più puntuale specificazione della struttura epistemologica della teologia dell'epoca moderna ci permettiamo di rimandare a S. UBBIALI, *Il segno sacro. Teologia e sacramentaria nella dogmatica del XVIII secolo* (= Dissertatio, Series Mediolanensis 1), Glossa, Milano 1992.

manda di una riproposizione integrale dei termini della tematica.

L'istanza della centralità cristologica appare ampiamente recepita dallo svolgimento seguito dai manuali più recenti di antropologia teologica sebbene le condizioni, entro le quali viene istituita l'analisi del problema, non sembrano dare effettivo conto della complessità della provocazione iscritta dentro il principio cristologico⁵. La dimensione di

⁵ Cf. W. EICHINGER, *Erbsündentheologie. Rekonstruktionen neuerer Modelle und eine politisch orientierte Skizze* (= Europäische Hochschulschriften, Reihe 23: Theologie 138), Lang, Frankfurt am Main u.a. 1980; W. BREUNING, *Die Sünde als Grundbefindlichkeit der Menschen im Angesicht Christi und seiner Gnade*, in N. LOHFINK-A. SAND-G. SCHERER-W. BREUNING, *Zum Problem der Erbsünde*, 188-231; M.-M. LABOURDETTE, *Le péché originel*, «Revue Thomiste» 83 (1983), 357-393; O.H. PESCH, *Frei sein aus Gnade. Theologische Anthropologie*, Herder, Freiburg i.B. u.a. 1983 [tr.: *Liberi per grazia. Antropologia teologica*, tr. di D. PEZZETTA, ed. italiana a cura di C. MOLARI (= Biblioteca di Teologia Contemporanea 54), Queriniana, Brescia 1988]; I. SANNA, *L'uomo via fondamentale della Chiesa* (= Pontificia Università Lateranense. Istituto di Scienze Religiose Ecclesia Mater 4), Dehoniane, Napoli 1984; P. GUILLUY, *Pardon et péché*, in *Initiation à la pratique de la théologie*, Tome IV: Éthique, publié par B. LAURET-FR. REFOULÉ, Cerf, Paris 1983, 249-294 [tr.: *Perdono e peccato, in Iniziazione alla pratica della teologia*, 4. Morale, a cura di B. LAURET-FR. REFOULÉ, tr. di R. USSEGLIO-L. LANZARINI, ed. italiana a cura di C. BRESCIANI, Queriniana, Brescia 1986, 257-304]; A. BERTULETTI, «Peccato sociale»: una categoria controversa, «Teologia» 10 (1985), 40-58; G. MARTELET, *Libre réponse à un scandale. La faute originelle, la souffrance et la mort* (= Théologies), Cerf, Paris 1986 [tr.: *Libera risposta ad uno scandalo. La colpa originale, la sofferenza e la morte*, tr. di R. USSEGLIO, ed. italiana a cura di P. GIANNONI (= Giornale di Teologia 177), Queriniana, Brescia 1987]; ST.J. DUFFY, *Our hearts of darkness: original sin revisited*, «Theological Studies» 49 (1988), 597-622; G. COLZANI, *Antropologia teologica. L'uomo paradosso e mistero* (= Corso di Teologia Sistemica 9), EDB, Bologna 1988; J.-H. NICHOLAS, *Le péché originel et le problème du mal*, «Revue Thomiste» 89 (1989), 289-308; FR. SCHUPP unter Mitarbeit von M. GÜNTHER und H. SAUER, *Schöpfung und Sünde. Von der Verheißung einer wahren und gerechten Welt, vom Versagen der Menschen und vom Widerstand gegen die Zerstörung*, Patmos, Düsseldorf 1990; I. SANNA, *Immagine di Dio e libertà umana. Per un'antropologia a misura d'uomo*, Città Nuova, Roma 1990; G. COLOMBO,

evento, che il principio introduce, appare del tutto presupposta e comunque non operativa al livello delle condizioni ultime del percorso riflessivo. La ragione della dimenticanza affiora all'interno delle stesse proposte che tematizzano la questione del peccato originale a partire dalla trascendenza del soggetto da esse ripensata alla luce di una storicità intesa in definitiva come storicità personale. Se sulla base dell'appello alla storicità personale l'indicazione conduce ad una problematizzazione della concezione «meta-fisica» della verità, essa non arriva tuttavia a ripensare la verità della libertà sulla base della storicità.

È questo l'orizzonte entro cui si muove il tentativo di A. Vanneste per il quale deve risultare doverosa una demitizzazione dell'insegnamento in cui si presenta il peccato originale come la condizione di mancanza della salvezza, la quale è dotata del carattere di autentica colpevolezza e colpisce ogni uomo. Una tale mancanza sarebbe antecedente alla presa di posizione peccaminosa assunta dall'uomo e sorgerebbe in conseguenza di un'azione umana comunque

Tesi sul peccato originale, «Teologia» 15 (1990), 264-276; I. BIFFI, *La solidarietà predestinata di tutti gli uomini in Cristo e la loro solidarietà in Adamo*, *ivi*, 277-282; CHR. SCHÖNBORN-A. GÖRRES-R. SPAEMANN, *Zur kirchlichen Erbsündenlehre. Stellungnahmen zu einer brennenden Frage* (= Kriterien 87), Johannes, Einsiedeln u.a. 1991; L. RENWART, *Péché d'Adam, péché du monde*, «Nouvelle Revue Théologique» 113 (1991), 535-542; I.U. DALFERTH, *Gott. Philosophisch-theologische Denkversuche*, Mohr, Tübingen 1992; TH.-D. HUMBRECHT, *Le péché originel selon le P. Labourdette*, «Revue Thomiste» 92 (1992), 153-176; J.-H. NICHOLAS, *La volonté salvifique de Dieu contrariée par le péché*, *ivi*, 177-196; D. SÄTTLER-TH. SCHNEIDER, *Schöpfungslehre*, in *Handbuch der Dogmatik*, I, hrg. von TH. SCHNEIDER, Patmos, Düsseldorf 1992, 120-238 [tr.: *Dottrina della creazione in Nuovo Corso di Dogmatica*, 1, a cura di TH. SCHNEIDER, tr. di C. DANNA, ed. italiana a cura di G. CANOBBIO-A. MAFFEIS, Queriniana, Brescia 1995, 145-279]; L.F. LADARIA, *Teología del pecado original y de la gracia. Antropología teológica especial* (= Sapientia Fidei. Serie de Manuales de Teología 1), Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid 1993; ID., *Antropologia teologica*, tr. di G. OCCHIPINTI-C. DOTOLI, (= Theologica), Piemme-Università Gregoriana, Casale Monferrato [Roma] 1995.

estranea alla persona, che sia responsabile del male morale attuale⁶. Secondo la valutazione di Vanneste, una risoluzione rigorosamente cristologica dell'essenza del peccato originale dovrebbe riconoscerci più semplicemente la dichiarazione di un aspetto imprescindibile dell'affermazione concernente il carattere di redenzione del mistero cristiano. L'universalità dell'azione divina di salvezza possiede il proprio elemento corrispettivo nell'universalità del peccato, che è presente tra gli uomini. L'apparato esplicativo, al quale si è dato avvio nel corso della storia della riflessione teologica, porterebbe nella direzione di un'esplicita sottolineatura del peccato sotto cui l'uomo soggiace fin dal primo istante dell'esercizio della libertà e della coscienza. In particolare è questa la motivazione che spiega sia il riferimento che il discorso opera al caso del bambino sia il richiamo che la spiegazione introduce alla figura di Adamo. La riflessione non deve assumere come elemento guida né l'idea di un «peccatum originale originans» né l'idea di un «peccatum originale originatum». Ciò che nella realtà esiste è unicamente il peccato personale da cui per l'appunto nessuno tra gli uomini resterebbe escluso.

La rivalutazione del punto di vista autentico della fede consente a Vanneste di indicare l'insufficienza presente nei modelli tradizionali, ma nondimeno di mantenere uno spazio significativo e necessario al contenuto attribuito alla dottrina. Propriamente il criterio di base del ragionamento prevede di poter progettare una lettura della dottrina del peccato originale in termini che risulterebbero ancora più radicali rispetto all'obbiettivo della formula di Vanneste. A garantir-

⁶ A. VANNESTE, *Le péché originel. Vingt-cinq ans de controverses*, «Ephemerides Theologicae Lovanienses» 56 (1980), 139-146; ID., *Le péché originel selon A.-M. Dubarle*, «Ephemerides Theologicae Lovanienses» 60 (1984), 351-357; ID., *Saint Thomas et le problème du surnaturel*, «Ephemerides Theologicae Lovanienses» 54 (1988), 348-370; ID., *La nouvelle théologie du péché originel*, «Ephemerides Theologicae Lovanienses» 67 (1991), 249-277.

ne la possibilità sono le risorse interpretative stesse della linea di spiegazione che egli ha elaborato a partire dall'affermazione dell'eminenza della storicità della libertà. E difatti una spiegazione più radicale è esplicitata da A. De Villalmonde per il quale l'espressione di peccato originale, dato il carattere della precisazione teologica sussidiaria rispetto agli elementi più fondamentali dell'insegnamento della fede, dev'essere completamente sostituita all'interno delle formulazioni del linguaggio ecclesiastico⁷. L'auspicio è pertanto per un ritorno al modo di esprimersi tipico della Scrittura, nella quale non si fa alcun uso dell'espressione conosciuta dalla teologia e dal magistero. Il fondamento della verità del contenuto dell'espressione risiede nella verità teologica, che essa intende appunto illuminare. Ciò che bisogna tener presente è che l'uomo non nasce in una condizione decaduta ma in una condizione santa ed innocente, per il fatto che a definire la qualità, che appare specifica dell'esistenza umana, è la volontà salvifica universale di Dio. Alla dimensione originaria della volontà divina di salvezza risponde la proprietà che De Villalmonde ritiene essere il nucleo centrale del concetto di peccato originale. Ciò che esso sta a designare è l'impotenza soteriologica radicale ed

⁷ A. DE VILLALMONTE, *El Nuevo Testamento ¿Conoce el «peccato original»?*, «Estudios Franciscanos» 81 (1980), 263-353; ID., *¿Peccato original o santidad originaria?*, «Estudios Franciscanos» 82 (1982), 269-381; ID., *El pecado original: perspectivas teológicas*, «Naturaleza y Gracia» 30 (1983), 237-276; ID., *El pecado original en su historia. Comentario a dos libros recientes*, «Naturaleza y Gracia» 33 (1986), 139-172; ID., *El pecado original en la polémica Agustín - Juliano de Eclana*, «La Ciudad de Dios» 200 (1987), 365-409; ID., *Duns Escoto, la Inmaculada y el pecado original*, «Collectanea Franciscana» 60 (1990), 137-153; ID., *El problema del mal y el pecado original en san Agustín*, «Naturaleza y Gracia» 38 (1991), 235-263; ID., *Voluntad salvífica universal y pecado original (Respuesta al prof. Alfred Vanneste)*, «Estudios Franciscanos» 92 (1991), 1-24; ID., *«Miseria» humana y pecado original: un gran tema agustiniano*, «Revista Agustiniana» 33 (1992), 111-152; ID., *Satanás y el pecado original*, «Naturaleza y Gracia» 40 (1993), 201-238.

invincibile dell'uomo, in ragione della quale egli ha dunque assoluta necessità dell'azione e dell'infusso salvatore di Cristo. La motivazione dell'impotenza dell'uomo è data, in un senso eminentemente teologico, dalla sopraeminenza di Dio rispetto all'uomo e, in un senso prettamente antropologico, dalla finitudine della creatura.

Il chiarimento dello statuto del concetto di peccato originale e la riformulazione espressa dalle due posizioni comportano che, dal punto di vista argomentativo, i due profili, teologico ed antropologico, si trovino coimplicati come i due aspetti del medesimo discorso. Ma la decifrazione a riguardo del modo in cui la volontà salvifica di Dio costituisce il fondamento della trascendenza della libertà e apre l'uomo alla percezione del male e del peccato, resta occultata. La definizione antropologica non esprime adeguatamente il comportamento al quale resta connessa la presentazione della natura della trasmissione del peccato oltre che della modalità della trasmissione stessa. La loro spiegazione non può essere elaborata senza istituire la storicità del fondamento in quanto fondamento della libertà e specificare in rapporto ad essa lo spazio della fede e dunque della salvezza dell'uomo. Poiché il ragionamento si muove nell'orizzonte della divisione tra la volontà di Dio e la storia dell'uomo, esso deve cercarne il nesso in una storia già definita salvificamente da Dio. Invece di pensare concettualmente la natura della storia dell'uomo e le condizioni della sua libera attuazione se ne elabora il motivo nella logica della separazione, che è tipica della riflessione moderna, tra il presupposto e il fatto. Nonostante le correzioni introdotte nei confronti della visione sulla predestinazione, che ha caratterizzato la teologia dell'epoca moderna, attraverso il ricorso all'istanza della volontà salvifica universale, lo sfondo del pensiero resta l'ideale moderno così da esporsi alle medesime difficoltà. Il modello con le sue due fasi non riesce a soddisfare il suggerimento di partenza nella misura in cui questo concerne la storicità effettuale dell'uomo alla base della quale sta la

libera decisione soggettiva. Il carattere di mediazione di un'attuazione essenzialmente pratica dell'uomo appare completamente dimenticato⁸.

La difficoltà a definire il presupposto antropologico di una presentazione del peccato originale orientata in senso cristologico emerge per altro dallo stesso progetto di P. Schoonenberg che la teologia continua a privilegiare come il proprio termine di confronto. La logica della tesi ha contrassegnato lo sviluppo della riflessione successiva, la quale si è reso facilitato il compito introducendo il contenuto del problema attraverso la schematizzazione delle due posizioni del naturalismo-essenzialismo e del personalismo-esistenziali-

⁸ La difficoltà emerge con chiarezza, quando si tratta di precisare l'istanza che deve guidare l'approccio teologico alla dimensione «psicologica» dell'esperienza dell'uomo. A questo proposito cf. le osservazioni di A. VERGOTE, *La loi morale et le péché originel à la lumière de la psychanalyse*, in Id., *Explorations de l'espace théologique. Études de théologie et de philosophie de la religion* (= Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium 90), University Press, Leuven 1990, 145-160 e di G. ZUANAZZI, *Il motivo della caduta dell'uomo primordiale nell'interpretazione di Carl Gustav Jung*, «Aquinas» 34 (1991), 555-574. Alla radice di questa difficoltà riconduce per altro la discussione che si è aperta a riguardo dei criteri del percorso interpretativo seguito, anche per ciò che concerne la spiegazione della natura e delle conseguenze del peccato originale, da E. Drewermann. Al riguardo cf. H.-M. BARTH, *Gottes Wort ist dreifaltig. Ein Beitrag zur Auseinandersetzung mit der «archetypischen Hermeneutik» Eugen Drewermanns*, «Theologische Literaturzeitung» 113 (1988), 241-254; *Tiefenpsychologische Deutung des Glaubens? Anfragen an Eugen Drewermann*, hrg. von A. GÖRRES-W. KASPER (= Quaestiones Disputatae 113), Herder, Freiburg i.B. u.a. 1992² [1988¹]; G.L. MÜLLER, *Neue Ansätze zum Verständnis der Erlösung. Anfragen an Eugen Drewermann*, «Münchener Theologische Zeitschrift» 43 (1992), 51-73; J. SPLETT, *Eugen Drewermann – Worum es wirklich geht*, «Theologie und Philosophie» 67 (1992), 381-404; J. WERBICK, *Gottesoffenbarung in der «Sprache der Seele». Eugen Drewermanns Herausforderung der herkömmlichen Fundamentaltheologie*, «Münchener Theologische Zeitschrift» 43 (1992), 17-38; Al. FRANZ, *Psychologie statt Philosophie? Überlegungen zu einem Grundproblem der Theologie heute*, «Trierer Theologische Zeitschrift» 102 (1993), 81-100; A. GANOCZY, *Notes sur la psychothéologie d'E. Drewermann*, «Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques» 77 (1993), 522-532.

smo. La mediazione tra le due formule di pensiero, che dividono due epoche culturali, era stato l'obbiettivo della soluzione di Schoonenberg a partire dalla novità della caratterizzazione dell'uomo come l'essere che è situato all'interno del contesto determinato della vita sociale. La chiarificazione procede passando dall'analisi del fenomeno dell'imitazione all'analisi dello spirito oggettivo e dunque dall'esempio, che limita il valore, alla rappresentazione fissata entro il complesso delle strutture della società. Lo statuto, che qualifica la condizione sociale, riveste un carattere che non appare né puramente soggettivo né puramente oggettivo e che comporta un condizionamento capace di arrivare fino alla compromissione della relazione dell'uomo con Dio. La mancanza, che la situazione concreta riveste quanto alla disponibilità dell'uomo alla grazia, designa lo stato di un peccato che è il peccato del mondo.

La proposta di Schoonenberg sposta l'interesse della riflessione dalla sola sfera dell'intenzionalità del soggetto alla relazione con le oggettivazioni entro cui l'uomo si costituisce come il soggetto libero e responsabile. L'essere-situato costituisce difatti una determinazione che è per l'uomo intrinseca ed ineliminabile. Ma alla fine del ragionamento si ritrova la problematica per la quale la teoria era stata pensata e cioè la distinzione tra il peccato originale e il peccato personale e d'altra parte la loro connessione in quanto si tratta del peccato. Poiché l'approfondimento della questione prevede che la rispettiva articolazione sia raggiunta a partire dai due momenti pensati separatamente invece che illustrati in funzione della comune radice antropologica, ritorna la domanda sulla natura specifica del peccato originale. Schoonenberg accentua il carattere attivo dell'intenzionalità soggettiva e dunque il riverbero che il fattore dell'imitazione e il momento dello spirito oggettivo possiedono nei confronti di una tale forma di intenzionalità. Ma se l'agire si deve comprendere a partire dal dato intenzionale ad esso correlato, l'agire riveste il carattere della decisione e

dunque del consenso. Il consenso, assunto in un senso ontologico, è ciò per cui il soggetto libero resta implicato nella decisione che egli stesso pone come propria. In esso sta il motivo ultimo dell'impossibilità a risolvere il peccato nella chiarificazione concettuale così che unicamente l'atto della confessione della colpa personale consente all'uomo l'uscita dalla perdizione. Ma il fattore del consenso all'interno del dinamismo della decisione esprime la passività che l'attività intenzionale del soggetto richiede per essere tale. È a questo livello che occorre collocare l'interrogativo che la tradizione teologica e dogmatica solleva a riguardo della natura del peccato originale e la relazione che esso possiede con il peccato personale.

2. LE RISPOSTE RECENTI

La domanda su come si debba specificare il profilo antropologico della questione resta pertanto aperta di fronte all'investigazione della teologia⁹. È a un tale riguardo che la

⁹ Dato l'impegno, che la orienta verso un rifacimento integrale della problematica, la riflessione teologica deve precisare il senso e le possibilità del proprio pensiero nei confronti del procedimento d'esame avviato dalle soluzioni della visione «filosofica» moderna e contemporanea. Gli elementi decisivi si trovano proposti, a questo riguardo, in particolare da Y. LABBÉ, *Le sens et le mal. Théodicée du Samedi Saint* (= Bibliothèque des Archives de Philosophie. Nouvelle Série 30), Beauchesne, Paris 1980; ID., *Moments de la question du mal*, «Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques» 65 (1981), 387-415; G. SCHERER, *Verblendung und Todeshorizont. Zum Denken Th. W. Adornos und G. Marcells im Hinblick auf das Problem der Erbsünde*, in N. LOHFINK-A. SAND-G. SCHERER-W. BREUNING, *Zum Problem der Erbsünde*, 105-187; M. KNAPP, «Wahr ist nur, was nicht in diese Welt paßt». *Die Erbsündenlehre als Ansatzpunkt eines Dialoges mit Theodor W. Adorno*, Echter, Würzburg 1983; T. NKERAMIHIGO, *L'homme et la transcendance selon Paul Ricoeur. Essai de poétique dans la philosophie de Paul Ricoeur* (= Le Sycomore. Chrétiens Aujourd'hui 12), Lethielleux - Culture et Vérité, Paris-Namur 1984; P. RICOEUR, *Le mal. Un défi à la philosophie et à la*

proposta di Schoonenberg conserva un carattere paradigmatico sia per la pertinenza con cui essa indica la questione, e cioè il carattere analogico del peccato originale, sia per l'insufficienza, a cui l'esito del percorso seguito attraverso la riflessione sulla tematica riconduce. L'analisi delle proposte, che l'hanno seguita, consentirà così di misurarne la portata ed insieme il risultato e di precisare dunque l'effettivo guadagno delle novità, che nel frattempo l'indagine della teologia ha inteso dischiudere a riguardo della questione.

théologie, Labor et Fides, Genève 1986; [tr.: *Il male. Una sfida alla filosofia e alla teologia*, tr. di I. BERTOLETTI (= Il Pellicano Rosso), Morcelliana, Brescia 1993]; P. RIGBY, *Crítica a la interpretación de Paul Ricoeur sobre la doctrina agustiniana del pecado original*, «Augustinus» 31 (1986), 245-252; G. RICONDA, *Pensiero tradizionale e pensiero moderno*, «Annuario Filosofico» 3 (1987), 7-36; L. OEING-HANHOFF, *Metaphysik und Freiheit. Ausgewählte Abhandlungen*, hrg. von T. KOBUSCH-W. JAESCHKE, Erich Wewel, München 1988; R.M. DEPPE, *Die Erbsünde in der philosophischen Theologie Frederick Robert Tennants. Zur Ortung eines naturwissenschaftlich-evolutiv-psychologischen Ansatzes* (= Theologie im Übergang 11), Lang, Frankfurt am Main u.a. 1990; H. HOPING, *Freiheit im Widerspruch. Eine Untersuchung zur Erbsündenlehre im Ausgang von Immanuel Kant* (= Innsbrucker Theologische Studien 30), Tyrolia, Innsbruck-Wien 1990; B. POTTHIER, *Le péché originel selon Hegel. Commentaire et synthèse critique* (= Horizon - Nouvelle Série 1), Culture et Vérité, Namur 1990; A. FRANCHI, *Il rapporto speculativo di Lévinas con Heidegger*, «Humanitas» 46 (1991), 659-679; Chr. SCHULTE, *Radikal Böse. Die Karriere des Bösen von Kant bis Nietzsche*, Fink, München 1991² [1988¹]; C. SIMM, *Kants Ablehnung jeglicher Erbsündenlehre* (= Philosophie 12), Lit, Münster u.a. 1991; P. RICOEUR, *Une herméneutique philosophique de la religion: Kant*, in *Interpréter. Mélanges offerts à Claude Geffré*, éd. par J.-P. JOSSUA-N.-J. SÉD, Cerf, Paris 1992, 25-47; G. HÄEFFNER, *Leiden unter der Herrschaft der Zeit. Zu Michael Theunissens «Negativer Theologie der Zeit»*, «Theologie und Philosophie» 67 (1992), 570-577; R. WINLING, *Péché originel et rédemption dans l'oeuvre de N.S. Bergier: contribution à l'histoire des idées au XVIII^e siècle*, «Revue des Sciences Religieuses» 66 (1992), 297-317; H. HOFMEISTER, *Eritis sicut Deus. L'interprétation hégélienne du récit de la chute*, «Revue d'Histoire et de Philosophie Religieuse» 73 (1993), 67-80; G. SCHÖNRICH, *Bei Gelegenheit Diskurs. Von den Grenzen der Diskursethik und dem Preis der Letzbegründung* (= Suhrkamp Taschenbuch Wissenschaft 1111), Suhrkamp, Frankfurt am Main 1991.

Ora se all'interno del panorama della teologia recente K. Rahner rimane il rappresentante eminente della sensibilità, che ha fatto seguito alla fine dell'impiego in teologia della strumentazione di origine ultimamente «meta-fisica», J. Comblin, da parte sua, è l'autore che introduce ed esegue la preoccupazione di fondo, sulla quale si motiva la teologia pratico-sociale di ispirazione liberazionista, che mira al superamento diretto del difetto teoreticistico da essa ascritto alla posizione precedente. In questo quadro, che è insieme epistemologico e tematico, il confronto con la tesi, che W. Pannenberg avvia attorno al problema del peccato originale tenendo espressamente conto delle molteplici fasi della sua discussione, consente di completare il panorama dell'indagine recente sulla natura e le proprietà del peccato originale e di caratterizzarne lo sviluppo in campo protestante. L'obbiettivo carattere di completezza del procedimento e la peculiarità originale della prospettiva, che ciascun momento ritiene indispensabile per la riflessione sul problema, porta al ritrovamento della radice della questione e delle componenti della sua adeguata soluzione. Ciò che attraverso il percorso interpretativo la ricognizione giunge ad illustrare e valutare, comporta l'identificazione del convincimento, che accomuna gli indirizzi dell'indagine attuale, anche quelli minori e meno significativi. Il chiarimento delle acquisizioni recepite dai diversi episodi attraverso la proposizione del complesso di istanze, che l'interrogativo contiene, induce alla specificazione dell'aspetto normativo per l'impresa di spiegazione del tema, definendone l'obbiettivo e identificandone la strumentazione concettuale specifica.

2.1. La riflessione nella prospettiva dell'istanza critico-trascendentale (K. Rahner)

Lo sviluppo dei temi del «Corso fondamentale» ribadisce l'intento fondamentale del progetto rahneriano, per il quale il compito essenziale della teologia consiste nella giu-

stificazione dell'universalità del punto di partenza della fede cristiana¹⁰. La risposta alla questione, la stessa che è stata sollevata attraverso la sfida dell'illuminismo al carattere storico-fattuale della rivelazione, suppone che la strumentazione concettuale sia da reperire all'interno della tradizione del pensiero trascendentale. Le risorse interpretative, che il modello di Rahner mette a disposizione, assicurano con questo la possibilità di un'esplicitazione e di un chiarimento dell'elemento nodale della comprensione. Ciò che il ragionamento prevede è la rivendicazione dell'impossibilità a risolvere l'attuazione originaria del soggetto nell'oggettività della conoscenza riflessiva. La distinzione lascia emergere l'originalità della fede, il cui oggetto concerne in modo radicale la soggettività e la sua vicenda, per il fatto che la fede designa l'apertura alla totalità della verità effettivamente esperibile da parte dell'uomo. Il movimento della trascendenza, che specifica le attuazioni spirituali dell'uomo, è orientato ad un orizzonte che ha in sé un carattere infinito. L'uomo non sta all'origine della trascendenza e l'automani-festazione di Dio entra concretamente, seppure non necessariamente, a qualificare la struttura dell'esperienza della soggettività.

L'indicazione di fondo riafferma il primato della soggettività tipica dell'epoca moderna e, su questa base, mira alla dimostrazione della necessità essenziale dell'elemento storico della fede. L'obbiettivo definisce il quadro dell'analisi e della spiegazione dei temi usuali in teologia, per la quale si provvede all'uscita definitiva dal dualismo ontologico e gnoseologico, dalla cui presenza appare contrassegnata la trattazione del manuale. La riuscita del procedimento resta così sospesa alla pertinenza dello strumento critico

¹⁰ K. RAHNER, *Grundkurs des Glaubens. Einführung in den Begriff des Christentums*, Herder, Freiburg i.B. u.a. 1976 [tr.: *Corso fondamentale sulla fede. Introduzione al concetto di cristianesimo*, tr. di C. DANNA (= L'Abside. Saggi di teologia 1), Paoline, Alba 1977].

messo in atto e questo, a sua volta, resta giustificato dalla sua possibilità di decifrare la costituzione e la struttura essenziali della libertà finita. Ciò che la libertà designa è la proprietà dell'auto-possesto da parte del soggetto capace di autodisposizione all'interno del contesto rappresentato dalla temporalità e dalla intersoggettività. È in rapporto alla chiarificazione della peculiarità del compimento del soggetto libero che viene introdotto l'insegnamento che Rahner indica attraverso la dizione di «dottrina cristiana della possibilità di una colpa radicale nell'esistenza dell'uomo»¹¹.

In un senso negativo dall'uso della prospettiva segue l'esclusione del fatto che il «peccato originale» possa indicare l'eventuale imputazione al singolo soggetto del peccato personale di Adamo. Di sua natura questo resta non trasmissibile, allo stesso modo per cui appare non trasmissibile la libertà formale del soggetto, giacché da essa discende l'irrepetibilità dalla quale ciascuno è qualificato. Pertanto la teologia deve riconoscere che «il "peccato originale" non significa affatto che la qualità morale delle azioni del primo o dei primi uomini sia passata su di noi o attraverso un'imputazione forense di Dio o attraverso un qualche processo biologico ereditario»¹². La partenza dalla considerazione della libertà individuale comporta di escludere l'idea di un trapasso della colpa ai discendenti dell'umanità, nel senso cioè di una trasmissione, per così dire, biologica della sua qualità morale.

In un senso positivo ciò che la dottrina intende dichiarare, è l'origine storica dell'attuale situazione dell'esistenza, la quale è condeterminata da una colpa rivestita del duplice carattere dell'universalità e dell'insuperabilità non solo nel presente ma anche nel futuro. In ragione di questo particolare stato la condizione storica, nella quale si media l'autocomunicazione divina, non proviene all'uomo dall'inizio del-

¹¹ K. RAHNER, *Corso fondamentale sulla fede*, 148.

¹² K. RAHNER, *Corso fondamentale sulla fede*, 154.

l'umanità ma dal centro culminante della storia umana, vale a dire dall'evento cristologico. Attorno alla completa chiarificazione di questo elemento di fondo è chiamato a procedere il lavoro ermeneutico interessandosi delle affermazioni della Scrittura sul peccato originale e delle affermazioni della teologia sulle conseguenze storiche del peccato delle origini.

Se con questo la riflessione di Rahner attorno al peccato originale riprende un motivo largamente sottolineato attraverso la ricerca recente, la proprietà del suo sviluppo resta subordinata alla previa chiarificazione dell'elemento giudicato del tutto qualificante la natura dell'uomo. Si tratta dell'elemento per il quale l'uomo costituisce l'ente della mondanità, della storia e dell'ambiente. L'uomo è l'essere storico per il fatto che il suo intrinseco carattere di soggetto gli è mediato storicamente così che da qui venga ad assumerne coscienza e lo configuri attuandolo liberamente. La vicenda della persona, secondo una misura che ad essa riesce inevitabile, risulta con-plasmata dalla storia generale della libertà. Il dinamismo dell'azione, nella quale si concreta la definitività dell'esistenza umana che pone liberamente se stessa, include la condizione che è preesistente alla singola libertà, imponendosi ad essa. Nell'attuazione libera del soggetto entra a far parte la situazione che è già sempre determinata dal punto di vista storico ed intersoggettivo. Poiché per la decisione della libertà appare inevitabile l'assunzione del dato materiale, questo rientra nella decisione, ma in quanto esso è già qualificato. A questo titolo esso entra come un momento intrinseco e costitutivo dell'azione soggettivale. D'altra parte la libera azione individuale, in forza del processo nel quale si risolve l'assunzione realizzata, concorre poi a determinarne la qualità particolare.

La spiegazione, che Rahner introduce sul peccato originale, rivela la sua origine prossima nel senso che essa costituisce l'approdo di una tesi antropologica più radicale. La tesi radicale concerne la necessità e la qualità della media-

zione per l'ente libero, nel senso di un'oggettivazione della decisione della libertà che partecipa della scelta. L'oggettivazione, in ragione della sua origine e della sua destinazione, sussiste nel modo della piena determinabilità così da restare completamente aperta ad una nuova determinazione, il cui intervento non elimina il fatto che essa costituisca il risultato di un'azione libera antecedente.

L'elemento difficile resta la questione dell'universalità della condizione colpevole, a cui resta connesso l'esplicitazione sul peccato originale nel senso del peccato originale originante. Il punto di partenza è l'interpretazione esistenziale religiosa della condizione nella quale l'uomo vive, giacché esistono oggettivazioni della colpa personale, che, divenendo materiale della decisione, sono una minaccia reale per la decisione, costituendo una tentazione e rendendola comunque penosa. L'esperienza, che risulta ovvia per la percezione dell'uomo, viene riformulata dal messaggio del cristianesimo attraverso l'affermazione secondo cui la situazione di ogni uomo, condeterminata dalla colpa altrui, costituisce una situazione universale, permanente e pertanto originaria. La logica seguita dal ragionamento segnala l'abbandono della questione del monogenismo che caratterizzava invece la prima fase dell'interesse rivolto da Rahner alla questione del peccato originale. Nel linguaggio impiegato dal «Corso fondamentale» o comunque dall'ultima fase della produzione rahneriana viene introdotta l'indicazione che parla dell'azione personale di «Adamo» o anche del primo gruppo umano.

L'interesse è volto a collocare il senso della questione nella prospettiva della determinazione della situazione di libertà da parte della colpa all'interno della storia dell'umanità. Il carattere permanente e pertanto irrimediabile implica che la determinazione della situazione dell'umanità da parte della colpa avvenga già fin dall'inizio. Diversamente la determinazione della situazione da parte della colpa sarebbe un evento particolare il quale escluderebbe di poter

sostenere la percezione radicale secondo cui lo «spazio» della nostra libertà è plasmato dalla colpa in maniera universale ed insuperabile. La conclusione per l'intero problema è allora riferibile nel senso che «è giocoforza pensare che tale condeterminazione della situazione della libertà umana da parte della colpa affonda le proprie radici nell'origine stessa della storia»¹³.

Ora la ragione, che Rahner introduce per spiegare la natura del peccato originale, ribadisce la divaricazione che il suo pensiero sollecita tra il livello trascendentale e il livello categoriale dell'esperienza dell'uomo. Il livello categoriale costituisce il livello necessario alla ripresa del livello trascendentale ma non ne costituisce il livello sufficiente. La dimensione dell'universalità viene collocata pertanto unicamente ad un livello formale e questo comporta la scomparsa della dimensione storica della condizione colpevole. La determinazione colpevole della condizione dell'umanità entra nella determinazione della colpa soggettiva ma il medio del ragionamento è nella nozione teologica del peccato. Il peccato designa la radicale incapacità dell'uomo alla salvezza ed è una tale radicalità a richiedere l'appello all'universalità.

Ma poiché l'universalità fa parte della natura essenziale del peccato originale resta aperto il problema della sua storicità. Rahner si agevola il compito che è di spiegare il duplice profilo del peccato originale in ragione del suo carattere specifico. Alla natura del peccato originale dev'essere riconosciuto al medesimo tempo sia l'aspetto della mancanza sia l'aspetto della violazione. I due profili specificano in un modo che non è aggiuntivo o accidentale ma fondante e costitutivo la condizione dell'uomo colpevole. Nella visione di Rahner è la specificazione teologica della natura essenziale del peccato l'elemento che porta a chiarezza l'universalità la quale suppone poi il rinvio alla storia che ne rappresenta quindi l'esplicitazione. Per raggiungere la dimensione stori-

¹³ K. RAHNER, *Corso fondamentale sulla fede*, 154.

ca del peccato originale non risulta sufficiente l'idea della storia come l'esplicitazione della natura teologico-trascendentale del peccato. L'universalità del peccato non va pensata al di fuori del riferimento diretto alla vicenda della libertà, la cui storicità non può essere in alcun modo assorbita giacché essa appartiene al costitutivo della trascendenza dell'uomo.

Il carattere realistico della condizione dell'uomo, a cui rimanda la tematica del peccato originale, dev'essere integralmente assunto dalla spiegazione. Alla vicenda dell'uomo non può essere attribuito un ruolo unicamente applicativo della conoscenza trascendentale per il fatto che essa possiede un carattere ontologico in ordine alla trascendentalità stessa. È questa la condizione per poter indicare l'irriducibilità della storia rispetto al proprio a priori. Le stesse nozioni di stato e di situazione vanno chiarite in rapporto alla dinamica della storicità dell'uomo. La spiegazione introduce il riferimento alla storia effettuale dell'umanità per il fatto che da questa le nozioni assumono il loro senso preciso. Al di fuori di questo richiamo i concetti, dei quali fa uso il ragionamento della teologia, ritornano ad essere la riesposizione del nesso tra Dio e l'uomo secondo la formula qualificata dalla relazione tra il finito e l'infinito.

2.2. *La riflessione nella prospettiva dell'istanza pratico-sociale (la teologia latino-americana)*

L'analisi del peccato originale nell'orizzonte di una visione storicamente contestualizzata della sua natura qualifica l'approccio che i rappresentanti latino-americani della teologia della liberazione riservano al problema. L'ispirazione pratico-sociale dell'indagine comporta che, in reazione ad un pensiero che viene designato come individualistico e statico, si parli del peccato originale nel senso di un peccato istituzionale o anche di un peccato sociale. Il significato delle due espressioni appare pienamente convergente fin dai

primi progetti sistematici di una teologia della liberazione. L'uso terminologico intende configurare una critica esplicita nei confronti della formulazione del tema che è stata avviata sia dalla teologia costruita in prospettiva metafisica sia dalla posizione, che intenderebbe di per sé rappresentarne la contestazione, vale a dire la versione della teologia trascendentale. L'elemento che le accomuna è la mancanza di una riflessione adeguata sulla prassi con la conseguenza che esse non sono in grado di allontanare l'abuso ideologico a cui vengono sottoposte le categorie diffuse dal discorso teologico.

La necessità di un'adesione convinta alla prospettiva del confronto con l'ideologia mediante il ricorso alla ragione pratico-emanipatoria è sostenuta pure da altri episodi della teologia contemporanea. In una maniera che è esemplare, essa affiora nell'approccio alla questione messo in luce dalla corrente della teologia femminista. Il contenuto, che essa riconosce alla nozione di peccato originale, se materialmente risulta affatto specifico, nella motivazione asseconda il significato teorico fissato dalla riflessione latino-americana. Nella corrente femminista la denuncia a proposito del dominio del patriarcato e della gerarchia dei sessi richiama la circostanza determinante per la quale il fenomeno costituisce il risultato di un comportamento umano che è in sé peccaminoso. Con il dominio insorge quella condizione di distorsione del rapporto tra l'uomo e la donna che comporta una perversione dell'insieme delle relazioni vitali dell'umanità. Ciascuno ne resta colpito, con l'esito determinante per cui ognuno allo stesso tempo lo subisce e lo fa riaccadere.

La riflessione latino-americana lega la presentazione del peccato al chiarimento sull'azione di liberazione sociale e politica, segnalandovi l'emergenza della questione del rapporto tra la specificità della fede cristiana e le condizioni reali della prassi. Il rapporto, in conformità al criterio epistemologico del pensiero pragmatico, non può essere né defini-

to né specificato ad un livello meramente speculativo. Il rimando è al processo dell'azione di liberazione, del quale risulta portatore il popolo del Dio liberatore. La chiarificazione del vissuto storico del popolo di Dio, incarnato nei poveri, non può sottrarsi dalla presentazione del peccato. La visione ne orienta il richiamo all'esigenza di una comprensione dello stato della società del presente a procedere dal punto di vista della fede.

La prospettiva ha trovato una proposizione qualificata attraverso il Documento finale approvato a Puebla del 1979. In esso si propone un riferimento esplicito al peccato personale e al peccato sociale per porre l'accento sul secondo. Nella sua natura propria questo sta ad indicare l'oggettivazione del peccato in campo economico, sociale, politico ed ideologico. Il riferimento immediato è alla causa scatenante della condizione di povertà del popolo, in rapporto alla quale resta fissata una dimostrazione particolarmente chiara del carattere sistemico che il peccato viene ad assumere attraverso la cultura. Per la lettura adeguata della situazione si imporrebbe pertanto un criterio di comprensione indubbiamente meno ottimistico di quello fatto valere dalla Costituzione del concilio Vaticano II a proposito della relazione della chiesa al mondo contemporaneo. L'unilateralità della formula appare del resto temperata con il contenuto dell'Esortazione di Giovanni Paolo II del 1984, *Reconciliatio et Penitentia*. In essa si trova affrontata per la prima volta la questione del peccato sociale, differenziando e specificando al riguardo le tre significazioni, di cui l'espressione si può eventualmente rivestire all'interno del linguaggio ecclesiastico.

La tematizzazione della natura del peccato originale nei termini del peccato sociale resta comunque una prerogativa della teologia latino-americana. Essa vi riconosce un aspetto decisivo dell'impresa che essa rivolge a specificare la dimensione storica che è propria della salvezza. L'obbiettivo affiora con chiarezza dal materiale raccolto nel volume di

antropologia teologica redatto da José Comblin¹⁴. Se il grado della sua rappresentatività all'interno della posizione, in cui l'autore si riconosce, va precisata, ai fini dell'esposizione del problema non risulta indispensabile stabilire la continuità e i parallelismi che la proposta mantiene con i modi di vedere degli altri teologi della liberazione. L'elemento in comune è il tentativo di produrre una giustificazione della prassi dell'uomo nel senso di legittimare il significato peculiare del momento determinante e necessario della realizzazione della storia della salvezza. La storia della salvezza di Dio, alla quale è riconosciuta la forma della vicenda continua ed insieme progressiva, include l'intervento dell'agire creativo dell'uomo. I due livelli devono essere mantenuti distinti, poiché corrispondono alla distinzione che sussiste tra Dio e l'uomo, ma nondimeno bisogna procedere nel senso dell'accentuazione della loro congrua unificazione.

È questo lo spazio entro cui viene collocata la spiegazione a proposito del peccato originale, in quanto si tratta del fattore che si oppone alla realizzazione storica della salvezza. Il chiarimento della relazione tra la salvezza e la liberazione spiega la pertinenza della sua identificazione con la nozione di peccato strutturale o di peccato sociale. Il ragionamento di Comblin si sviluppa secondo tre passaggi che sono riuniti sotto l'identico e costante riferimento all'attualità della situazione delle popolazioni dell'America Latina. I momenti della presentazione individuano i tre aspetti strettamente connessi della questione, di cui è il primo ad esprimere il punto dell'incontro con la prospettiva

¹⁴ J. COMBLIN, *Antropologia cristã* (= Teologia e libertação. Série III: A libertação na história 1), Vozes, Petrópolis 1985 (inoltre: *Antropologia cristiana* (= Teologia y liberacion. Serie III: La liberacion en la historia 1), Paulinas, Madrid 1985) [tr.: *Antropologia cristiana*, tr. di A. SORSAJA, ed. italiana a cura di G. POMPEI (= Teologia e Liberazione. Serie 3: La liberazione nella storia 1), Cittadella, Assisi 1987].

generale del discorso. Ciò che vi è dichiarato concerne la dimensione di non necessità di cui sono portatrici le situazioni di male. Il male, che è presente nel mondo, non può essere dichiarato né un incidente dell'evoluzione né tantomeno un accidente della storia. L'affermazione fa conseguire un significato pertinente sia alla dichiarazione concernente l'universalità del peccato sia al confronto sviluppato con la dottrina tradizionale del peccato originale. Poiché si tratta di un elemento la cui sorgente non è naturalistica, l'intervento dell'azione liberatrice può giungere fino a realizzarne una modificazione. *

Il presupposto è che l'uomo né vive né agisce indipendentemente dalla società nella quale si trova di modo che la derivazione del suo peccato è dai contesti sociali e culturali seppure debba venire esclusa una costrizione sul soggetto, affinché egli pecchi. Il peccato diventa per il soggetto, in una certa qual misura, normale e facile e pertanto, senza che vada smarrita la responsabilità personale, i peccati dell'individuo sono e restano legati a delle situazioni di peccato, vale a dire a dei peccati sociali ovvero a dei peccati strutturali. La motivazione rimanda alla premessa di base dell'intera visione dell'antropologia, per la quale il richiamo alla salvezza sta a significare l'unificazione della storia della salvezza con il processo della liberazione attuata in chiave storico-sociale dalle comunità cristiane concrete. La visione è difesa da Comblin attraverso il ricorso a una molteplicità di argomenti incentrati attorno alla tesi fondamentale del corpo, che dischiude la visione della trascendenza e dell'Assoluto. Poiché l'ideale suggerisce il carattere essenzialmente sociale della salvezza, al contempo esso include il carattere essenzialmente sociale del peccato.

L'atto dell'uomo non proviene dalla sola volontà individuale per il fatto che esso prende avvio da un dominio che ha origine da strutture costituite. Le strutture sono iscritte dentro il contesto delle società e in quanto tali rappresentano l'antecedente dell'atto che resta da esse condizionato. Lo

stile della vita ha un influsso sulla azione del singolo il quale, per il fatto di far parte della società, collabora con il male e con l'ingiustizia. Il peccato non è pertanto unicamente nelle strutture ma anche in coloro che accolgono le strutture così che il bene e il male risultano inseparabili nell'attuazione del processo storico. Infatti relativamente alla presenza del male e dell'ingiustizia coloro che condividono la partecipazione alle strutture della società «anche senza volerlo, e persino volendo esplicitamente il contrario, non mancano di dar loro il proprio appoggio»¹⁵.

Il superamento del peccato riveste un aspetto escatologico per il fatto che le situazioni di peccato si rinnovano di continuo e non è mai esistita una società che sia rimasta esente dal peccato. In effetti «il peccato è misteriosamente radicato nella specie umana, in modo tale da riapparire in tutte le culture e le società, costituendo una sfida sempre rinnovata»¹⁶. L'anticipazione della vittoria finale è concessa agli uomini che accettano la venuta dello Spirito, il quale appartiene al mondo della risurrezione. L'effetto dello Spirito non è di natura semplicemente religiosa, nel senso che esso riguardi l'interiorità e dunque una dimensione che è privata e non storica. L'opera dello Spirito concerne un di più che è relativo alla riuscita della vita secondo quel modo specifico che è segnalato dalla risurrezione. Lo Spirito sta all'origine della comunità e del popolo, che ancora deve realizzarsi e di cui la chiesa rappresenta un segno. L'efficacia dell'opera dello Spirito è nell'attuazione della vocazione specificatamente umana cioè la libertà, la quale è l'autotrascendenza che apre alla novità, alla creatività, all'invenzione.

La radicalizzazione della questione del peccato originale nel senso del peccato istituzionale e del peccato sociale

¹⁵ J. COMBLIN, *Antropologia cristiana*, 247.

¹⁶ J. COMBLIN, *Antropologia cristiana*, 248.

comporta un elemento che l'interpretazione teologica non può trascurare di prendere in considerazione. Propriamente la tendenza, che soggiace alla teologia della liberazione, porta ad un tendenziale riassorbimento del punto di vista dell'etica nel punto di vista sociale. In realtà il momento sociale non sta all'origine dell'etico per il fatto che alla base del comportamento etico non sta l'esigenza per l'uomo della socializzazione. La domanda a riguardo del comportamento umano buono e retto non si identifica con la richiesta di una interrogazione sul dovere a cui l'uomo è chiamato e dunque sulla natura dell'obbligo che è l'elemento da cui è specificata la legge. La funzione della regola è in effetti di portare ad espressione l'azione possibile che è da realizzare da parte dell'uomo.

La questione del comportamento etico si definisce pertinentemente soltanto se si presta attenzione al fatto che la posizione della libertà la concerne direttamente. La libertà possiede un compito il cui contenuto si identifica con se stessa. Con questo la libertà, oltre che apparire segnata da una differenza che è la condizione della sua identità, sollecita l'apertura del riconoscimento dell'altro e dunque del momento della socialità. La teologia della liberazione si limita ad affermare che la questione concernente il peccato sociale e dunque la derivazione sociale della colpa personale è identica alla questione del male che viene arrecato all'individuo da parte della società e dell'istituzione sociale. Poiché la visione non chiarisce ciò che sta all'origine del comportamento etico e dunque del volere dell'uomo storico, la pertinenza della partenza dal momento della norma oggettiva resta vanificata e la questione del peccato originale resta senza una risposta adeguata.

La soluzione ribadisce pertanto la difficoltà contenuta nel problema del peccato originale nel senso fissato dalla relazione della colpa personale alla situazione oggettiva e sociale. La chiarificazione pertinente può essere rinvenuta unicamente se la relazione tra l'etico e il sociale viene esa-

minata da un punto di vista che risulti più originario dei due. Questo impedisce l'assorbimento dell'etico da parte del sociale e rispettivamente del sociale da parte dell'etico. In altri termini il peccato originale può essere definito un peccato senza essere con ciò il peccato personale. Il punto di vista capace di articolare la relazione e dunque la relazione tra il peccato e la società con le sue strutture è l'analisi del rapporto della libertà alla verità. A questo riguardo la teologia della liberazione ha inteso ricondurre la formulazione della domanda sulla verità della libertà alla questione dell'attualizzazione sociale della verità della fede. In realtà l'interrogazione esige la specificazione dell'istanza che motiva il riferimento alla struttura e alla società in ordine all'attuazione della differenza costitutiva della libertà dell'uomo. Quando in effetti si dia una progettazione etica da parte dell'uomo, questa sussiste unicamente in relazione ad una pratica collettiva che è già codificata antecedentemente alla posizione dell'atto libero. Il movimento dell'azione dev'essere ricavato da una struttura che è già qualificata eticamente. Ma a motivare questo riferimento non è semplicemente la dimensione processuale e in definitiva teleologica da cui appare specificato il dinamismo della libertà.

2.3. *La riflessione nella prospettiva dell'istanza del futuro* (W. Pannenberg)

L'interessamento che Pannenberg rivolge al tema del peccato originale si colloca all'interno del problema a cui fa capo la domanda che egli delinea con il suo testo di antropologia¹⁷. La riflessione si rivolge ad una fondazione in chiave teologica della realtà dell'uomo che escluda di procedere

¹⁷ W. PANNENBERG, *Anthropologie in theologischer Perspektive*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1983 [tr.: *Antropologia in prospettiva teologica*, tr. di D. PEZZETTA, ed. italiana a cura di G. FRANCESCONI (= Biblioteca di Teologia Contemporanea 51), Queriniana, Brescia 1987].

dalla prospettiva coscienzialistica che caratterizza l'epoca moderna. L'abbandono del richiamo alla coscienza, nel senso preciso dell'autocoscienza e dunque del potere di un'autoriflessività assoluta, dischiude un ragionamento per il cui tramite è possibile non cadere sotto l'accusa che ritiene la posizione del fondamento assoluto un prodotto dell'ente finito. La contestazione costituisce un'esecuzione, «sub contrario», del punto di vista assunto dalla riflessione antropologica della teologia in seguito al contatto con la modernità. Il pensiero dell'assoluto rimane un pensiero dell'uomo, se, non introducendo la necessaria verifica, si opera una semplice ripresa del modo con cui la visione moderna ha inteso il rimando al fondamento. L'interrogazione sull'assoluto concerne certo l'origine dalla quale la soggettività risulta costituita. Ma poiché secondo la visione moderna è la stessa soggettività, che si interroga sull'origine, a porre il pensiero dell'origine, le singole determinazioni enunciate dall'ente finito rimangono esposte al sospetto di costituire un processo di mera proiezione. L'uscita dal sospetto di predisporre un assoluto che coincide in realtà con la coscienza spogliata dei propri limiti, comporta l'assunzione dell'affermazione a proposito dello spirito messa in chiaro dall'idealismo speculativo. L'idealismo, che pure radicalizza il ruolo della coscienza in funzione della deduzione della dottrina del sapere, attraverso Hegel impone la necessità della distinzione tra la coscienza e lo spirito.

L'opposizione al principio della soggettività assoluta è il presupposto della logica con cui Pannenberg affronta la tematica del peccato originale, della quale espone in una maniera puntuale le tappe fondamentali a partire dal momento biblico. Lo scopo è il chiarimento dell'intenzione che spiega l'elaborazione della dottrina allo scopo di individuare nuove motivazioni come risposta alle difficoltà sollevate dalle concezioni più vicine. La posizione dominante nel campo evangelico comporta una risoluzione sostanzialmente esistenzialistica del problema. Pannenberg vi riconosce la

fine del problema poiché esso sta propriamente a designare che «gli esseri umani non diventano peccatori soltanto per le azioni da essi commesse per imitazione del cattivo esempio dato da altri, ma lo sono prima di una qualsiasi loro azione»¹⁸. L'assenza della prospettiva motiva l'esito della estraneità delle spiegazioni della teologia dalla condizione reale dell'umanità. Una teologia che sia direttamente orientata in direzione ermeneutica appare difatti impossibile. In realtà è tenendo presente l'oggetto specifico della professione di fede, che Pannenberg mira ad una comprensione ermeneutica della storia in prospettiva teologica in quanto appunto radicalmente cristologica.

Pannenberg assegna alla nozione di peccato originale il senso fondamentale per il quale «la non-libertà del volere, la quale non intacca la capacità di scegliere, l'attuazione formale dell'autotrascendenza, ma ne riduce l'ampiezza, rinvia ad una struttura di motivazione che sta alla base delle singole scelte ed azioni dell'uomo e che costituisce pure l'origine dell'autoperversione dell'uomo»¹⁹. Da un punto di vista materiale con esso «si tratta di un asservimento della volontà ad opera di una brama non nettamente differenziata in se stessa ed invece profondamente connessa con l'ipseità dell'uomo, dato che l'io si sperimenta pur sempre come centro del proprio mondo, anche se poi inevitabilmente entra in collisione con altri centri dello stesso tipo e soprattutto con il vero centro dell'intera realtà, se tale centro esiste»²⁰. La nozione mette in risalto i tre profili dai quali è definito in maniera essenziale l'oggetto che essa indica.

Il primo e centrale profilo riguarda l'affermazione secondo cui gli uomini non sono peccatori unicamente in forza dell'azione attuata, giacché esiste un peccato che li concerne antecedentemente all'azione posta. Il secondo profilo ne

¹⁸ W. PANNENBERG, *Antropologia in prospettiva teologica*, 135.

¹⁹ W. PANNENBERG, *Antropologia in prospettiva teologica*, 134.

²⁰ W. PANNENBERG, *Antropologia in prospettiva teologica*, 135.

suggerisce la dimensione di radicalità e di totalità, nel senso che l'incidenza del peccato appare più radicale e più profonda di ciò di cui la singola trasgressione appare portatrice. L'elemento viene apertamente suggerito dalle espressioni dello spirito di penitenza, da cui appare caratterizzata la mentalità ebraica, per la quale l'uomo dev'essere chiamato a pentirsi della radice dell'azione oltre che dell'azione che è stata compiuta. Il terzo profilo ne indica l'universalità e dunque la qualità comunitaria. L'indicazione è connessa alla visione ebraica, la quale accentua per l'appunto la radicalità e la profondità della malvagità, anche se tuttavia la prima formulazione esplicita appartiene al cristianesimo. Il presupposto è l'enunciato che parla del carattere universale della redenzione realizzata mediante Gesù Cristo.

Paolo e Agostino sono gli autori che con il loro pensiero hanno costituito il riferimento significativo delle esposizioni successive seppure occorra riconoscere che la soluzione agostiniana non è in grado di raggiungere l'obbiettivo per il quale essa si pensava elaborata. Essa parla dell'eredità del peccato di Adamo mediante la concupiscenza ma, a questo riguardo, lascia aperto un problema, sul quale dovranno intervenire le soluzioni che seguiranno. Lo sviluppo della teoria agostiniana non rende ragione del motivo ultimo della responsabilità di ciascuno nei confronti dell'inclinazione di cui la dottrina del peccato originale parla. La soluzione documenta un'oscillazione che impedisce di intendere correttamente ciò che essa vorrebbe affermare. Il richiamo ad Adamo e alla possibilità che egli personalmente avrebbe avuto di rifiutare il peccato non può essere difatti ritenuta soddisfacente da parte di un pensiero che ritiene Adamo un personaggio storico. La difficoltà spiega i tentativi formulati a partire dal medioevo ma anche l'orientamento verso una critica radicale della dottrina che si è aperta con l'età moderna, in modo particolare con l'arminianesimo.

L'approfondimento della difficoltà da parte della teologia protestante dell'epoca recente giustifica il ricorso che

essa compie al concetto di «regno del peccato» o al concetto di «regno del male». Della sua rilevanza, in funzione della tematica del peccato originale, sono testimoni sia Kant e la sua filosofia della religione sia Schleiermacher e la sua concezione dell'antropologia. I due pensatori convergono sull'affermazione secondo la quale il peccato originale possiede un carattere collettivo ed universale nella misura in cui si fonda sull'intreccio sociale entro il quale gli individui vivono e le generazioni si sviluppano. Seguendo una tale argomentazione di base è stato merito di Albrecht Ritschl l'aver introdotto la visione del «regno del peccato», che egli descrive nel senso di un chiaro sostitutivo dell'ipotesi del peccato originale. La nozione di «regno del peccato» supera la difficoltà insita nel pensiero agostiniano per il fatto che l'umanità assoggettata al peccato vi viene intesa non in quanto specie umana bensì in quanto è la somma di individui vincolati tra di loro.

L'influsso della proposta di Ritschl è dichiarato da Pannenberg tanto rilevante da doversi registrare all'interno della stessa teologia cattolica la presenza di concezioni del tutto analoghe, sebbene non si richiamino esplicitamente ad essa. È il caso di P. Schoonenberg e di K. Rahner contro i quali si possono riesporre le critiche che sono già state avanzate nei confronti della tesi di Ritschl. Secondo la formula di P. Althaus l'errore consiste nell'assumere quale punto di avvio i peccati invece che il peccato, l'atto invece che l'essere della persona.

In realtà prima dell'azione personale «esiste una volontà collettiva, una "unità del genere umano nel suo volere", che precede le interazioni storiche che si determinano fra gli individui»²¹. È questo, al di là della dottrina esplicita, il senso cercato da Agostino e comunque riaffermato a Trento.

La tesi della teologia evangelica si completa con il rac-

²¹ W. PANNENBERG, *Antropologia in prospettiva teologica*, 145.

cordo ad una caduta che precede l'esistenza del singolo, la cui primitiva formulazione risale all'ottocento con J. Müller. Il rapporto della teologia recente con la tesi di Müller è osservabile nell'enunciazione che del problema fa K. Barth. Se nella seconda edizione dell'*Epistola ai Romani* egli tratta della realtà storica del peccato in quanto espressione di una «caduta» a-storica dall'unità con Dio, nella *Dogmatica Ecclesiale* risolve la differenza, a cui si collega la trasgressione, tramite l'idea di un «atto vitale» dell'uomo, che è al medesimo tempo questo singolo e l'Uomo e in cui dunque si ripropone la storia di Adamo. L'ideale affiora in E. Brunner a partire dalla sottolineatura della destinazione dell'uomo che è rivelata in Cristo. Il principio fornisce lo spunto decisivo della spiegazione circa il carattere universalistico del peccato motivato appunto attraverso una solidarietà che è radicata sulla rivelazione in Cristo. L'unità della destinazione dell'uomo rivelata in Cristo legittima e spiega l'unità e la solidarietà di tutti gli uomini in Adamo.

La riserva, che Pannenberg introduce in relazione alla visione di Brunner ed insieme di Barth, esplicita il punto di vista che egli intende sollecitare ed approfondire. Il carattere universalistico del dominio del peccato va difatti illustrato senza limitarsi a postularlo attraverso il richiamo alla pretesa universalistica contenuta nell'annuncio cristiano della redenzione. La pretesa dev'essere verificata sul piano antropologico, in conformità all'insegnamento di Paolo stesso, il quale vede nell'universalità del destino di morte l'elemento indicatore dell'universalità del peccato e attribuisce alla legge il compito di far emergere il carattere universalistico del peccato. Pannenberg sottolinea la pertinenza e la necessità dell'argomento nella misura in cui è unicamente «mediante la dimostrazione antropologica del carattere universale del peccato che ci riesce persuasiva anche la rilevanza universale della redenzione ad opera di Gesù Cristo»²². Il carattere di

²² W. PANNENBERG, *Antropologia in prospettiva teologica*, 152.

«presupposizione», seppure essa resti relativa a Gesù Cristo, del momento antropologico della colpa è lo strumento concettuale per il cui tramite la riflessione della teologia può giungere al suo scopo specifico. La finalità della teologia è di legittimare il carattere di verità che spetta a Gesù Cristo e dunque alla sua azione di redenzione. È in questo senso, occorre riconoscerlo, che la dottrina dell'universalità del peccato viene per la prima volta formulata all'interno del cristianesimo.

Lo sfondo della precisazione è l'esigenza del recupero dell'oggettivo che diventa in Pannenberg il rimando alla distinzione tra l'Io e il Sé e alla caratterizzazione dell'autocoscienza nel senso della sequenza di atti di un'autoidentificazione di natura integrante. Si tratta dei due elementi fatti valere dalla considerazione antropologica di W. James, il quale se da un lato porta a conclusione l'opposizione sviluppata da David Hume e da John Locke verso la comprensione dell'anima introdotta dall'aristotelismo cristiano medioevale, dall'altro introduce il modello di pensiero che fa da orizzonte per le ricerche avviate in seguito attorno al processo di formazione dell'identità soggettiva dell'uomo. L'idea sta sulla base di una riflessione orientata a sottolineare la necessità della mediazione linguistica della soggettività come pure delle condizioni sociali della formazione dell'identità individuale e delle condizioni psicologiche dello sviluppo della vita dell'individuo. Al pensiero legato alla visione della conoscenza dell'oggetto radicata sulla coscienza dell'uomo e della sua costituzione sempre continua e identica a se stessa, viene opposta la tesi della genesi dell'Io.

L'accento sulla genesi dell'Io e sul rapporto tra l'Io e il Sé costituisce l'inizio originale della riflessione antropologica di Pannenberg. L'obbiettivo comporta l'emergenza dell'essenziale dimensione pratica dell'esistenza, la cui intelligibilità implica che all'origine del senso non stia il soggetto assoluto. Il significato di ciascun evento può essere esperito soltanto come l'articolazione del nesso che si instaura tra il

senso dell'esistenza individuale e la presenza della totalità rivelata nell'identità delle cose mediante il linguaggio. Da qui l'Io ricava la dimensione di stabilità che lo caratterizza dentro il mutamento temporale così che mediante la nozione di persona si indica la presenza del Sé nell'istanza dell'Io al modo del caso particolare della presenza che anticipa la verità definitiva della realtà. Ciò che è messo in chiaro è pertanto il legame tra l'essere e il tempo e, in ultima analisi, tra l'essere e il futuro. Il futuro è la possibilità di totalizzazione da parte dell'uomo così che è il futuro a costituire la radice dell'irriducibilità dell'esistente al piano del pensiero concettuale.

Il pensiero correlato all'esistenza, intrinsecamente qualificata dalla finitudine, non è il concetto secondo l'accezione specifica della metafisica classica. A definire l'esistenza è l'anticipazione, alla base del cui appello non sta la rinuncia alla razionalità, ma la ricerca della razionalità capace di introdurre la formulazione antropologica pienamente adeguata alla dimensione specifica del tempo. In effetti ciò che è il tempo della creatura rappresenta l'anticipazione del compimento che resta da attendere nel futuro. Ma l'attuazione anticipatrice del futuro è concessa attraverso la risurrezione di Gesù, la quale, in forza della propria realtà, realizza anticipatamente il compimento universale.

La prospettiva definisce il quadro della spiegazione sul peccato originale e dunque del rapporto tra l'uomo colpevole e Gesù Cristo che la dottrina implica. La sottolineatura del momento empirico risponde alla visione antropologica che insiste sul momento oggettivo del Sé in riferimento alla costruzione dell'Io. Il rifiuto della concezione moderna della soggettività assoluta impone il fatto che l'esperienza del Sé e del mondo da parte del soggetto abbia la forma peculiare dell'esperire nel senso della priorità dell'esperire sull'agire. I nessi di significato, pur non sorgendo indipendentemente dall'intervento umano, non provengono dal soggetto, il quale raggiunge l'identità a condizione di passare attraverso il

processo dell'esperienza invariabilmente qualificata dalla recezione.

L'identità del soggetto è certo inseparabile dal processo storico nel quale egli si viene a trovare e tuttavia egli risulta irriducibile al processo stesso. Detto diversamente l'irriducibilità del soggetto è possibile nel processo e non perché il processo possa essere inteso separatamente dalla originalità soggettiva. Unicamente a questa condizione la natura originale dell'uomo è effettivamente toccata dal processo della storia e questa assume un valore veritativo. La differenza, che la relazione implica, sta a significare che l'uomo può accedere alla sua identità, se sussiste un senso che egli non può compiere ma che è chiamato ad assumere in forza della sua stessa attuazione.

L'esplicitazione della visione in ordine alla questione del peccato originale comporta la ridefinizione della nozione di responsabilità. Pannenberg coerentemente con il suo presupposto giudica unilaterale una nozione di responsabilità orientata all'agire, poiché essa deve comprendere lo stato in cui noi stessi ci veniamo a trovare. A suo giudizio difatti «solo un concetto di colpa motivato come "assunzione" di responsabilità nei confronti della propria vita, nella consapevolezza delle esigenze derivanti dalla vocazione che essa è chiamata a realizzare, risponde alla prospettiva della tesi paolina della universalità del peccato, tesi motivata con la rivelazione in Cristo»²³. Ma poiché i due momenti sono mantenuti ancora separati, conformemente alla logica della semplice contrapposizione nei confronti della versione moderna della soggettività, l'indagine non perviene fino alla dimostrazione del carattere di colpa qualificativo della condizione. Ora soltanto una teoria che non metta in secondo piano la soggettività e la sua dinamica peculiare garantisce l'affermazione del peccato originale come di un vero peccato. La questione non è risolta qualora si proceda a separare il

²³ W. PANNENBERG, *Antropologia in prospettiva teologica*, 155.

peccato della colpa, nella misura in cui ciò che occorre mostrare è che la colpa implica una dimensione, che in nessuna maniera può essere assorbita nella semplice struttura dell'atto della colpa stessa.

3. CONCLUSIONE

Ciò, a cui l'analisi teologica del peccato originale rinvia, è la complessità e l'estensione, con cui incontrovertibilmente l'esperienza del male si attesta presso la coscienza giudicante dell'uomo. Sulla base di questo punto di partenza il ruolo dell'indagine riflessiva si precisa nel senso che essa deve introdurre alla comprensione della motivazione ultima del carattere reale, che l'esperienza comune del male essenzialmente riveste. In relazione al compito da realizzare le tappe avviate dall'elaborazione recente della dottrina del peccato originale lasciano emergere l'indicazione decisiva per la trattazione imposta dal tema. La ripresa dei contenuti messi in evidenza attraverso la testimonianza scritturistica e attraverso le proposizioni della tradizione ecclesiastica ha consentito difatti all'interpretazione teologica di esprimere giustificatamente il rifiuto del percorso esplicativo, che spinge a collocare la negatività del male nella divinità stessa di Dio. E tuttavia, precisamente a partire da questa base, il pericolo, entro cui l'approfondimento della problematica rischia di cadere, sta nella negazione dell'effettiva qualità di male, che l'analisi fenomenologica dell'esistenza dell'uomo chiama direttamente in causa.

Al rifiuto sollevato con forza da parte della teologia nei confronti dell'affermazione, che in relazione alla domanda a proposito dell'inizio radicale del male (*unde malum?*) aveva fatto appello al dualismo di carattere ontologico e aveva dunque dato consistenza alla tesi della sostanzialità del male, non si accompagna la dimostrazione, che consente all'indagine di poter rileggere nel modo congruo la disposizione eminentemente «negativa» e largamente «avversati-

va», con la quale la (pre-)potenza del male si impone all'uomo. L'esplicitazione di questo particolare profilo dell'interrogazione costituisce l'elemento caratterizzante della comprensione del problema della natura e della modalità della trasmissione del peccato originale e in definitiva del problema dell'essenza stessa del peccato originale. La presentazione, che fa attenzione alla richiesta sull'origine e le conseguenze del peccato originale senza con questo lasciare intervenire direttamente la sollecitazione segnalata dall'esperienza libera dell'uomo, attribuisce al problema una presentazione, che non arriva ad affrontarlo alla radice.

Il presupposto indispensabile in funzione del ripensamento complessivo della questione esige che, se per il chiarimento della condizione concreta della libertà occorre indubitabilmente richiamare l'assolutezza del fondamento, questo non potrà venire identificato nella volontà di Dio, colta in senso meramente astratto e formale. A questo genere di procedimento riflessivo continua a fare esplicito riferimento la teologia, nella misura in cui la discussione dei temi della grazia e del soprannaturale non sembra avere ancora raggiunto l'alternativa efficace rispetto al principio, che sta alla base del dibattito connesso alla materia introdotta dalla controversia *de auxiliis*. La presentazione del fondamento della libertà finita deve prendere avvio dall'identificazione dell'essere di Dio e della disposizione divina nei confronti dell'umanità secondo quella forma originale, che è stata attuata dall'evento cristologico. Unicamente quest'indicazione esegue con la doverosa completezza il riconoscimento della funzione strutturante del richiamo all'autorivelazione di Dio, in relazione alla specificazione dell'unità del procedimento della formula teologica, che intende prestare attenzione all'interrogativo della fondazione della libertà finita.

Nel quadro di questo interesse di carattere fondativo il richiamo alla dimensione fattuale della storia non può venire semplicemente postulato dallo svolgimento, che la spiegazione della problematica risulta invitata ad assumere. Ciò

che la riflessione deve propriamente istituire e caratterizzare, è la concezione di essere e di verità, che apra alla visione che sa specificare l'articolazione concreta della dimensione temporale distintiva dell'uomo come l'elemento pienamente significativo in ordine all'attuazione della rivelazione di Dio. La visione, che collega insieme il poter essere con il dover essere dell'uomo, consente di affrontare il chiarimento della natura della verità nell'orizzonte della tensione costitutiva dell'essere particolare dell'uomo. La ricomprensione della concezione dell'essere e della verità rappresenta pertanto la condizione necessaria per giungere alla caratterizzazione dell'assolutezza dell'evento della rivelazione cristologica di Dio capace di assicurare la dimensione di malvagità specifica del male.

Il suggerimento richiede l'approfondimento e la rigorizzazione dell'interpretazione, che, in vista della comprensione della questione del male, procede dal confronto realizzato da Dio stesso con il male del mondo nell'evento cristologico e ne riesprime poi il contenuto attraverso il rimando immediato alla dinamica della realtà trinitaria. A motivare la proposta, è l'esigenza di prendere le distanze rispetto alla sintesi di pensiero, che non ha saputo formulare l'istanza teologica capace di fungere da criterio decisivo per l'interpretazione del momento concreto della vicenda dell'umanità. L'irriducibile dimensione di problematicità della vicenda dell'uomo costituisce il dato di partenza della riflessione teologica, nel senso che la posizione dell'interrogativo teologico deve essere radicata sulla qualità dell'esperienza. L'esito della lettura in prospettiva trinitaria ricade sotto il difetto, da essa stessa imputato alla prospettiva antecedente, per il fatto che la proposta rimane debitrice del formalismo della concezione, che non interpreta la soggettività nel senso dischiuso dalla decisione della libertà.

Il presupposto, che opera all'interno della comprensione del male in chiave trinitaria, non garantisce il recupero effettivo del male, perché esso non garantisce il recupero

effettivo del rilievo assoluto dell'evento cristologico, di modo che il ricorso all'evento da parte della riflessione a proposito del peccato originale dev'essere più accuratamente precisato. Ciò che l'appello all'evento cristologico comporta di dover mettere allo scoperto, è il comportamento divino della piena condivisione nei confronti della sofferenza e del peccato dell'uomo. È in relazione ad essi che il fatto della risurrezione costituisce l'attestazione della salvezza, giacché essa ne realizza il superamento definitivo. Con questo resta dischiusa all'uomo la possibilità del riconoscimento del male, nel senso che esso è accessibile unicamente in ragione della testimonianza del superamento, che nei confronti del male è stato attuato con efficacia. Ciò che l'asserto della fede formula, in conformità a quanto la presenza del sacramento suggerisce, non riguarda l'indistinto atteggiamento fiducioso verso la possibile via d'uscita dalla condizione disagiata del male, bensì la «certezza», che è provocata e alimentata dall'avvenuto superamento risolutivo della provocazione insita nel male.

Davanti alla violenza che caratterizza interiormente il male, è in nome del riconoscimento, che il contenuto della certezza della fede introduce, che può essere rivolto all'umanità l'invito, affinché essa assuma responsabilmente l'atteggiamento della speranza. A partire dalla vittoria attuata da Dio sul male, il pensare e l'agire dell'uomo, posto davanti alle azioni dell'individuo e agli aspetti dell'esistenza collettiva irrecusabilmente inaccettabili per il giudizio del bene, possono essere orientati con piena validità. Grazie al momento, nel quale ha trovato compimento l'attività divina della salvezza, rinviene, una volta per tutte, la sua risoluzione, la contraddizione, che tiene in scacco l'attesa dell'uomo in ordine alla felice riuscita della esistenza, propria e di tutti. L'indicazione mette in luce il nucleo irrinunciabile del ragionamento attorno alla questione, giacché è in forza di una benevolenza, che è assoluta, che Dio ha fatto valere la sua disposizione, concretamente di un amore disinteressato, nei

confronti dell'umanità dominata dalla forza del peccato e sottomessa alla potenza della sofferenza.

Il richiamo ad atti estremi di crudeltà, alla disuguaglianza nelle condizioni dell'esistenza e, soprattutto, alla sofferenza di colui che è «innocente», non possono rivestire il tratto della negazione di Dio, quando l'attestazione teologica si rivolga direttamente a colui che, senza riserve e senza limiti, si è lasciato coinvolgere dall'uomo nella condizione del male. Ciò che il discorso della ripresa concettuale deve pertanto specificare è la struttura del dato antropologico, imprescindibilmente incluso dentro l'attuazione dell'evento della verità, configurato in senso determinato dalla Pasqua di Cristo. Tenendo conto dell'aspetto antropologico emergente dall'attuazione dell'evento della verità, la riflessione può procedere fino alla tematizzazione, che esplicita la molteplicità dei profili, dal cui insieme la vicenda singolare della Pasqua di Cristo è identificata e caratterizzata. È questo il livello di interesse, che, benché sollecitato dalla questione, resta esemplarmente assente nel corso della descrizione, per la quale la spiegazione dell'evento della morte e risurrezione è introdotta con il raccordo immediato al processo della Trinità.

L'esame lascia sullo sfondo la necessaria giustificazione della possibilità della «considerazione», che l'uomo risulta in grado di sollevare a proposito della condizione effettuale dell'esistenza individuale e collettiva. Si tratta del riconoscimento che è all'origine della formulazione del mito e, in una diretta connessione con esso, della determinazione del rito. È la retta esposizione delle «origini» l'aspetto che il mito intende suggerire nel fare riferimento alla situazione di miseria, nella quale l'uomo, che di essa rappresenta al contempo la vittima e il colpevole, si trova a condividere lo svolgimento della storia dell'umanità. L'obbiettivo della formula invariabilmente anonima del mito conduce alla narrazione del tempo, entro il quale unicamente è offerto il principio capace di riunificare la successione degli eventi antichi-

pata dall'unità del racconto. La transizione, che, in corrispondenza all'intento peculiare del mito, esige il passaggio all'esperienza del singolo, la colloca all'interno del quadro, che ne definisce la portata effettiva. L'azione, che per l'uomo è comunque personalmente da realizzare, resta fissata anticipatamente mediante la descrizione dell'azione per essa «originaria».

A questa particolare dimensione della storicità originaria deve fare appello la «spiegazione», che intende dare ragione della presenza del male dentro il mondo dell'esperienza umana. L'oscillazione, che elimina dal materiale del mito qualsiasi prospettiva di univocità, richiama alla natura del significato dicibile dell'esperienza individuale e sociale. Questo significato è istituito compatibilmente con il contenuto trasmesso dalle altre modalità interpretative di ciò che la storia reale dell'uomo chiama in causa. In riferimento al discorso biblico, la dizione del sorprendente, qualificante del mito, viene accostata a quanto è appositamente dischiuso dal suggerimento della profezia, della sapienza, dell'apocalittica. A ciò che la condizione miserevole e colpevole identifica in relazione all'uomo e all'attesa di una riuscita giustificata, si apre l'attenzione dei filoni della profezia, della sapienza, dell'apocalittica. Da essi non resta assente la serie di domande connesse alla questione relativa alle origini dell'agire dell'uomo e che, come tali, riguardano le componenti consuete dell'esistenza. La dichiarazione a proposito del significato dell'agire dell'uomo, che ha un'origine religiosa ed abbraccia il senso stesso del mondo, costituisce lo spunto dell'illustrazione della libertà di Dio e del risultato del destinarsi a fondamento della relazione con l'uomo attuata da Dio stesso.

All'interno di questo particolare orizzonte, la tematizzazione della natura del peccato originale suppone la fenomenologia della colpa, che sia orientata a mettere in risalto i due profili obbiettivamente compresi all'interno della questione in esame. Ciò che ne deve stare all'origine è l'esigen-

za della chiarificazione dell'unificazione, che sussiste tra il profilo etico dell'agire umano e il «mondo» dell'esperienza dell'uomo, nell'insieme delle strutture che lo qualificano, ed inoltre la sottolineatura eminente della responsabilità di carattere personale. Seguendo quest'indicazione di contenuto diventa possibile stabilire la correlazione esistente tra lo spostamento conosciuto nel cammino della riflessione dall'esame della problematica connessa al problema del peccato originale e la variazione posta in rilievo dalla modificazione della sensibilità dell'epoca. Nella diversità delle formule, che di volta in volta sono assunte in ordine allo sviluppo della spiegazione del tema, affiora manifestamente il mutamento, fino a comportarne talora la dissoluzione, delle «determinazioni» in chiave morale, riconosciute come impegnative per la condizione concreta dell'umanità.

Ciò che per loro tramite viene annunciata è la modalità effettiva dell'esperienza del mondo e della vita, la stessa che il linguaggio ordinario registra secondo la forma specifica delle parole elementari e il linguaggio riflessivo articola nella forma tipica dei concetti fondamentali. Per questa ragione il contenuto dell'interrogazione riguardante la natura del peccato originale non coincide con il chiarimento della modificazione, che il momento presente conoscerebbe rispetto all'eventuale «ideale» della storia dell'umanità, giacché questo modello di spiegazione, soggiacendo nuovamente all'intento unilaterale dell'intelligibilità «razionalistica» del mondo, costringerebbe a mantenere sullo sfondo del ragionamento una concezione sostanzialmente neutrale dell'uomo. La visione costituisce la conseguenza della prospettiva che affronta la questione del peccato originale, tenendo presente la definizione di libertà, che ne connota la specificità nel significato della libertà d'indifferenza. Secondo questa visione, il contenuto, che l'insegnamento del peccato originale mette in rilievo, comporterebbe la precisazione, relativamente alla struttura della libertà d'indifferenza, dell'aspetto universalistico e solidale della situazione dell'umanità.

In realtà, la presentazione, che risolve la qualità originale della libertà nel modo della libertà di indifferenza, non spiega le dimensioni del male a partire dall'intenzionalità caratterizzante della libertà, per la quale il dovere della libertà si identifica pienamente con la sua natura. Ad un tale livello assumono una rilevanza radicale e decisiva l'opposizione e la negazione, che il male riveste nei riguardi dell'uomo in ragione della propria intrinseca dimensione di malvagità. All'interno di questo orizzonte ciò, che la problematica del peccato originale sollecita, è pertanto il chiarimento del fatto per cui il peccato possiede certo la forma dell'atto senza che esso possa dirsi assorbito nel dinamismo dell'atto stesso. La spiegazione della particolare dialettica sollevata dall'affermazione è raggiungibile solo a condizione che la rilettura della natura dell'atto conduca al di là del risultato ottenuto attraverso la considerazione, che legge in chiave sostanzialmente teoreticistica l'agire libero dell'uomo. Lo svolgimento della riflessione deve recuperare l'articolazione dell'unità della storia in maniera non estrinseca rispetto alla decifrazione della libertà del soggetto.

L'individuazione del rapporto dell'uomo a se stesso include il fatto che venga restituito a ciascun momento libero della vicenda della storia l'aspetto di definitività, a cui resta sospesa la possibilità dell'esperienza del tempo, in quanto tempo umano. Alla dimensione della definitività fa riferimento la concezione teologica della salvezza, per la quale l'esistenza dell'uomo non si identifica con il tempo della prova in rapporto al giudizio, che le solleva di fronte un motivo che le resterebbe comunque «estriore». Proprio perché l'esperienza chiama direttamente in causa il motivo ultimo della validità e della serietà del dispiegarsi della vicenda del soggetto, il male viene ineludibilmente a costituire la questione, che l'uomo non può rifiutarsi di affrontare. L'affermazione è ciò che bisogna opporre all'eventuale insorgenza dell'interpretazione, che presenta la natura della fine della storia dell'umanità nei termini ampiamente conosciuti

dell'apocatastasi e che collega il significato dell'unità della storia alla formula dell'ottimismo. Il presupposto dell'interpretazione non consente che si presti sufficiente attenzione al contenuto del giudizio, che la morte di Dio ha realizzato nella forma della croce.

Ciò, a cui il ragionamento della teologia viene riportato attraverso l'uso della formula interpretativa dell'ottimismo, è il quadro argomentativo caratterizzante il pensiero legato all'istanza della teodicea. A dispetto della motivazione dalla quale procede la riflessione, il male vi risulta fondamentalmente inteso come ciò che è impossibile evitare. La conclusione toglie spazio alla presentazione del significato dell'insegnamento del peccato originale, poiché ciò a cui la nozione si riferisce è la condizione dell'uomo nella forma della condizione, che è comunque storica. La riedizione del funzionamento del modello esplicativo della teodicea conduce a che il male sia specificato nel modo di un elemento affatto particolare in relazione alla totalità, che lo riveste di un più ampio e più decisivo valore. Essa ne colloca e ne riordina la presenza all'interno dell'orizzonte, che in definitiva compone ma in quanto lo dissolve, il profilo di male del male. La visione motivata dalla formula dell'ottimismo conduce a prestare attenzione esclusivamente alla struttura «difettosa» del mondo e dell'uomo.

Il contenuto della dottrina del peccato originale comporta l'avvio di una considerazione a proposito della realtà, che sappia indicare e sappia specificare il criterio, per il quale all'uomo è consentito di poter nominare il male e di introdurre l'efficace distinzione tra i differenti livelli, che il fenomeno assume. La mancanza, della quale si parla, riveste un carattere eminentemente «morale», nel senso che con essa si tratta della «scissione», che mantiene separato il soggetto libero dalla realizzazione del desiderio a riguardo di sé e del mondo. L'esame della questione ritrova la sua prospettiva di fondo nel fatto per cui l'uomo attinge la propria realtà unicamente attuandola, giacché egli è la libertà. Il

discorso assume un andamento fenomenologico, poiché l'interpretazione a riguardo della libertà è possibile solo sulla base dell'autoesperienza, che è data a partire dal destinarsi stesso della verità. L'affermazione orienta il compito della riflessione, nel senso di elaborare un pensiero di tipo trascendentale, che sa operare il ritorno sul dato dell'esperienza concreta. Alla riflessione spetta il ruolo di indicare e di legittimare la struttura della necessità, sulla quale si sostiene l'unica storia della libertà.

Lo scopo dell'indagine esclude una presentazione della vicenda della storia, che ne reifichi la successione, nel modo della datità concessa in maniera positivista, e ne specifichi quindi la radice ultima nella maniera del fattore improntato dal determinismo. La dimensione, che caratterizza la necessità della libertà, non è separabile dal costituirsi del dinamismo della decisione stessa, per il fatto che essa implica l'attuazione della libertà. Il richiamo alla struttura della necessità della libertà precisa la natura dell'unità, che giustifica la successione dei momenti dell'esistenza. Essa li colloca nella rispettiva differenza nell'insieme, che ha la forma dell'unica vicenda della libertà. La vicenda appare configurabile come l'unità strutturata che sta racchiusa tra un inizio e una fine in conformità ai tratti, che spiegano la posizione dell'atto della libertà. La relazione, che esiste tra i momenti e che li rende «una» storia singolare e perfettamente qualificabile, delegittima il rimando alla polarità di potenza e di impotenza o anche di perfezione e di imperfezione della creatura umana.

La questione della finitezza dell'uomo dev'essere correlata alla condizione di realizzabilità dell'unità della storia e dell'accesso all'identità da parte dell'uomo. In rapporto allo svolgimento concreto dell'esperienza l'atto libero si spiega per il fatto che l'uomo rappresenta l'ente che si pre-occupava di sé. Mediante l'agire libero l'uomo, poiché si tratta di colui che appare aperto all'identità che gli è propria, non ha di mira una qualche sua possibilità ma l'effettiva posizione

del compimento. L'orizzonte del sapere del compimento della libertà è lo spazio che specifica la qualità dell'atto compiuto e dunque la natura del peccato e del peccato originale. Il sapere riveste per l'uomo un carattere autoimplicativo dal quale resta distintamente qualificata l'essenza dell'esperienza dell'uomo, nel senso dell'autodeterminazione collocata nella tensione tra il passato già costruito e il futuro ancora a venire. Ciò che specifica la realtà dell'uomo è che egli è, in quanto non è ciò che ancora potrebbe essere, giacché non è (ancora) il suo futuro. L'atto dell'autodeterminazione comporta il rapporto del soggetto al compimento, che egli esegue unicamente nella forma della struttura della temporalità.

Nella particolarità della struttura resta implicato che l'azione dell'uomo, nella misura in cui questi persegue l'accesso alla realtà personale, è rivestita del profilo del dato e del compito. L'elemento che sta alla base della tensione tra i due profili rappresenta il fattore che impedisce al soggetto di rimanere assorbito dalla concretezza del presente. Pertanto egli può elevarsi in una distanza critica relativamente al suo esserci di fatto. L'unificazione tra i due profili non è riconducibile all'esercizio della capacità della decisione del soggetto. La decisione non può stare all'origine del dato, che motiva dall'interno l'adempimento del compito, che esso dischiude. Per il soggetto la necessità diviene specificabile soltanto a partire dalla connessione con le condizioni dell'interpersonalità, della corporeità, della socialità. Nell'atto di autodeterminazione l'uomo prende posizione nei confronti delle condizioni, che intrinsecamente connotano la posizione concreta della decisione. L'intenzione costituisce il momento dell'azione, grazie al quale l'uomo introduce in relazione a se stesso le finalità che, a proposito dell'esistenza umana, le condizioni sollevano.

Se l'uomo libero non può che procedere dal senso, di natura pratica e dunque in quanto già posto, dell'esistenza, la scelta particolare comporta di decidere della «qualità» del

senso stesso. Perché la decisione introduca l'accordo tra la spontaneità e la necessità, essa deve procedere da un'istanza più originaria, che rappresenti il principio delle singole determinazioni. L'originarietà del principio discende dal fatto, che questo afferma se stesso, nella misura in cui fonda l'unità delle molteplici determinazioni della soggettività. Nella sua essenza esso non soltanto assicura le condizioni di accesso relativamente alle possibilità dell'uomo ma, proprio in relazione a queste condizioni, esprime le possibilità del fondamento stesso. La sua natura è di essere l'autodonazione assoluta nell'esistenza libera in modo da comportare l'assoluta accettazione della durata dello svolgimento dell'esistenza stessa. Ciò che rappresenta il definitivo della libertà si rivela come l'origine ultima della dimensione di ineducibilità che caratterizza la strutturazione del processo di autoposizione dell'atto libero. Detto diversamente, il fondamento ultimo della vicenda della libertà riveste un carattere storico.

La relazione dell'uomo all'istanza, che decide dell'unità della sua esistenza, ha l'aspetto del riconoscimento impossibilitato a dare un chiarimento, una volta per tutte, della natura della relazione. L'inafferrabilità di ciò, che l'uomo deve affermare, è la condizione della possibilità della posizione dell'atto umano. L'attuazione reale dell'affidamento non può essere prodotta che perché il fondamento della libertà assume su di sé l'ambiguità connessa al riconoscimento e la risolve nel senso della piena riuscita dell'uomo. Ciò accade grazie all'evento cristologico, nel quale la «soluzione» offerta fa affiorare la radicalità e la profondità dell'ambiguità stessa e pertanto il vero volto del male. La soluzione, l'unica adeguata, del problema sta nella conoscenza di Dio, nel senso della conoscenza della piena appartenenza dell'uomo a Dio, «in quanto» egli lo distanzia da sé. La divinità di Dio e l'umanità dell'uomo sono cristologicamente realizzate e definite nel modo dell'appartenenza che rende a ciascuno la propria dignità costitutiva. Ciò che resta impossibile per l'uomo è reso possibile da Dio, giacché è lui

a porre la libertà come la sua manifestazione. Il fatto che Dio sia il bene in se stesso è la condizione per la quale egli sia al contempo il bene dell'uomo.

La dinamica, che assicura la condizione di accessibilità del bene da parte dell'uomo, nel senso di connettere insieme la realtà di Dio e la natura assoluta della sua azione, appare risolutivamente indicata all'interno del materiale fornito attraverso la testimonianza scritturistica. Ciò, che i termini della questione indicano, interviene in un modo del tutto particolare nel corso del libro di Giobbe, sotto la forma della dichiarazione a proposito dell'impossibilità per l'uomo di superare l'«oscurità», che gli impedisce l'«auto-chiarificazione» a proposito della decisione a riguardo di sé. Se l'intervento, che il testo propone, riesce particolarmente decisivo in ordine alla lettura adeguata dei termini della questione, è perché il discorso si rivolge a motivare e a specificare il carattere peculiare del fondamento dell'esistenza dell'uomo e dunque del criterio ultimo della sua comprensione. Dentro questo quadro, l'ipotesi di partenza della narrazione è precisamente la condizione del giusto sofferente, nella misura in cui essa serve allo scopo, che è la volontà di introdurre la discussione attorno alla natura di Dio e della qualità dell'azione, che egli intraprende nei confronti dell'esperienza dell'umanità.

Il dibattito, che il giusto sottomesso a prove «ingiustificabili» introduce con i suoi amici, porta ad un livello di singolare chiarificazione il problema concernente la diversità, che sussiste tra il male morale e il male sofferenza. Sull'identità tra i due momenti si appoggia la spiegazione coltivata dall'ambiente della sapienza ebraica per parlare delle condizioni dell'esperienza. Attraverso l'esplicita ripresa della domanda circa il bene e il male dell'uomo, il procedimento avviato dal testo introduce un rifiuto ed apre insieme un percorso. Ad essere rifiutato è il motivo, su cui si radica l'insistenza, con la quale i discorsi svolti dagli amici del personaggio della vicenda narrata tengono rigidamente se-

parati il momento della colpa e il momento del male (fisico). La logica seguita dallo sviluppo di questo procedimento concorre a definire il male come l'elemento che segue l'atto della colpa, secondo il senso preciso per cui ne rappresenterebbe la conseguenza dovuta sul piano eminentemente teologico. La presentazione della questione, che l'articolazione del testo motiva, consente di mettere in rilievo l'esito strettamente conseguente all'impiego della distinzione indicata.

Qualora l'illustrazione della questione del male dell'esistenza intenda procedere all'identificazione del fondamento dell'agire umano con l'ideale posto al livello puramente etico, rimarrebbe senza nessuna giustificazione il comportamento dell'uomo e dunque l'essenziale peculiarità della sua natura. Se questa è la ragione sulla quale si radica il rifiuto, ciò che si richiede è l'apertura verso una presentazione del fondamento che apertamente gli riconosca un carattere essenzialmente metaetico. Unicamente a questa condizione si tratta del fondamento che rende possibile l'attuazione del comportamento buono da parte dell'uomo. Il rimando è all'evento della rivelazione, nel quale la «santità metaetica» di Dio prende il posto della proposizione neutrale a proposito del bene dell'uomo. Il male non costituisce difatti semplicemente un'assurdità, bensì la perdita radicale dell'uomo. Dalla radicale inconciliabilità, che sussiste tra l'uomo e il male, consegue la necessità del superamento delle risposte teoriche e pratiche che, in qualche modo e secondo una qualche misura, tentano l'armonizzazione del male con il senso dell'esistenza umana. Il male è ciò che può solo essere superato e questo è quanto viene reso realmente possibile in ragione della testimonianza, che Dio dà a proposito di sé nella relazione, che egli istituisce nei confronti della condizione concreta della libertà dell'uomo. In effetti, se la libertà può essere, ancora e sempre nuovamente, rigenerata, è perché essa è già stata redenta.

QUALE FONDAMENTO BIBLICO PER IL «PECCATO ORIGINALE»? UN BILANCIO ERMENEUTICO: L'ANTICO TESTAMENTO

Luca Mazzinghi

I. INTRODUZIONE(*)

Quale fondamento biblico per il «peccato originale»? La situazione attuale relativa all'AT è stata bene espressa da M. Flick: «Il dogma del peccato originale non è [...] formalmente contenuto in qualche testo biblico»¹. Soprattutto a proposito di Gn 3, la maggior parte degli esegeti contemporanei interpreta questo testo negando che esso si riferisca a un qualche «peccato originale», non solo nel senso del «peccato originale originante» ma anche nel senso del «peccato originale originato». Anzi, il mondo degli esegeti tende a negare che si possa parlare di «peccato originale» a proposito dell'intero AT. Il fondamentale e citatissimo commentario di Westermann alla Genesi afferma decisamente che «l'AT non parla di una creazione decaduta o di una umanità deca-

(*) Per le abbreviazioni usate nell'articolo cf. l'*Elenchus* di «Biblica».

¹ M. FLICK, art. *Peccato originale*, in *Nuovo Dizionario di Teologia*, G. BARBAGLIO-S. DIANICH (eds.), Roma 1988², 1136.

duta dalla grazia»². Già nel 1968, tuttavia, P. Grelot, nel suo noto studio sul peccato originale parlava di una situazione di disagio e della necessità di riformulazione della dottrina ecclesiastica sul peccato originale, per salvarla da una «situazione pericolosa»; le stesse esigenze, molti anni dopo, dell'altrettanto celebre studio di G. Martelet³.

I più recenti manuali di antropologia teologica si sforzano di tener presente i cambiamenti radicali avvenuti nell'esegesi ma è ben chiara, mi sembra, la difficoltà avvertita dai teologi nell'assumere una nuova prospettiva biblica all'interno della teologia del peccato originale.

Excursus: la posizione di alcuni recenti manuali italiani di antropologia teologica sui fondamenti anticotestamentari del peccato originale⁴.

Il manuale di L. Ladaria, edito in spagnolo, ma comunemente usato in italiano all'Università Gregoriana, dove Ladaria

² WESTERMANN, *Genesis 1-11*, Neukirchen-Vluyn 1974; tr. inglese: *Genesis 1-11*, Minneapolis 1984, 67. Posizioni analoghe sono state prese, all'inizio degli anni Settanta, da H. HAAG, *Der Mensch am Anfang. Die alttestamentliche Paradies-vorstellung nach Gen 2-3*, Trier 1970; cf. il suo *Biblische Schöpfungslehre und kirkliche Erbsündenlehre*, Stuttgart 1967; tr. it., *Dottrina biblica della creazione e dottrina ecclesiastica del peccato originale*, Brescia 1970; cf. già J. GROSS, *Die Entstehungsgeschichte des Erbsündendogmas von Bibel bis Augustinus*, München 1960, spec. pp. 24-38. In maniera radicale Haag ha difeso la necessità di interpretare il dogma alla luce della Bibbia e non piuttosto la Bibbia alla luce del dogma. Si veda, in campo teologico, la posizione contestatrice di A. DE VILLALMONTE, *El pecado original*, Salamanca 1978, ripresa in *Historia del pecado original*, NatGrac 33 (1986), 39-72.

³ P. GRELOT, *Réflexions sur le problème du péché originel*, Tournai 1968; tr. it., *Riflessioni sul problema del peccato originale*, Brescia 1994², 15s; G. MARTELET, *Libre réponse à un scandale. La faute originelle, la souffrance et la mort*, Paris 1986; tr. it., *Libera risposta ad uno scandalo. Il peccato originale, la sofferenza e la morte*, GdT 177, Brescia 1987.

⁴ Per una panoramica più completa si veda G. COLZANI, *Recenti manuali di antropologia teologica di lingua italiana e tedesca*, VivH 3/2 (1992), 391-408.

insegna, riassume bene le posizioni attuali circa i fondamenti biblici del peccato originale nell'AT. Dopo aver definito il peccato in genere in relazione all'alleanza, Ladaria si sofferma sul tema della universalità e della solidarietà nel peccato, non dimenticando di mettere in luce il tema, altrettanto importante, della misericordia di Dio. Non appare tuttavia, né in Gn 3 né altrove nell'AT, il fatto che il peccato di Adamo possa essere imputato a tutti gli uomini, specialmente per via di generazione. Ladaria afferma pertanto la necessità di essere «prudenti» nelle conclusioni: nell'AT «non si parla semplicemente di un automatismo nella trasmissione del peccato e della colpa, ma piuttosto ci si rivela il mistero della solidarietà di tutti gli uomini nel bene e nel male, e della impossibilità che ognuno consideri la sua vita e la sua relazione con Dio prescindendo da quelli che lo circondano e dall'umanità intera»⁵.

Il manuale di antropologia teologica di G. Colzani introduce la riflessione sul fondamento biblico del peccato originale soltanto dopo aver esposto la storia del dogma. Ciò è evidentemente la conseguenza del fatto che il dogma come tale non appare nella Scrittura. Colzani apre la trattazione affermando la necessità di dichiarare i rispettivi criteri ermeneutici – del biblista e del teologo – per risolvere il contrasto che sembra esistere con l'esegesi biblica attuale, la quale non ritiene che il dato biblico si identifichi totalmente con la dottrina della chiesa circa il peccato originale. Sul piano ermeneutico, Colzani sottolinea il carattere eziologico e sapienziale di Gn 1-11, oltre che l'uso di un linguaggio mitico. Tuttavia l'analisi di Gn 3 è molto rapida e basata su una bibliografia sufficientemente datata; l'attenzione è spostata per lo più sul Nuovo Testamento⁶.

⁵ L. LADARIA, *Antropologia teológica*, Roma-Madrid 1983; tr. it., *Antropologia teologica*, Roma 1986, 160; cf. le pp. 152-202. Ladaria sembra dipendere, nelle conclusioni esegetiche, soprattutto da Westermann; non dedica comunque molto spazio all'analisi di Gn 3.

⁶ G. COLZANI, *Antropologia teologica. L'uomo, paradosso e mistero*, Bologna 1988, 355-390; spec. le pp. 373-380.

Il manuale di I. Sanna si preoccupa di collocare il peccato originale nel più vasto tema, tipicamente anticotestamentario, della mortalità e fragilità dell'uomo, la cui origine è vista nella rottura di un rapporto di comunione (alleanza) con Dio. Tuttavia, sul piano ermeneutico, Sanna parla di Gn 2-3 come di «un racconto storico il cui fine è la comunicazione di una dottrina religiosa. In esso domina una preoccupazione "sapienziale", cioè l'autore, sotto l'ispirazione divina, cerca di comprendere intellettualmente le miserie che opprimono l'uomo, insegnando una dottrina religiosa espressa attraverso il linguaggio di forme mitiche, le quali però implicano fatti realmente accaduti»⁷. Pur ammettendo che l'AT offre solo suggestioni circa il dogma del peccato originale, Sanna sembra intendere Gn 3 come un testo sostanzialmente «storico». Il nuovo, recentissimo testo di Sanna⁸, dà meno spazio a Gn 3, sottolineando i temi della universalità del peccato e della solidarietà del male, oltre alla comprensione religiosa della morte. Dal punto di vista ermeneutico, Sanna sottolinea nuovamente il carattere sapienziale ed eziologico di Gn 3, reagendo ad una lettura esclusivamente simbolica. La bibliografia è sostanzialmente datata; l'ultimo commentario di Gn ricordato è quello di Westermann.

Il manuale recentemente pubblicato da G. Gozzelino, infine, dedica largo spazio alla teologia del peccato originale. Punto di partenza biblico è, ancora una volta, il tema dell'universalità del peccato e della solidarietà del male. Sottolineando il carattere eziologico di Gn 3, Gozzelino afferma, citando Ricoeur, che «lungi dall'essere il punto di partenza della esperienza di peccato e di colpevolezza di Israele, il mito adamitico presuppone tale esperienza e ne esprime la maturi-

⁷ I. SANNA, *L'uomo, via fondamentale della chiesa. Trattato di antropologia teologica*, Roma 1989², 150s; cf. le pp. 137-185. «Il messaggio di Gn 3 è, dunque, quello derivante da un avvenimento storico, che spiega le ragioni storiche, che hanno determinato la presente condizione peccatrice dell'uomo» (151).

⁸ I. SANNA, *Chiamati per nome. Antropologia teologica*, Cinisello Balsamo 1994; cf. le pp. 167-202.

tà, sicché il prologo della storia del giardino dell'Eden raccoglie in sintesi tutto ciò che il drammatico destino di Israele ha rivelato sul senso della esistenza umana: l'appello, la disobbedienza, l'esilio. Adamo ed Eva, sono cacciati dal Paradiso come Israele è bandito da Canaan»⁹. Criticando la visione esclusivamente simbolica di Haag, Gozzelino afferma che «il racconto del iahvista (sic!), allora, deve dirsi storico almeno in senso largo, nel senso che riporta un fatto realmente accaduto raggiungibile non attraverso i mezzi della storiografia ma attraverso la riflessione; ed assieme simbolico, in quanto capace di svelare la malizia religiosa, con le conseguenze personali e sociali, di ogni autentica colpa»¹⁰. Gozzelino ammette tuttavia che l'AT non contiene il dogma del peccato originale; anche in questo caso, però, non troviamo una discussione ermeneutica adeguata relativa a Gn 1-11 né troviamo accenni a studi esegetici recenti.

L'ultimo esempio è lo studio monografico di J.A. Sayes sul peccato originale, che dedica uno spazio importante al tema in questione all'interno dell'AT¹¹. La bibliografia citata da Sayes su Gn 3 è nutrita, ma è interessante notare che non va oltre la metà degli anni Settanta, pur essendo il libro di Sayes pubblicato nel 1991. Da un punto di vista ermeneutico Sayes sottolinea come ormai acquisito il carattere eziologico e sapienziale di Gn 3. Tuttavia, affermandone la diversità con il mito, Sayes conclude circa la «chiara intenzione storica» di Gn 3: «El Genesis pretende referir hechos reales, porque, aunque haya llegado a ellos por medio de una reflexión, quiere expresar hechos del pasado que han tenido una influencia decisiva en el curso de la humanidad»¹². Tuttavia, in

⁹ G. GOZZELINO, *Il mistero dell'uomo in Cristo. Saggio di protologia*, Torino 1991, 344-430; la citazione è di P. RICOEUR, *Finitude et culpabilité*, II: *La symbolique du mal*, Paris 1960, 222ss. Su Ricoeur cf. S. GROSSI, *Paul Ricoeur e il problema del male* VivH 5/1 (1994), 49-72.

¹⁰ GOZZELINO, *ibid.*, 350.

¹¹ J.A. SAYES, *Antropología del hombre caído. El pecado original*, BAC, Madrid 1991, 3-38.

¹² *Ibid.*, 14.

polemica con l'esegesi di Haag e Westermann, Sayes difende l'idea che il peccato di Adamo fu causa e origine di un dramma per tutta l'umanità, pur ammettendo che in tutto l'AT (Sayes esamina anche Sal 51, Sir 25,24 e Sap 2,24) non si trova l'affermazione che per colpa di Adamo ogni uomo nasca peccatore. In realtà l'attenzione di Sayes è piuttosto sul percorso storico del dogma; egli ne propone una rielaborazione, che, secondo lui, è rispettosa della tradizione: «Podríamos concluir que Adán fue la causa de que el dominio del diablo entrara sobre la humanidad. Adán, pecando contra Dios al inicio de la historia humana, perdió la gracia y lo dones con los que había sido enriquecido, dejando a la humanidad sin ellos, de modo que ésta entró bajo el poder del demonio, que, como príncipe de este mundo, mantiene desde entonces a la humanidad bajo su poder»¹³.

Tutti questi autori sono concordi nell'ammettere che è impossibile ricorrere a Gn 3 o ad altri testi dell'AT per fondare una teologia del peccato originale. È emblematica la posizione di Colzani, che apre la sua trattazione non con il dato biblico ma con la storia del dogma e sottolinea la difficoltà esistente tra esegesi e teologia, soprattutto sul piano dell'ermeneutica. Il tipo di approccio a Gn 3 (normalmente definito un testo eziologico a carattere sapienziale) richiede un ulteriore approfondimento.

Si può anche notare come i manuali di antropologia teologica, benché recenti, sono tuttavia datati nella bibliografia relativa all'AT, fermandosi per lo più a Westermann (il cui commentario è uscito nel 1974)¹⁴. Abbiamo pertanto

¹³ *Ibid.*, 329.

¹⁴ La visione esegetica – relativa in particolare a Gn 3 – che si ha nei recenti manuali di antropologia teologica sopra citati è quella che è ben riassunta nel noto manuale di Sacra Scrittura *Il messaggio della salvezza*: si veda in particolare il contributo di A. FANULI nel vol. 3, Leumann (TO) 1987⁴, 257-323; è un ottimo esempio dello *status* dell'esegesi cattolica intorno al problema di Gn 3 e del peccato originale alla fine degli anni Settanta.

difficoltà di ordine ermeneutico ma anche di natura tecnica, derivate da un carente aggiornamento biblico. Tali difficoltà appaiono evidenti se ci volgiamo a recenti pronunciamenti magisteriali: mi riferisco in particolare al CCC (§§ 369-412) e alle Catechesi sul peccato originale tenute da Giovanni Paolo II nel 1986. I testi dell'AT (soprattutto Gn 3) vengono riproposti, specie nel CCC, con scarsa attenzione alle nuove prospettive esegetiche e in chiave ancora storicistica¹⁵. Recentemente è apparso il libro di D. Lifschitz¹⁶, che si limita a raccogliere i testi del Magistero affiancandoli in modo assolutamente acritico (e, tutto sommato, abbastanza inutile) ai testi della tradizione giudaica e patristica. Ciò mette a disagio il mondo dell'esegesi che è tentato, come già fece H. Haag¹⁷, di contrapporre radicalmente i risultati dell'esegesi alla dottrina ecclesiastica sul peccato originale.

È indubbio che esista un conflitto tra esegesi e teologia, rilevato tra l'altro dal documento del 1988, *L'interpretazione dei dogmi*, della Commissione Teologica Internazionale e richiamato dal recente documento della PCB, *L'interpretazione della Bibbia nella chiesa*. Il dibattito attuale sulla (pretesa) necessità, per l'esegesi scientifica, di prescindere dalla fede, è soltanto un aspetto di tale problema. Il documento sopra citato della PCB afferma che, se è necessario accettare

¹⁵ Giovanni Paolo II (Udienza del 10 settembre 1986), pur ammettendo che il testo di Gn 3 vada interpretato tenendo conto del genere letterario cui appartiene, afferma che esso si riferisce a un «fatto che [...] ebbe luogo all'inizio della storia dell'uomo».

¹⁶ *L'inizio della storia. Il peccato originale*, Roma 1993. Rec. molto negativa di G. BORGONOVO, in «Il mondo della Bibbia» 23 (1994), 63s. Cito il testo di Lifschitz come esempio di totale carenza ermeneutica; basti pensare alla pretesa di intitolare un testo su Gn 3 «Il peccato originale», introducendo in Gn una nozione teologica assolutamente estranea, come tale, al testo biblico.

¹⁷ *Dottrina biblica della creazione e dottrina ecclesiastica del peccato originale*, Brescia 1970; cf. anche nota 2.

una tensione persistente tra esegesi e teologia, la prima deve conservare uno *status* di disciplina teologica mentre d'altro canto «una delle funzioni principali della Bibbia è quella di lanciare serie sfide ai sistemi teologici e di ricordare continuamente l'esistenza di importanti aspetti della rivelazione divina o della realtà umana che sono stati talora dimenticati o trascurati negli sforzi della riflessione sistematica»¹⁸.

Se dunque il teologo trova ancora difficoltà a integrare i risultati dell'esegesi all'interno della teologia del peccato originale, è altrettanto vero, d'altra parte, che spesso il biblista non si preoccupa di fornire al teologo gli elementi necessari.

In questo consiste lo scopo, ambizioso e limitato, a un tempo, del presente lavoro.

Ci occuperemo prima di tutto dei problemi ermeneutici relativi a Gn 1-11. In un secondo momento ci occuperemo di Gn 3, prima separatamente, poi nel contesto dell'intera «storia delle origini».

Allargheremo infine lo sguardo all'intero AT, con particolare riferimento al libro della Sapienza. Non si tratta tanto di scoprire cose nuove ma di tentare di sistemare il già detto e di offrire al teologo un quadro su cui poter lavorare, relativo agli studi più recenti in merito.

¹⁸ *L'interpretazione della Bibbia nella chiesa*, Città del Vaticano 1993, 103; cf. le pp. 98-103. Cf. ancora F. REFOULÉ-F. DREYFUS, *Quale esegesi oggi nella chiesa?*, Reggio Emilia 1993; J.M. SEVRIN, *L'exégèse critique comme discipline théologique*, RevThLouv 21 (1990), 146-162; B. CHILDS, *Interpretation in Faith*, «Interpretation» 18 (1964), 432-449; B. COLOMBO, *Bibbia e teologia*, «Studia Patavina» 41 (1994), 439-456.

2. LA QUESTIONE DEL GENERE LETTERARIO DI GN 1-11¹⁹

2.1. *L'eziologia metastorica*

L'esegesi contemporanea ha ormai chiarito il carattere eziologico della cosiddetta «storia delle origini». In particolare, occorre ormai partire dal postulato ermeneutico che ci troviamo di fronte ad una «eziologia metastorica»²⁰, ovvero ad una interpretazione teologica della storia, un tentativo di ricostruire la genesi della presente situazione dell'uomo a partire dall'esperienza concreta della vita. Nella definizione non deve sfuggire la qualifica di «metastorica»: l'analisi di Gn 1-11 non prescinde infatti dalla storia ma la coglie nella sua struttura fondante, analogamente al procedimento metafisico. L'origine della storia, che cronologicamente ci sfugge, il racconto genesiaco la raggiunge con una retrovisione, partendo dal presente: se il «cronologicamente originario»

¹⁹ Mi limito a ricordare, senza pretese di completezza, alcuni dei commentari più recenti al libro della Genesi, tenuti presenti in questo lavoro: E. TESTA, *Genesis I-II*, Torino 1968-1974; G. VON RAD, *Der erste Buch Mose. Genesis*, Göttingen 1972²; tr. it., *Genesi*, Brescia 1978³; C. MESTERS, *Paraiso terrestre: saudade ou esperança?*, Petropolis 1971; C. WESTERMANN, *Genesis I-II*, BKAT, 1/1, Neukirchen-Vluyn 1976²; ho usato la tr. inglese, Minneapolis 1984; G.W. COATS, *Genesis, with an introduction to narrative literature*, Grand Rapids (MI) 1983; J. VERMEYLEN, *Au commencement. Une relecture de Genèse I-II*, Bruxelles 1986; F. CASTEL, *Commencements. Les onze premiers chapitres de la Genèse*, Paris 1985; tr. it., «E Dio disse...». *I primi undici capitoli della Genesi*, Cinisello Balsamo (MI) 1987; G. WENHAM, *Genesis I-15*, «World Biblical Commentary» 1, Waco, Tex. 1987; E. BIANCHI, *Genesis I-II. Lettura esegetico-spirituale*, Bose, Magnano 1990; V.P. HAMILTON, *The Book of Genesis, Ch. 1-17*, New Inter. Comm. OT, Grand Rapids (MI) 1990; G. RAVASI, *Il libro della Genesi (1-11)*, Roma 1991; J.A. SOGGIN, *Genesis I-II*, CSANT AT 1/1, Genova 1991.

²⁰ La definizione è di K. RAHNER (LThK, I, 1011), ma è stata precisata dalle critiche di N. LOHFINK, in *Genesis 2f als «geschichtliche Ätiologie». Gedanken zu einem neuen hermeneutischen Begriff*, Schol 38 (1963), 321-334.

non è pertanto ricostruibile, lo è invece l'«umanamente primordiale»²¹.

Una prima conseguenza di una tale impostazione è che non è più possibile, ormai, ridurre Gn 1-11 a puro simbolo oppure, come talora si è fatto, ricercarne soltanto il preteso «significato religioso» o semplicemente teologico²². Il concetto di «eziologia metastorica» rimanda infatti all'importanza della storia: la «metastoria» non è al di là della storia ma riguarda ogni momento della storia, in quanto ciò che viene narrato è il fondamento stesso della storia.

Da ciò che si è detto si deve concludere che non è accettabile un'esegesi di Gn 3 che parta da una lettura esclusivamente simbolica o parabolica del testo. Così avviene ad esempio nella posizione di Westermann, che, com'è noto, nega che il testo di Gn 3 spieghi in qualche modo l'origine del male, che resta un mistero²³. Su questa posizione sembra essere Martelet, quando afferma che «la *colpa originale*, intesa come il *primo* peccato, è pertanto per la Genesi il peccato *attuale*, parabolicamente proiettato all'inizio della storia»²⁴.

²¹ MARTELET, *Libera risposta*, 17. Ma già GRELOT, *Riflessioni*, 19s, si era posto il problema ermeneutico del rapporto di Gn 3 con la «storia» quale noi la intendiamo.

²² Non condivido appieno, pertanto, l'affermazione di G. RAVASI, *All'ombra dell'albero della conoscenza del bene e del male. Note ermeneutiche su Gn 2-3*, «Communio» 118 (1991), 33: «L'analisi condotta (in Gn 3, ndr), pur usando un modello antropologico e cosmologico definito, non ha finalità biologiche, antropologiche, "scientifiche", cosmologiche, bensì *teologiche*».

²³ Rinvio direttamente alla lettura delle pagine conclusive di Westermann relative a Gn 2-3; *Genesis*, 275-278. È ben nota anche la distinzione che Westermann pone tra «Urgeschichte» e «Urgeschehen»; quest'ultima sarebbe la caratteristica di Gn 1-11; ciò che si dice di «Adamo» si dice in realtà di ogni uomo.

²⁴ G. MARTELET, *Libera risposta*, 17. Si vedano le dure critiche mosse a Martelet da P. MASSET, *Reflexion philosophique sur le péché originel*, NRT

La grande maggioranza dei lavori di antropologia teologica ci sembrano ormai aver pacificamente accolto il carattere eziologico di Gn 3; ciò significa che non è possibile vedere in Gn 3 il racconto «storico» della «caduta»; se è vero però che Gn 1-11 non è «storia», tuttavia siamo di fronte ad un testo legato alla storia più di quanto non si sia sinora affermato.

Questo problema ermeneutico porta con sé altri problemi: la presenza in Gn 1-11 di un linguaggio mitico, prima di tutto. In secondo luogo sarà necessaria una breve ma importante riflessione sul fatto che Gn 1-11, inteso proprio come «eziologia metastorica», assume un carattere fondante per la fede di Israele e quindi anche la nostra. Ci lasceremo guidare, in questa riflessione, dal recente contributo di P. Gibert, *Bible, Mythes et récits de commencements* (Paris 1986); tr. it., *Bibbia, miti e racconti dell'inizio* (Brescia 1993).

2.2. Il problema del mito

In tutti i commentari e gli studi relativi a Gn 1-11 emerge con forza il problema del confronto con i miti extrabiblici, in particolare quelli relativi ai racconti di creazione²⁵. Ritengo ormai acquisite, a questo riguardo, le seguenti posizioni:

a) Oggi si ha ormai un concetto positivo di «mito»: dopo gli studi di M. Eliade, esso non è più visto come un

110 (1988), 879-902 e J.H. NICHOLAS, *Le péché originel et le problème du mal*, RTh 97 (1989), 289-308.

²⁵ Cf. J.W. ROGERSON, *Myth in Old Testament Interpretation*, Berlin-New York 1974 e C. PETERSON, *Mythos im Alten Testament*, Berlin 1982. Per quanto riguarda Gn 1-11 si può ancora far riferimento a O. LORETZ, *Schöpfung und Mythos. Mensch und Welt nach den Anfangskapitel der Genesis*, Stuttgart 1986; tr. it., *Creazione e mito*, StBib 28, Brescia 1974.

complesso di favole o comunque come una realtà opposta per principio ad una visione scientifica e razionale del mondo. Il mito è «simbolo di azione», espressione intuitiva della realtà più profonda dell'uomo. Il mito pertanto non è «a-storico» ma è un modo diverso di leggere la storia, una «interpretazione narrativa dell'enigma dell'esistenza», per usare il linguaggio di Ricoeur²⁶.

b) Gli autori di Gn 1-11 attuano una cosciente opera di demitologizzazione: ogni elemento politeista è accuratamente espunto dal testo, così come del tutto assenti sono i riferimenti al «rito», elemento fondante dei miti extrabiblici. Parlo volutamente di «demitologizzazione», piuttosto che di «demitizzazione», perché è evidente il permanere, in Gn 1-11, di un linguaggio mitico: si tratta di un assunto giunto ormai a livello del Magistero: con le parole di Giovanni Paolo II, «si può dire, seguendo la filosofia contemporanea della religione e quella del linguaggio, che si tratta di un linguaggio mitico. In questo caso, infatti, il termine "mito" non designa un contenuto fabuloso, ma semplicemente un modo arcaico di esprimere un contenuto più profondo. Senza alcuna difficoltà, sotto lo strato dell'antica narrazione, scopriamo quel contenuto, veramente mirabile per quanto riguarda la qualità e la condensazione delle verità che vi sono racchiuse»²⁷. Ciò rende necessario un confronto accurato con le mitologie del Medio Oriente antico, che, in relazione a Gn 3, non sempre è stato fatto.

²⁶ Cf. P. RICOEUR, *La symbolique du mal; Philosophie de la volonté: II: Finitude et culpabilité*, Paris 1988², 311; M. ELIADE, *Le mythe de l'éternel retour. Archétypes et Répétition*, Paris 1949; tr. it., *Il mito dell'eterno ritorno*, Milano 1975; ID., *Aspects du mythe*, Paris 1963; tr. it., *Mito e realtà*, Milano 1973³; P. GIBERT, *Bibbia, miti e racconti dell'inizio*, 79-88; G. BETORI, *Mito*, in NDTB, Roma 1988, 993-1012, con ulteriore bibliografia.

²⁷ GIOVANNI PAOLO II, *Udienza generale del Mercoledì, 7 novembre 1979*, Roma 1980.

Un esempio poco sfruttato: il mito di Adapa. Il mito di Adapa²⁸ fornisce un buon esempio di come il confronto con il mondo extrabiblico possa servire ad illuminare il racconto genesiaco. Adapa è il protetto di Ea, cui la divinità ha concesso virtù straordinarie, ma non la vita eterna. Adapa è presentato come il «saggio» per eccellenza e non sbaglia di fronte alla prova che lo attende. Il pane e l'acqua di vita offertigli dal dio Anu sono in realtà cibo e bevanda di morte. Adapa, seguendo il consiglio di Ea, non ne mangia e non ne beve: l'uomo appare dunque consapevole dei propri limiti e della propria mortalità; la morte è infatti elemento essenziale della vita e Adapa, al contrario di Ghilgamesh, in cerca della vita eterna, lo riconosce. Così il mito di Adapa rappresenta non tanto l'immortalità perduta, quanto piuttosto l'umanità ritrovata; al contrario di Adamo, Adapa non cede alla tentazione di «essere come Dio». Il saggio mesopotamico sa dunque che il raggiungimento di qualità divine, da parte dell'uomo, è impossibile: ciò è deciso dagli dei (come in Ghilgamesh) o comunque è accettato dall'uomo (Adapa). Ma quel che è per noi di estremo interesse è il fatto che Adapa perde la vita proprio acquistando una sapienza superiore e obbedendo al comando di Ea; in Gn 3, al contrario, l'uomo perde la vita a causa del suo desiderio di una sapienza superiore e della disubbidienza nei confronti di Dio. La condizione mortale, per Adapa, fa parte della vita dell'uomo; gli dei sono in contrasto fra loro e vera saggezza è l'accogliere con rassegnazione la propria condizione umana. Il mito di Adapa, con la sua connessione di sapienza e vita, conferma il carattere sapienziale di Gn 3 e allo stesso tempo ne mette in luce la diversa impostazione. L'esito di Adapa è in fondo tragico: l'uomo non può che accettare la sua situazione di sofferenza (in questo siamo nella stessa tematica di Ghilga-

²⁸ Il testo di Adapa, poema accadico esistente in quattro recensioni frammentarie, è in ANET, 101-103. Cf. A. BRELICH, *Un mito prometeico*, SMSR 29 (1958), 26; J.A. SOGGIN, *La caduta dell'uomo nel terzo capitolo della Genesi*, SMSR 33 (1963), 227-256; WESTERMANN, *Genesis*, 246s; P. XELLA, *L'inganno di Ea nel mito di Adapa*, «Oriens Antiquus» 12 (1973), 258-266.

mesh) e ciò nonostante che egli abbia *obbedito* a Dio. In Gn 3, al contrario, l'infelicità dell'uomo è soltanto legata alle sue decisioni; l'obbedienza a Dio è invece garanzia di vita; l'uomo non è in grado, senza Dio, di raggiungere la vera sapienza.

Se Gn 1-11 non è riducibile alla categoria del mito e se, d'altra parte, è innegabile in questi capitoli la presenza di un linguaggio mitico, ciò ci conduce, sulla scia di P. Gibert, a ulteriori considerazioni, sull'ermeneutica della «storia delle origini». Secondo lo studioso francese, affermare che Gn 1-11 non è un testo mitico, pur assumendo il linguaggio del mito, significa sottolinearne ancor più il legame con la storia e addirittura metterne in luce il carattere «prescientifico». In questo modo sarà possibile chiarire ulteriormente il concetto di «eziologia metastorica», che, come si è visto, sta ormai alla base di un'ermeneutica teologica corretta di Gn 1-11.

2.3. *Gn 1-11 come «racconto di inizio»*

Il libro di Gibert, *Bibbia, miti e racconti dell'inizio*, è, sia per l'esegeta che per il teologo, di estremo interesse. Gibert parte dall'osservazione, solo in apparenza ovvia, relativa a quella che lui chiama «l'impossibile coscienza dell'inizio», ovvero l'incapacità, per chiunque, di rendere ragione delle cause di eventi di cui non può essere stato testimone. Da ciò, una prima conseguenza: i racconti di Gn 1-11 sono stati scritti a partire dalla propria esperienza vissuta²⁹.

²⁹ Uno dei problemi esegetici è proprio l'identificare tale esperienza; ciò ci conduce, tra l'altro, al problema della datazione dei testi in Gn 1-11. Gibert avanza l'ipotesi (cf. tutto il cap. 9 del suo libro) che il punto di partenza di Gn 1-11 sia la storia della monarchia, e in particolare del peccato dei re; l'ipotesi di un legame redazionale tra la Genesi e 1-2 Sam/1-2 Re è stata sostenuta con forza da A. DE PURY, *Promesse divine et légende culturelle dans le cycle de Jacob*, Paris 1975, I, 117-165. Si veda più avanti la

In questo risalta il carattere «eziologico», ormai da tutti riconosciuto, del racconto della creazione. Tuttavia, ciò non è sufficiente: secondo Gibert proprio la ricerca di cause a partire dai dati della propria esperienza rivela in Gn 1-11 la presenza di un metodo deduttivo che ne fa un racconto di tipo «prescientifico». La posizione di Gibert non è priva di conseguenze: per lungo tempo infatti si è sostenuto, e comunemente si continua a sostenere, che Bibbia e scienza sono su due piani del tutto divergenti. In realtà, gli autori di Gn 1-11 intendono integrare nei loro testi tutto ciò che all'epoca si poteva dedurre «scientificamente» circa l'origine dell'umanità. È pur vero che a noi poco importa – per la nostra teologia – quale fosse la visione del mondo secondo Israele; tuttavia, non possiamo più parlare di Gn 1-11 come di un testo «popolare», in cui il carattere scientifico sarebbe del tutto assente (si veda ad esempio l'inserzione «dotta» di Gn 2,10-14 oppure l'intera «tavola dei popoli», in Gn 10³⁰).

La stessa osservazione è ripetuta da Gibert nel campo del rapporto tra Gn 1-11 e la storia. Secondo Gibert, la storia è caratterizzata dal desiderio di coprire il tempo secondo la legge del rapporto causa/effetto; tale rapporto si esplica nel gioco di azione/reazione dei personaggi, eliminando così il riferimento ad ogni fatalità assoluta; il tutto è sottoposto al giudizio, implicito o esplicito, del narratore. In particolare, in Gn 2-3 questi tre elementi sono evidentemente presenti. Il linguaggio mitico utilizzato impedisce di considerare Gn 2-3 come «storia» in senso stretto; tuttavia la presenza di elementi tipici propri della narrazione storica, obbliga a dare al termine «metastorico», sinora utilizzato, un contenuto più pregnante: il racconto biblico è situato nel cuore della storia per mostrarne il carattere fondativo (Gibert parla a questo

menzione di alcuni studi relativi a Gn 3 riletto alla luce della storia monarchica.

³⁰ Cf. L. MAZZINGHI, *Unità e diversità della famiglia umana nella «tavola dei popoli» (Gn 10)*, VivH 3 (1992), 27-43.

proposito di «racconti di inizio»). Non siamo più davanti né a una pura cronaca di fatti (come talora sembra dare l'impressione la lettura dei testi del Magistero recente), né tuttavia di fronte a un mito, una saga, oppure ad un racconto semplicemente simbolico ed esemplare. Occorre dunque uscire definitivamente dal dilemma «storia» o «mito» e riconoscere lo stretto legame di Gn 1-11 con la storia, narrata tuttavia sotto forma di mito³¹.

Si noterà come Gibert si ricollega, in queste sue posizioni, a quanto già affermava lo studio di Grelot, che intendeva sottolineare la diversità di Gn 3 con il genere storico ma allo stesso tempo metteva in luce l'intenzione *storica* dell'autore biblico, nel senso che egli intendeva mostrare una delle tappe della «storia sacra»³².

2.4. *Protologia ed escatologia*

Il ricorso alla tradizione ebraica illumina un aspetto forse un po' trascurato dell'ermeneutica di Gn 1-11. Nella interpretazione midrashica dei testi genesiaci appare una costante: Dio ha creato il mondo in vista della redenzione, del mondo futuro; in questo modo i rabbini possono affermare che la Tōrah è preesistente al mondo (cf. *Gen. ha-gadol*, 1,1; *Gen. Rabbah*, I,4; *Midrash Tanhuma*, Bereshit, 1), così come preesistono al mondo il Tempo e il nome del Messia. Per-

³¹ Cf. DUBARLE, *Le péché originel. Perspectives théologiques*, «Cogitatio Fidei» 118, Paris 1983, 153-159: «On peut donc parler de mythe à propos du récit de l'Eden, mais en se rappelant que le mythe a été aménagé pour tenir une place dans un tableau du passé de l'humanité. On peut parler d'histoire, mais sans oublier que ce tableau du passé a été constitué non par des souvenirs effectifs des témoins, mais par l'imagination et la foi» (p. 159). Cf. G. IAMMARRONE, *Proposta di rilettura del peccato originale. Suoi riflessi sull'immagine teologica dell'uomo. Temi di Antropologia Teologica*, E. ANCILLI (ed.), Roma 1981, 549-584.

³² Cf. GRELOT, *Riflessioni*, 34s.

ché poi il mondo è stato creato con la lettera *beth*, l'iniziale della prima parola della Genesi, *b'rešit*? Perché (così si legge in *Gen. Rabbah*, I,10) la *beth* è lettera chiusa su tre lati ma aperta in avanti; in questo modo l'uomo non può altro che conoscere il proprio futuro, e perché la *beth* rappresenta il numero 2, il mondo presente e quello futuro. Non ci è possibile discutere in dettaglio le diverse interpretazioni del racconto della creazione all'interno della tradizione ebraica³³, confronto di cui si deve sottolineare l'importanza, come si evince anche dal recente documento della PCB sull'interpretazione della Bibbia nella chiesa. Ci limitiamo a raccogliere questa suggestione circa il valore profetico ed escatologico di quella che noi chiamiamo la «storia delle origini».

Scrivono Grelot che «non dobbiamo [...] dimenticare che il peccato delle origini prende il posto in una economia di salvezza in cammino verso il Paradiso ritrovato. [...] Perciò l'evocazione del Paradiso primitivo riveste un significato che possiamo chiamare profetico perché mette davanti agli occhi di ogni credente ciò che costituisce l'oggetto stesso della sua speranza»³⁴. È ben noto come le descrizioni profe-

³³ Cf. G.P. TASINI (ed.), *In principio. Interpretazioni ebraiche del racconto della creazione. I. Il midrash*, Roma 1988; BIANCHI, *Genesi I-II*, 15 ss. Si veda anche U. NERI (ed.), *Genesi*, Torino 1986; RASHI DI TROYES, *Commento alla Genesi*, L. CATTANI (ed.), Casale Monf. 1985; A. RAVENNA-T. FEDERICI (eds.), *Commento alla Genesi (Bereshit Rabbah)*, Utet, Torino 1978.

³⁴ GRELOT, *Riflessioni*, 61s. Grelot cita come prova il testo di Gn 3,15. È ben noto come molti esegeti, sulla scia di Von Rad e Westermann, neghino decisamente ogni valore salvifico al testo di Gn 3,15: «il testo descrive infatti la continua ostilità esistente tra il genere umano e il serpente, e non della vittoria del primo sul secondo. Resta dunque esclusa ogni forma di "Proto-vangelo", quale appare fin troppo spesso nella tradizione cristiana» (SOGGIN, *Genesi*, 86). Cf. l'esatto contrario in CCC 410-411 e l'intera catechesi di Giovanni Paolo II nell'udienza del 17 novembre 1986. A (parziale) difesa della posizione magisteriale è possibile ricordare che già nella tradizione giudaica più antica il testo di Gn 3,15 acquista una dimensione messianica:

tiche della pace messianica (cf. Is 11,6-9; 30,23-26; 35,1-9; 65,17-26; 66,22; Ez 34,25-29) riprendano almeno in parte elementi relativi al giardino dell'Eden. Come è stato l'inizio, così sarà la fine: questa connessione di *Endzeit* e *Urzeit*, del resto ben nota al teologo, diventerà una costante nei testi del giudaismo intertestamentario. Come nel Deuteroisaia, creazione e salvezza vanno di pari passo³⁵.

La rilettura di Gn 2-3 nella prospettiva della teologia dell'alleanza, aiuta, come vedremo, a comprenderne il valore escatologico; il peccato dell'uomo non è l'ultima parola della nostra storia (o, peggio, l'origine della nostra storia, come vorrebbe Lifschitz!); la prima e l'ultima parola spettano a Dio. Anche il carattere sapienziale proprio della narrazione edenica ci aiuta a leggerla come un testo che riguarda anche il futuro dell'uomo; così farà infatti, come vedremo, il libro della Sapienza.

Una ermeneutica corretta di Gn 1-11, e di Gn 3 in particolare, deve tener conto di questa valenza profetica e, in ultima analisi, escatologica di questi testi. L'istanza è stata ben compresa dalla teologia della liberazione: così C. Mesters può affermare che «il paradiso non è qualcosa che

«porrò inimicizia tra te e la donna, tra i tuoi figli e i suoi figli. [...] Ma per i suoi figli vi sarà un rimedio, mentre per te, serpente, non vi sarà rimedio; perché essi sono destinati a fare la pace, nel giorno del Re Messia» (*Targum Neofiti* a Gn 3,15). La «stirpe» può acquistare un valore davidico-messianico: cf. 2 Sam 7,12; Sal 88,5.30.37; se dunque in Gn 3,15 sembrerebbe da escludersi – a livello del testo jahwista – una lettura direttamente messianica (e, ancor meno, mariologica!) non si può negare lo sviluppo messianico di questo testo già all'interno dello stesso AT; cf. W. WIFALL, *Genesis 3:15 – a Protoevangelium?*, CBQ 36 (1974), 361-365.

³⁵ All'interno dell'AT e dei successivi sviluppi nella letteratura giudaica il tema è stato da tempo studiato e ottimamente esposto da R. LE DÉAUT, *La nuit pascale. Essai sur la signification de la Pâque juive à partir du Targum d'Exode XII,42*, AnBib 22, Rome 1963, spec. le pp. 115-121. Cf. anche B. ROSSI, *La creazione nella letteratura giudaica antica extrabiblica. Apocrifi e scritti giudaico-ellenistici*, VivH 4/2 (1993), 225-268; *La creazione nella letteratura giudaica antica extrabiblica*, VivH 5/1 (1994), 119-152.

appartiene ormai al passato ma piuttosto al futuro»; è dunque una profezia spostata nel passato³⁶.

Non dovrebbero sfuggire le importanti conseguenze sul piano teologico: esiste una connessione strettissima, non sempre adeguatamente notata, a proposito di Gn 2-3, tra creazione e salvezza. Gn 3 non può essere isolato come «racconto della caduta» che spezza e interrompe il disegno divino. Il testo di Gn 2-3, letto alla luce di questa prospettiva escatologica, diviene una riflessione sul disegno originario di Dio:

... el paraíso es más un paradigma del futuro que un reportaje del pasado. Es la expresión plástica del designio de Dios para con el hombre. Este designio divino ha presidido la creación y, en este sentido, el paraíso no puede menos de proyectarse sobre el comienzo de la historia; de otra parte, ocurra lo que ocurra, tal designio está indeleblemente impreso en el acontecer histórico, es *el fin de la creación*; en este sentido, el *éschaton* no puede menos de asumir los rasgos paradisíacos³⁷.

Occorre soltanto vigilare che questa insistenza sul carattere escatologico di Gn 1-11 – e quindi anche di Gn 3 –

³⁶ MESTERS, *Paraíso terrestre*, 47.

³⁷ RUIZ DE LA PEÑA, *El don de Dios*, 63. Cf. A. RIZZI, *Ruolo del racconto biblico nello sviluppo del concetto di male*, Atti del Seminario invernale: «In principio...»; Prato 23-26 gennaio 1986, Biblia; Assoc. Laica di Cultura Biblica, Firenze 1986, 307: «Allora Gn 2 non è soltanto l'Eden perduto; ma è il disegno originale di Dio che l'Adamo ha perduto ma che Cristo riattiva. [...] Allora il cristianesimo non è soltanto credere in un momento di ricucitura della creazione al di là della storia, ma credere già nella rimessa in circolazione dell'utopia edenica dentro la storia». Questo legame tra creazione e storia diviene evidentissimo nel racconto esodico del passaggio del mare. Si veda lo studio fondamentale di J.L. SKA, *Le passage de la mer. Étude de la construction, du style et de la symbolique d'Ex 14,1-31*, AnBib 109, Rome 1986; v. ancora GIBERT, *Bibbia, miti e racconti dell'inizio*, 147-162. Si veda anche – a proposito di Gn 1 – P. BEAUCHAMP, *Création et fondation de la loi en Gn 1,1-2,4a. La création dans l'Orient Ancien*, LDiv 127, Paris 1987, 139-182.

non sia dovuto ad una reazione contro l'insistenza di un tempo sulla controversia «storia»-«mito» e quindi si trasformi in un tentativo di spostare il problema... nel futuro! Sottolineare il carattere escatologico di Gn 1-11 non significa rinnegare quanto detto sinora circa l'eziologia metastorica e il «racconto di inizio».

3. IL TESTO DI GN 3: RISULTATI DELL'ESEGESI CONTEMPORANEA E ALCUNE CONSEGUENZE TEOLOGICHE

3.1. *Panoramica iniziale*

I teologi che si occupano del tema del peccato originale si ricollegano, o comunque sono costretti a farlo, al testo di Gn 3, che, secondo una dizione comune, diviene così il «racconto della caduta». Nello spazio a nostra disposizione vorrei poter offrire una panoramica sufficientemente aggiornata degli studi esegetici recenti relativi a Gn 3. La domanda che costituisce il titolo di questo lavoro, «Quale fondamento biblico per la teologia del peccato originale?» sembra peraltro destinata ad ottenere una risposta negativa; i recenti manuali di antropologia teologica sono concordi, come si è visto, nell'ammettere che in Gn 3 non è possibile ritrovare la dottrina cattolica del dogma sul peccato originale; tuttavia Gn 3 continua ad essere letto come un testo che comunque ha qualcosa da dire al riguardo. Gli esegeti si trovano non di rado a disagio con simili posizioni e negli studi relativi a Gn 3 si trova quasi sempre l'affermazione che in questo testo non vi è traccia della dottrina cattolica del peccato originale³⁸.

³⁸ Si veda già A.M. DUBARLE, *Le péché originel dans l'Écriture*. LDiv 20; Paris 1967²; tr. it., *Il peccato originale nella Scrittura*, Roma 1968, 109: «la dottrina propriamente detta del peccato originale non è stata percepita dagli autori dell'Antico Testamento». Si tratta di una posizione ormai larga-

La bibliografia su Gn 3 è, com'è facile pensare, immensa, e riempie ogni anno dalle due alle quattro pagine dell'*Elenchus di Biblica*³⁹. Non entreremo nei dettagli esegetici relativi a Gn 3; piuttosto mi pare importante offrire prima di tutto un sintetico panorama dei lavori più recenti – negli ultimi quindici/venti anni – intorno a questo testo, e dei principali orientamenti esegetici.

1. *Storia della redazione*: molti studi relativi a Gn 3 si occupano prevalentemente o esclusivamente della storia redazionale del testo: ne parleremo più avanti, a proposito dei problemi relativi alla datazione. Cito come esempio paradigmatico J. Vermeylen, *Le récit du paradis et la question des origines du Pentateuque*, «Bijdragen Tijdschrift voor Filosofie en Theologie», 41 (1980) 230-250.

2. *Lecture di carattere storico-critico*: molti studi recenti continuano ad occuparsi di Gn 3 in relazione al materiale extrabiblico: così I.M. Kikawada-A. Quinn, *Before Abraham Was: the Unity of Genesis 1-11*, Nashville 1985, 31-82 (confronti con il mondo mesopotamico); H.N. Wallace, *The Eden Narrative*, HSM 32, Atlanta 1985; materiale ugaritico; K. Jaros, *Die Motive der heiligen Bäume und der Schlange in*

mente dimostrata. Il problema nasce, ancora una volta, dalla presentazione del CCC che ad esempio parla dei «nostri progenitori, Adamo ed Eva» (§ 375) e, a proposito di Gn 3, si parla della «certezza di fede che tutta la storia umana è segnata dalla colpa originale liberamente commessa dai nostri progenitori» (§ 390). L'intera sezione relativa al peccato originale fa riferimento a Gn 3 come testo fondante; la stessa cosa fa Giovanni Paolo II nelle sue catechesi, preferendo anch'egli partire da Gn 3 piuttosto che da Rm 5.

³⁹ Non è pertanto assolutamente possibile fornire qui una bibliografia completa relativa ai lavori su Gn 3, neppure se ci volessimo limitare agli ultimi quindici-venti anni. Per la bibliografia fino al 1975 è sufficiente comunque consultare il grande commento alla Genesi di Westermann (v. in nota 19 l'elenco dei commentari a Gn più recenti). Un'ottima selezione bibliografica, molto aggiornata, ci è offerta da G. BORGONOVO, *La «donna» di Gn 3 e le «donne» di Gn 6,1-4. Il ruolo del femminile nell'eziologia metastorica*, RicStoB 1 (1994), 71-73, testo a cui, per semplicità, rimaniamo.

Gn 2-3, ZAW 92 (1980) 204-215. Si tratta di studi importanti che sottolineano la necessità di conoscere adeguatamente il retroterra culturale (mitico!) e storico di Gn 3. Il commentario di Westermann è un buon punto di riferimento – non sempre aggiornato! – per questi confronti; interessante, a livello divulgativo, è il commento di F. Castel. Citiamo, in margine, le interessanti riflessioni, sempre attuali, proposte in chiave di storia della religione, da U. Bianchi, *Sul peccato originale in prospettiva storico-religiosa*, RevBibIt 15 (1967) 121-149; riprese in *Théologie et théorie du mal aux premiers siècles de l'ère nouvelle*, «Muséon» 100 (1987) 1-11.

3. *Lettura politica*: Gn 3 si riferirebbe alla polemica contro i regni stranieri: così R. Holter, *The Serpent in Eden as a Symbol of Israel's Political Enemies: A Yahwistic Criticism of the Solomonic Foreign Policy?*, JSOT 1 (1990) 106-112. Oppure, Gn 3 viene letto come una allegoria del contadino che si ribella contro il potere costituito delle grandi città («Dio»): J.M. Kennedy, *Peasants in revolt: Political allegory in Genesis 2-3*, JSOT 47 (1990) 3-14. Se questi tentativi di lettura «politica» possono sembrare eccessivi, maggior fondamento hanno quegli approcci a Gn 3 che sottolineano i contatti con i testi dtr relativi alla monarchia; ricordo il tentativo di leggere Gn 3 alla luce della ideologia regale (cf. anche la nota 29): così W. Brüggeman, *From Dust to Kingship*, ZAW 84 (1972) 1-18; M. Görg, *Die «Sünde» Salomons*, BN 16 (1981) 42-59; M. Hutter, *Adams als Gärtner und König (Gn 2,8.15)*, BZ 30 (1986) 258-261. L'esperienza monarchica – e il suo fallimento – sarebbe il *Sitz im Leben* dal quale nasce la riflessione di Gn 3 sul «perché il male?». La recente rivoluzione della datazione di J (che diventerebbe, come vedremo, posteriore a dtr) dà nuovo impulso a queste interpretazioni. Da notare, in margine, anche l'approccio «materialista» di J. Guichard, *Approche «matérialiste» du récit de la chute: Genèse 3*, «Lumière et Vie» 131 (1977) 57-90.

4. *Approccio femminista*: non mancano, naturalmente, diversi tentativi di leggere Gn 3 in chiave femminista, o, più semplicemente, di chiarire il ruolo della donna in questo testo. Per i primi, ricordo P. Tribble, *God and the Rhetoric of*

Sexuality (Philadelphia 1978), 72-143; S. Lanser, *Feminist criticism in the Garden: inferring Genesis 2-3*, «Semeia» 41 (1988) 67-84; A. Gardener, *Genesis 2,4b-3: A mythological Paradigm of Sexual Equality of the Religious History of Pre-Exilic Israel?*, SJT 43 (1990) 1-18. Per quanto riguarda invece il ruolo della donna nel testo genesiaco è sufficiente far riferimento all'aggiornato, già ricordato, lavoro di G. Borgonovo, *La «donna» di Gn 3*, con ulteriore, ricca ed aggiornata bibliografia; la «donna» di Gn 3 è simbolo privilegiato per comprendere le possibilità positive ed allo stesso tempo i possibili fallimenti di Israele davanti a YHWH; occorre dunque uscire da una lettura di Gn 3 in cui la donna acquista comunque una valenza solo negativa. In margine all'approccio femminista ricordo la lettura del peccato di Gn 3 in chiave sessuale proposta da diversi autori: cf. D.U. Rottzol, *... Ihr werdet sein wie Gott, indem ihr «Gut und Böse» kennt*, ZAW 102 (1993) 385-391; ma si tratta di una interpretazione ben nota alla tradizione giudaica e cristiana antica. Già Westermann definisce una tale posizione esegetica come indifendibile.

5. *Approcci relativi alla teologia di Israele*: si tratta di letture di Gn 3 fatte alla luce di elementi particolari della teologia di Israele: così Gn 2-3 viene letto alla luce della promessa della terra da M. Ottosson, *Eden and the Land of Promise, Congress Volume, Jerusalem 1986* (ed. J.A. Emerton; VT Suppl. 40; Leiden 1988) 177-188; Gn 2-3 acquista così un valore prolettico, annunciando, riproiettato all'indietro nel tempo, ciò che il Signore ha promesso a Israele. Alla luce dell'ideologia sacerdotale del Tempio è invece il tentativo di G.J. Wenham, *Sanctuary Symbolism in the Garden of Eden Story, Proceedings of the Ninth World Congress of Jewish Studies* (Jerusalem 1986) 19-25. Siamo di fronte ad approcci importanti, seppure ovviamente parziali, che mettono in risalto la necessità di inserire il testo di Gn 2-3 all'interno di una più vasta prospettiva teologica.

6. *Approccio psicanalista*: ricordo, prima di tutto, l'approccio del tutto nuovo proposto nella ponderosa e discussa opera di E. Drewermann, *Strukturen des Bösen*, 3 voll. (Pader-

born 1978-1988)⁴⁰. Cf. anche R.O. Sexton-R.C. Maddock, *The Adam and Eve Syndrome*, «Journal of Religion and Health» 17 (1978) 163-168; X. Thévenot, *Emmaüs, une nouvelle Genèse? Une lecture psychanalytique de Genèse 2-3 et Luc 24, 13-25*, «Mélanges de Science Religieuse» 37 (1980) 3-18; A. Piskorowski, *In Search of her Father: a Lacanian Approach to Genesis 2-3. A Walk in the Garden. Biblical, Iconographical and Literary Images of Eden*, JSOT Suppl. S. 136 (Sheffield 1992) 310-318 (tutto il volume è una preziosa raccolta di studi su Gn 2-3); ulteriore, recente approccio di carattere psicoanalitico a Gn 3 è contenuto in B. Balmory, *Il sacrificio interdetto. Freud e la Bibbia* (Brescia 1991) 264-300.

7. *Lettura sapienziale*: si tratta di un approccio di estrema importanza, soprattutto per lo scopo del nostro lavoro, a partire dallo studio, ormai ritenuto fondamentale di L. Alonso Schökel, *Motivos sapienciales y de alianza en Gn 2-3*, Bib 43 (1962) 295-315⁴¹. Su questa linea si è collocato l'importante e già ricordato studio di Grelot, *Réflexions sur le problème du péché originel*. A partire da questi studi anche i teologi non hanno mancato di sottolineare, come si è visto, il carattere «sapienziale» di Gn 2-3, anche se non sempre sono riusciti a trarne le debite conseguenze. Si veda ancora G.E. Mendenhall, *The Shady Side of Wisdom: The Date and Purpose of Genesis 3*, in N.H. Bream et al. (eds.), *A Light unto my Path*; Fs. J.M. Myers (Philadelphia 1974) 319-334; F. Festorazzi, *Gn 1-3 e la sapienza in Israele*, RivBibIt 27 (1979) 41-51. A questo tipo di approccio verrà dedicato un paragrafo più avanti.

⁴⁰ Confesso la mia incompetenza nel tentare anche soltanto una valutazione sommaria dell'opera di Drewermann, che richiederebbe da sola uno studio a parte e comunque nel tentare un giudizio, anche questo sommario, a tale tipo di approccio al racconto genesiaco: per un primo orientamento relativo al dibattito recente, rinvio a C. MARCHESELLI-CASALE, *Il caso Drewermann: la psicologia del profondo. Un nuovo metodo per leggere la Bibbia?*, Casale Monf. 1991; Id., *Dio, l'uomo, il male: l'interpellante prospettiva di Eugen Drewermann*, VivH 5/1 (1994), 73-104.

⁴¹ Vanno ricordati gli studi che hanno ispirato l'opera di Alonso: A.M. DUBARLE, *Les Sages d'Israël*, LDiv 1, Paris 1946; *Le péché originel dans les livres sapientiaux*, RThom 56 (1956), 597-619; *Le péché originel dans la Genèse*, RB 64 (1957), 5-34.

8. *Approcci di carattere strutturalista, semeiotico, narrativo*: questi recenti metodi di approccio alla Scrittura hanno dato spazio, com'era prevedibile, a una vasta serie di letture di Gn 2-3 che cercano di prescindere dal metodo storico critico, tentando una interpretazione del testo su basi puramente sincroniche. Riprenderemo più avanti, in sintesi, i risultati di questo tipo di approccio.

9. *Approcci teologici diversi*: raccolgo qui, senza alcuna pretesa di completezza, una serie di studi esegetici recenti che cercano, per diverse vie, di mettere in risalto la portata teologica del racconto genesiaco: S. Dockx, *Le récit du Paradis, Gn II-III* (Gembloux 1981); E. Nielsen, *Sur la théologie de l'auteur de Gn 2-4. De la Tôrah au Messie* (M. Carrez, J. Doré, P. Grelot eds.); Fs. H. Cazelles (Paris 1981) 55-63; A. Rizzi, *Ruolo del racconto biblico nello sviluppo del concetto di male*, in *Atti del Seminario invernale «In Principio...»*. Prato 23-26 gennaio 1986 (Biblia, Associazione Laica di Cultura Biblica, Firenze 1986) 293-308 (approccio di carattere filosofico); P. Sacchi, *Genesi 3 e il problema del male*, *ibid.*, 265-292; D. Michel, *«Ihr werdet sein wie Gott»*. *Gedanken zur Sündenfallgeschichte in Genesis 3*, in *Menschwerdung Gottes-Vergötterung von Mensch* (hrsg. D. Zeller), NTOA 7 (Freiburg 1988) 61-88; A. Feuillet, *Le péché évoqué aux chapitres 3 et 6,1-4 de la Genèse, le péché des anges de l'épître de Jude et de la seconde épître de Pierre*, «Divinitas», 1991, 207-229; E.R. Da Cruz, *O Moral e o Trágico no Mito de Adaô*, RevEcclBra 51 (1991) 120-130 (tentativo di rileggere Gn 3 in chiave non esclusivamente morale); J. Magonet, *The Themes of Gn 2-3*, in *A Walk in the Garden*, 38-46. Recentemente, J. Barr, *The Garden of Eden and the Hope of Immortality* (Minneapolis 1992) ha interpretato Gn 3 non come la «caduta» ma come la perdita dell'opportunità di ottenere l'immortalità. Non ho potuto consultare M. Navarro, *Barro y aliento. Exégesis y antropología teológica de Gn 2-3* (Madrid 1993).

10. *Lettura ebraica*: J.P. Morris, *Exile from Eden. Jewish Interpretations of Genesis, A Walk in the Garden*, 117-166; interessante è la lettura proposta da B. Och, *The Garden of Eden: from creation to covenant*, I, «Judaism» 37 (1988)

143-156; *The Garden of Eden: from re-creation to reconciliation*, II, *ibid.*, 340-351. Och afferma la necessità di leggere i racconti della creazione all'interno di una precisa teologia dell'alleanza e accusa la teologia cristiana di aver completamente frainteso il senso di Gn 1-3, isolandolo dal resto della teologia dell'AT. All'interpretazione di Gn 3 all'interno della tradizione giudaica sarà dedicato un apposito paragrafo.

II. *Approccio canonico*: cito solo in margine un'ulteriore possibilità aperta dagli studi di Childs e del suo «canonical criticism»⁴². Già l'interessante lavoro di D.J.A. Clines, *Themes in Genesis 1-11*, CBQ 38 (1976) 483-507 (ripreso in *The Theme of the Pentateuch*, JSOT Suppl. S. 10, Sheffield 1978) aveva cercato, forse per la prima volta, di mettere in luce il tema di Gn 1-11 in relazione al tema globale di tutto il Pentateuco. B. Childs, da parte sua, si preoccupa di collocare il tema di Gn 2-3 all'interno dell'intera teologia dell'Antico e del Nuovo Testamento: così in *Biblical Theology of the Old and New Testaments* (London 1992) 569-571, Childs conclude circa la necessità di continuare a definire Gn 3 come «il racconto della caduta», alla luce dell'intera teologia biblica. Questo tipo di approccio è di particolare importanza per il teologo perché mette in luce la necessità di inserire Gn 2-3 nel contesto più vasto del Pentateuco (Clines) e dell'intera rivelazione biblica (Childs).

3.2. *Lettura sincroniche di Gn 2-3: principali risultati e conseguenze sul piano ermeneutico*

I recenti metodi di approccio alla Scrittura, che, distaccandosi dal metodo storico-critico, puntano la loro attenzio-

⁴² Cf. B.S. CHILDS, *Introduction to the Old Testament as Scripture*, Philadelphia 1979; H.M. BARSTAD, *Le canon comme principe exégétique. Autour de la contribution de Brevard S. Childs à une «herméneutique» de l'Ancien Testament*, StTh 38 (1984), 77-91. Dobbiamo a Childs, un protestante, un richiamo fermo alla necessità che l'esegesi divenga sempre più una disciplina teologica e che si compia all'interno di un quadro esplicito di fede; cf. *Interpretation in faith*, «Interpretation» 18 (1964), 432-449.

ne sul testo *as it stands*⁴³ hanno influito in modo massiccio sull'esegesi, e quindi anche sull'ermeneutica di Gn 3. Non è possibile addentrarci nei dettagli della narratologia, degli studi sulla semantica, la struttura, l'analisi strutturalista o retorica di Gn 3. Anche in questo caso mi limito a fornire un quadro orientativo, senza pretese di completezza, circa gli studi più recenti, per poi trarne alcune conclusioni che possono interessare il teologo. Intorno alla fine degli anni Settanta e il principio degli anni Ottanta, la reazione contro l'onnipotenza del metodo storico-critico porta al moltiplicarsi di studi di carattere sincronico; per Gn 2-3 è interessante, come esempio di tale nuova prospettiva metodologica, il lavoro di V. Vogels (v. sotto). Preoccupazione cardine di tali studi è la reazione all'eccessiva frammentazione provocata dal metodo storico-critico, unita alla necessità di fornire una visione chiara del testo, visto nel suo insieme, utilizzabile così dalla teologia e nella pastorale, spesso spiazzate dall'esegesi storico-critica⁴⁴.

⁴³ Cf. D.J. McCARTY, *Ex 3:14; History, Philology and Theology*, CBQ 40 (1978), 320.

⁴⁴ Cf. V. VOGELS, *L'être humain appartient au sol: Gn 2,4b-3,24*, NRT 105 (1983), 515-534; cf. pp. 520s. È interessante questo richiamo alla finalità teologica che nasce dai nuovi metodi di analisi esegetica, non a caso analizzati in dettaglio dal recente documento della PCB del 1993. I metodi sincronici, pur non potendo essere assolutizzati, per non cadere nella stessa critica da loro fatta al metodo storico-critico, sono ormai divenuti basilari per cogliere un testo non solo nella sua genesi storica ma anche nel suo insieme; in ciò i metodi sincronici si ricollegano ai richiami di Childs relativi alla «lettura canonica» dei testi biblici. Cf. ad esempio, tra i primi tentativi, B.W. ANDERSON, *From Analysis to Synthesis: the Interpretation of Genesis 1-11*, JBL 97 (1978), 23-39. Una analisi di carattere sincronico molto interessante – e meno nota di quanto meriterebbe – è rappresentata dal lavoro di C. SAVASTA, *Forme e strutture in Gn 1-11*, Messina 1988; cf. *Una ipotesi sulla struttura letteraria di Gn 1-11*, RivBibIt 38 [1990], 225-229 che, per vie autonome e originali, tenta di giungere ad una comprensione globale di Gn 1-11.

1. *Analisi di tipo strutturalista*: D. Jobling, *The Myth Semantics of Genesis 2,4b-3,24*, «Semeia» 18 (1980) 41-49; D. Patte-J.F. Parker, *A Structural Exegesis of Genesis 2 and 3*, *ibid.*, 55-75; R. Couffignal, *Guides pour l'Eden: Approches nouvelles de Genèse II,4-III*, *RevTh* 80 (1980) 613-627; J. Calloud, *Pour une analyse sémiotique de la Genèse I à 3*, in L. Derousseaux (ed.), *La création dans l'Orient Ancien. Congrès de l'ACFEB*, (LDiv 127, Paris 1987) 483-513; E.J. Van Wolde, *A semiotic analysis of Genesis 2-3. A semiotic theory and method of analysis applied to the story of the Garden of Eden* (SSN 25, Assen 1989).

2. *Approcci di tipo retorico e/o narratologico*: H.C. White, *Direct and Third Person Discourse in the Narrative of the Fall*, «Semeia» 18 (1980) 91-106; T.E. Boomershine, *The Structure of Narrative Rhetoric in Genesis 2-3*, *ibid.*, 113-129; V. Vogels, *L'être humain appartient au sol: Gn 2,4b-3,24*, «NRT» 105 (1983) 515-534; J. Elasky Fleming, *A rhetorical analysis of Genesis 2-3 with implications for a theology of man and woman*, Diss. Theol. Prot. (Strasbourg 1987).

3. *Altri approcci di tipo sincronico*: J.T. Walsh, *Genesis 2,4b-3,23: a Synchronic Approach*, *JBL* 96 (1972) 161-177; P.D. Miller, *Genesis 1-11: Studies in Structure and Theme*, *JSOT Supp. S. 8* (Sheffield 1978); J. Vermeylen, *Le Récit du Paradis et la question des Origines du Pentateuque*, «Bijdragen» 41 (1980) 230-250; R.C. Culley, *Action Sequences in Genesis 2-3*, «Semeia» 18 (1980) 25-34; G.W. Coats, *Genesis, with an introduction to narrative literature* (Grand Rapids, MI 1983), 49-60; R. Hirschberger, *Une lecture synchronique de Gn 2-3*, *RevSRz* 63 (1989) 1-16; T. Stordalen, *Man, Soil, Garden: Basic Plot in Genesis 2-3 Reconsidered*, *JSOT* 53 (1992) 3-26; S. Dragga, *Genesis 2-3: A Story of Liberation*, *JSOT* 55 (1992) 3-13.

3.2.1. *Alcuni risultati dell'analisi narrativa*. Lo studio più importante che affronta Gn 1-11 da un punto di vista narrativo, è senz'altro quello di Coats. Il primo risultato con conseguenze importanti sul piano ermeneutico, mi sembra essere la scoperta di un'unica unità narrativa in Gn 2-3, così che

questi due capitoli debbono essere letti secondo un procedimento circolare, che rinvia l'uno all'altro⁴⁵.

The structure of the unity does not support arguments than the paradise-gained story is independent of the paradise-lost story. Rather, the two elements stand together as one unity, the one a reflex to the other⁴⁶.

Coats nota altresì il carattere altamente drammatico dell'intera narrazione, che, a suo dire, si configura come la storia del «paradiso ricevuto» e del «paradiso perduto», una storia che si conclude con una condanna dell'uomo che perde la vita senza via d'uscita né segno di misericordia. Avremo modo di riprendere più avanti questa affermazione, che appare comunque discutibile e che esclude dal testo di Gn 2-3 ogni prospettiva di salvezza. Proprio la circolarità narrativa esistente tra Gn 2 e 3 e messa in luce da Coats dovrebbe portare a differenti conclusioni.

Coats ha senz'altro ragione nel sottolineare la presenza di elementi narrativi comuni tra Gn 2 e 3: i due alberi, il tema della conoscenza del bene e del male, la pena di morte, la nudità e la vergogna, gli «attanti» in scena: Dio, l'uomo e la donna, gli animali e il serpente.

In questo modo, non è possibile comprendere Gn 3 senza prima aver messo in luce la struttura narrativa di Gn 2,4b-25: la sezione iniziale (Gn 2,4b-17) e la sezione relativa alla creazione della donna (2,18-25) contengono ciascuna

⁴⁵ Una lettura globale di Gn 2-3 è già offerta nel commentario di Westermann; incomprensibilmente i due testi (Gn 2 e Gn 3) sono letti separatamente nel commentario di Soggin.

⁴⁶ COATS, *Genesis*, 51. Si osservi come anche per Coats l'ambiente vitale di questa narrazione è la corte israelita: «the story derives from (wisdom?) circles who stand over against the king to admonish, instruct, and correct him, or finally to impeach him» (*ibid.*, 59).

due serie di 7+1 azioni di Dio⁴⁷; la pienezza dell'attività divina, la sua grazia – usando un linguaggio teologico – precede il peccato dell'uomo. I numerosi studi di tipo sincronico su Gn 2,4b-3,24 costringono l'interprete del testo ad abbandonare, o, quanto meno, a modificare radicalmente, la posizione divenuta classica, sostenuta da Westermann, secondo cui in Gn 2,4b-3,25 ci troviamo in realtà di fronte a due diverse narrazioni, una relativa al giardino dell'Eden e l'altra al racconto della caduta, fuse insieme dal redattore Yahwista⁴⁸.

Modificando in parte le posizioni di Coats, occorre però ammettere che la seconda «pala» del dittico, Gn 3 appunto, pur formando un tutto unitario con il capitolo precedente, ne modifica radicalmente l'atmosfera narrativa, creando una prospettiva ben diversa. In Gn 2,4b-25 il narratore ha messo in evidenza gli elementi costitutivi dell'uomo, descritto nella sua triplice relazione con Dio, con il cosmo (giardino ed animali) e con l'altro (la donna). Sono proprio queste tre relazioni che vengono alterate, in seguito all'evento narrato in Gn 3,1-7, il delitto e le sue prime conseguenze; su questo

⁴⁷ Occorre mettere tra parentesi i vv. 10-14, un'inserzione di carattere «geografico». Nei vv. 4b-9.11-17 troviamo i seguenti verbi riferiti a Dio: «plasmò» e «soffiò» (v. 7), «piantò» e «collocò» (v. 8), «fece germogliare» (v. 9), «prese» e «pose» (v. 15), cui si aggiunge un verbo di comando, «comandò» (v. 16). Nella sezione successiva troviamo un verbo di apertura, «disse» (v. 18), seguito dai sette verbi «plasmò» e «condusse» (v. 19), «fece scendere», «tolse» e «rinchiuse» (v. 21), e ancora «plasmò» e «condusse» (v. 22).

⁴⁸ WESTERMANN, *Genesis*, 190-196; tuttavia lo stesso Westermann ammette che «ogni tentativo di spiegare Gn 2-3 che cerca la chiave della spiegazione in un singolo motivo o in un singolo dettaglio del testo, è, per sua stessa natura, discutibile. La storia dell'esegesi ha mostrato come il punto di partenza debba essere il testo nel suo insieme e la sua struttura e che solo una esegesi basata su questo può condurre da qualche parte» (cf. *Genesis*, 189). Un recente tentativo di spezzare il racconto di Gn 2-3 in due racconti originari è quello di H.F. RICHTER, *Zur Urgeschichte des Jahwisten*, BN 34 (1986), 39-57; la stessa idea è ripresa in SOGGIN, *Genesis*, 57.

ritornerà la triplice sentenza divina nei vv. 9-19; l'espulsione dal giardino (vv. 20-24) appare come la conferma di questa frattura nelle relazioni che definiscono l'essere dell'uomo. Si noti che da un punto di vista narrativo la narrazione è completa solo quando il tema del giardino viene ripreso, proprio in questo punto (3,20-24); come Dio vi ha posto l'uomo, così Dio può scacciarlo⁴⁹.

Questo tema (la rottura delle relazioni umane) emerge con ancor più forza da una ulteriore indagine sull'aspetto narrativo del nostro testo. I due personaggi principali sono, com'è evidente, YHWH-Dio e l'uomo-donna. Il primo settenario dell'azione divina descrive Dio come colui che dà e che possiede la vita; solo restando in relazione con Dio l'uomo può conservare questa vita: al centro del racconto vengono così posti i vv. 16-17; al termine di questo arco narrativo, il testo di Gn 3,23-24 sanziona la perdita della vita, ovvero la rottura della situazione di comunione con Dio. Il secondo settenario delle azioni divine descrive la relazione dell'uomo con l'altro uomo (la donna); anche questo arco narrativo avrà termine in 3,16, con l'affermazione del capovolgimento di queste relazioni di comunione. Il tema della relazione con il cosmo è espresso in entrambi i settenari, in 2,15 e 2,19-20 (giardino ed animali); la rottura di queste relazioni è evidente nella sentenza sull'uomo, in 3,17. È evidente, da tutto ciò, come, già sul piano narrativo, il «turning point» di tutta la storia è in 3,1-7, la narrazione, appunto, del peccato.

L'analisi narrativa sembra pertanto mettere in luce quanto segue:

⁴⁹ È interessante notare che la «pena di morte» minacciata in Gn 2, 16-17 non ha uno sbocco narrativo. L'uomo infatti non muore; si tratta davvero, in questo caso, della morte fisica? Il libro della Sapienza, come vedremo, intenderà altrimenti.

- la necessità di leggere in modo circolare Gn 2-3 senza quindi isolare Gn 3 come un testo a sé stante⁵⁰;
- la prospettiva di grazia che Gn 2 getta su Gn 3;
- il tema della rottura delle relazioni caratteristiche dell'uomo (con Dio, con il cosmo, con l'altro uomo) che emerge narrativamente da Gn 3 a confronto con Gn 2 ed ha il suo punto focale nella narrazione di Gn 3,1-7.

3.2.2. *Altri risultati di analisi sincroniche.* Il tentativo di sintetizzare la mole degli studi recenti che affrontano Gn 2-3 in prospettiva sincronica, richiederebbe da solo uno studio a parte. Scorrendo questi studi si scopre comunque un problema di fondo. Qualora ci si attenga ad una stretta lettura sincronica, il testo corre il rischio di essere reinterpretato soltanto alla luce del metodo seguito: la narratologia, la semiotica, l'analisi strutturale, ecc. Ogni metodo sincronico non può prescindere, come talora avviene, da una integrazione con un metodo diacronico (i.e. il metodo storico-critico in primo luogo) per non ridursi ad una lettura unilaterale del testo.

Due esempi recentissimi possono bastare ad illustrare questo problema: l'articolo citato di S. Dragga, che affronta Gn 2-3 nella prospettiva della narratologia, giunge a postulare la necessità di leggere il testo come la storia delle origini dell'umanità che si libera dalla gabbia del suo Creatore: «it pictures the man and the woman developing as human beings, from timid dependance to aggressive irresponsability to courageous maturity. It displays the woman choosing fertility and the man joining the woman, together forfeiting per-

⁵⁰ Insisto sull'importanza di questo assunto: uno dei primi studi a carattere sincronico, il citato articolo di Vogels, arriva appunto a queste conclusioni: un'analisi di tipo narrativo mostra l'unità profonda di Gn 2,4b-3,24; il tema di fondo è una triplice relazione di armonia, uomo-terra; uomo-Dio; uomo-donna, che viene rovesciata e alterata dall'azione dell'uomo, che non vuole riconoscere i propri limiti. Cf. anche GIBERT, *Bibbia, miti e racconti dell'inizio*, 93.

sonal immortality, blessed and cursed with the ability of creativity, proud of their choice, and given their liberty by a sympathetic creator»⁵¹. Lo studio di T. Stordalen (v. sopra), anch'esso di carattere sincronico e narratologico, sottolinea il carattere ambiguo della figura di YHWH; lo scopo della narrazione sarebbe semplicemente mostrare come la terra divenne coltivata e come gli uomini divennero lavoratori del suolo; il «resto» (il peccato, la condanna, ecc.) avrebbe in realtà tutta la caratteristica di un «mito». È chiaro, in questi due studi, dove può condurre una analisi sincronica del testo che non si ricolleggi ad una prospettiva diacronica, ove il testo sia inserito nel suo ambiente storico e soprattutto nel contesto dell'intero AT. Se in origine dietro a Gn 3 poteva esserci l'idea (di provenienza mitica?) relativa ad una emancipazione dell'uomo (come in Adapa) non così è stato inteso il racconto da chi lo ha inserito all'interno dell'intera «storia delle origini».

Un ulteriore approfondimento della struttura di Gn 2-3 non ci è possibile; è sufficiente, per concludere, rilevare l'importanza delle scoperte relative ai «gruppi semantici» presenti in questi due capitoli. I temi della terra e dell'uomo, della fecondità e della sterilità, della solitudine e della comunione, della vita e della morte, sono legati tra loro dai campi semantici relativi al «mangiare», al «conoscere», all'«ascoltare/obbedire»; si veda quanto detto sopra a proposito degli «archi narrativi» in Gn 2-3. Già da tempo lo studio fondamentale di L. Alonso Schökel ha dimostrato come il campo semantico di Gn 2-3, preso nel suo insieme, sia lo stesso campo semantico della teologia deuteronomica della

⁵¹ DRAGGA, *Genesis 2-3*, 12-13. L'idea di interpretare Gn 2-3 come la storia dell'uomo che assume la propria libertà di fronte a Dio e diviene così uomo non è estranea alla tradizione giudaica: «ma la maledizione porta anche una benedizione. L'uomo, dal luogo che è stato preparato per lui, è destinato ad un cammino, il cammino dell'uomo. Che questo sia il cammino dentro la storia del mondo, che solo attraverso di esso il mondo ha una storia – e una finalità storica – deve essere stato percepito, a suo modo, dal narratore»; M. BUBER, *Drei Bilder von Gut und Böse*, TZ 7 (1951), 8.

alleanza⁵². Ciò rinvia l'interprete a considerare questi due capitoli, visti come una unità letteraria, alla luce di tale teologia.

Prima di affrontare questo passo, è necessario tuttavia soffermarci su un problema recente, relativo alla datazione di Gn 2-3, problema che può avere conseguenze vitali per l'interpretazione di Gn 2-3 e che, come vedremo, costituisce una conferma diretta della necessità di leggere questi testi alla luce della teologia dell'alleanza.

3.3. Nuova datazione dei testi J e conseguenze sul piano ermeneutico

3.3.1. *Si riapre il grande cantiere del Pentateuco.* Negli ultimi vent'anni gli studi relativi al Pentateuco hanno subito un rivoluzionamento totale: l'impostazione classica (Wellhausen-Gunkel-Noth-Von Rad), ormai quasi universalmente accolta, è stata messa radicalmente in discussione. La cosiddetta «nuova critica» (J. Van Seters, H.H. Schmid, R. Rendtorff, M. Rose) ha messo in dubbio l'esistenza stessa di «fonti» all'interno del Pentateuco; secondo Rendtorff, ad esempio, la cosiddetta «fonte J» non sarebbe altro che un rimaneggiamento editoriale, di matrice deuteronomista, fatto su unità letterarie precedentemente autonome⁵³.

⁵² «Si yo preguntara cual es el puesto preferido de la siguiente constelación de verbos *lqh hby' šmr 'bd 'zb dbq šwh šm' qwl yr'*, me respondería cualquiera que nos encontramos en el Deuteronomio; y yo replicaría que nos encontramos en Gn 2-3», ALONSO, *Motivos sapienciales*, 308.

⁵³ Il problema è ottimamente messo a punto nel fondamentale studio edito a cura di A. DE PURY, *Le Pentateuque en question*, Genève 1991². Si vedano in particolare i seguenti studi ivi contenuti: A. DE PURY-T. RÖMER, *Le Pentateuque en question. Position du problème et brève histoire de la recherche*, 9-82; R. RENDTORFF, *L'histoire biblique des origines (Gn 1-11) dans le contexte de la rédaction "sacerdotale" du Pentateuque*, 83-94; J. VERMEYLEN, *Les premières étapes littéraires de la formation du Penta-*

Caratteristica comune agli autori della «nuova critica» è lo spostamento in avanti della datazione di J, peraltro già ipotizzata da Alonso Schökel, proprio in base al vocabolario dell'alleanza ed al carattere sapienziale di Gn 2-3; J viene così portato all'epoca immediatamente precedente l'esilio o durante l'esilio stesso (così Van Seters⁵⁴ e Schmid⁵⁵) oppure, addirittura, nel primo post-esilio (Rose, v. sotto), con pochissime eccezioni⁵⁶. Le conseguenze di queste posizioni, che non ci è ovviamente possibile esaminare in dettaglio, sono enormi, sul piano dell'ermeneutica. Le conclusioni di M. Rose da un lato e soprattutto di R. Rendtorff da un altro, ne sono un esempio sufficiente.

teuque, 149-198; H.H. SCHMID, *Vers une théologie du Pentateuque*, 361-388. Posizioni simili a quelle della «nuova critica» sono state recentemente accolte in Italia: cf. P. SACCHI, *Il più antico storico di Israele: un'ipotesi di lavoro*, «Le origini di Israele». Convegno della fondazione Catenai, Roma 10-11 febbraio 1986, Roma 1987, 65-86; *Genesi 3 e il problema del male nella Bibbia*, *In Principio*, 263-289; M. NOBILE, *Un contributo alla lettura sincronica della redazione Genesi-2Re sulla base del filo narrativo offerto da 2Re 25,27-30*, «Antoniano» 61 (1986), 207-224; *Teologie e teologia nella Bibbia: pluralismo di pensiero e sistema teologico*, «Antoniano» 66 (1991), 469-481. Il problema della nuova datazione di J è affrontato, con un'ottima panoramica dei possibili risultati sul piano ermeneutico, da V. MANNUCCI, nel suo studio su *Problema del male: «modelli» di soluzione nell'Antico Testamento*, *VivH* 3/2 (1992), 195-224, cui rimando per maggior completezza.

⁵⁴ Cf. soprattutto *In Search of History. Historiography in the Ancient World and the Origins of Biblical History*, New Haven/London 1983.

⁵⁵ Cf. l'opera fondamentale, *Der sogenannte Jahwist. Beobachtungen und Fragen zur Pentateuchforschung*, Zürich 1976; ID., *Auf der Suche nach neuen Perspektiven für die Pentateuchforschung*, Congress Volume Vienna 1980, SVT 32, Leiden 1981, 375-394.

⁵⁶ Parzialmente critica è la posizione di J. VERMEYLEN (*Le Dieu de la promesse et le Dieu de l'Alliance*, Paris 1986) che, tuttavia, pur ammettendo ancora l'esistenza di uno J salomonico, attribuisce Gn 2-3 ad una redazione tardiva, imparentata con la scuola deuteronomistica. Si veda lo studio sopra citato, *Les premières étapes littéraires*, in *Le Pentateuque en question*, spec. 166, n. 78, e p. 197.

La posizione di M. Rose⁵⁷ cerca di chiarire i rapporti esistenti tra i testi J e quelli Dtr; Rose conclude che, sorprendentemente, i testi J presuppongono già esistenti i testi della grande storiografia deuteronomista (DtrG)! In questo modo J deve essere datato *dopo* l'esilio; intenzione di J è pertanto quella di *correggere* i testi e la teologia dtr insistendo su temi quali le promesse patriarcali e l'esodo, temi che intendono sottolineare l'iniziativa salvifica e gratuita di YHWH. In questa chiave, Gn 2-3 diventa un testo che, cercando di spiegare la situazione storica dell'esilio, sulla quale il deuteronomista riflette in chiave di peccato/punizione, trova la risposta non in una ulteriore riflessione sul peccato e la sua conseguente punizione, ma, al contrario, nella proclamazione della salvezza gratuita di YHWH *nonostante* il peccato. La posizione di Rose, pur se ancora a livello di ipotesi, ci spinge a riconsiderare la nostra visione di Gn 3 come racconto della caduta e a vederlo piuttosto, all'interno del più vasto contesto teologico della alleanza, come la *risposta* di Dio al peccato dell'uomo.

Ancora più stimolanti, per le loro conseguenze sul piano dell'ermeneutica e della teologia, sono le riflessioni e gli studi di R. Rendtorff⁵⁸, che, pur divergendo da Rose, ci conducono a conclusioni analoghe. Alla base dell'ipotesi di Rendtorff vi è l'idea che il Pentateuco sia composto da «unità maggiori» indipendenti (tra le quali anche Gn 1-11) che, solo in seguito, sarebbero state messe insieme da una

⁵⁷ M. ROSE, *Deuteronomist und Jahwist. Untersuchungen zu den Berührungspunkten beider Literaturwerke*, ATANT 67, Zürich 1981; per una valutazione dell'opera di Rose, accolta all'inizio con molta freddezza, cf. DE PURY-RÖMER, *Le Pentateuque en question*, 61-62.

⁵⁸ Ricordiamo in particolare *Das überlieferungsgeschichtliche Problem des Pentateuch*, BZAW 147, Berlin-New York 1976; una buona sintesi dell'opera è riproposta dallo stesso Rendtorff in *The Future of Pentateuchal Criticism*, Hen 6 (1984), 1-14. Recentemente è stato tradotto in italiano il suo ottimo manuale di introduzione all'AT: *Das Alte Testament. Eine Einführung*, Neukirchen-Vluyn 1988³; tr. it., *Introduzione all'AT*, Torino 1990.

redazione che Rendtorff caratterizza come «deuteronomista». Quanto alla vecchia redazione sacerdotale (P), tale «tradizione» non costituirebbe più un documento autonomo ma una seconda redazione d'insieme – distinta dalla redazione finale del Pentateuco – cui sarebbe dovuta la presentazione del testo di Gn 1-11 nella sua forma attuale. Il lavoro di Rendtorff approda, per altre vie, alle stesse conclusioni del «canonical criticism» di Childs⁵⁹ e ci costringe prima di tutto ad esaminare Gn 2-3 come un testo tardivo, almeno nella sua stesura attuale, e comunque dipendente, e non precedente a dtr. Inoltre, il lavoro di Rendtorff ci spinge a rileggere Gn 2-3 in relazione all'intera teologia di Gn 1-11 ed alla rilettura cui è stata sottoposta da P l'intera «storia delle origini».

3.3.2. *Gn 2-3 e la teologia della alleanza.* Alla luce di quanto sopra assume nuova, decisiva importanza la lettura di Gn 2-3 in chiave di alleanza, come ormai è chiaro, non solo nel mondo dei biblisti, ma anche in quello dei teologi, a partire dal citatissimo studio di Alonso Schökel.

Non credo necessario dover ritornare su questi temi, da considerarsi ormai acquisiti. Il testo di Gn 2-3 è costruito secondo lo schema narrativo della alleanza: Dio ha «creato» Israele come suo popolo, ha stretto con lui un patto, lo ha posto nella terra di Israele; Israele, trasgredendo il patto, ha sperimentato la lontananza dalla terra e l'esilio; così, l'esperienza del «primo uomo» di Gn 2-3 fonda e spiega l'esperienza storica di Israele. Già Alonso aveva ipotizzato la necessità di datare Gn 2-3 almeno al VII secolo; le ipotesi della «nuova critica» del Pentateuco, qualora adeguatamente verificate, sarebbero una conferma diretta dell'intuizione di Alonso e della assoluta necessità di leggere ormai Gn 2-3 come un testo unitario, nel quadro di una teologia della alleanza, all'interno o comunque in rapporto con i testi dtr.

⁵⁹ Cf. MANNUCCI, *Il problema del male*, 209.

Il lavoro di Alonso, alla luce delle nuove prospettive aperte dai recenti lavori intorno al Pentateuco, conduce ad una serie di conseguenze importanti sul piano dell'ermeneutica di Gn 3 e della teologia che emerge dal testo.

a) Il «peccato» di Gn 3 va interpretato come mancata risposta all'alleanza conclusa da Dio con l'uomo; in altre parole, come «apostasia» e infedeltà al Signore. I testi, specialmente del Dt, relativi al tema della «alleanza», leggono infatti il peccato di Israele soprattutto come «seguire altri dèi», gli dèi del paese di Canaan. L'idolatria, dunque, è il «peccato originale» di Israele (cf. Es 32)⁶⁰, trasportato da Gn 2-3 alle origini dell'umanità⁶¹. Si tratta comunque di una idea ormai ben recepita a livello teologico⁶².

⁶⁰ Il testo di Gn 2,4b-3,24 trova, com'è noto, la sua singolarità nell'uso dell'espressione, molto rara nell'AT, «il Signore Dio»; la coppia YHWH 'elohîm, infatti, si trova solo 36x nell'AT, delle quali ben 20 nel nostro contesto. È significativo, e notato da tutti i commentatori, che in bocca al serpente e alla donna (Gn 3,1-5) sparisce il nome sacro YHWH e resta un astratto 'elohîm. Le spiegazioni fornite da WESTERMANN (*Genesis*, 198s) in ordine a motivi redazionali che avrebbero portato il redattore a unificare Gn 2-3 con Gn 1 (in cui si parla solo di 'elohîm) non sembrano sufficienti. L'espressione YHWH 'elohîm ha il sapore di una professione di fede (cf. 1Re 18,39) e l'omissione di YHWH in bocca al serpente e alla donna punta verso l'idea che il peccato di cui si parla sia da intendersi come il rifiuto di YHWH, il Dio dell'alleanza, nel nome di qualcuno – l'uomo stesso – che vuole porsi come un 'elohîm (cf. BORGONOVO, *La «donna» di Gn 3*, 88s).

⁶¹ La figura del serpente può essere una conferma di tutto questo. È noto come dietro al serpente è stato possibile scorgere una voluta polemica antiidolatrica; cf. K. JAROS, *Los árboles sagrados y la serpiente in Gn 2-3* Seft 21 (1981s), 67-69; e in particolare, K.R. JOINES, *The Serpent in Gn 3*, ZAW 87 (1975), 1-11. Quanto alla identificazione del serpente di Gn 3, ci pare un dato ormai (quasi!) universalmente accolto che esso non possa, a livello del testo genesiaco, essere identificato con il diavolo e che allo stesso tempo il testo è molto più attento a ciò che il serpente dice, piuttosto a ciò che il serpente è. Sull'argomento si veda l'ottimo *excursus* di WESTERMANN, in *Genesis*, 237; cf. anche il commentario di SOGGIN, *sub loco*, per ulteriori riferimenti a paralleli extrabiblici (cf. W.G. LAMBERT, *Trees, snakes and gods in ancient Syria and Anatolia*, BSOAS 48 (1985), 435-451. Ci pare al riguardo insufficiente quanto scrive Ravasi, affermando che «nel nostro testo

b) Alla luce della teologia della alleanza, il peccato dell'uomo si configura ancora meglio come una questione di libertà: «metto davanti a te il bene e il male, la vita e la morte» (Dt 30,15). Già il testo di Gn 2,16-17 sottolinea che prima del precetto («non mangiare») c'è la permesso («potrai mangiare»). La colpa consisterebbe nel rifiuto della vera libertà, ossia nel cattivo uso della libertà stessa; ciò è confermato dal successivo dialogo fra Dio, la donna e l'uomo in cui nessuno dei due personaggi umani vuole assumersi la responsabilità delle proprie azioni. «La parola chiave in Gn 3 non è tanto colpa, quanto responsabilità, che è una parola che si apre a tutte e due le dimensioni: responsabilità per il bene e per la vita, responsabilità del male e della morte»⁶³. Si potrebbe aggiungere ancora che in questa chiave «il serpente dell'Eden non è la realtà del male ma la sua possibilità, che sarebbe rimasta inattuata se l'uomo non le avesse aperto la strada»⁶⁴.

c) Infine, il tema della alleanza rinvia all'idea più profonda della fedeltà di Dio al suo patto; avrebbe dunque ragione M. Rose nel leggere Gn 3 come la risposta alla visione deuteronomista (negativa) della storia di Israele:

il valore di questo simbolo [il serpente] è diverso, anche se in pratica coincidente con l'immagine del maligno» (*Il libro della Genesi*, 69). Il serpente resta un simbolo aperto a molteplici interpretazioni, tra le quali si porrà anche la successiva – ma tardiva – identificazione con il diavolo, a partire, com'è noto, dal libro della Sapienza (Sap 2,24). L'apparentemente ovvia identità posta dal CCC (§ 391) tra il serpente e satana ha senso solo alla luce della successiva tradizione biblica; l'interprete di Gn 3 non può ricorrere con troppa fretta ad una tale identificazione senza rischiare di perdere la ricchezza contenuta nel simbolismo del serpente.

⁶² «Il peccatore è colui che “non ascolta la voce di Dio”, che agisce contro l'Alleanza e la pace che ad essa corrisponde. Il peccato è così la rottura con la comunità e la distruzione della pace che in essa regna»; LADARIA, *Antropologia teologica*, 154.

⁶³ RIZZI, *Ruolo del racconto biblico*, 296s.

⁶⁴ RIZZI, *Ibid.*, 298.

l'alleanza conclusa da Dio con l'uomo è più forte di qualunque peccato; la narrazione della trasgressione dell'alleanza, proiettata all'inizio della storia, è allo stesso tempo garanzia del perdono divino.

3.3.3. *I testi J in Gn 1-11: conseguenze della nuova datazione.* La nuova datazione dei testi J ha un ulteriore effetto sul piano ermeneutico, ovvero la necessità di rileggere l'intera teologia dei testi J all'interno di Gn 1-11. Il recente, già ricordato articolo di V. Mannucci («Il problema del male: "modelli" di soluzione nell'Antico Testamento») si sofferma su questo problema. È ben noto come l'AT cerchi di elaborare differenti risposte al problema del «perché il male». I primi «modelli» di risposta vanno cercati nel «modello» della responsabilità collettiva, e, dopo le prese di posizione del Dt (Dt 24,16), di Geremia ed Ezechiele, alla luce della catastrofe dell'esilio, nel «modello» della responsabilità personale (Ger 31,29-30; Ez 18,2). Ma anche questa idea viene destinata alla contestazione più radicale. Giobbe e Qohelet proclamano da un lato l'impossibilità di trovare una risposta logica al problema del male, dall'altro si appellano al mistero di Dio (v. oltre). Il quarto canto del Servo del Signore (Is 52,13-53,12) proporrà un modello radicalmente diverso: la sofferenza del giusto è fonte di salvezza per gli altri.

Il testo di Gn 2-3, nella nuova visione degli studi del Pentateuco, diviene in questo contesto generale *non* una delle prime risposte al problema del male (se non addirittura la prima, come si è pensato, datando J all'epoca salomonica), ma va preso come un modello riassuntivo di tutti quelli precedenti. Alla luce della teologia dell'alleanza, nella quale, come si è detto, è ormai necessario leggere Gn 2-3, è possibile affermare, con Mannucci, che

si può dubitare, semmai, prescindendo dai diversi generi letterari degli scritti, che Gn 1-3ss costituisca una consapevole sintesi *anche* dei «modelli» supremi di Giobbe e del «Servo

di YHWH». Tuttavia non si può negare che il primato di Dio nella logica dell'alleanza, che è il primato del *sì* di Dio sul *no* dell'uomo e del suo peccato fa sì che il mistero del male sia incluso nel mistero di Dio creatore e salvatore, e quindi con un esito incredibilmente positivo. Mi domando se anche nella storia di Giuseppe, specialmente nel suo epilogo, non ci sia un «implicito» che è già nella direzione del *valore-senso* che la *sofferenza del giusto innocente* ha nel misterioso disegno di Dio⁶⁵.

È evidente, pertanto, che non è più possibile, né per l'esegeta, né conseguentemente per il teologo, leggere Gn 2-3 alla luce della teologia dello Jahwista, quale abbiamo in mente, descritta nella prospettiva, ritenuta ormai definitivamente accolta, ma oggi radicalmente in crisi, di G. Von Rad⁶⁶. I testi attribuiti a J, ritenuto da Von Rad il «primo teologo della storia della salvezza», vanno così riletti alla luce dei testi deuteronomistici; in questo modo i testi J divengono la *risposta alle risposte* precedenti di Israele al problema del male, alla luce di un diverso punto di partenza, la teologia dell'alleanza.

3.4. *Gn 2-3 nel contesto globale di Gn 1-11*

Le nuove prospettive aperte dagli studi recenti sul Pentateuco ci permettono di rileggere Gn 2-3 in modo nuovo,

⁶⁵ MANNUCCI, *Il problema del male*, 222. A proposito della «storia di Giuseppe» ricordo lo studio di B.T. DAHLBERG, *On recognizing the unity of Genesis* «Theology Digest» 24 (1977), 360-367, secondo cui Gn 37-50 è volutamente inserita come inclusione con Gn 1-11; la risposta di Giuseppe in Gn 50,19-20 è la risposta al tentativo di Adamo di «essere come Dio, conoscendo il bene e il male»; così la storia di Giuseppe, se è da un lato un ponte con l'Esodo, rinviando a un futuro ancora da compiersi, è dall'altro il segno di un collegamento stretto con la storia delle origini e di un parziale compimento delle promesse divine.

⁶⁶ Cf. VON RAD, *Genesis*, 193-198. È strano che RAVASI (*Un dittico di luce e di tenebre*, 26s) non tenga conto di questo problema relativo ai testi J.

all'interno del suo contesto immediato, ovvero l'intera «storia delle origini» (Gn 1-11). In particolare, occorre rivedere i rapporti con i testi «sacerdotali» e cercare di scoprire se possa esistere un tema unificante dell'intera narrazione di Gn 1-11.

3.4.1. *Gn 2-3 e i testi sacerdotali di Gn 1-11.* Le posizioni della «nuova critica» del Pentateuco ci conducono innanzitutto a riconsiderare i rapporti tra i testi definiti «jahwisti» e i testi «sacerdotali»; questi ultimi non costituirebbero – secondo l'ipotesi di Rendtorff – una tradizione indipendente, come sinora si è ritenuto, ma piuttosto una «redazione» che ingloba testi precedenti (quelli jahwisti/dtr, appunto), dando così il «tono» di tutta la narrazione che si trova ad essere inclusa tra due poli teologici, Gn 1,1-2,4a da un lato e Gn 9,1-17 dall'altro, due testi, che, com'è noto, si richiamano vicendevolmente. Nell'ipotesi proposta dalla «nuova critica» non è più possibile considerare Gn 1 e 9 come qualcosa di distinto dai testi J, normalmente commentati a parte⁶⁷. Al contrario, sono proprio Gn 1 e 9 che aiutano a comprendere tutta la portata di Gn 2-3: il testo jahwista sull'Eden, letto alla luce di Gn 1,1-2,4a, presenta al lettore il quadro di una creazione che, perturbata dal peccato degli uomini, non può più essere considerata «buona»; se tuttavia essa persiste è grazie all'atto unilaterale di Dio che, con la sua grazia (meglio, con la sua «alleanza eterna», Gn 9,1-17) mantiene in vita il mondo, senza che l'uomo debba temere un altro diluvio. Il testo sacerdotale di Gn 9,1-17 riconosce che la crea-

⁶⁷ RENDTORFF (*L'Histoire biblique des origines*, 90) arriva a negare l'esistenza di uno scritto sacerdotale autonomo; si noti, a questo proposito, che il dibattito sulla natura di P (fonte autonoma o strato redazionale dell'intero Pentateuco? da identificarsi o meno con la «redazione finale»?) è tuttora aperto: DE PURY-RÖMER, *Le Pentateuque en question*, 70ss. Il lavoro già ricordato di SAVASTA (*Forme e strutture*) è un esempio di come si possa arrivare ad una spiegazione coerente di Gn 1-11 addirittura prescindendo dalla ipotesi documentaria.

zione non è più «buona»: il «timore e il terrore» (v. 2) vi sono entrati, come pure la violenza (v. 5); eppure il mondo sussiste e Dio si impegna a conservarlo in vita (vv. 14-16)⁶⁸. Il redattore sacerdotale vuole così esplicitare la risposta già implicita in Gn 2-3: è grazie all'alleanza, atto unilaterale della grazia divina, che il mondo continua ad esistere, nonostante il peccato.

3.4.2. *Il tema della misericordia di Dio in Gn 1-11.* Tutti i commentatori della Genesi hanno da tempo messo in luce come, a partire da Gn 3, il testo biblico non manchi di sottolineare la crescita vertiginosa del peccato: Caino e Abele, i Cainiti, il canto di Lamech, i «giganti» (6,1-4), il diluvio, la torre di Babele... Si tratta di un tema ben noto e ampiamente utilizzato nei manuali di antropologia teologica e nelle introduzioni relative al problema del peccato originale; la diffusione universale del peccato dimostra così la «peccaminosità» intrinseca all'essere umano. Allo stesso tempo, però, si è concordi nell'affermare che tutto ciò non spiega ancora il fatto dell'esistenza di un «peccato originale» trasmesso da «Adamo» in poi. Il punto ci sembra sufficientemente acquisito per doverci ritornare sopra.

Ciò che, al contrario, non pare sufficientemente sottolineato, è l'altra faccia del problema, la misericordia di Dio, tema che appare centrale alla luce degli studi recenti, sia di carattere sincronico, sia, come abbiamo appena visto, dagli studi di carattere storico-critico, legati al problema della datazione dei testi⁶⁹. Mi limito, al riguardo, a sintetizzare le

⁶⁸ Cf. RENDTORFF, *L'Histoire biblique des origines*, 92s. Su Gn 1 e 9 cf. P. BEAUCHAMP, *Création et fondation de la loi en Gn 1,1-2,4a, La création dans l'Orient Ancien*; cf. n. 38.

⁶⁹ Personalmente ho provato a divulgare una lettura di questo tipo per Gn 3: cf. L. MAZZINGHI, ... e fece loro tuniche di pelli. *La misericordia di Dio in Gn 3*, PSV 29 (1994), 11-23. Cf. RUIZ DE LA PEÑA, *El don de Dios*, 67: «la historia será, a despecho de la pecaminosidad humana, historia de

conclusioni di due studi che partono da differenti premesse.

Il primo è il già menzionato tentativo di D. Clines (*The Theme of the Pentateuch*) caratterizzato, in relazione a Gn 1-11, dalla preoccupazione di trovare un «tema» di fondo che allo stesso tempo unifichi l'intera «storia delle origini» e legghi questo testo all'intero Pentateuco. Dopo aver criticato i modelli proposti da Von Rad (in particolare il ben noto schema «diffusione del peccato»-«diffusione della grazia» che nasce dall'interpretazione della «teologia di J» come è descritta da Von Rad) Clines ritiene di trovare come tema centrale di Gn 1-11 quello di «creazione-decreazione-ri-creazione»; il capitolo 3, in particolare, descrive la rottura dell'ordine iniziale della creazione, ovvero la rottura delle relazioni uomo/Dio, uomo/terra, uomo/uomo; il capitolo 9 segna invece il momento della «ri-creazione» del mondo da parte di Dio. In questo modo Clines sottolinea come il peccato dell'uomo sia causa della «de-creazione» del mondo creato da Dio, ma anche come

no matter how drastic man's sin becomes, destroying what God has made good and bringing the world to the brink of uncreation, God's grace never fails to deliver man from the consequences of his sin. Even when man responds to a fresh start with the old pattern of sin, God's commitment to his world stands firm, and sinful man experiences the favour of God, as well as his righteous judgement⁷⁰.

In questa luce, il testo di Gn 1-11 può essere collocato all'interno dell'intero Pentateuco non tanto come «premessa negativa», quanto piuttosto come l'inizio di quella storia delle promesse divine che continuano a sussistere e continuamente si realizzano, nonostante l'ostacolo posto dal pec-

salvación, no de perdición; las palabras condenatorias de la sentencia no son, en suma, la última palabra».

⁷⁰ CLINES, *The Theme of the Pentateuch*, 76.

cato dell'uomo; tema, che, secondo Clines, costituisce il cardine dell'intero Pentateuco⁷¹.

Il recentissimo studio di J. Krasovec⁷², apparso su ETL, parte dall'osservazione che i commentatori «classici» di Gn 1-11 (Gunkel, Von Rad, Westermann) non hanno colto in maniera adeguata la presenza, accanto al tema della punizione, del tema della misericordia divina. Krasovec analizza pertanto i testi di Gn 1-11 sotto questa chiave di lettura; in tal modo appare chiaro come la punizione divina che segue il peccato degli uomini è sempre molto più blanda di quanto ci si attenderebbe; esemplare è il caso di Caino, che viene addirittura protetto dalla giustizia degli uomini. In conclusione, Gn 1-11 può essere letto come un testo che rinvia direttamente ad una storia di salvezza (Gn 12,1-3!) e addirittura la presuppone; una storia in cui la punizione divina, che ha comunque uno scopo «medicinale» e non semplicemente o direttamente punitivo, è comunque superata dalla misericordia.

3.4.3. *Excursus 1: Gn 6,1-4; il «peccato originale degli angeli»?* Molti Padri della chiesa hanno utilizzato questo testo, certo uno tra i più difficili della Bibbia, a proposito del «peccato originale» degli angeli, ovvero a proposito dell'origine del demonio. In questo ha certamente influito, spesso in modo massiccio, un aspetto della tradizione giudaica, che, a partire dal Libro dei Vigilanti (= *Henoch*, 9,8-9)⁷³, rilegge Gn 6,1-4 come un testo relativo alla ribellio-

⁷¹ «The theme of the Pentateuch is the partial fulfilment – which implies also the partial non-fulfilment – of the promise to or blessing of the patriarchs. The promise or blessing is both the divine initiative in a world where human initiatives always lead to disaster, and a re-affirmation of the primeval divine intentions for man», CLINES, *ibid.*, 29.

⁷² J. KRASOVEC, *Punishment and Mercy in the Primeval History (Gn 1-11)*, ETL 1 (1994), 5-33.

⁷³ Cf. P. SACCHI (ed.), *Apocrifi dell'Antico Testamento*, Torino 1981, I, 472-475 (cf. anche n. 80).

ne degli angeli, a causa della quale il peccato è entrato nel mondo; l'uomo, pertanto, è più vittima che colpevole. Diversi Padri (Atenagora, Ambrogio, Ireneo, Clemente, Origeno) riprendono questa tradizione, sottolineando tra l'altro il carattere sessuale di tale trasgressione angelica⁷⁴.

Il paragrafo successivo sarà dedicato più in particolare alla tradizione giudaica. Per noi è sufficiente notare come questo testo, letto appunto attraverso tale tradizione, sia stato utilizzato, all'interno della teologia cristiana, per fondare l'esistenza di un «peccato originale» angelico che precede quello degli uomini e ne è in qualche modo causa⁷⁵.

L'interpretazione di Gn 6,1-4 in chiave demonologica è divenuta classica, in epoca moderna, soprattutto a partire dal testo di G.E. Closen, *Die Sünde der «Söhne Gottes» (Gn 6,1-4). Ein Beitrag zur Theologie der Genesis* (1937)⁷⁶. È possibile dimostrare, tuttavia, che il testo di Gn 6,1-4 non si riferisca affatto agli angeli: «figli di Dio» e «giganti» indicano figure umane e rappresentano quei limiti che l'uomo non può superare. I «figli di Dio» e le «figlie degli uomini» rappresentano un ulteriore tentativo di scardinare il progetto di Dio sulla coppia («ne presero quante ne vollero») e sull'umanità nella ricerca di un «super-uomo» (il «gigante»). Sembra dunque escluso, in questo testo, ogni riferimento al

⁷⁴ Con ciò non si mette in questione il dato, da ritenersi rivelato, della caduta degli angeli, quanto piuttosto l'uso che è stato fatto del testo di Gn 6,1-4 a questo riguardo. Cf. al riguardo M. FIORI in B. MARCONCINI-C. ROCCHETTA-A. AMATO-M. FIORI, *Angeli e demoni. Il dramma della storia tra bene e male*. Corso di teologia sistematica, 11, Bologna 1992, 329-360, in particolare le pp. 353-360.

⁷⁵ Ricordo la posizione, precedentemente richiamata, di Sayes, relativa al peccato originale: «Adán es el primer hombre que aparece, y habiendo Dios pensado bendecir en él toda la humanidad, con su pecado destroza los planes de Dios y abre la entrada al demonio que se enseñorea de la humanidad»; *Antropología del hombre caído*, 330.

⁷⁶ Questa interpretazione (i «figli di Dio» intesi come esseri angelici) è anche in VON RAD, *Genesis*, 142-146; per TESTA, *Genesis*, I, 366, si tratta addirittura di una vera e propria «invasione demoniaca».

demoniaco; altro non si tratta se non di un ulteriore tassello nella descrizione del peccato degli uomini⁷⁷.

3.4.4. *Excursus 2: la tradizione giudaica e il peccato originale; il problema dell'apocalittica*. Trattare questo tema richiederebbe, ancora una volta, uno studio a parte; mi limiterò pertanto ad alcune osservazioni relative alle principali spiegazioni offerte dalla tradizione giudaica al problema del male.

La prima osservazione è che il testo di Gn 3 non occupa un grande spazio nel giudaismo intertestamentario (sia ellenistico che palestinese) e, successivamente, nel giudaismo rabbinico⁷⁸. I testi giudaici più antichi si dividono tra l'attri-

⁷⁷ La bibliografia su Gn 6,1-4, come nel caso di Gn 3, è immensa. Oltre alle due pagine di testi ricordati da Westermann, una selezione aggiornata si ha nel citato studio di BORGONOVO, *La «donna» di Gn 3*, 95, n. 52. L'interpretazione dei «figli di Dio» visti come uomini che si arrogano un potere divino e distorcono così il senso della sessualità è già in WESTERMANN, *Genesis*, 363-383; cf. il citato studio di A. FEUILLET, *Le péché évoqué*, 214ss; se ne veda l'applicazione in chiave spirituale in RAVASI, *Il libro della Genesi*, 111ss e BIANCHI, *Genesi*, 171-175. È interessante notare il lavoro di SAVASTA, *Forme e strutture*, 107-138, che giunge a differenti conclusioni, da un punto di vista del tutto diverso. Savasta ritiene che Gn 6,1-2.4 si riferisca alle normalissime unioni tra i primi uomini e le prime donne, in attuazione del comando divino di Gn 1,28. Savasta ritiene di dimostrare, altresì, come Gn 6,1-4 non costituisca affatto un masso erratico all'interno di Gn 1-11 ma è bene integrato nella struttura globale dell'intera narrazione genesiaca (si veda ancora, a questo riguardo, BORGONOVO, *La «donna» di Gn 3*, 96s).

⁷⁸ Cf. G.B. FREY, *L'état original et la chute de l'homme d'après les conceptions juives de J.C.*, «Revue de Sciences Philosophiques et Théologiques» 5 (1911), 511-540; J.B. MALINA, *Some Observations on the Origin of Sin in the Judaism and in St. Paul*, CBQ 31 (1969), 22-33; M. DELCOR, *Le mythe de la chute des anges et l'origine des géants comme explication du mal dans le monde dans l'apocalyphtique juive. Histoire des traditions*, «Revue de l'histoire des religions» 190 (1976), 22-53; D.S. RUSSELL, *The Method and Message of Jewish Apocalyptic. 200BC-AD 100*, London 1980³; tr. it., *L'apocalittica giudaica*, Brescia 1991; P. SACCHI, *Ordine cosmico e prospettiva ultraterrena nel postesilio. Il problema del male e l'origine dell'apocalittica*, RivBibIt 30 (1982), 11-33; ID., *Riflessioni sull'essenza*

buire il primo peccato ad Adamo (ricorrendo così a Gn 3) o agli angeli caduti (Gn 6,1-4). Così si legge in *1 Henoch* 98,4: «il peccato non fu mandato sulla terra ma (sono) gli uomini (che) lo hanno creato da se stessi»; una idea analoga si trova in testi più recenti, come *2 Baruch* 23,4; 54,15. In nessuno di questi testi si trova l'idea che il peccato di Adamo sia causa dell'ingresso del peccato nel mondo; piuttosto il male si radica profondamente nella natura stessa dell'uomo. In *2 Baruch* 54,19 si legge ancora che «non è dunque Adamo la causa [del male], se non per sé solo, ma ognuno di noi tutti è divenuto Adamo a se stesso».

Su questa linea possiamo collocare il pensiero di Filone: egli ritiene che la degradazione dell'uomo sia frutto non del peccato di Adamo ma della stessa natura umana (*Opif.* 140s; *Virt.* 203s); il peccato di Adamo – di carattere sessuale (*Opif.* 155-166) – non influì sul comportamento morale dei discendenti, raggiunti invece solo esteriormente dalle conseguenze dovute alla pena del peccato (i dolori del parto, il lavoro faticoso...; cf. *Opif.* 167). Secondo Filone ogni bambino resta puro sino a sette anni e soltanto dopo diviene un peccatore grazie agli esempi negativi che riceve (cf. *Haer.* 294s; *Leg.* 2,53.64). Ma l'osservanza della Legge permette all'uomo una vita secondo la virtù, attraverso la grazia di Dio (cf. *Ebr.* 145). Una posizione analoga sembra essere quella di Flavio Giuseppe; il peccato di Adamo non ha conseguenze sui discendenti se non in quanto segna un peggioramento delle relazioni tra uomo e creato (cf. *Ant.* I, 46-49)⁷⁹.

dell'apocalittica: peccato d'origine e libertà dell'uomo, «Henoch» 5 (1983), 31-58; ID., *Il problema del male nella riflessione ebraica dall'VIII sec. a.C. al I d.C.*, PSV 19 (1989), 9-28; P. MORRIS, *Exile from Eden: Jewish Interpretations of Genesis, A Walk in the Garden*, 117-166; B. ROSSI, *La creazione nella letteratura giudaica antica extrabiblica* (v. nota 35).

⁷⁹ Cf. ROSSI, *ibid.*, 245-254. Il tema del peccato di Adamo è trattato da Filone soprattutto nel *De opificio mundi*, per il quale si veda P. ARNALDEZ, *De opificio mundi*, in *Les Oeuvres de Philon d'Alexandrie*, P. ARNALDEZ-J. POUILLLOUX-C. MONDÉSERT (eds.), I, Paris, 1961. Per Flavio Giuseppe cf.

Al peccato degli angeli si richiama invece il già ricordato *Libro dei Vigilanti*, oltre a *Giubilei*, 5,10 (cf. anche 3,17-26 e *Test. Neftali*, 3,5) e *2 Baruch*, 56⁸⁰. Nel *Libro dei Vigilanti* che costituisce la fase più antica di quella che poi verrà chiamata la letteratura apocalittica, il male ha un'origine preterumana: *Hen* 10,8 afferma infatti che ogni peccato deve essere imputato ad Azael; l'uomo, quando è stato creato, è già posto in un mondo corrotto.

Il testo apocalittico del *IV Esdra*, databile alla fine del I secolo d.C., è forse il primo testo in cui appare con chiarezza una sottolineatura della colpa di Adamo che si avvicina all'interpretazione cristiana del peccato originale⁸¹:

Cor malignum baiulans primus Adam transgressus et victus est, sed et omnes qui ex eo nati sunt. Et facta est permanens infirmitas et lex cum corde populi, cum malignitate radicis, et discessit quod bonum est et mansit malignum (3,21-22). O tu quid tu fecisti, Adam? Si enim tu peccasti non est factus solius tuus casus sed et nostrum qui ex te advenimus. Quid

invece A. PAUL, *Le récit de la chute par Flavius Josèphe*, «Foi et Vie» 80 (1981), 41-47.

⁸⁰ Il *Libro dei Vigilanti* (= 1 Henoch 1-36) è senz'altro la parte più antica dell'intero libro di Henoch, da porsi probabilmente intorno al IV-III sec. a.C. (cf. SACCHI, in *Apocrifi dell'Antico Testamento*, 439s). La sezione dei capitoli 91-108 (= Epistola di Henoch) è molto più recente (I sec. a.C.?). Il II libro di Baruch (= Apocalisse siriana di Baruch) è datato intorno al 90 d.C.; il *Libro dei Giubilei* è un testo di matrice essena risalente alla metà del II sec. a.C. Per i molti problemi sollevati da questi testi se ne vedano le traduzioni e le rispettive introduzioni contenute in SACCHI (ed.), *Gli apocrifi dell'Antico Testamento*, e, soprattutto l'ottima edizione (in traduzione inglese), pressoché completa per quanto riguarda gli apocrifi e gli pseudepigrafi dell'AT, curata da J.H. CHARLESWORTH, *The Old Testament Pseudepigrapha*, I-II, New York 1983-1985. Ottime introduzioni generali sono quelle di A.M. DENIS, *Introduction aux Pseudépigraphes d'Ancien Testament*, Louvain 1987 e di G.W.E. NICKELSBURG, *Jewish Literature Between the Bible and the Mishnah*, London 1981.

⁸¹ Sul pessimismo apocalittico del IV Esdra cf. G. DEIANA, *La crisi d'identità di Israele nel IV Esdra*, RicStoB 1 (1989), 193-212.

enim nobis prodest, si promissum est nobis immortale tempus, nos vero mortalia opera egimus? (7,118-119).

Una idea analoga si ritrova in 2 *Henoch* (= Henoch slavo), testo della seconda metà del I secolo d.C.:

Disgrazia è su di me a causa della mia debolezza e di quella dei miei padri! Io pensai nel mio cuore e dissi: beato l'uomo che non è nato e che dopo la sua nascita non ha peccato, che non viene qui e non porta il giogo di questo luogo (41,1-2).

Secondo alcuni autori si hanno qui le prime affermazioni del giudaismo relative al «peccato originale» inteso come realtà ereditaria; la cosa è comunque discussa⁸² ed in ogni caso siamo davanti a testi forse addirittura posteriori agli scritti paolini e pesantemente influenzati dal pessimismo apocalittico. Il giudaismo intertestamentario non ha mai preso una posizione univoca in relazione al problema del male⁸³. Da un lato si ricorre ad una spiegazione «storica» (l'Adamo di Gn 3), vicina a quella che sarà la teologia cristiana del peccato originale; d'altra parte si sottolinea con forza la responsabilità personale di ciascuno, insistendo sulla libertà e sulla responsabilità umana per cui ognuno, come si è visto, «è Adamo a se stesso»⁸⁴; una terza corrente sotto-

⁸² Cf. Rossi, *La creazione nella letteratura giudaica antica*, 261, n. 110.

⁸³ Sarebbe da notare, a questo punto, come appare ormai impossibile parlare di «giudaismo intertestamentario»; il mondo giudaico di epoca ellenistico-romana è in realtà estremamente variegato ed è necessario parlare di molti «giudaismi»: si pensi alle differenze tra giudaismo farisaico, giudaismo alessandrino (Filone!), essenismo, zeloti, ecc. Per indicare questi molti «giudaismi» nel loro insieme è stata coniata l'espressione «medio giudaismo». Si veda a questo riguardo lo stimolante lavoro di G. BOCCACCINI, *Il Medio Giudaismo*, Genova 1993.

⁸⁴ Le due posizioni possono in realtà coesistere nell'ambito della stessa opera: così nell'*Apocalisse di Abramo*, testo forse di matrice essena della fine del I sec. d.C., si parla della caduta di Adamo, causa del peccato degli uomini (§ 23), ma anche viene sottolineata, attraverso l'esempio di Terah e Abramo, la libertà di ciascuno (§ 26); cf. R. RUBINKIEWICZ, *Apocalypse of*

linea piuttosto l'origine preterumana del male, connettendolo con il peccato degli angeli.

Una posizione particolare è quella della comunità di Qumran; nonostante le ripetute allusioni a Gn 2-3, reperibili nei testi qumranici, è del tutto assente ogni riferimento ad una «colpa originale» di carattere ereditario: è piuttosto la stessa natura umana ad essere intrisa di peccato. La predestinazione e il dualismo che caratterizzano la dottrina essena creano una visione assolutamente negativa dell'uomo: «io sono una creatura di argilla, un essere impastato con acqua, un insieme di vergogna, una fonte di sozzura, un crogiuolo di iniquità, una struttura di peccato, uno spirito di errore» (cf. 1QH 1,22-27)⁸⁵. Solo l'ingresso nella comunità degli eletti e la conoscenza dei misteri divini può garantire all'uomo la salvezza.

Le tradizioni giudaiche successive (*Targumîm* e giudaismo rabbinico in particolare) introducono, nel quadro della spiegazione dell'origine del male, una nuova prospettiva: la concezione, che diverrà poi classica nel giudaismo, dello *yeşer ra*[^], dell'istinto malvagio, che, secondo Gn 8,21 (cf. Gn 6,5), è quasi una «malattia ereditaria» dell'uomo, dove tuttavia tale ereditarietà non dipende dal peccato di

Abraham, in CHARLESWORTH (ed.), *The OT Pseudepigrapha*, I, 681-705.

⁸⁵ Per altri testi analoghi cf. 1QH 4,29-30; 9,21-27; 12,22-37; 1QS 11,9-10; 13,14-16a, ecc. La letteratura su Qumran si sta moltiplicando a dismisura; per i testi di Qumran si può ancora consultare con frutto la traduzione curata in L. MORALDI (ed.), *I manoscritti di Qumran*, Torino 1971. Una prima introduzione al tema trattato si trova in ROSSI, *La creazione nella letteratura giudaica antica extrabiblica*, 119-126; cf. sulla comunità essena in generale il recentissimo testo di F. GARCIA MARTINEZ-J. TREBOLLE BARRERA, *Los hombres de Qumrán*, Madrid 1993. Un quadro aggiornato e stimolante del pensiero qumranico, con particolare riferimento alle credenze escatologiche, si trova nel denso lavoro di É. PUECH, *La croyance des esséniens en la vie future: immortalité, resurrection, vie éternelle? Histoire d'une croyance dans le judaïsme ancien*, I-II, Paris 1993.

«Adamo» quanto piuttosto dal fatto, solo in apparenza contraddittorio che Dio stesso ha creato l'istinto malvagio, cui tuttavia l'uomo, se vuole, può resistere. L'istinto malvagio infatti non è una eredità di Adamo ma è ricevuto dall'uomo al momento del concepimento o della nascita, direttamente da Dio. Il tema è già presente in testi antichi come i *Testamenti dei XII Patriarchi*⁸⁶ e ritorna a più riprese nella letteratura rabbinica: l'uomo è uscito dalle mani di Dio dotato di istinto buono e istinto malvagio; quest'ultimo è paradossalmente necessario per la vita dell'uomo (cf. *Gen. Rabbah*, 9 a Gn 1,31); solo per il peccato personale diviene «cattivo» e prende il sopravvento (cf. *Midrash Tanhuma*, Buber, *Bereshit* 4b)⁸⁷. Si può allora affermare che «di fatto, il concetto cristiano di peccato originale è estraneo alla tradizione giudaica rabbinica, che preferisce parlare di "peccato" di Adamo, nel preciso intento di sottolineare che le conseguenze ricaddero sulla sola coppia primigenia»⁸⁸.

⁸⁶ *Test. Aser* 1,6.8; 3,2; *Test. Ben.* 6,1ss, ecc.; la presenza di frammenti aramaici del *Test. Levi* ha contribuito a spostare l'origine dei *Testamenti* al II sec. a.C., nonostante la presenza (in realtà relativa) di interpolazioni cristiane; cf. E. BICKERMAN, *The Date of the Testaments of the Twelve Patriarchs*, *Studies in Jewish and Christian History*, Leiden 1980, 1-23; H.C. KEC, in CHARLESWORTH (ed.), *The OT Pseudepigrapha*, I, 777; cf. ancora DENIS, *Introduction*, 49-59. L'antichità di questi testi fa della teoria dell'istinto malvagio una delle possibili spiegazioni che il giudaismo ha dato al problema del male e non un'invenzione del giudaismo postbiblico, così come vorrebbe LIFSCHITZ, *L'inizio della storia*, 451.

⁸⁷ Cf. i testi – pur se selezionati in modo acritico e talora tendenzioso – in STRACK-BILLERBECK, *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrash*, IV, 466-483 (excursus 19).

⁸⁸ B. CHIESA, *Creazione e caduta dell'uomo nell'esegesi giudeo-araba medievale*, SB 85, Brescia 1989, 118; nonostante alcune affermazioni vicine alla dottrina cristiana del peccato originale (cf. *Pirké de-Rabbi Eliezer*, XIII,4); cf. S.S. COHON, *Original Sin*, HUCA 21 (1948), 275-330; E. STIEGMAN, *Rabbinic anthropology*, ANRW II, 19/1, Berlin-New York 1979, 487-579; A.P. HAYMANN, *The fall, freewill and human responsibility in Rabbinic Judaism*, ScotTJ 17 (1984), 13-82.

4. UNO SGUARDO ALL'INTERO ANTICO TESTAMENTO: UNIVERSALITÀ DEL PECCATO E SOLIDARIETÀ NEL MALE; IL PECCATO DEI PADRI

4.1. Storia di peccato o di misericordia?

L'AT ben conosce il tema della peccaminosità e della miseria umana. I manuali di antropologia teologica all'inizio ricordati (cf. Gozzelino, Sanna e Colzani) si preoccupano di collocare, con una prospettiva esegetica corretta, la trattazione del peccato originale all'interno di tale prospettiva più vasta: i due temi dell'universalità del peccato e della solidarietà nel male, la scoperta cioè della fragilità della vita umana vista come un qualcosa connesso con il peccato, e la dimensione sociale del peccato o, meglio ancora, il concetto, ormai ben noto, della «personalità corporativa»⁸⁹. Queste idee cardine, l'universalità del peccato e la solidarietà nel bene e nel male, sembrano argomenti sui quali non è necessario ritornare, come pure sul fatto che nessuno dei due temi ricordati costituisce, di per sé, una spiegazione del «peccato originale».

Va ricordato come la convinzione profonda di Israele circa la peccaminosità dell'uomo è condivisa con le culture vicine, in particolare con l'ambiente mesopotamico; non si tratta dunque di una idea tipicamente israelita⁹⁰. Inoltre, la consapevolezza dell'universalità del peccato, non comporta di per sé una ricerca sulle origini di tale situazione, che per

⁸⁹ L'idea di «personalità corporativa» è divenuta una nozione comune, anche a livello di Magistero, a partire dagli studi di H.W. ROBINSON, *The Hebrew Conception of Corporate Personality*, BZAW 66 (1936), 49-52; cf. in particolare il fondamentale studio di J. DE FRAINE, *Adam et son lignage. Études sur la notion de «personnalité corporative» dans la Bible*, Bruges 1959.

⁹⁰ Cf. R.C. COVER, «Sin, Sinners», *The Anchor Bible Dictionary*, New York 1992, VI, 31-40.

molti secoli, anche in Israele, è semplicemente affermata e accettata. Che l'uomo sia peccatore «sin dalla nascita» è una idea ben nota a Israele; cf. Sal 51,7; Gb 15,14; Sal 58,4; Is 48,8. In particolare, il testo del Sal 51,7, un tempo largamente impiegato come ulteriore «prova» del peccato originale, indica soltanto, attraverso l'uso stilistico del merismo, il fatto che ogni uomo è immerso nel peccato⁹¹. Pertanto, nell'AT «è convinzione generale che il peccato sia universale, riguardi tutti e che tale universalità sia frutto della disobbedienza dell'uomo, infedele al disegno di pace che Dio gli offre; [...] ogni uomo si trova in una situazione di "peccato", cioè di allontanamento da Dio; solo la misericordia divina può salvarlo da tale situazione»⁹².

Ciò che appare necessario, invece, è il rivedere le risposte che l'AT dà a questi problemi alla luce di una cronologia dei testi oggi in discussione; il citato articolo di Mannucci è un primo tentativo di comprendere come Gn 3 costituisca in realtà una delle ultime risposte bibliche al doppio problema dell'universalità del peccato e della solidarietà nel bene e nel male. In questo modo Gn 3 diverrebbe allora una risposta a precedenti risposte. Il racconto genesiaco ben conosce e presuppone i due temi dell'universalità del peccato e della solidarietà nella benedizione e nella maledizione, ma rilegge tutto ciò in chiave di alleanza, sottolineando così la responsabilità dell'uomo, ma soprattutto la fedeltà di Dio. La nuova datazione proposta per i testi J, e quindi anche per Gn 2-3, spiega come mai il racconto di Gn 3 non abbia avuto un grande influsso all'interno dell'AT, visto che gran parte delle

⁹¹ Si veda al riguardo la discussione in G. RAVASI, *Il libro dei Salmi*, II, Bologna 1983, 46s.

⁹² LADARIA, *Antropologia*, 159; cf. RUIZ DE LA PEÑA, *El don de Dios*, 50ss.

tradizioni storiche e profetiche sarebbero precedenti al racconto dell'Eden⁹³.

È pertanto necessario riservare una maggiore attenzione ad una visione globale dell'AT in cui, a lato del peccato, venga sottolineato sempre di più l'aspetto della misericordia di Dio. Con le parole dell'ultimo e più recente studio di Dubarle, che riprendono alla lettera la prefazione del suo primo e ben noto lavoro *Le péché originel dans l'Écriture*, possiamo affermare che

la réalité négative du péché ne peut être, en effet, le dernier mot d'une théologie chrétienne pas plus qu'elle n'est le dernier mot de l'Écriture. Elle doit être mise à sa place dans le plan divin du salut. Si Dieu a permis la faute, l'a même laissée abonder, c'est pour faire surabonder sa miséricorde et sa grâce⁹⁴.

Proprio l'accentuazione di quest'ultimo punto, la misericordia di Dio, dovrebbe diventare una preoccupazione costante per la teologia del peccato originale che ha ormai assunto come punto di partenza il concetto di salvezza universale in Cristo; il tema della misericordia di Dio può servire come ulteriore punto di partenza; la storia di Israele è sì storia di peccato, ma, molto di più, storia della misericordia divina. Si tratta cioè, per la teologia, di uscire da una lettura esclusivamente o prevalentemente amartiologica di Gn 3 e collocare questo testo all'interno di un movimento – che è

⁹³ Con ciò verrebbe a cadere la teoria proposta, anni addietro, in un altro, citatissimo studio, sul peccato originale nell'AT: J. SCHARBERT, *Prolegomena eines Alttestamentlers zur Erbsündenlehre*, Freiburg im B. 1969; lo studio di Scharbert è alla base del lavoro di Ladaria sul peccato originale (se ne vedano le moltissime citazioni in nota). Secondo Scharbert sarebbe possibile dimostrare come J sia stato il primo teologo a vedere nel peccato originale la fonte della miseria umana e come il testo di Gn 3 abbia lasciato la sua eco all'interno dell'AT. Di Scharbert resta comunque valido il lavoro relativo alla solidarietà nel bene e nel male: *Solidarität in Segen und Flucht im Alten Testament und in seiner Umwelt*, Bonn 1958.

⁹⁴ DUBARLE, *Le péché originel. Perspectives théologiques*, 11.

proprio di tutto l'AT, in cui il vertice supera continuamente l'abisso e in cui il «cadere» non significa il disubbidire ad una legge, ma, più profondamente, il «voler essere come Dio», ovvero il non accettare la propria finitudine.

4.2. *Il peccato dei padri*

Il tema del «peccato dei padri», richiamato dal recente studio di Dubarle (*Péché originel: perspectives théologiques*, 14-24), costituisce un argomento importante, non sempre adeguatamente sottolineato, a complemento del tema della solidarietà nel male.

Il tema dei «padri» è di particolare importanza all'interno del Deuteronomio; i «padri» vi vengono menzionati una cinquantina di volte, per lo più in contesti teologici importanti⁹⁵. Secondo Römer i «padri» rappresentano non tanto i Patriarchi quanto piuttosto la generazione stessa dell'Esodo, che, in realtà, pur destinataria delle promesse divine⁹⁶, ha rifiutato l'alleanza con YHWH; tale alleanza viene tuttavia riproposta alla generazione dell'esilio (cf. Dt 5, 1-5!). I «padri» di cui parla il Dt mostrano la continuità

⁹⁵ Rinvio in particolare allo studio di T. RÖMER, *Israel Väter. Untersuchung zur Väterthematik im Deuteronomium und in der deuteronomischen Tradition*, OBO 99, Freiburg-Göttingen 1983; cf. *Le Deutéronome à la quête des origines*, in *Le Pentateuque, débats et recherches*, XIV Congrès de l'ACFEB, Angers 1991 (ed. P. Haudebert, Paris 1992), 65-98; le conclusioni di Römer sono state severamente criticate da N. LOHFINK, in *Die Väter Israels im Deuteronomium. Zu einem Buch von Thomas Römer*, OBO 111, Freiburg-Göttingen 1991; ma cf. la risposta di Römer in appendice all'opera di Lohfink, p. 111s.

⁹⁶ Per l'alleanza giurata ai padri cf. Dt 4,23; 5,2; 9,9; 28,69; 29,11.13; 31,16. V. ancora i molti testi in cui si parla del paese promesso ai padri: Dt 6,18; 8,1; 31,20.21 (cf. Dt 1,8; 10,11; 11,9.21; 30,20; 31,7). L'inserzione, in alcuni passaggi, dei nomi dei patriarchi (Abramo, Isacco e Giacobbe, cf. 1,8; 6,10; 30,20; 34,4) rivelerebbe, secondo Römer, una mano post-dtr, in un'epoca in cui il libro del Dt è divenuto, da preludio qual era alla storia deuteronomista, la conclusione del Pentateuco.

esistente, nella storia di Israele, tra le generazioni dell'Esodo e quella dell'esilio, per la quale il redattore dtr scrive; si veda al riguardo il tema del «Dio dei padri»⁹⁷: YHWH è il Dio della generazione attuale così come lo è stato della generazione passata, quella dell'Esodo. È singolare il fatto che il Dt non sembra dare alcuna particolare importanza ai «padri» intesi come i Patriarchi; anzi, il celebre «credo storico» di Dt 26,5ss sembra addirittura presentare i «padri» sotto una luce negativa. «Mio padre», cioè Giacobbe, «era un arameo errante», là dove «errante» potrebbe essere tradotto con «un arameo» (dunque uno straniero) «in perdizione» (la radice 'bd indica proprio l'andare in rovina)⁹⁸. Gli esuli cui si rivolge il Dt sono invitati a rinnegare un passato di errori e ritrovare nella prospettiva dell'esodo e della alleanza le loro radici più profonde. Tale rifiuto della tradizione patriarcale – in questo caso della figura di Giacobbe – connette il testo deuteronomico con la teologia di Osea. Egli (cf. Os 12) presenta infatti la storia di Israele sul modello della storia delle infedeltà commesse dall'antenato Giacobbe⁹⁹. La storia dei «padri» è dunque storia delle promesse e della fedeltà di Dio ma anche storia di peccato.

Il tema delle colpe dei padri troverà grande spazio nel resto della storia deuteronomista. Essa, pur distaccandosi dal concetto della responsabilità collettiva (cf. Dt 24,16; 2Re 14,6; 2Cr 25,4), presenta un quadro in cui «padri» e «figli» si trovano legati in una catena di responsabilità, nel bene e

⁹⁷ Otto volte in Dt, sempre nel contesto della redazione esilica: Dt 4,1; 6,3; 12,1; 27,3; 29,24; cf. anche 1,11.21.

⁹⁸ Cf. RÖMER, *Le Deutéronome à la quête des origines*, 89; A. DE PURY, *Le cycle de Jacob comme légende autonome des origines d'Israël*, *Congress Volume Leuven 1989*, SVT 43, Leiden 1991, 83.

⁹⁹ Per Osea 12 cf. A. DE PURY, *Osée 12 et ses implications pour le débat actuel sur le Pentateuque*, *Le Pentateuque. Débats et recherches*, 175-208; H. SIMIAN YOFRE, *El desierto de los dioses*, Teología e historia en el libro de Hoseas, Córdoba-Madrid 1992; tr. it., *Il deserto degli dei*, Bologna 1994.

nel male. La storia dei re di Israele è la storia delle colpe commesse imitando il padre (1Re 15,3; 2Re 21,19ss; 24,19), o i «padri» in generale (1Re 14,22; 2Re 17,14,41); allo stesso tempo la distruzione di Gerusalemme è ritardata «per amore di David» (cf. 1Re 11,36; 15,4; 2Re 8,19) e per opera di quei re che agiscono come il loro padre David (Asa: 1Re 15,11; Amazia: 2Re 15,3; Ezechia: 2Re 18,3; Giosia: 2Re 22,2).

Il tema delle colpe dei padri non è pertanto riconducibile soltanto alla ben nota teologia della retribuzione collettiva ma si inserisce nel quadro più vasto di una solidarietà, nel bene e nel male, che è percepita esistente tra le generazioni (cf. Sal 78,5). Il profeta Geremia, che pure nega con forza la responsabilità collettiva affermando la responsabilità di ciascuno per il proprio peccato (Ger 31,29-30), confessa a più riprese le colpe dei padri (Ger 14,20¹⁰⁰; cf. Lv 26,39-40). È proprio con Geremia e con l'esilio che tale tema diviene sempre più importante¹⁰¹.

Specialmente nel postesilio assumono una rilevanza particolare, per quanto riguarda il «peccato dei padri», quei testi definiti «confessioni dei peccati»: si tratta di Lam 5 (cf. il v. 7); Sal 106, Is 63,7-64,11 (cf. 65,6-7); Esd 9,7; Ne 9,5-37 (cf. 9,2); Dn 3,36-45; 9,4-19 (cf. 9,16); Bar 1,15-3,8 (cf. 1,19; v. ancora Tb 3,3-5; Gdt 7,19 Vg.)¹⁰². In tutti questi

¹⁰⁰ Cf. Ger 2,5; 3,25; 7,26; 9,13; 11,10; 14,20; 16,11,12; 23,27; 31,32; 34,14; 44,9,17,21; 50,7. Non sempre è agevole distinguere tra passi autentici e secondari.

¹⁰¹ Si pensi anche a Ez 20; cf. J. SCHARBERT, *Unsere Sünden und die Sünden unserer Väter*, BZ 2 (1958), 14-26; H. RINGGREN, 'äb, TWAT I, Stuttgart 1971, 11-16.

¹⁰² Cf. J. VELLA, *La giustizia forense di Dio*, Brescia 1964; E. LIPINSKI, *La liturgie pénitentielle dans la Bible*, LDiv 52, Paris 1969; P. BUIS, *Notifikation de jugement et confession nationale*, BZ 11 (1967), 193-225; M. GIRAUDDO, *La struttura letteraria della preghiera eucaristica*, AnBib 92, Roma 1981.

testi l'orante confessa i *propri* peccati (si veda il costante uso del «noi») ma li concepisce come inclusi in una storia di «peccati accumulati», i peccati e le colpe dei padri: si veda ad esempio Esd 9,6-15; Ne 1,6-7; 9,5-37 e l'intero Sal 79. È importante sottolineare che non si tratta, anche in questo caso, di una ripresa del principio della retribuzione collettiva: il Sal 79,8-9 collega strettamente i peccati dei «padri» con i «nostri» peccati, dando l'impressione di una connessione di causalità; in realtà il peccato è sentito come una forza che si espande attraverso le generazioni. C'è dunque una solidarietà nel male, per cui il Sal 106,6 può dichiarare «noi abbiamo peccato *come* i nostri padri». La traduzione italiana (Bibbia CEI) non rende assolutamente l'idea dell'originale ebraico che ha piuttosto «abbiamo peccato *con* ('im) i nostri padri», esprimendo così non tanto una semplice imitazione del peccato dei padri ma una vera e propria solidarietà nel male¹⁰³. Il resto del salmo infatti si sofferma a descrivere non tanto i peccati del singolo quanto piuttosto quelli dei padri. Si noti che il salmo non esprime alcuna relazione di causa-effetto (del tipo peccato dei padri – punizione dei figli) ma semplicemente afferma una comune solidarietà nella colpa; si noti altresì che il tono del salmo è comunque positivo; il peccato dei padri non può in ogni caso annullare la fedeltà di Dio alle sue promesse (cf. i vv. 44-48).

Un testo significativo, ma poco utilizzato, è Bar 1,15-3,8. La liturgia penitenziale parte dalla confessione dell'eredità di peccato lasciata dai padri (cf. Bar 1,19-20,21-22; 3,4); il testo chiarisce tuttavia che «noi» abbiamo peccato (1,17; 3,2 ecc.); esiste pertanto una solidarietà nella colpa che tuttavia non

¹⁰³ Per questa interpretazione cf. L. ALONSO SCHÖKEL-C. CARNITI, *Salmos*, II, Madrid 1993, 1333: «La particula 'm y la mencion de los antepasados expresan la solidaridad histórica en el pecado, la condición pecadora ancestral»; *contra* RAVASI, *Il libro dei Salmi*, III, Bologna 1985, 161-192.

elimina in alcun modo la responsabilità personale. Una affermazione singolare si legge in 2,5 (cf. Dt 28,13): «ed essi diventeranno sottomessi e non padroni perché noi abbiamo peccato»¹⁰⁴. La solidarietà nel male va addirittura in senso contrario a quello della storia; dai figli indietro verso i padri! È importante notare che nel testo di Bar la confessione della colpa è tutta protesa alla supplica e alla richiesta di perdono; in 2,14b-17 si espongono le ragioni per cui Dio *deve* perdonare, in nome della sua giustizia e della sua fedeltà. Lo sguardo dell'orante è solo in apparenza rivolto al passato, in realtà è proteso al futuro (cf. in particolare 2,29-35)¹⁰⁵.

La lettura di questi testi è di grande importanza per il teologo: ne emerge con forza l'idea di un profondo legame di solidarietà nel male per cui i peccati dei figli continuano quelli dei padri e formano un tutt'uno con essi. Tuttavia l'ultima parola spetta, ancora una volta, al perdono divino, che questi testi presuppongono ed invocano.

Il tema del peccato dei padri, come mostra Dubarle¹⁰⁶, diventerà ancora più importante nel NT (cf. Mt 23,29-36). Dubarle così conclude, sottolineando una importante conseguenza sul piano teologico:

Un groupe social, famille, tribu, nation, est traité comme une personne concrète, non par un artifice purement littéraire, mais en vertu d'une conviction très puissante qu'il forme une sorte d'unité biologique, où l'action d'un individu retentit sur le groupe, tandis que la vie du groupe marque profondément chacun des membres. [...] Sans avoir élaboré réflexi-

¹⁰⁴ La traduzione CEI non riesce a cogliere – non si comprende perché – questo cambio di soggetto, evidente nel testo greco (cf. le traduzioni della BJ e della TOB).

¹⁰⁵ Per Bar 1,15-3,8 cf. B.N. WAMBACQ, *L'unité du livre de Baruch, Sacra Pagina*, Gembloux 1959, I, 455-460; G.A. MOORE, *Baruch*, in *Daniel, Esther and Jeremiah: the additions*, The Anchor Bible, New York 1977, 256-294; L. ALONSO SCHÖKEL-J.L. SICRE DIAZ, *Profetas*, Madrid 1980; tr. it., *I profeti*, Roma 1989, 1505-1542.

¹⁰⁶ *Le péché originel. Perspectives théologiques*, 14-24.

vement cette notion, que les modernes ont besoin de dégager et de nommer pour corriger leur individualisme propre, les auteurs bibliques montrent par leur langage spontané que l'activité spirituelle humaine comporte une dimension historique ou culturelle. Chaque individu, loin de partir de zéro, bénéficie des acquis techniques, intellectuels, moraux, réalisés par les générations antérieures, tout comme il pâtit et devient participant des erreurs, des préjugés, des crimes de ses prédécesseurs¹⁰⁷.

5. GN 2-3 ALLA LUCE DEI TESTI SAPIENZIALI

5.1. *Per una ermeneutica sapienziale di Gn 2-3*

Mi sembra superfluo ritornare ancora sul carattere sapienziale di Gn 2-3, ormai universalmente accolto, sulla scia dei lavori già ricordati di L. Alonso Schökel e di P. Grelot. I recenti manuali di antropologia teologica hanno recepito, almeno in gran parte, questo tipo di approccio al testo gene-siaco.

Una prima conseguenza di tale rilettura sapienziale di Gn 2-3 è la conferma della prospettiva ermeneutica della «eziologia metastorica» relativa a Gn 1-11. Il saggio d'Israele, com'è noto, trova il suo punto di partenza nell'esperienza concreta della vita. Così, anche Gn 2-3 parte da una riflessione sulla situazione attuale e concreta dell'uomo peccatore e da questa, eziologicamente, risale alle origini; si tratta perciò di un processo induttivo, tipicamente sapienziale.

Una seconda, più importante conseguenza, è la necessità di rivedere il tema del peccato di «Adamo» in chiave sapienziale¹⁰⁸. La sapienza israelita è definita «albero della

¹⁰⁷ DUBARLE, *ivi*, 24.

¹⁰⁸ Si veda a questo proposito l'ottima sintesi di A. VANEL, in *Sagesse*

vita» (cf. Pro 3,18) ed il problema di fondo del saggio è proprio questo: trovare la vita; in Pro 8-9 chi trova la sapienza trova la vita, chi la rifiuta, trova la morte. Il peccato di Gn 3 può essere pertanto compreso come il tentativo dell'uomo di appropriarsi di una sapienza superiore, divina, ottenuta attraverso il tentativo di affermare la propria completa autonomia. L'albero della conoscenza del bene e del male non può essere interpretato semplicemente come l'albero della decisione morale; esso è anche, e soprattutto, l'albero della sapienza. Nel contesto sapienziale, conoscere il bene e il male indica una percezione globale della realtà (cf. 1Sam 14, 17.20; 1Re 3,9.11; cf. Gb 15,7-8; Ez 28,11-19), «quella conoscenza che include e determina l'esistenza umana nel suo insieme»¹⁰⁹. Gn 2-3 può essere così inteso anche come la condanna della pretesa umana di una sapienza autonoma di Dio, quella sapienza che, in qualche modo, è ottenuta dall'uomo nel mito di Adapa. L'uomo di Gn 3 trova sì un qualche tipo di sapienza, ma il serpente, «astuto» (*'arûm*), rende l'uomo e la donna «nudi» (*'arûmîm*); cf. Gn 3,1.7.

L'albero della vita, tuttavia, esiste; non come conquista, ma come dono di Dio. La prospettiva di misericordia che anima Gn 3, unita alla lettura di Gn 2-3 nel contesto dell'intera «storia delle origini», rendono chiaro il fatto che la perdita dell'albero della vita non è definitiva; la sapienza di Israele si propone come la via per ritornare a quell'albero. Così la prospettiva sapienziale si ricongiunge con quella dell'alleanza: Gn 2-3 non è soltanto la «storia» dell'umanità ma anche è il paradigma e il modello per ogni singolo uomo che cerca la sapienza:

(*courant de*), DBS XI/60 (1986), 23ss.

¹⁰⁹ Cf. WESTERMANN, 247. Si osservi come nel racconto di Gn 2-3 l'albero della vita passa in secondo piano rispetto all'albero della conoscenza del bene e del male. L'idea che l'albero della conoscenza del bene e del male rinvii alla sapienza e, in ultima analisi, al problema della libertà umana, è già in GRELOT, *Riflessioni sul problema del peccato originale*, 44-48.

on pourrait dire, d'ailleurs, que toute la «suite» de Gn II-III, dans l'AT, puis dans le NT, tend à montrer comment Dieu fait retrouver aux hommes, sans jamais y renoncer, le chemin de l'arbre de la vie¹¹⁰.

5.2. *Giobbe, Qohelet e il mistero dell'agire di Dio*

Il padre Antonio, volgendo lo sguardo all'abisso dei giudizi di Dio, chiese: «O Signore, come mai alcuni muoiono giovani, altri vecchissimi? Perché alcuni sono poveri e altri ricchi? Perché degli empi sono ricchi e dei giusti sono poveri?». E giunse a lui una voce che disse: «Antonio, bada a te stesso! Sono giudizi di Dio, questi: non ti giova conoscerli»¹¹¹.

La letteratura sapienziale di Israele, come le analoghe correnti sapienziali dei popoli vicini, in Mesopotamia ed in Egitto, è caratterizzata da una forte domanda relativa al problema del male. È ben noto come la fase più antica della sapienza, che si riflette nelle parti più arcaiche dei Proverbi (in particolare Pro 10-22), risolve il problema facendo ricorso al ben noto modello della responsabilità personale; il giusto ha sempre successo, l'empio, invece, perisce. Già il libro di Geremia è testimone di una reazione contro questa concezione: «Perché le cose degli empi prosperano?» (Ger 12,1, cf. Ab 1,3.13-14).

Una variante del modello retribuzionista è la riflessione che nascerà intorno alla sofferenza educatrice: testi come Pro 3,12 e i ben noti discorsi di Elihû in Gb 32-37 cercano di mettere in luce il fatto che anche il dolore dell'innocente può avere un senso, inteso come pedagogia divina (si veda il bel testo di 2Mac 6,12-17).

Il tema che stiamo affrontando non ci permette di insistere su questo argomento: il problema del male e le sue

¹¹⁰ VANEL, *Sagesse*, 26.

¹¹¹ Dagli *Apophtegmata Patrum*; cf. L. MORTARI (ed.), *I detti dei Padri del deserto*, I, Roma 1990³, 84, n. 2.

soluzioni, all'interno della letteratura sapienziale di Israele; l'argomento ci interessa soltanto in ordine ai problemi sollevati dalla teologia del peccato originale¹¹². A questo proposito mi pare di una certa importanza la posizione assunta nei libri di Giobbe e di Qohelet nei confronti del male e del peccato, soprattutto alla luce delle nuove prospettive che l'esegesi contemporanea ha aperto in questi ultimi anni in relazione a questi due testi.

I teologi che ricercano i «fondamenti biblici» del peccato originale nell'Antico Testamento, si limitano generalmente a citare, oltre Gn 3, i testi classici di Sir 25,24 e Sap 2,24. Di quest'ultimo ci occuperemo più avanti. Per Sir 25,24 è possibile dimostrare che il senso di questo testo (all'interno della lunga sezione 25,2-26,18) potrebbe non riguardare in realtà il peccato di Gen 3 – come di solito si ritiene – ma soltanto affermare che a causa dell'errore e delle colpe della donna (la moglie; cf. Sir 42,14!), l'uomo va in rovina¹¹³.

5.2.1. *Il libro di Giobbe*. Il problema centrale del libro di Giobbe non è tanto il male in se stesso; è piuttosto l'esistenza di Dio in un mondo in cui esiste il male: «non è la sofferenza, come così sovente si è detto, ma è Dio che è

¹¹² Sul problema del male nell'AT è possibile consultare J.A. SANDERS, *Suffering as divine discipline in the OT and postbiblical Judaism*, Rochester-New York 1955; A. BERTRAGS, *Il dolore nella Bibbia*, Bari 1967; O.J. SIMUNDSO, *Faith under Fire: Biblical interpretations of Sufferings*, Minneapolis-Augsburg 1980; P. GRELOT, *Dans l'angoisse, l'espérance*, Paris 1983; per un orientamento generale cf. A. BONORA, *Male/Dolore*, *Nuovo Dizionario di Teologia Biblica*, Roma 1988, 870-887; L. MAZZINGHI, *The meaning of Pain and Suffering in the Bible*, «Algologia» 2, Firenze 1989, 74-107.

¹¹³ Il testo infatti non dice (cf. Bibbia CEI) «dalla donna ha avuto inizio il peccato» ma semplicemente «dalla donna (è) il peccato»: «ci sembra che questo versetto debba essere interpretato alla luce del suo contesto: quando il male viene dalla sposa è la rovina del focolare domestico»; cf. M. GILBERT, *Ben Sira et la femme*, RThL 7 (1976), 427-442; spec. 434 e n. 23; G.L. PRATO, *Il problema della teodicea in Ben Sira*, Roma 1975, 377ss e n. 26; 386.

diventato estremamente problematico»¹¹⁴. Secondo i tre «amici» di Giobbe il male è interamente riconducibile alla punizione per il peccato commesso; l'argomento della fragilità dell'uomo, così frequente in bocca agli amici, diviene un mezzo per accusare Giobbe e difendere, allo stesso tempo, la giustizia di Dio (cf. Gb 4,17-21; 15,14-16; 25,4-6)¹¹⁵.

La risposta al problema del male appare nel libro di Giobbe attraverso i due discorsi finali di Dio: il Signore, che si rivela in 38,1 come YHWH, il Dio dell'Esodo, afferma di avere un «piano»¹¹⁶, un progetto preciso nei confronti del mondo; dunque anche il male rientra in un preciso disegno di Dio, fatto questo che l'uomo non è in grado di comprendere appieno. Questo il senso della risposta di Giobbe in 42,3: «Comprendo che tu puoi tutto e che nessun progetto¹¹⁷ è irrealizzabile per te. Chi è costui che, senza avere intelligenza, può oscurare i tuoi piani? È certo, ho parlato senza

¹¹⁴ G. VON RAD, *La sapienza in Israele*, Torino 1975, 201; cf. A. BONORA, *Il contestatore di Dio: Giobbe*, Torino 1988, 46; L. ALONSO SCHÖKEL-J.L. SICRE DIAZ, *Job*, Madrid 1983; tr. it., *Giobbe*, Roma 1985. Si tratta, quest'ultimo, di un commento che ha contribuito non poco ad una nuova visione globale di questo libro appassionante e difficile; cf. già J. LEVEQUE, *Job et son Dieu*, I-II, Paris 1970.

¹¹⁵ Si osservi che lo stesso argomento, in bocca a Giobbe, servirà, al contrario, a mettere in dubbio la bontà di Dio; proprio perché l'uomo è fragile Dio dovrebbe perdonarlo! Si veda Gb 7,1-3.13-16.17-20 (ironica parafrasi del Sal 8); 10,12-22; 14,1-6. In Sir 18,7-14 e Sap 11,21-26 è proprio l'argomento della fragilità umana a fondare la riflessione sulla misericordia di Dio.

¹¹⁶ L'ebraico 'ešāh indica esattamente l'agire di YHWH nella storia; così in Is 7,7; 28,23-29; 44,26; 46,10s; Ger 49,20; Sal 33,11; 106,13; la traduzione con «consiglio» (BCEI) è inesatta; cf. H.P. STÄHLI in E. JENNI-C. WESTERMANN, *Dizionario Teologico dell'Antico Testamento*, Torino 1978, I, 647-651.

¹¹⁷ Il termine ebraico *mezimmaḥ* è vocabolo di carattere sapienziale ed indica un progetto da realizzare con particolare intelligenza (Pro 1,4; 2,11; 5,2; 8,12); riferito a Dio indica l'intervento giudiziario di Dio contro il male (Ger 23,20; 30,24; 51,11).

capire, cose meravigliose¹¹⁸, che superano la mia comprensione». Se all'uomo sfugge la piena comprensione del progetto divino sul mondo, non sfugge tuttavia il fatto che si tratti di un progetto «meraviglioso», che niente, pertanto, può rovinare. Per Giobbe non esiste risposta al problema del male se non quella che nasce da un incontro personale con Dio (42,5!), mediato attraverso la creazione, argomento cardine dei due discorsi di Dio in Gb 38,1-41,26. Il male, dunque, non può essere razionalizzato all'interno di un sistema teologico che lo fa ferreamente dipendere da una colpa antecedente. I tre amici teologi, Eliphaz il profeta, Bildad, l'uomo di legge, e Zofar, il saggio, sono stati «stolti» e non hanno detto «cose rette» come il «servo» Giobbe (cf. 42, 7ss)¹¹⁹.

Così è possibile concludere che «il senso della sofferenza è il mistero stesso di Dio, non si trova in una soluzione dottrinale astratta, né in una risposta emotiva o consolatoria. Esso si svela soltanto nell'esperienza personale, viva di Dio. [...] Giobbe ci insegna non a liberarci dal dolore ma come essere liberi e credenti nel dolore...»¹²⁰. «Così chiede Dio che lo tratti l'uomo che soffre: con onore, in cerca affannosa, con coraggio per non arrendersi, verso l'incontro che è suo dono. Questo è parlare come autentico servo. Il resto, le

¹¹⁸ La traduzione della CEI, «cose troppo superiori a me», non rende ragione del vocabolo ebraico *nipla'ôt*, i *mirabilia Dei*, le cose straordinarie operate dal Signore (cf. Zc 8,6; Sal 131,1; 139,6).

¹¹⁹ Occorre ricordare come l'epilogo del libro di Giobbe, così come il prologo in prosa (Gb 1-2) sono omai riconosciuti come strati anteriori e più antichi del resto del libro, appartenenti a una «leggenda» su Giobbe, pio e sofferente, che l'autore del libro contesta e trasforma nella protesta del «Giobbe ribelle». I critici hanno altresì riconosciuto come i discorsi di Elihû (Gb 32-37) nei quali viene presentata l'idea della sofferenza educatrice, sono in realtà aggiunte posteriori al resto del libro, opera di un «teologo» scandalizzato dall'arditezza delle posizioni di Giobbe; si veda una panoramica di questi problemi in G. RAVASI, *Giobbe*, Roma 1984².

¹²⁰ BONORA, *Il contestatore di Dio*, 61.

pie trivialità, il sistema ferreamente costruito, le supposte verità senza carità, lo offendono e lo irritano»¹²¹.

5.2.2. *Il libro di Qohelet*. Il libro di Qohelet, ancor più di Giobbe, appare come la contestazione radicale di ogni teologia che presuppone un Dio che premia il giusto e castiga l'empio su questa terra: «tutto ho visto nei giorni della mia vanità: perire il giusto, nonostante la sua giustizia, vivere a lungo l'empio, nonostante la sua empietà» (Qo 7,15). Il problema del male è così ricondotto al mistero dell'agire di Dio: «nel giorno lieto sta allegro, nel giorno triste rifletti: Dio ha fatto tanto l'uno quanto l'altro perché l'uomo non trovi nulla da incolparlo» (Qo 7,14). Qohelet nega che vi sia, su questa terra, una connessione diretta tra il male della vita dell'uomo e il suo peccato; la morte, ad esempio, è semplicemente la condizione che accomuna giusti ed empi e che è in fondo la stessa sorte delle bestie (Qo 8,11-14; cf. 9,2-3).

Per molto tempo si è sostenuto, ed ancora oggi si sostiene, che Qohelet sia uno scettico, un pessimista, persino un ateo; nella migliore delle ipotesi quell'asceta della *fuga mundi* che voleva Girolamo¹²². In realtà la posizione di Qo-

¹²¹ ALONSO, *Job*, 603.

¹²² Le linee interpretative del libro di Qohelet possono essere riassunte in tre grandi filoni: l'interpretazione patristica, a partire da Girolamo e, divulgata, nella spiritualità occidentale, dall'*Imitazione di Cristo* (cf. I,1ss), si traduce, in epoca moderna, nell'immagine di un Qohelet pessimista: così il fondamentale commento di E. PODECHARD, *L'Ecclesiaste*, Paris 1912; non molto diversa appare l'interpretazione di G. RAVASI, *Qohelet*, Milano 1988; seppure egli parli di «raffinata ambiguità». In campo protestante il pessimismo di Qohelet verrà sempre più accentuato; così già VON RAD, *La sapienza in Israele*, 206ss e soprattutto il commento di A. LAHUA, *Kohelet*, Neukirche-Vluyn 1978. Su questa linea si colloca l'interpretazione singolare – ma sempre di estremo interesse – proposta da E. BICKERMAN, *Four strange books of the Bible. Jonah, Daniel, Kohelet, Esther*, New York 1967; tr. it., *Quattro libri stravaganti della Bibbia*, Bologna 1979. Una seconda linea interpretativa farà di Qohelet il portavoce della *aurea mediocritas*: così L. DI FONZO, *L'Ecclesiaste*, Torino 1967 ed anche P. SACCHI, *Qohelet*, Roma 1971.

helet è molto più complessa. Il suo punto di partenza, l'esperienza concreta della vita, lo porta a concludere circa la «vanità» della vita stessa; ma il vocabolo ebraico *hebel* (tradotto com'è noto con *vanitas* da Girolamo) indica piuttosto il «soffio», l'inconsistenza di una realtà che *sembra* non avere un senso¹²³. Qohelet non afferma pertanto che la realtà è senza senso, ma che *appare* non averne. Eppure questo senso esiste: «Dio ha fatto ogni cosa bella al momento opportuno; egli ha posto nell'uomo la nozione dell'eternità, senza però che gli uomini possano afferrare l'opera compiuta da Dio dal principio alla fine» (Qo 3,11)¹²⁴. Come in Giobbe, ma in modo ancor più radicale, il problema del male è ricondotto al mistero di Dio, un Dio che «fa tutto» (cf. Qo 11,5!). Eppure Qohelet è convinto che esiste un «meglio» per l'uomo¹²⁵ e che il mistero di Dio si rivela in quella gioia che per sette volte¹²⁶ Qohelet proclama essere

Solo recentemente, sulla scia degli studi di N. LOHFINK, (*Kohelet*, Würzburg 1980; cf. già il bel commento di R. GORDIS, *Kohelet, the man and his world*, New York 1968³), si è diffusa una interpretazione più attenta di Qohelet, alla luce del tema della «gioia» che percorre tutto il libro; Qohelet non è un pessimista quanto piuttosto un realista; si veda il bel lavoro di A. BONORA, *Qohelet. La gioia e la fatica di vivere*, LoB 1.15, Brescia 1987.

¹²³ «Dire che tutto è *hebel* non significa emettere un giudizio definitivo e ultimativo, ma aprire un varco verso una dimensione inesplorabile della realtà»; BONORA, *Qohelet*, 67; cf. il fondamentale studio di M.V. FOX, *The meaning of Hebel for Qohelet*, JBL 105/3 (1986), 409-427.

¹²⁴ Ciò che nel testo è tradotto con «eternità» (*'ōlām*) è in realtà un termine molto discusso; sembra che l'opposizione sia posta tra «momento opportuno» (*'et*) e «eternità», ovvero tra il tempo dell'uomo (cf. 3,1ss) e il tempo di Dio; l'uomo è in grado di capire che «ogni cosa è bella a suo tempo» ma all'uomo sfugge una comprensione d'insieme del disegno divino. Cf. D. LYS, *L'Ecclésiaste, ou que vaut la vie?*, Paris 1977, 306-311.

¹²⁵ Per i cosiddetti «Proverbi-Tōb» cf. il dettagliato studio di G.S. OGDEN, *The «Better»-Proverb (Tōb-Spruch), Rhetorical Criticism and Qohelet*, JBL 96/4 (1977), 489-505.

¹²⁶ Per la gioia in Qohelet cf. 2,24-25; 3,12-13; 3,22; 5,17; 8,15; 9,7-9; 11,9-12,1. Tra i primi a studiare Qohelet sotto questo aspetto è stato D. BUZY, *La notion du bonheur dans l'Ecclésiaste*, RB 43 (1934), 494-512; cf. R.N.

l'unica sorte dell'uomo su questa terra ma che è in ogni caso un dono di Dio. Se dunque il problema del male è risolto negativamente, appellandosi al mistero di Dio, nelle piccole gioie della vita l'uomo può scoprire un segno tangibile della sua misericordia.

In conclusione, Giobbe e Qohelet costituiscono una sfida per il teologo e un ammonimento contro ogni tentativo umano di razionalizzare ciò che in ultima analisi rimane un mistero all'interno del più vasto mistero dell'agire di Dio. Entrambi i testi non sfociano, come spesso si è detto, in soluzioni pessimistiche o in posizioni di pura «teologia negativa», né sono riducibili a facili risposte fideistiche. Il problema del male, alla luce dell'esperienza della vita, mette in crisi il teologo, impedendogli di ridurre il problema del peccato originale ad un rapporto tra colpa (altrui) e pena (nostra); l'esperienza della vita e il mistero di Dio costituiscono i due poli dai quali Giobbe e Qohelet non permettono di prescindere.

5.3. Il libro della Sapienza

I testi che trattano dei fondamenti biblici del peccato originale nell'AT non mancano di citare, come esempio di quella rilettura di Gn 3 che avrebbe portato poi all'interpretazione paolina di Rm 5, il testo di Sap 2,24, senza tuttavia approfondirne il significato; vale la pena, a questo punto, di mettere in luce il contributo che la prima parte del libro della Sapienza (Sap 1-6) può fornire ad una teologia

WHYBRAY, *Qohelet, preacher of joy*, JSOT 23 (1982), 87-98; oltre ai citati commenti di Lohfink e Bonora.

del peccato originale, soprattutto sulla base dei più recenti studi relativi a questo libro poco studiato¹²⁷.

5.3.1. *Sapienza 2,24*. Il testo di Sap 2,24 ha creato difficoltà agli esegeti; è noto il dibattito che su questo testo si è creato in passato tra Dubarle e Lyonnet. Le principali interpretazioni di Sap 2,24 possono essere così riassunte:

- a) Secondo Dubarle¹²⁸, sulla base di alcuni testi di Qumran, Sap 2,24b andrebbe tradotto con «coloro che appartengono al partito del diavolo tentano il mondo»; ovvero la morte entra nel mondo a causa dei demoni che tentano gli uomini.
- b) Secondo Lyonnet¹²⁹, invece, gli appartenenti al «partito del diavolo» sono gli empi e sono essi che fanno esperienza della morte; gli argomenti di Lyonnet paiono convincenti: il verbo *πειράζω* non ha mai nell'AT il senso di «tentare» e la presenza di *μερίς* mette in rapporto 2,24 con 1,16. Quella di Lyonnet è l'interpretazione oggi più diffusa: «la morte è entrata nel mondo per invidia del diavolo; ne fanno esperienza coloro che gli appartengono». Lyonnet conclude che in

¹²⁷ Solo negli ultimi venti anni l'esegesi ha iniziato ad occuparsi in modo sistematico ed approfondito del libro della Sapienza; la datazione oggi più accettata lo colloca ad Alessandria d'Egitto sotto l'impero di Ottaviano Augusto (dopo il 30 a.C.). Lo studio di J.M. REESE (*Hellenistic Influence on the book of Wisdom and its consequences*, AnBib 41, Rome 1970) ne ha dimostrato i profondi legami con l'ellenismo; l'ottimo lavoro di P. BIZZETI (*Il libro della Sapienza. Struttura e genere letterario*, Brescia 1984) ne ha messo in luce la curatissima struttura letteraria. Il miglior commento oggi esistente resta senza dubbio quello di C. LARCHER, *Le livre de la Sagesse ou la Sagesse de Salomon*, I-III, Paris 1983; cf. il recente, buon commentario, di J. VILCHEZ LINDEZ, *Sabiduría*, Granada 1989; tr. it., *Sapienza*, Roma 1990. Un'ottima panoramica degli studi recenti su Sap si ha in M. GILBERT, *Sagesse de Salomon*, DBS 11 (1986), 58-119.

¹²⁸ A.M. DUBARLE, *La tentation diabolique dans le Livre de la Sagesse (2,24)*, Mélanges A. Tisserant, I, Rome 1964, 187-195. Nel suo più recente lavoro su *Le péché originel. Perspectives théologiques*, Dubarle sembra non riprendere questa sua interpretazione (cf. le pp. 118-121).

¹²⁹ S. LYONNET, *Le sens de πειράζειν en Sap 2,24 et la doctrine du péché originel*, Bib 39 (1958), 27-36; l'interpretazione è accolta da C. LARCHER, *Études sur le livre de la Sagesse*, Paris 1969, 290s.

questo modo occorre considerare Sap 2,24 come una preparazione alla dottrina paolina del peccato originale.

c) Ben diversa appare la posizione di W.H.A. Learoyd, il quale, in un modo in verità sorprendente, intende il *διάβολος* di Sap 2,24b (che tuttavia appare senza articolo) come Caino; ma il contesto sembra escludere una tale interpretazione. Così appare infondata l'esegesi di Y. Amir secondo cui il *διάβολος* sarebbe la morte stessa, senza alcun rapporto con Gn 3¹³⁰.

d) Segnalo infine l'esegesi di G. Scarpat, nel suo recente commento a Sap 1-6¹³¹: la morte di cui parla Sap 2,24 non sarebbe quella cui si riferisce Gn 3, né il diavolo va identificato con il serpente dell'Eden. La morte colpisce solo gli empi, ovvero quelli che appartengono al «partito del diavolo». Il versetto è così tradotto da Scarpat: «ma per l'invidia del diavolo entrò la morte nel mondo: il quale viene messo alla prova da coloro che a lei appartengono». Gli empi prolungano l'opera del diavolo, mettendo alla prova il mondo; la morte di cui si parla, poi, è la morte eterna. Non sembra possibile, negare, come fa Scarpat, un riferimento diretto a Gn 3; più fondata è invece l'interpretazione relativa al tipo di morte entrata nel mondo.

Alla luce di queste interpretazioni è possibile trarre alcune conclusioni:

a) Il termine *διάβολος* è *hapax* in Sap; nel resto del libro non se ne parlerà più, né è possibile scoprire in Sap nessun'altra allusione al demonio. Il motivo dell'invidia del diavolo, qui appena accennato, diventerà un tema importante nella tradizione giudaica successiva¹³². Contro l'interpretazione di Scarpat, è chiaro come l'autore di Sap faccia riferimento al testo di Gn 3; è dunque possibile affermare che il «diavolo» di cui sta parlando è il «serpente» di Gn 3 ma che esso ha un ruolo piuttosto marginale.

¹³⁰ Per una panoramica critica di queste posizioni rinvio a GILBERT, *Sagesse*, 105.

¹³¹ G. SCARPAT, *Il libro della Sapienza*, I, Brescia 1989, 164-167.

¹³² Cf. LARCHER, *Sagesse de Salomon*, I, 270.

b) Il testo di Sap 2,24, pur ricorrendo a Gn 3, non si riferisce in alcun modo ad un «peccato di Adamo» che avrebbe causato l'ingresso della morte nel mondo. Anzi, l'unico riferimento chiaro alla «caduta» di Adamo presente nel libro della Sapienza sembra piuttosto escludere un effetto di tale caduta nei suoi discendenti. Sap 10,1 infatti parla della protezione accordata dalla sapienza al primo uomo che, per opera della sapienza stessa, fu salvato dalla sua caduta. Il versetto è di difficile interpretazione¹³³; ma è sufficientemente chiaro nell'affermare che la «caduta» (παράπτωμα, vocabolo paolino!) di Adamo non pare aver prodotto conseguenze nei discendenti; inoltre la prospettiva aperta da questo testo è chiaramente soteriologica. Il testo sottolinea ancora (10,2) che Adamo non ha perduto quel dominio sul mondo affidatogli da Dio in Gn 1,27-28. Non sappiamo in che modo l'autore di Sap pensasse ad una salvezza di Adamo operata dalla sapienza stessa¹³⁴; sappiamo però che l'accento è posto proprio su tale salvezza, come del resto avviene in tutto il capitolo 10.

c) In questa luce, Sap 2,24 non può essere addotto come «prova» o «fondamento» per la dottrina del peccato originale, o comunque come esempio di una rilettura di Gn 3 nella chiave che sarà poi di Paolo, come vuole Lyonnet. La «morte» che è entrata nel mondo «per invidia del diavolo» è qualcosa di cui solo gli empi fanno esperienza; se la «morte» è frutto del peccato non lo è di quello di «Adamo»

¹³³ Si veda una buona presentazione del problema in J. VILCHEZ LINDEZ, *Sapienza*, 344s. Cf. P. BEAUCHAMP, *Épouser la Sagesse – ou n'épouser qu'elle? Une énigme du livre de la Sagesse, La Sagesse de l'Ancien Testament* (ed. M. Gilbert, Louvain 1979), 360-369; in particolare sul problema della «solitudine» di Adamo.

¹³⁴ L'opinione corrente nel giudaismo (cf. l'apocrifia *Vita di Adamo ed Eva*) è che i progenitori abbiano fatto poi penitenza per il loro peccato; cf. VILCHEZ LINDEZ, *Sapienza*, 345, n. 17.

– di cui non viene descritta alcuna conseguenza – ma piuttosto del peccato di ciascuno (cf. Sap 1,14-16)¹³⁵.

5.3.2. *Quale morte è entrata nel mondo?* Un ultimo, importante punto, in relazione alla teologia del peccato originale, è chiarire a quale tipo di morte il testo di Sap stia facendo riferimento. Già dall'esegesi di Lyonnet (ma cf. anche Scarpat) è evidente come non sia possibile accettare che Sap 2,24 faccia riferimento alla pura morte fisica vista come punizione del peccato. L'argomento, oggetto di un recente lavoro, merita di essere approfondito¹³⁶. Di quale morte parla dunque il libro della Sapienza in passi come 1,13 e 2,24?

Seguendo il lavoro di Kolarcik, occorre prima di tutto notare che Sap 1-6 è una ripresa molto attenta di Gn 1-3¹³⁷; l'autore di Sap rilegge il testo genesiaco come un tutto unitario, ovvero, con il linguaggio dell'esegesi attuale, in maniera sincronica. In particolare, Sap 2,23-24 (che allude a Gn 3) include nel disegno originario di Dio la creazione dell'uomo a propria immagine e somiglianza (Gn 1) ed insieme la nozione di ἀφθαρσία, ossia di incorruttibilità, termine che rinvia all'immortalità anche sul piano fisico¹³⁸. In questo modo, la «morte» che è entrata nel mondo è la negazione di tale incorruttibilità, ossia è, allo stesso tempo, sia la morte

¹³⁵ Conclusioni simili a queste sono in LADARIA, *Antropologia*, 159.

¹³⁶ Faccio riferimento all'opera di M. KOLARCİK, *The ambiguity of death in the Book of Wisdom 1-6*, AnBib 127, Roma 1991. Si tratta della pubblicazione di una tesi di Dottorato diretta dal p. M. Gilbert e difesa al PIB nel 1990. Si vedano in particolare le pp. 134-158.

¹³⁷ Si veda il lavoro fondamentale di M. GILBERT, *Gn 1-3 dans le livre de la Sagesse, La création dans l'Orient Ancien*, LDiv 127, Paris 1986, 323-344.

¹³⁸ Per l'idea di ἀφθαρσία nel libro della Sapienza cf. in particolare LARCHER, *Etudes*, 280-284 e REESE, *Hellenistic influence*, 64-69; il termine, di uso filosofico, rinvia all'idea di incorruttibilità fisica; Sap sembra così alludere alla resurrezione dei corpi.

fisica sia la morte spirituale: la «morte» è pertanto in Sap una nozione volutamente ambigua. Già nel racconto di Gn 3 appare questa ambiguità; come si è notato in precedenza, l'uomo viene condannato a morte (cf. Gn 2,17; 3,19), ma in realtà non muore; formato dalla terra l'uomo è e resta mortale; ciò che cambia è il suo rapporto con la morte¹³⁹. Il libro della Sapienza coglie perfettamente la prospettiva genesiaca, distinguendo tra mortalità, morte come punizione e morte eterna¹⁴⁰. Già lo studio di Dubarle aveva dimostrato come la mortalità dell'uomo – il puro fatto della morte fisica – non possa essere inteso in Sap come conseguenza del peccato¹⁴¹. Il libro della Sapienza opera una netta distinzione tra mortalità dell'uomo, intesa come realtà «biologica» e morte intesa come punizione per il peccato; quest'ultima tocca solo l'empio (Sap 1,16 e 2,24). La morte fisica allora non è di per sé una disgrazia, anzi, l'autore rifiuta esplicitamente questa visione tragica della morte, posta in bocca agli stessi empi (Sap 2,2-5¹⁴²). La morte diviene una disgrazia solo quando non è accettata come componente naturale della vita umana (cf. Sap 7,1.6) e come passaggio alla vera vita (cf. ancora Sap 3,1ss). La mortalità dell'uomo ha dunque una funzione positiva; è il contesto che permette all'uomo di esercitare la propria libertà e di cercare la sapienza nel mo-

¹³⁹ «Der Mensch ist aus Erde geschaffen worden wie der Schöpfungsbericht deutlich sagt (2,7), und muß daher einst wieder zu Erde werden. Es wird ihm damit nicht etwas genommen, was er vorher besessen hätte: eine ursprünglich von Gott geplante Unsterblichkeit des Menschen wird ja nirgends behauptet. Der Mensch ist irdisch und damit sterblich, das wird nüchtern als Faktum hingestellt», L. WÄCHTER, *Der Tod im Alten Testament*, Stuttgart 1967, 201. Cf. R. MARTIN-ACHARD, *De la mort à la résurrection d'après l'Ancien Testament*, Neuchâtel 1956, 23.

¹⁴⁰ Tale distinzione è già in Filone; cf. KOLARCİK, *The ambiguity of death*, 146 e n. 41.

¹⁴¹ Cf. DUBARLE, *Le péché originel dans l'Écriture*, 89s.

¹⁴² Per un'ottima analisi del capitolo 2 di Sapienza cf. ancora KOLARCİK, *The ambiguity of death*, 69-81 e 114-131.

mento in cui ne diviene consapevole (cf. Sap 9,5.10)¹⁴³. Tuttavia, la morte fisica rimane una nozione ambigua; per chi è privo di sapienza essa diventa una realtà tragica, che si trasforma in una realtà ancora peggiore, la morte eterna, la notte terribile dell'Ade¹⁴⁴. La morte fisica può essere allora considerata una punizione, ma lo è solo per gli empi (cf. Sap 18,5-25, la morte dei primogeniti egiziani), come aspetto tragico e anticipatorio della morte definitiva (cf. Sap 5; i tre dittici di Sap 3-4; cf. ancora Sap 17,14.21).

The death that God did not make and the death which entered the cosmos through the devil's envy does not refer to the human condition of mortality. Rather this antithesis to the divine refers to the ultimate death which separates humans from God. The alienation from God interprets mortality as the despairing destiny of human beings. It renders the experience of mortality as punishment for the wicked¹⁴⁵.

Le conseguenze di questa visione di Sap in relazione alla teologia del peccato originale sono notevoli. La morte fisica non può esser vista come frutto del peccato; è piuttosto il peccato che porta a leggere la morte fisica come una tragedia, rendendola di fatto una punizione che prelude alla vera morte, quella eterna. Questa è la morte «entrata nel mondo per invidia del diavolo»; il Dio che il libro della Sapienza ci presenta, al contrario, è il Dio che non ha creato la morte (Sap 1,13), che ha creato tutto per la vita (1,14; cf. 12,1) e che non permette agli inferi (alla morte eterna!) di

¹⁴³ La stessa struttura letteraria dei capitoli 7-8 mette in luce la consapevolezza della propria mortalità e della debolezza umana come condizione preliminare per ottenere il dono della sapienza; al centro del testo (7,22b-8,1) sta l'elogio della sapienza, garanzia di immortalità (cf. 6,12-21); nelle due cornici esterne appare il tema della ricerca della sapienza (7,7-22a e 8,2-16) unito al tema della mortalità e debolezza umana (7,1-6 e 8,17-21); cf. BIZZETTI, *Il libro della Sapienza*, 67ss.

¹⁴⁴ Cf. L. MAZZINGHI, *Notte di paura e di luce. Esegese di Sap 17,1-18,4*, AnBib 134, Roma 1995.

¹⁴⁵ KOLARCİK, *The ambiguity of death*, 180.

regnare sulla terra (1,14d; 17,14!). Non c'è dunque bisogno di ricorrere ai doni preternaturali per spiegare la mortalità dell'uomo; vivere e morire sono tutt'uno; ciò che cambia in conseguenza del peccato è il rapporto dell'uomo con la morte che, invece di momento di passaggio all'incorruttibilità – destino per il quale l'uomo è stato creato – diviene non più la «sorella morte» ma il «Re dei Terrori» (Gb 18,14)¹⁴⁶.

6. CONCLUSIONI

Vale la pena, al termine di questo lungo percorso – forse troppo lungo e faticoso! – di sintetizzare i principali risultati che emergono da ciò che si è detto. In realtà, la risposta alla domanda più importante, «Quale fondamento biblico per il peccato originale?», sembra destinata, per l'AT, a non avere una risposta positiva. Ciò che si è visto in relazione al testo di Gn 3 ed ai temi biblici normalmente utilizzati in relazione alla teologia del peccato originale, permette invece di trarre una serie di conclusioni interessanti.

1) Una prima conclusione è di natura tecnica. La lettura dei più recenti manuali di antropologia teologica evidenzia come, in generale, la teologia non abbia ancora recepito i

¹⁴⁶ Si vedano le interessanti prospettive aperte dal lavoro di Kolarcik (pp. 184-190) ed in particolare la ripresa di alcune tesi di Martelet circa la necessità di integrare nella teologia cristiana questa visione positiva della mortalità e della limitatezza umana. La morte è una condizione naturale dell'uomo: «Il peccato si riferisce alla morte spirituale ma non costituisce la ragion d'essere della morte biologica»: MARTELET, *Libera risposta a uno scandalo*, 40. Tale idea è presente in testi autorevoli: «Quando si parla dell'immortalità o possibilità di non morire che ebbe il primo uomo, si parla di una possibilità reale dell'esistenza umana in cui la morte si sarebbe sperimentata in un altro modo. Alla luce della fede nella resurrezione di Cristo [...] possiamo anche noi vivere la morte senza considerarla una frustrazione radicale»: LADARIA, *Antropologia teologica*, 146.

grandi cambiamenti in atto nell'esegesi, messi in luce ad esempio dal recente documento della PCB del 1993. In particolare, per quanto riguarda Gn 3, è ormai necessario tener conto di una varietà di letture e approcci diversi al testo, ciascuno dei quali contribuisce a metterne in luce aspetti sinora trascurati.

Emerge, tra l'altro, la necessità di riconsiderare Gn 3 alla luce degli studi di carattere sincronico e delle nuove prospettive aperte da una diversa datazione dei testi. La molta bibliografia proposta dovrebbe fornire una sufficiente base di partenza per orientarsi in questo panorama così complesso.

2) Il teologo dogmatico che si occupa del problema del peccato originale viene a contatto, per forza di cose, con i testi di Gn 1-11, e non solo, com'è evidente, in relazione al tema del peccato originale. Il problema dell'approccio ermeneutico alla «storia delle origini» non sempre viene affrontato con chiarezza.

Molti ormai riconoscono a Gn 1-11 un carattere eziologico; è necessario insistere che ci troviamo di fronte ad una «eziologia metastorica», espressa attraverso l'uso di un linguaggio mitico. Gn 1-11 non è «storia», ma non è neppure mito o simbolo; il suo carattere di «racconto di inizio» lo rende «se non puramente storico, almeno e senz'altro non puramente mitico»¹⁴⁷.

Il tema mi pare importante soprattutto in prospettiva catechetica e pastorale; Gn 1-11 è allo stesso tempo la «storia» dell'umanità e la «nostra» storia. Non dobbiamo dimenticare, infine, che un approccio ermeneutico corretto a Gn 1-11 e quindi a Gn 3 deve tener presente la valenza escatologica che questi testi assumono all'interno della teologia del-

¹⁴⁷ GIBERT, *Bibbia, miti e racconti dell'inizio*, 88.

l'AT: non più, dunque, «nostalgia di un paradiso perduto» ma «profezia del futuro»¹⁴⁸.

3) Una serie di risultati importanti sono quelli offerti da moltissimi studi a carattere sincronico, nati negli ultimi anni intorno a Gn 2-3. Da questi studi ci sembra emergere la necessità di leggere Gn 2,4b-3,25 come un testo unitario – almeno a livello della redazione finale – senza poter più isolare Gn 3 facendone il «racconto della caduta». Inoltre, proprio una lettura unitaria del racconto J dell'Eden, provoca due altre importanti conseguenze: Gn 2 getta su Gn 3 una luce positiva; prima del peccato dell'uomo c'è il disegno di Dio su di lui. Inoltre, l'atto dell'uomo descritto in Gn 3,1-7 provoca la rottura della triplice relazione che lo caratterizza, con Dio, con il mondo, con l'altro (la donna).

4) La nuova e rivoluzionaria prospettiva aperta dalla cosiddetta «nuova critica», in relazione alla questione del Pentateuco, ha enormi conseguenze sul piano dell'ermeneutica di Gn 3. Se i testi J vanno, come sembra, considerati posteriori a dtr, Gn 3 diviene una delle ultime risposte di Israele al problema del male; una risposta positiva, inserita nel contesto della teologia dell'alleanza, che si contrappone alla visione negativa (peccato/punizione) offerta dalla storia deuteronomista. La rilettura sacerdotale di Gn 1-11 sottolinea ancor di più il tema dell'alleanza (Gn 9,1-17), chiave con cui è necessario ormai leggere Gn 2-3. Il peccato dell'uomo è dunque infedeltà all'alleanza; ma la fedeltà di Dio al patto garantisce il permanere della sua misericordia, nonostante il peccato. Questo aspetto della misericordia di Dio permette

¹⁴⁸ Rinvio, ancora una volta, al titolo emblematico dell'opera, eminentemente divulgativa, di C. MESTERS, *Paradiso terrestre: nostalgia o speranza?* Si osservi come alcune letture recenti di Gn 3 si ricolleghino, almeno in parte, a questa prospettiva, mostrando come Gn 2-3 proietta nelle origini elementi tipici della teologia di Israele come la promessa della terra e il Tempio.

di rivedere tutto l'AT, non come «storia di peccato e di misericordia», ma «storia di misericordia nonostante il peccato». Ciò permette alla teologia di uscire da una lettura prevalentemente amartiologica di Gn 3.

5) L'importanza del tema della misericordia di Dio è confermata anche dalla lettura di Gn 2-3 in chiave sapienziale. Allo stesso tempo, la riflessione sapienziale sul problema del male, soprattutto quella propostaci da Giobbe e da Qohelet, costringe il biblista, come il teologo, a rivedere ogni sua teoria alla luce della nuda esperienza dei fatti e del mistero dell'agire di Dio. Il problema del male è forse «il» problema della teologia: Giobbe e Qohelet mettono in guardia contro ogni tentativo di facile soluzione, magari ritornando a fare appello ad una concezione troppo storicistica che dia eccessiva importanza al peccato originale.

6) Per finire, il libro della Sapienza ci ha portato a riflettere sulla necessità di sottolineare l'aspetto salvifico all'interno della storia dell'Eden, ridimensionando la figura del diavolo e le conseguenze del peccato di «Adamo» nei suoi discendenti, sottolineando piuttosto la responsabilità di ciascuno (Sap 1,14-16). La morte «entrata nel mondo per invidia del diavolo» non è la morte fisica ma quella «eterna», di cui la morte fisica è segno solo per gli empì, mentre per i giusti (Sap 3,1ss) è passaggio alla vita.

Proprio la scoperta di Gn 2-3 come un testo di «alleanza» che rinvia prima di tutto al tema della fedeltà e della misericordia di Dio mi sembra uno dei risultati più importanti di questo lavoro. I rabbini si chiedevano come Dio avesse potuto creare un uomo che ben sapeva sarebbe diventato un peccatore: gli angeli, divisi in gruppi, si appellarono alla «verità» perché l'uomo non venisse creato; ma, in nome della «misericordia», «mentre gli angeli erano occupati a discutere tra di loro, Dio lo creò» (*Midrash Gen. Rabbah*, VIII, 5).

Disse il Santo, benedetto egli sia, alla Torah: «Facciamo l'uomo a nostra immagine e a nostra somiglianza». Rispose la Torah e disse: «Sovrano di tutti i mondi, il mondo è tuo. Questo uomo che tu vuoi creare è breve di giorni e pieno di inquietudine, e giungerà a peccare, e se tu non sarai longanime con lui, è meglio per lui che non venga al mondo». Le disse il Santo, benedetto egli sia: «Forse per nulla sono chiamato longanime e grande nella misericordia?»¹⁴⁹.

¹⁴⁹ *Pirké de-Rabbi Eliezer*, 11 (cf. *Gen. ha-gadol*, 1-26); cf. P. TASINI (a cura), *In principio*, 100.

QUALE FONDAMENTO BIBLICO PER IL «PECCATO ORIGINALE»? UN BILANCIO ERMENEUTICO: IL NUOVO TESTAMENTO

Antonio Pitta

1. INTRODUZIONE

Prima di preparare questa relazione sull'ermeneutica neotestamentaria del peccato originale, ritenevo in certo senso fondata, anche se frustrante, l'accusa di soggettivismo mossa da molti teologi nei confronti dei biblisti: per quanto riguarda il peccato originale tale accusa può essere ribaltata nei confronti dei teologi. Di fatto nell'ermeneutica di questo dogma sono identificabili prospettive diverse¹ fondate sul paradigma sociologico², teologico³, filosofico⁴, del patriar-

¹ Per un bilancio ermeneutico sulla teologia del peccato originale cf. A. DE VILLALMONTE, *El pecado original. Veinticinco años de controversia: 1950-1975*, Salamanca 1978; S. WIEDENHOFER, *The Main Forms of Contemporary Theology of Original Sin*, in «*Communio*» 18 (1991), 514-529.

² Cf. J.I. GONZALES FAUS, *Pecado estructural. Pecado del mundo*, in «*Revista Latinoamericana de Teología*» 3 (1986), 83-102; M. SIEVERNICH, *Die «soziale Sünde» und ihr Bekenntnis*, in «*Concilium*» 23 (1987), 124-131; J. FUCHS, *Strukturen der Sünde*, in «*Stimmen der Zeit*» 113 (1988), 613-622.

³ Cf. G. MARTELET, *Libera risposta ad uno scandalo*, Brescia 1987; J. BUR, *Le péché originel: ce que L'Église a vraiment dit*, Paris 1988.

⁴ Cf. L. OEING-HANHOFF, *Die Philosophie und das Phänomen des Bösen*, in K. FORSTER (ed.), *Realität und Wirksamkeit des Bösen*, Würzburg 1965, 37-68.

cato con incidenza sessuale⁵, della solidarietà⁶, della psicologia⁷, della cosmologia⁸, dell'esistenzialismo⁹ e della demonologia¹⁰.

A prima vista il pullulare di tali paradigmi potrebbe sembrare indebolimento del dogma; invece queste variazioni polisemiche possono anche attestarne la ricchezza, in analogia con i diversi approcci metodologici della S. Scrittura, per cui esso stesso non rappresenta una sorta di verità da conservare con feticismo, bensì una finestra sempre aperta sul mistero della complessa relazione tra l'uomo e Dio.

L'altro luogo comune da sfatare riguarda proprio la consistenza del «peccato originale» nel Nuovo Testamento: saremmo portati facilmente a pensare che mentre i teologi ne affermano la presenza, i biblisti ne rimangono scettici. In realtà, non mancano teologi, come Flick ed Alszeghy¹¹, che con prudenza si accostano al fondamento neotestamentario del peccato originale e biblisti, come Kertelge, che non solo ne affermano la presenza¹², ma che, come Grelot, distinguo-

⁵ Cf. E. SCHÜSSLER FIORENZA, *Für Frauen in Männerwelten: Eine kritische Feministische Theologie*, in «Concilium» 10 (1984), 31-38; R. RADFORD REUTHER, *Sexism and Godtalk*, Boston 1983.

⁶ Cf. P. SCHOONENBERG, *L'uomo nel peccato*, in *La storia della salvezza prima di Cristo*, «Mysterium Salutis» 4, Brescia 1970, 589-719.

⁷ Cf. E. DREWERMANN, *Strukturen des Bösen*, Munich-Paderborn-Wien 1978, 460-479; L.P. BRIDGEMAN-J.D. CARTER, *Christianity and Psychoanalysis: Original Sin-Oedipal or Preoedipal*, in «Journal of Psychology and Theology» 17 (1987), 3-8.

⁸ Cf. R.J. PENDERGAST, *The Shattered Mirror: Sin in the Cosmos*, in «Sciences et Esprit» 22 (1970), 203-239.

⁹ Cf. P. GRELOT, *Péché originel et rédemption*, Paris 1973.

¹⁰ Cf. J.A. SAYES, *Antropología del hombre caído. El pecado original*, Madrid 1991.

¹¹ Cf. M. FLICK-Z. ALSZEGHY, *Il peccato originale*, Brescia 1972, 70.

¹² Cf. K. KERTELGE, *Adam und Christus. Die Sünde Adams im Lichte der Erlösungstat Christi nach Röm 5,12-21*, in K. KERTELGE, *Grundthemen paulinischer Theologie*, Freiburg 1991, 161-173.

no nello stesso Nuovo Testamento il «peccatum originale originans» da quello «originatum»¹³.

In queste inversioni di tendenze ritengo positiva l'esigenza da parte degli esegeti di entrare in campo teologico, senza timori: è bene ricordare che l'esegesi biblica non rappresenta una sorta di campo neutro che offre ai teologi materiali di prima mano per elaborazioni successive. Oggi più che mai l'esegesi biblica avverte l'esigenza di essere teologia: da ciò deriva la giusta posta in crisi dello stato epistemologico della teologia biblica.

2. QUALE MATERIALE PER L'ERMENEUTICA?

Prima di offrire delle coordinate ermeneutiche per il peccato originale nel Nuovo Testamento è bene stabilire i testi di riferimento, senza correre rischi di generalizzazioni indebite. Definendo, come delimitazione di campo, il peccato originale la dialettica permanente tra il peccato di Adamo e il peccato universale, come preferiamo denominarli per una maggiore aderenza alle fonti, l'attenzione si rivolge esclusivamente all'epistolario paolino. Di fatto nel Nuovo Testamento non si parla molto di Adamo; e le poche frequenze esplicite si riscontrano soprattutto nell'epistolario paolino: 7x su un totale di 9x¹⁴. Per la nostra tematica sono da escludere innanzitutto Lc 3,38 che si riferisce alla genealogia adamica di Cristo e Gd 14 in cui si parla dell'origine adamica di Enoch. Dunque soltanto nell'epistolario paolino si trovano accenni al peccato di Adamo¹⁵.

¹³ Cf. GRELOT, *Péché originel*, 13; ID., *Pour une lecture de Romains 5,12-21*, in «Nouvelle Revue Théologique» 116 (1994), 495-512.

¹⁴ Cf. Rm 5,14.14; 1Cor 15,22.45.45; 1Tm 2,13.14. Cf. anche Lc 3,38; Gd 14.

¹⁵ Per l'adamologia paolina cf. R. PENNA, *Il discorso paolino sulle origini umane alla luce di Gn 1-3 e le sue funzioni semantiche*, in *Miti di*

Per quanto riguarda Eva, nel Nuovo Testamento viene citata soltanto in 2Cor 11,3 («Temo però che come il serpente nella sua malizia sedusse Eva, così i vostri pensieri vengano in qualche modo traviati») ed in 1Tm 2,13 («Perché prima è stato formato Adamo e poi Eva; e non fu Adamo ad essere ingannato, ma fu la donna che, ingannata, si rese colpevole di trasgressione»), vale a dire in due testi del «corpus paolinum» in cui si fa ancora riferimento al peccato delle origini.

Per la nostra tematica questi due testi svolgono un ruolo autonomo in quanto tendono a spostare la responsabilità del peccato delle origini su Eva, sedotta dal serpente, e non su Adamo. Tuttavia, si tratta di citazioni parentetiche più che di svolgimento argomentativo fondato su Gn 3: torneremo su questa variazione! Pertanto, la rilettura neotestamentaria di Gn 3 viene svolta esclusivamente, in forma esplicita, da Paolo in 1Cor 15 e in Rm 5: sarà su queste pericopi che si soffermerà la nostra attenzione.

3. IL METODO STORICO-CRITICO E L'ERMENEUTICA DEL PECCATO ORIGINALE

Una delle conseguenze positive del metodo storico-critico rispetto all'esegesi biblica è rappresentata dalla lettura strutturale, contestuale e retrospettiva delle singole asserzioni bibliche. Questo cambiamento di metodologia si è rivelato importante non solo per il fondamento biblico del peccato originale, ma anche per gli altri dogmi: prima del metodo storico critico, i singoli testi biblici venivano utilizzati come «prove» decontestualizzate, per conferire fondamento ai

origine, miti di caduta e presenza del femminile nella loro evoluzione interpretativa, Atti della XXXII Settimana biblica nazionale, RSB VI (1994), 223-239.

dogmi¹⁶. Così è bastata un'esegesi più pertinente da parte di Lyonnet, sull'ἐφ'ὃ di Rm 5,12 perché alcuni vedessero dissolto il dogma del peccato originale¹⁷.

Il metodo storico-critico, pur nei suoi limiti rispetto alla dimensione sincronica dei testi biblici, costringe a spostare l'attenzione da un singolo testo, alla struttura letteraria di appartenenza, al suo contesto e al «background» che lo ha determinato. Per questo è quanto mai errato soffermarsi su singole affermazioni neotestamentarie per reperire fondamenti biblici sul peccato originale, quando ad un'analisi più attenta, queste stesse asserzioni si rivelano soggette a diverse interpretazioni.

Un tale spostamento metodologico induce, da una parte, a valutare nel caso specifico non soltanto 1Cor 15,22.45 e Rm 5,12 bensì l'intera teologia paolina della 1 Corinzi e soprattutto della lettera ai Romani¹⁸, e dall'altra a porsi questioni di natura ermeneutica senza le quali non è possibile prendere in considerazione alcun testo biblico.

4. QUALE TESTO DI PARTENZA?

Nella sua formulazione neotestamentaria del peccato originale, Grelot sceglie come testo di partenza Rm 7,7-25, che considera, forse erroneamente, come testo nodale nell'economia della lettera ai Romani¹⁹. Una tale scelta non è asettica: nessun testo più di Rm 7 offre la possibilità di delineare la concezione esistenzialistica del peccato origina-

¹⁶ Così anche J.G. GIBBS, *Creation and Redemption. A Study in Pauline Theology*, SNT 26, Leiden 1971, 8.

¹⁷ Cf. S. LYONNET, *Le péché originel en Rm 5,12: L'exégèse des Pères grecs et les décrets du Concile de Trent*, in Bib 41 (1960), 325-355; ID., *Études sur l'épître aux Romains*, AnBib 120, Rome 1989, 185-202.

¹⁸ Da questo punto di vista metodologico è pertinente l'approccio di Grelot all'intera lettera ai Romani e non solo a Rm 5,12.

¹⁹ Cf. GRELOT, *Péché originel*, 17.

le, prediletta dallo stesso Grelot. Tuttavia, forse nessun testo più di Rm 7 si rivela difficile da utilizzare per il fondamento biblico del peccato originale: accettando che l'«io» di Rm 7 non sia quello autobiografico di Paolo, dato tutt'altro che assodato, bensì quello dell'uomo posto di fronte al peccato originale, si è sicuri che il testo di riferimento sia rappresentato da Gn 3 e non da Es 19-20, ossia dalla situazione di Israele di fronte alle esigenze della Legge^{20?}

In realtà, anche se in Rm 7 possono esservi accenni a Gn 3, questi risultano percepibili soltanto a partire da Rm 5 che, in modo più chiaro, pone in campo la relazione tra peccato di Adamo e peccato universale. A tale obiezione va aggiunta l'indispensabile connessione tra peccato e redenzione realizzata in Cristo: in Rm 7 soltanto nella conclusione (v. 25) si fa riferimento alla soluzione cristologica della distretta umana, al punto da sembrare come una sorta di «deus ex machina» che Paolo trova per una conflittualità estrema nella quale si viene a trovare l'uomo. Tuttavia sono reali queste proporzioni tra peccato di Adamo, peccato universale e soluzione cristologica?

Le stesse obiezioni valgono per quanti riscontrano riferimenti al peccato di Adamo in Rm 1,18-3,20²¹. Infatti sono chiari gli accenni all'episodio del vitello d'oro (Sal 106,20; Es 32,1-6; Ger 2,11) in Rm 1,23²². Per questo, peccato universale e peccato di Adamo vengono illuminati e risultano comprensibili soltanto a partire da 1Cor 15 e da Rm 5,12-21 più che da altre pericopi che, da questo punto di vista,

risultano secondarie²³. In definitiva non intendiamo negare accenni al peccato originale in Rm 1,18-31 o in Rm 7,7-25 o anche in Rm 8,19-21, piuttosto affermare che questi paralleli sono comprensibili a partire da Rm 5,12-21 in cui sono riconoscibili le giuste proporzioni tra il peccato di Adamo, quello universale e la redenzione in Cristo.

5. IL MODELLO STILISTICO E QUELLO DEL GENERE LETTERARIO (1COR 15,21-22.45-49)

Un'ermeneutica del peccato universale e del peccato di Adamo non può prendere le mosse di partenza se non da 1Cor 15,21-22. Tale scelta, può sembrare a prima vista secondaria, in quanto 1Cor 15, nell'economia della relativa lettera, si presenta come una sezione autonoma ben determinata, incentrata sulla fede nella risurrezione (vv. 1-34) e soprattutto sulle modalità di resurrezione dei corpi (vv. 35-58); gli stessi riferimenti ad Adamo sono secondari, parentetici, nello sviluppo dell'argomentazione paolina. Questo vale soprattutto per 1Cor 15,21-22: «Poiché infatti come a causa di un uomo la morte, anche a causa di un uomo la risurrezione dei morti; come infatti in Adamo tutti muoiono, così anche in Cristo tutti saranno vivificati».

D'altro canto in 1Cor 15,45-49 subentra la tematica antropologica della trasformazione dei corpi che nel confronto

²⁰ Così ad esempio Porter esclude ogni riferimento al peccato originale in Rm 7. Cf. S.E. PORTER, *The Pauline Concept of Original Sin in Light of Rabbinic Background*, in «Tyndale Bulletin» 41.1 (1990), 13.

²¹ Cf. M.D. HOOKER, *Adam in Romans 1,18*, in NTS 6 (1959-60), 297-306; A.J.M. WEDDERBURN, *Adam in Paul's Letter to the Romans*, in «Studia Biblica» 1978, III, Sheffield 1980, 413-430.

²² A tal proposito cf. A. PITTA, *Soltanto i pagani oggetto dell'ira di Dio? Rm 1,18-32*, in PSV 26 (1992), 175-188. PENNA, *Discorso paolino*, 235.

²³ Così anche G. COLZANI, *Antropologia teologica. L'uomo: paradosso e mistero*, Bologna 1989, 378; FLICK-ALSZEGHY, *Peccato originale*, 48; K. KERTELGE, *The Sin of Adam in the Light of Christ's Redemptive Act According to Romans 5:12-21*, in «Communio» 18 (1991), 502-513; PORTER, *Original Sin*, 13; S.-H. QUEK, *Adam and Christ According to Paul*, in D.A. HAGNER-M.J. HARRIS (eds.), *Pauline Studies*, Fs. F.F. BRUCE, Exeter 1980, 67; L. RENWART, *Péché d'Adam, péché du monde*, in NRT 113 (1991), 535-536; I. SANNA, *Chiamati per nome. Antropologia teologica*, Cinisello Balsamo 1994, 181.

tra Adamo e Cristo trova il suo paradigma fondamentale, più che quella del peccato di Adamo e di quello universale²⁴.

La scelta di 1Cor 15,22, anche se in questo passo non si parla direttamente del peccato, si rivela felice per alcune ragioni fondamentali, valide anche per le restanti argomentazioni paoline sul peccato di Adamo e sul peccato universale.

Innanzitutto in 1Cor 15,22 si riscontra una formula stilistica importante sia per Rm 5,12-21 che per il contenuto del peccato di Adamo: il parallelismo antitetico, o «Satzparallelismus», tra i due uomini (v. 21) che al v. 22 vengono identificati con Adamo e con Cristo:

ἐπειδὴ γὰρ δι' ἀνθρώπου θάνατος,
καὶ δι' ἀνθρώπου ἀνάστασις νεκρῶν.
ὥσπερ γὰρ ἐν τῷ Ἀδὰμ πάντες ἀποθνήσκουσιν,
οὕτως καὶ ἐν τῷ Χριστῷ πάντες ζωοποιηθήσονται.

Se ad Adamo viene attribuito l'ingresso della morte a Cristo quello della vita. Un'attenta analisi di questo parallelismo antitetico permette di cogliere innanzitutto non l'affermazione di un peccato originario, di cui a ben vedere non si parla, bensì quella di una morte originaria.

Inoltre se il parallelismo del v. 21 attribuisce la causalità della morte e della risurrezione relativamente ad Adamo e a Cristo, quello del v. 22 sposta l'accento su una relazione corporativa tra Adamo e tutti, tra Cristo e tutti. Così Adamo diventa causa di morte per tutti, in quanto tutti sono in lui, e Cristo causa di vita per tutti, in quanto tutti sono in lui. Da ciò deriva che la duplice dimensione causale e corporativa del peccato e della redenzione non andrebbero mai dissociate nell'ermeneutica del peccato originale.

La ripresa dell'antitesi in 1Cor 15,45-49 permette di cogliere non semplicemente una relazione paritaria, anche

²⁴ Sulla cristologia adamitica di 1Cor 15,45-49 cf. C.K. BARRETT, *The Significance of the Adam-Christ Typology for the Resurrection of the Dead: 1Cor 15,20-22,45-49*, in L. DE LORENZI, *Résurrection du Christ et des Chrétiens (1Cor 15)*, SMB 5, Rome 1985, 99-126.

se antitetica, tra Adamo e Cristo, quale emerge dai vv. 21-22, bensì una relazione «a fortiori» che diventerà dominante in Rm 5,12-21: «Non vi fu prima il corpo spirituale ma quello animale, e poi quello spirituale» (1Cor 15,46)²⁵. L'accento dell'argomentazione paolina non cade su Adamo, visto come uomo «psichico», bensì su Cristo, presentato come colui che dona «lo Spirito». Questo significa che intanto Paolo si riferisce ad Adamo in quanto intende trattare di Cristo: e il riferimento ad Adamo riflette un'interessante antropologia positiva di cui spesso non si tiene conto²⁶.

L'opzione per 1Cor 15 è importante anche per il genere che caratterizza l'intera sezione: quello apocalittico. Forse Paolo sposta volutamente l'accento da una concezione gnostica, di origine filoniana²⁷, che si andava divulgando presso la comunità di Corinto, in cui ad un uomo carnale terrestre si oppone uno celeste, ultramondano, per contrapporre l'uomo terrestre al Cristo risorto. Tutto questo è possibile solo con il cambiamento di paradigma: da un giudaismo gnosticizzante ad uno apocalittico, di cui Paolo stesso, come vedremo, fa parte. Dunque per 1Cor 15 non vale tanto il modello dell'«Urmensch» gnostico²⁸, quanto quello dell'Adamo apocalittico.

Nella teologia della colpa del giudaismo apocalittico, entrano in campo soprattutto le relazioni tra il peccato, la Legge e la morte, per cui anche se Dio offre la Legge come rimedio, l'uomo non viene totalmente liberato dalla colpa. Quest'anomalo relativismo della Legge si riflette già in 1Cor 15,56: «Il pungiglione della morte è il peccato, ma la poten-

²⁵ Così anche QUEK, *Adam*, 67.

²⁶ Cf. R. PENNA, *Cristologia adamitica e ottimismo antropologico in 1Cor 15,45-49*, in *L'apostolo Paolo. Studi di esegesi e teologia*, Cinisello Balsamo 1991, 240-268.

²⁷ Cf. FILONE, *Leg. All. 2,4; De opif. mund.* 134-135.

²⁸ Così invece E. BRANDENBURGER, *Adam und Christ: exegetisch-religionsgeschichtliche Untersuchung zu Röm 5,12-21*, Neukirchen 1962, 19-20.

za del peccato è la Legge». Infine è bene rilevare che questo paradigma è importante per la stessa accezione che Paolo conferisce alla morte, in 1Cor 15,21-22: non si tratta soltanto della morte fisica, come ineluttabile situazione dell'uomo, bensì anche delle morte morale e soprattutto di quella definitiva, ossia apocalittica.

6. UN'ARGOMENTAZIONE APOCALITTICA (RM 5,12-21)

I riferimenti parentetici ad Adamo in 1Cor 15,21-22. 45-49 assumono un ruolo primario in Rm 5,12-21, al punto che, pur nella sua complessità, tale pericope rappresenta il vertice della teologia paolina sul peccato di Adamo e su quello universale.

Dal punto di vista letterario, l'unità di Rm 5,12-21 non è difficile da identificare: due formule dossologiche (vv. 11.21) chiudono le due pericopi di Rm 5,1-11 e di 5,12-21. Tuttavia la formula διὰ τοῦτο, che apre la nostra microunità letteraria (v. 12), lascia percepire un collegamento argomentativo tra le due pericopi: è anaforico più che cataforico²⁹. Infatti, i primi versi di Rm 5,1-2 fungono da tesi fondamentale non soltanto per Rm 5, ma per l'intera sezione di Rm 5,1-8,39: in gioco si trova la «riconciliazione», ossia la possibilità che in Cristo ci è data di accedere alla grazia di Dio (vv. 2.11)³⁰.

La disposizione argomentativa di Rm 5,12-21 si snoda su tre tappe fondamentali: vv. 12-14 (il regno del peccato,

²⁹ Così anche B. ENGLEZAKIS, *Rom 5,12-15 and the Pauline Teaching on the Lord's Death*, in *Bib* 58 (1977), 231; PORTER, *The Argument of Romans 5: Can a Rhetorical Question Make a Difference?*, in *JBL* 110 (1991), 671.

³⁰ Non è questo il luogo per affrontare la questione sulla funzione letteraria di Rm 5; tuttavia, anche se sono innegabili relazioni tematiche con Rm 1-4, forse è più pertinente considerarla, soprattutto dal punto di vista retorico o argomentativo, come sezione introduttiva della seconda parte della lettera (5,1-8,39). Invece per un maggiore legame di Rm 5 con quanto precede rispetto a quanto segue cf. R. PENNA, *La funzione strutturale di 3,1-8 nella Lettera ai Romani*, in *L'apostolo Paolo*, 100.

della Legge e della morte), vv. 15-16 (il superamento della grazia rispetto alla trasgressione) e vv. 17-21 (il contrasto tra la trasgressione e la giustizia per la vita)³¹.

Per quanto riguarda il tipo di argomentazione, spesso Rm 5,12-21 è stato interpretato come paragone, tipologia o contrasto tra Adamo e Cristo, allo stesso modo di 1Cor 15,21-22³². In realtà si ha a che fare soprattutto con un'argomentazione «a fortiori», che trova il suo corrispondente nella prima regola rabbinica di Hillel, nota come «qal wahomer»³³. L'elemento caratteristico del «qal wahomer» è riconoscibile nella formula πολλῶν μᾶλλον utilizzata da Paolo nei vv. 15-17:

εἰ γὰρ τῷ τοῦ ἑνὸς παραπτώματι οἱ πολλοὶ ἀπέθανον, πολλῶν μᾶλλον ἢ χάρις τοῦ θεοῦ καὶ ἡ ὠρεὰ ἐν χάριτι τῇ τοῦ ἑνὸς ἀνθρώπου Ἰησοῦ Χριστοῦ εἰς τοὺς πολλοὺς ἐπερίσσευσεν (v. 15);

εἰ γὰρ τῷ τοῦ ἑνὸς παραπτώματι ὁ θάνατος ἐβασίλευσεν διὰ τοῦ ἑνός, πολλῶν μᾶλλον οἱ τὴν περισσείαν τῆς χάριτος καὶ τῆς δωρεᾶς τῆς δικαιοσύνης λαμβάνοντες ἐν ζωῇ βασιλεύσουσιν διὰ τοῦ ἑνός Ἰησοῦ Χριστοῦ (v. 17).

In questo tipo di argomentazione l'accento cade interamente sul «maggiore» e non sul «minore» delle proposizioni, ossia su Cristo e non su Adamo. Ora nella prospettiva dell'argomentazione «a fortiori» vanno interpretati i restanti parallelismi antitetici dei vv. 15a.16a.16b.18.19.21. Anche il parallelismo della «climax», al v. 20, è posto non per evidenziare la trasgressione ma la grazia:

³¹ Così anche FITZMYER, *Romans*, 405.

³² Cf. CARAGOUNIS, *Rom 5,15-16 in the Context of 5,12-21: Contrast or Comparison?*, in *NTS* 31 (1985), 142-148; GIBBS, *Creation*, 50.

³³ Cf. lo stesso tipo di argomentazione proprio in Rm 5,8-9.10; cf. anche Rm 11,12.24; 1Cor 6,16-17; 2Cor 3,7-8.9-11. Per l'utilizzazione del «qal wahomer» in contesto rabbinico cf. Bat 9,7; Sanh 6,5; 'Abot 1,5. Così anche QUEK, *Adam*, 75.

νόμος δὲ παρεισηλθεν, να πλεονάση τὸ παράπτωμα·
οὐ δὲ ἐπλεόνασεν ἡ ἁμαρτία, ὑπερεπερίσσευσεν ἡ χάρις³⁴.

Dunque Rm 5,12-21 non rappresenta una pericope antropologica bensì cristologica: è per presentare ciò che si realizza mediante Cristo che Paolo introduce i riferimenti al peccato di Adamo.

Inoltre, è bene evidenziare la figura retorica della prosopopea che caratterizza le funzioni dei diversi sostantivi presenti in Rm 5,12-21: il peccato (vv. 12.12.13.20.21) o la trasgressione (vv. 15.16.17.18), la morte (vv. 12.12.17) e la Legge (vv. 13.20), da una parte, la grazia (vv. 15.15.17.21), la vita (vv. 18.21) e la giustizia (vv. 18.21), dall'altra, sono come delle persone in azione che si contendono il regno del cosmo. Da questo punto di vista sono riconoscibili elementi tipici della diatriba cinico-stoica: l'argomentazione viene vivacizzata dalla personificazione di realtà inanimate³⁵. Comunque non va dimenticata neppure la relazione con la concezione cosmologica che si riflette presso la comunità di Qumran rispetto alle potenze buone e cattive³⁶.

In particolare il peccato in Rm 5,12-21 è presentato sempre al «singolare», come generalmente in Romani³⁷: è come una potenza ostile, cosmologica che si abbatte sull'uomo e che lo rende schiavo (cf. Rm 6,16).

A livello lessicale, Rm 5,12-21 vede l'opposizione tra il campo semantico del «peccato»³⁸ e quello della «gra-

³⁴ Sulle figure retoriche di Rm 5 cf. M.R. COSPY, *Paul's Persuasive Language in Romans 5*, in D.F. WATSON, *Persuasive Artistry*, Fs. G.A. KENNEDY, Sheffield 1991, 209-226.

³⁵ Sull'analisi diatribica di Rm 5 cf. PORTER, 655-677.

³⁶ Cf. 1Qs 3,17-25; 1QM 13,10; 14,9; 17,5-7; 18,1-11.

³⁷ Per ἁμαρτία al singolare cf. Rm 3,9; 4,8; 5,12.12.13.13.20.21; 6,1.2.6.7.10.10.12.13.14.16.17.18.20.22.23; 7,7.7.8.8.9.11.13.13.14.17.20.23.25; 8,2.3.3.3.10; 14,23. Invece di «peccati» si parla solo in Rm 4,7 (nella citazione del Sal 32,1-2); 7,5; 11,27.

³⁸ Al «Wortfeld» del peccato appartengono ἁμαρτία (vv. 12.12.13.13.

zia»³⁹, più che quello tra la morte e la vita⁴⁰.

Tuttavia, l'intera pericope è pervasa dal genere apocalittico dell'opposizione tra i due tempi dell'economia della salvezza, con la differenza che, se nel modello apocalittico, il tempo presente malvagio si oppone a quello futuro della salvezza, qui i due tempi si trovano sincronizzati nella stessa dimensione spaziale (cf. anche Gal 1,4). Tale variazione è dovuta al valore che Paolo attribuisce all'evento soteriologico della morte e risurrezione di Cristo che rende attuale l'opposizione tra il tempo presente e quello futuro.

Per la nostra tematica dunque il peccato di Adamo e quello universale assumono valore relativo rispetto alla grazia e alla giustizia rivelate in Cristo.

6.1. «Uno-tutti»

Un elemento che viene spesso lasciato nell'ombra per Rm 5,12-21 è costituito dalla relazione assiale tra «uno» e «tutti», con la variazione, per retroterra semitico, di «uno-molti»⁴¹. Di fatto a ben vedere tale relazione attanziale è quella che merita maggiore considerazione in Rm 5,12-21: il

20.20), ἁμαρτάνειν (vv. 12.14.16), παράβασις (v. 14) e παράπτωμα (vv. 15.15.16.17.18.20).

³⁹ Al campo semantico della grazia fanno riferimento χάρις (vv. 15.15.17.20.21), χάρισμα (vv. 15.16), δωρεὰ (vv. 15.17) e δώρεμα (v. 16).

⁴⁰ Il termine θάνατος in Rm 5,12-21 si trova 5x (vv. 12.12.14.17.21), mentre l'antonimo ζωὴ (vv. 17.18.21) compare soltanto 3x. Anche se l'antitesi «vita-morte» svolge un ruolo importante in Rm 5,12-21, è secondario rispetto a quello tra «peccato e grazia». Per questo non sembra pertinente l'opinione di quanti ritengono l'antitesi «peccato-grazia» come minore rispetto a quella tra «morte-vita». Cf. A. FEUILLET, *Le règne de la mort et le règne de la vie (Rm V,12-21)*, in RB 77 (1970), 481. Senza negare l'importanza di quest'antitesi, sembra che in Rm 5,12-21 non si trovino in gioco le consistenze della morte e della vita, quanto le condizioni del peccato e della grazia che ne rappresentano i requisiti fondamentali.

⁴¹ Sulla corrispondenza tra «molti» e «tutti» nel Nuovo Testamento cf. J. JEREMIAS, Πολλοί in GLNT X, 1329-1354.

numerale «uno» vi si trova ben 12x⁴², mentre nelle precedenti argomentazioni lo si trova soltanto 3x, di cui 2x nelle citazioni veterotestamentarie di Rm 3,10.12, ed 1x a proposito del monoteismo universale di Dio in Rm 3,30. Per le successive argomentazioni sarà necessario attendere la sezione dei carismi, perché si ripresenti la funzione di «uno» (cf. Rm 12,4.5.5).

Ad ἐφ' ᾧ sono rapportati πάντες (vv. 12.12.18.18) e πολλοὶ (vv. 15.15.19.19). Il termine πᾶς aveva assunto particolare importanza nelle precedenti argomentazioni, al punto da comparire nella «propositio» generale della lettera (Rm 1,16) e soprattutto nella sezione dell'ira divina di Rm 1,18-3,20⁴³.

Per quanto riguarda la tematica del peccato, in Rm 5,12-21 questo codice numerale serve per esprimere la connessione tra il peccato di Adamo e quello universale, da una parte, e la grazia mediante Cristo donata a tutti, dall'altra.

Circa il valore ermeneutico di questa numerazione è necessario forse tener presente che non serve tanto a Paolo per attribuire ad una sola persona, Adamo, il peccato di molti, quanto per far derivare soltanto da Cristo la grazia universale⁴⁴. A conferma di tale differenziazione basta tener presente l'abbondanza della terminologia attribuita all'uno di Cristo rispetto a quella dell'uno di Adamo.

Ora per quanto riguarda «uno» riferito ad Adamo ci sembra che valga lo stesso processo interpretativo che Paolo applica rispetto a σπέρμα in Gal 3,16: οὐ λέγει, καὶ τοῖς σπέρμασιν, ὡς ἐπὶ πολλῶν, ἀλλ' ὡς ἐφ' ἑνός, καὶ τῷ σπέρματι σου, ὅς ἐστιν Χριστός.

⁴² Cf. Rm 5,12.15.15.16.16.17.17.17.18.18.19.19.

⁴³ Cf. Rm 1,16.18.29; 2,1.9.10; 3,2.4.9.12.19.19.20.22.23. Cf. anche Rm 4,11.16.16.

⁴⁴ Sulla disparità numerica tra Adamo e Cristo in Rm 5,12-21 cf. GRELLOT, *Romains*, 508. Lo stesso codice «uno-tutti» riferito a Cristo si trova anche in 2Cor 5,14.

Paolo interpreta il plurale σπέρμα come singolare, per riferirlo a Cristo, anche se egli stesso in Gal 3,29 applicherà lo stesso termine al plurale di quanti sono in Cristo. In modo analogo, «Adamo» in Rm 5,14 viene interpretato come singolare in quanto relazionato con il singolare di Cristo che opera la salvezza e non in quanto Paolo escludesse che tutti in realtà fossimo «Adamo».

Quest'interpretazione dell'eponimo «Adamo» in Rm 5 viene confermata dallo stesso ἐφ' ᾧ πάντες ἡμαρτον del v. 12, sul quale ci soffermeremo più innanzi: a causa di Adamo il peccato è entrato nel mondo non in quanto noi siamo suoi figli, ma in quanto «tutti abbiamo peccato».

6.2. Il peccato di Adamo e quello universale

Dall'analisi strutturale e argomentativa di Rm 5,12-21 si è evidenziata la funzionalità e la relatività del peccato di Adamo rispetto alla salvezza realizzata in Cristo. Tuttavia una lettura decontestualizzata che non prende in considerazione l'argomentazione paolina in tutta la lettera ai Romani, potrebbe indurre a considerare il peccato di Adamo come primordiale e fondamentale almeno rispetto a quello universale.

Per chiarire le proporzioni tra il peccato di Adamo e quello universale è necessario innanzitutto valutare Rm 5,12, che, nella sua composizione, si presenta come anacoluto:

Διὰ τοῦτο ὥσπερ δι' ἐνὸς ἀνθρώπου ἡ ἁμαρτία εἰς τὸν κόσμον εἰσῆλθεν καὶ διὰ τῆς ἁμαρτίας ὁ θάνατος, καὶ οὕτως εἰς πάντας ἀνθρώπους ὁ θάνατος διήλθεν, ἐφ' ᾧ πάντες ἡμαρτον...⁴⁵.

⁴⁵ Alcuni pensano di risolvere l'anacoluto del v. 12 interpretando il καὶ οὕτως come corrispondente di οὕτως καὶ, oppure considerando il καὶ come avverbiale e non come copula: in tal caso avremmo un «anche così». cf. J.T. KIRBY, *The Syntax of Romans 5,12: A Rhetorical Approach*, in NTS 33 (1987), 283-286. Invece, non solo in base alla composizione sintattica, ma anche per quella argomentativa delle proposizioni antitetiche tra Adamo e Cristo in Rm 5,12-21, non sembra pertinente il tentativo di soluzione

Questa non sarebbe la prima volta in cui Paolo inizia un pensiero che poi interrompe e che, semmai, riprende in seconda battuta (cf. anche Gal 2,6). Nel presente caso l'interruzione del pensiero è determinata dalla necessità che Paolo avverte di far riferimento alla Legge nell'economia della salvezza: questa invece di liberare dal peccato e dalla morte aggrava la situazione, convertendo il peccato in trasgressione, ossia in colpa passibile di condanna.

A prima vista, il riferimento alla Legge può sembrare secondario nell'antitesi che pone a confronto Adamo e Cristo⁴⁶. In realtà, la ripresa della Legge, nella conclusione dell'argomentazione «a fortiori» (v. 20), dimostra che non si tratta di un inciso bensì del suo valore nella prospettiva apocalittica paolina.

Da questo punto di vista si può notare lo stesso paradigma riscontrato in 1Cor 15: il peccato, la Legge, la morte.

Qualunque sia il senso che diamo ad ἐφ' ᾧ πάντες ἥμαρτον, in Rm 5,12 viene espressa chiaramente la causalità del peccato di Adamo rispetto alla morte, ripresa nei vv. 15.17, oltre che in 1Cor 15,21.

La storia dell'interpretazione di ἐφ' ᾧ si rivela sempre più complessa; si possono individuare 10 interpretazioni fondamentali:

1) Valore maschile di ἐφ' ᾧ riferito ad Adamo: «In quo omnes peccaverunt»⁴⁷. Anche se, come si è visto l'idea dell'incorporazione adamica non è estranea a Paolo, egli avrebbe detto, come in 1Cor 15,22: ἐν ᾧ (cf. anche Eb 7,

dell'anacoluti al v. 12: rimane tale anche se può essere colmato dalle proposizioni introdotte da οὕτως nei vv. 18b.19b.21b.

⁴⁶ Così CARAGOUNIS, *Rm 5:15-16*, 143.

⁴⁷ Quest'è l'interpretazione dominante dei Padri latini che rendevano l'espressione con «in quo». Cf. AMBROSIASER, *In ep. ad Romanos, 5,12*, CSEL 81.165; AGOSTINO, *De peccatorum meritis et remissione* 1.10.11, CSEL 60.12. Da parte sua, Quek ritiene che, anche se la traduzione latina si rivela errata, l'interpretazione è giusta. Cf. QUEK, *Adam*, 70.

9-10). D'altro canto ἀνθρώπου si trova troppo distante per fungere da soggetto rispetto ad ἐφ' ᾧ.

2) Valore maschile causale di ἐφ' ᾧ riferito ad Adamo: «A causa del quale tutti hanno peccato». Quest'è l'interpretazione prediletta da molti Padri greci⁴⁸. Per quest'interpretazione vale innanzitutto quanto affermato per la precedente: ἀνθρώπου è troppo distante per essere soggetto. Inoltre, ci troveremmo di fronte ad una tautologia argomentativa: Paolo ha già sostenuto la causalità del peccato di Adamo, ribadita anche nei vv. 15-17.

3) Valore ellittico causale di ἐφ' ᾧ riferito ad Adamo: «A causa di uno per il quale». In tal caso la formulazione paolina ricomposta sarebbe: ἐπὶ τοῦτο ἐφ' ᾧ⁴⁹. Quest'interpretazione non rappresenta che una variante della precedente, con lo svantaggio di presentare un'ellittica di cui non si è sicuri e una tautologia inutile di ἐπὶ.

4) Valore maschile causale di ἐφ' ᾧ riferito all'immediato θάνατος: «A causa della morte tutti hanno peccato»⁵⁰. Anche se una tale interpretazione è possibile dal punto di vista grammaticale, non trova rispondenza nell'argomentazione di Rm 5,12-21 né, in prospettiva globale, nella stessa teologia paolina. Per Paolo la morte, in quanto decadimento morale ed apocalittico, e non tanto naturale, succede e non precede il peccato.

5) Valore maschile finale di ἐφ' ᾧ riferito ancora a θάνατος: «In vista della morte tutti hanno peccato»⁵¹. Il va-

⁴⁸ Cf. GIOVANNI CRISOSTOMO, *In ep. ad Romanos hom. 10,1*, PG 60, 474; TEODORETO DI CIRO, *Interpr. ep. ad Rom. 5,12*, PG 95, 477; TEOFILATTO, *Expos. in ep. ad Rom. 5,12*, PG 124, 404. Così anche J. CAMBIER, *Péché des hommes et péché d'Adam en Rom V,12*, in NTS 11 (1964-1965), 247.

⁴⁹ Così L. CERFAUX, *Christ in the Theology of Paul*, New York 1959, 232.

⁵⁰ Cf. R. BULTMANN, *Adam and Christ according to Romans 5*, in W. KLASSEN-G.F. SNYDER, *Current Issues in New Testament Interpretation*, FS O.A. Piper, New York 1962, 153.

⁵¹ Così FEUILLET, *Règne*, 490.

lore finale, come quello causale, di ἐπι è possibile; tuttavia, in quest'ipotesi sembra prevalere un'interpretazione fatalistica o naturale della morte, più che morale ed apocalittica, come invece sembra essere più presente in Rm 5,12-21.

3) Legge
6) Valore maschile causale di ἐφ' ᾧ riferito alla Legge: «A causa della Legge tutti hanno peccato»⁵². Quest'ipotesi negativizza, al di là di ogni affermazione paolina, la Legge giudaica e non è sostenibile non solo perché della Legge ancora non si parla in Rm 5,12, ma soprattutto perché, come dirà al v. 13, il peccato si trovava già prima della Legge: questa lo ha reso trasgressione.

4) Peccato
7) Valore causale di ἐφ' ᾧ corrispondente a διὰ τοῦτο ὄτι: «Perché tutti hanno peccato»⁵³. In tal caso ci troveremo di fronte a una duplice causalità dell'ingresso della morte: quella del peccato di Adamo e quella del peccato di ognuno, come se il peccato di Adamo fosse totalmente distinto e primitivo rispetto a quello universale, cosa per nulla acquisita.

8) Valore neutro di ἐφ' ᾧ corrispondente a καθ' ὅ: «Come tutti hanno peccato»⁵⁴. Il punto debole di quest'ipotesi

⁵² Cf. D. BIJU DUVAL, *La traduzione di Rm 5,12-14*, in RivBib 38 (1994), 365; F.W. DANKER, *Romans v. 12. Sin unde Law*, in NTS 14 (1967-1968), 424-439; J.J. SCULLION, *What of Original Sin? The Convergence of Genesis 1-11 and Romans 5,12*, in R. ALBERTY (ed.), *Schöpfung und Befreiung*, FS C. WESTERMANN, Stuttgart 1989, 33.

⁵³ Questa è l'interpretazione più seguita nell'esegesi contemporanea di Rm 5,12. Cf. B. BYRNE, «*The Type of the one to come*» (*Rom 5:14*): *Fate and Responsibility in Romans 5,12-21*, in ABR 36 (1988), 19; ENGLEZAKIS, *Rom, 5-12-15*, 232; C.H. GIBLIN, *A Qualifying Parenthesis (Rom 5:13-14) and Its Context*, in M.P. HORGAN-P.S. KOBELSKI (eds.), *To Touch the Text*, Fs J.A. FITZMYER, *Romans*, New York 1989, 310; KERTELGE, *Sin*, 504; F. MONTAGNINI, *Rom. 5,12-14 alla luce del dialogo rabbinico*, RivBSup 4, Brescia 1971. U. VANNI, ὁμοιωμα in Paolo (*Rm 1,23; 5,14; 6,5; 8,2; Fil 2,7*). *Una interpretazione esegetico-teologica alla luce dell'uso dei LXX*, in Greg 58 (1977), 444.

⁵⁴ Quest'era già l'interpretazione di Cirillo di Alessandria, *In ep. ad Romanos 5,12*, PG 74,784. Cf. anche J. MEYENDORFF, 'Eφ' ᾧ (*Rom 5,12*)

tesi risiede nell'assimilazione innaturale delle relative particelle greche.

9) Valore finale di ἐφ' ᾧ corrispondente ad una ὡστε: «Cosicché tutti hanno peccato»⁵⁵. Sia per il contesto che per i paralleli extrabiblici elencati da Fitzmyer, l'interpretazione finale di ἐφ' ᾧ è possibile. Tuttavia, essa sembra più una sorta di «lectio facilior» con la quale si tenta di livellare la tensione presente non soltanto tra il peccato di Adamo e quello universale di Rm 5,12-21, ma nella stessa relazione tra Rm 1-3 (il peccato universale) e Rm 5,12-21 (il peccato di Adamo).

10) Valore constativo di ἐφ' ᾧ: «Per il fatto che tutti hanno peccato»⁵⁶. Nonostante le diverse possibilità elencate ci sembra che questa rimanga l'ipotesi più valida sia per Rm 5,12-21 che per la sua relazione con Rm 1,18-4,25. Essa viene confermata dal rapporto tra il peccato di Adamo delineato in Rm 5,12-21 e il peccato universale che Paolo dimostra in Rm 1,18-3,21 (cf. Rm 3,4,12); inoltre il πάντες ἡμαρτον costituisce la definitiva situazione degli uomini sui quali incombe l'ira: «Tutti hanno peccato e sono privi della gloria di Dio» (Rm 3,23; cf. anche Rm 3,9).

Dunque il peccato di Adamo non è solo relativo e secondario rispetto alla redenzione operata da Cristo ma anche

chez Cyrille d'Alexandrie et Théodoret, in «*Studia Patristica*» 4, Berlin, 1961, 157-161.

⁵⁵ In ordine cronologico quest'è l'ultima ipotesi per questa «crux interpretum», formulata da Fitzmyer. Cf. J.A. FITZMYER, *The Consecutive Meaning of 'Eφ' ᾧ in Romans 5,12*, in NTS 39 (1993), 339; ID., *Romans*, New York 1993, 416.

⁵⁶ Quest'è l'interpretazione di Lyonnet che nella storia dell'interpretazione di Rm 5,12 ha determinato l'abbandono definitivo della versione latina «in quo». Cf. S. LYONNET, *Le péché originel en Rm 5,12, l'exégèse des Pères grecs et les décrets du Concile de Trente*, in Bib 41 (1960), 322-355; ID., *Il peccato originale*, in *La storia della salvezza nella lettera ai Romani*, Napoli 1967, 87-88. Così anche K. ROMANIUK, *Nota su Rm 5,12. A proposito del problema del male*, in RivBib 19 (1971), 332-333.

rispetto al peccato di «tutti», appunto universale.

A questo punto rimane da chiarire la motivazione per cui Paolo introduce il peccato di Adamo in Rm 5,12-21, vale a dire dopo il peccato universale; non certamente per scusare gli uomini, che invece, come l'apostolo ha già sostenuto in Rm 1,20; 2,1, sono «inescusabili». In tal caso la citazione del peccato di Adamo avrebbe preceduto quello universale.

Ancora una volta, è per presentare l'unicità della soteriologia realizzata in Cristo che Paolo introduce i riferimenti al peccato di Adamo, che a ben vedere, in Rm 5,12-21, non avverte neppure il bisogno di spiegare. In definitiva, senza l'evento apocalittico della redenzione in Cristo, forse Paolo non avrebbe avvertito neppure la necessità di citare il peccato di Adamo.

Questo non significa che il peccato di Adamo e il peccato universale risultino inutili, ma che sono funzionali rispetto alla redenzione cristologica che, se in Rm 1,18-4,25 è delineata in successione argomentativa, dalla manifestazione dell'ira divina (Rm 1,18-3,20) a quella della salvezza in Cristo (Rm 3,21-4,25), in Rm 5,12-21 è presentata secondo il codice spaziale della sincronia.

Infine è bene rilevare che in Rm 5,12-21, come in 1Cor 15, Paolo non spiega le modalità di trasmissione del peccato di Adamo rispetto a quello universale: se per propagazione o per eredità. Una tale preoccupazione non rientra nel suo orizzonte teologico⁵⁷.

7. ORIGINALE IL PECCATO ORIGINALE?

Il dogma del peccato originale ha forse determinato nella teologia una sorta di «scotoma» oculistico: lo si ritiene

⁵⁷ Il ricorso al «sensus plenior», come tenta Fitzmyer, per spiegare la modalità di trasmissione del peccato in Rm 5,12-21 rappresenta più un tentativo di induzione che di deduzione dalle asserzioni paoline. Cf. FITZMYER, *Romans*, 409.

spesso come patrimonio della chiesa, in termini positivi, o come inciampo antropologico, in termini negativi.

Un'attenta valutazione del «background» rispetto alla teologia paolina dimostra invece che, se di peccato originale si deve parlare nel suo epistolario, questo è tutt'altro che originale: appartiene a quel filone del giudaismo che viene definito come «escatologia apocalittica»⁵⁸.

In tale ambito è necessario innanzitutto distinguere il giudaismo rabbinico da quello apocalittico e confermare il principio metodologico delle diverse tendenze, sostenuto con forte polemica da Levison nei confronti dei paolinisti⁵⁹. La carenza di distinzioni e di principi ermeneutici sono verificabili nel monumentale contributo di Strack-Billerbeck: disparati testi tratti dal giudaismo vengono asetticamente presentati come paralleli delle singole asserzioni neotestamentarie, senza contestualizzazione né datazione⁶⁰.

Invece è necessario tener presente che nel I secolo d.C. non esiste un monolitico giudaismo che si oppone al cristianesimo, sorto «ex nihilo»: convivono diverse forme di giudaismo, e il cristianesimo primitivo non ne rappresenta che una di esse⁶¹. Un tale cambiamento di prospettiva è fonda-

⁵⁸ Sul retroterra giudaico apocalittico del «peccato originale» in Paolo cf. BYRNE, *Type*, 21-24; GIBBS, *Creation*, 53-56; M.C. DE BOER, *The Defeat of Death. Apocalyptic Eschatology in 1 Corinthians 15 and Romans 5*, JSNT SS 22, Sheffield 1988; A.J.M. WEDDERBURN, *The Theological Structure of Romans V,12*, in NTS 19 (1973), 339-354; N.T. WRIGHT, *Adam in Pauline Christology*, in SBL SP 1983, 360-389. Per l'escatologia apocalittica paolina cf. A. PITTA, *Sinossi paolina*, Cinisello Balsamo 1994, 133-143.

⁵⁹ Cf. J.R. LEVISON, *Portraits of Adam in Early Judaism*, JSP SS1, Sheffield 1988, 13-28.

⁶⁰ Cf. H.L. STRACK-P. BILLERBECK, *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrash*, München 1926. Lo stesso Davies nel trattare il rapporto tra Adamo e Cristo in Paolo e nel giudaismo sembra confondere facilmente il giudaismo rabbinico con quello apocalittico. Cf. W.D. DAVIES, *Paul and Rabbinic Judaism. Some Rabbinic Elements in Pauline Theology*, Philadelphia 1980², 32-34.

⁶¹ Così anche G. BOCCACCINI, *Il medio giudaismo. Per una storia del*

mentale proprio per Paolo che fa parte di quel giudaismo apocalittico incentrato sul riconoscimento di Cristo come Messia: di qui l'inconsistenza del modello fondato sulla categoria della conversione applicato a Paolo; egli è un chiamato più che un convertito (cf. Gal 1,15-16; Fil 3,3-6)⁶².

Inoltre, nella trattazione dei paralleli giudaici rispetto al Nuovo Testamento e a Paolo, in particolare, è necessario non ricadere nelle forme pre-storico-critiche di analisi, contestate dagli stessi neotestamentaristi ad una certa teologia del passato. Piuttosto vanno tenute presenti le singole «tendenze» delle differenti attestazioni apocalittiche giudaiche.

Circa la teologia del peccato di Adamo e di quello universale non sembra che il giudaismo rabbinico rappresenti la fonte più adeguata: riportare la «buona» e la «cattiva» inclinazione al «peccato originale» crea più problemi di quanti ne risolve, soprattutto perché nei testi più antichi è Dio stesso che colloca tali inclinazioni nel cuore dell'uomo⁶³. Inoltre i testi che si riferiscono ad Adamo e al peccato delle origini sembrano relativamente tardivi⁶⁴.

Invece il contesto del giudaismo apocalittico sembra quello più pertinente per chiarire la teologia paolina del peccato di Adamo e di quello universale.

Le fonti che maggiormente fanno riferimento al peccato di Adamo e a quello universale sono soprattutto 4Esdra e 2Baruch.

pensiero giudaico tra il terzo secolo a.e.v. e il secondo secolo e.v., Genova 1993.

⁶² Si deve soprattutto a K. Stendhal il recupero della categoria di «vocazione» più che di «conversione» per Paolo. Cf. K. STENDHAL, *The Apostle Paul and the Introspective Conscience of the West*, in HTR 56 (1963), 199-215; ID., *Paul Among Jews and Gentiles*, Philadelphia 1976, 7-23. Cf. anche G. PANI, *Vocazione di Paolo, o conversione?*, in L. PADOVESE (ed.), *Primo simposio di Tarso su san Paolo apostolo*, Roma 1993, 50-51.

⁶³ Cf. Tanh. B. 15b.

⁶⁴ Cf. b. Yebam. 103b; Gen Rabbah, 8.18-19. Così anche FITZMYER, *Romans*, 412; PORTER, *Original Sin*, 7.

Questi testi, appartenenti al giudaismo apocalittico del I sec. d.C., sono accomunati dall'importanza che conferiscono al peccato di Adamo e a quello universale, assumendo le distanze da un altro filone del giudaismo, rappresentato soprattutto da 1-2 Enoch, che attribuisce l'origine del peccato agli angeli ribelli menzionati in Gn 6,1-4⁶⁵. Nella teologia sul peccato originale quest'ultima tendenza si è fatta passare per nuova ed originale, con il recente contributo di Sayes: è più antica di quanto si pensi e né Paolo né il Nuovo Testamento né questi testi giudaici contemporanei ne tengono conto⁶⁶. Per questo è errato considerare Sap 2,24 come fonte per Rm 5,12: «Ma la morte è entrata nel mondo per invidia del diavolo; e ne fanno esperienza coloro che gli appartengono».

Lo pseudoepigrafico 4Esdra presenta un quadro negativo della protologia a causa della sua concezione pessimistica nei confronti del tempo presente⁶⁷. Così scrive in 4Esdr 3,20-26:

«Tu però non portasti via da loro il loro cuore maligno, in modo che la tua Legge desse in loro frutti; fu infatti per portare il cuore maligno che Adamo, il primo uomo, trasgredì e fu vinto (lui), ma anche tutti quelli che sono nati da lui. Si produsse così un'infermità permanente: la Legge era nel cuore degli uomini assieme alla radice cattiva, ma ciò che era buono se ne andò, e quel che era cattivo rimase. Passò il tempo e si compirono gli anni, e tu facesti sorgere un servo di nome David. Gli dicesti di costruire la città del tuo nome, e di farti in essa delle offerte da ciò che è tuo. Questo fu

⁶⁵ Cf. 1En 6,1-16,4; 40,7; 54,6; 2En 18.

⁶⁶ Per gli altri limiti della concezione di Sayes cf. l'ottima recensione di S. MOSCHETTI, *Una nuova teoria sul peccato originale*, in «La Civiltà Cattolica» 3447 (1994), 260-269.

⁶⁷ Cf. B.M. METZGER, *The Fourth Book of Ezra*, in J.H. CHARLESWORTH, *The Old Testament Pseudepigrapha*, I, 517-559; P. MARRASSINI, *Quarto libro di Esdra*, in P. SACCHI, *Apocrifi dell'Antico Testamento*, I, Torino 1989, 235-277.

fatto per molti anni, ma poi coloro che abitavano nella città peccarono, comportandosi in tutto come avevano fatto Adamo e tutta la sua posterità: anche loro, infatti, si erano rivestiti di cuore maligno!»⁶⁸.

Questa pericope di 4Esd 4,20-26 si rivela importante per il «pattern» che attesta rispetto all'intero scritto: a) tensione tra il peccato di Adamo e il peccato universale; b) responsabilità fondamentale attribuita al peccato di Adamo; c) relatività della stessa Legge; d) prospettiva messianica.

A ben vedere soprattutto la trilogia peccato-Legge-condanna (o morte) è la stessa incontrata in 1Cor 15 ed in Rm 5,12-21, anche se 4Esdra non perviene ad una visione così negativa nei confronti della Legge, come sarà rilevabile dall'epistolario paolino.

Tuttavia il testo che maggiormente esprime la concezione di Esdra sul peccato si trova in 7,116-118:

«Risposi e dissi: «Questa è la mia prima ed ultima parola: sarebbe stato meglio che la terra non avesse prodotto Adamo, oppure una volta prodottolo gli avesse insegnato a non peccare. Cosa giova infatti a tutti, che ora vivano in tristezza, e da morti debbano aspettarsi una punizione? Cos'hai fatto Adamo! Se infatti peccasti, la rovina non è stata solo tua, ma anche di (tutti) noi che siamo discesi da te»».

In questo testo della quarta visione, Esdra risolve la questione tra il peccato di Adamo e quello universale facendo cadere l'intera responsabilità su Adamo. Tuttavia è necessario tener presente che, mediante questa concezione, lo stesso Esdra cerca di disculpare Israele dalla situazione negativa nella quale si trova durante il I secolo d.C.⁶⁹.

Del tutto diversa è la concezione di 2Baruch che⁷⁰, pur

⁶⁸ Cf. anche 4Esd 3,7; 4,30-32.

⁶⁹ Così anche LEVISON, *Portraits*, 126-127.

⁷⁰ Cf. A.F.J. KLJIN, 2 (*Syriac Apocalypse of Baruch*), in J.H. CHARLES-

presentando lo stesso modello apocalittico di 4Esdra, così prega:

«Se infatti Adamo prima di me ha peccato e ha fatto venire la morte su tutto quel che al suo tempo non (era), pure anche coloro che furono generati da lui, ognuno di loro ha predisposto per la sua anima il futuro e, ancora, ognuno di loro ha predisposto per la sua vita il tormento futuro e, ancora, ognuno di loro ha scelto per sé le glorie future. Veramente infatti chi crede riceverà la mercede. Ora però tornate alla corruzione, scellerati di ora, perché sarete severamente visitati, voi che un tempo avete disprezzato l'intelligenza dell'Altissimo. Infatti le sue opere non vi hanno istruito né vi ha persuaso l'arte della sua creazione, che (è) sempre. Non è dunque Adamo la causa, se non per sé solo. Noi tutti, ognuno (di noi) è divenuto Adamo a se stesso» (2Bar 54,15-19).

In stretta relazione con questo testo sembra percepirsi il quadro apocalittico di Rm 1,18-31, con il motivo della conoscenza di Dio. Inoltre esso pone in evidenza come la tensione tra il peccato di Adamo e quello universale, secondo Baruch, si risolve con l'accentuazione su quest'ultimo e con la piena relativizzazione del primo.

Tuttavia, sia Esdra che Baruch fanno riferimento soprattutto alla colpa originaria di Adamo, mentre in altri testi giudaici questa viene spostata su Eva, come in 2Cor 11,3 ed in 1Tm 2,14⁷¹.

Circa la conseguenza del peccato, sia in 4Esd che in 2Baruch, come già in 1Cor 15 e Rm 5,12-21 la morte non viene tanto considerata come fine naturale dell'uomo (cf. Sir 17,1-2a) ma come decadimento morale ed escatologico, in

WORTH, *The Old Testament Pseudepigrapha*, I, 615-652; P. BETTOLO, *Apocalisse siriana di Baruc*, in P. SACCHI, *Apocrifi dell'Antico Testamento*, I, Torino 1989, 147-233.

⁷¹ Cf. Sir 25,24; 2En 30,17; 4Q 184,8; Ap Mos 7.14.20; Vita di Adamo ed Eva, 32-34.

2)
2 Baruch

quanto strettamente relazionata al peccato di Adamo e a quello universale⁷².

Da questo quadro variegato del giudaismo apocalittico è difficile stabilire quale fonte risulti più vicina alla teologia paolina sul peccato di Adamo e sul peccato universale. A prima vista Paolo sembrerebbe più vicino a 4Esdra, a causa dell'accentuazione sul peccato di Adamo. Tuttavia, dalla visione globale di Romani si è constatato come il peccato universale svolga un ruolo primario rispetto a quello di Adamo.

Sembra dunque che la teologia paolina, pur provenendo dall'escatologia apocalittica giudaica, conservi la tensione tra il peccato di Adamo e il peccato universale. Ancora una volta forse ciò non è dovuto alla conflittualità tra i due orizzonti del peccato inteso come fatalità o come responsabilità, bensì alla novità cristologica alla luce della quale Paolo rilegge sia il peccato universale che quello di Adamo.

8. CONCLUSIONE

Alla luce della presente analisi sembra chiaro che un'ermeneutica del peccato originale non può prescindere dall'orizzonte cristologico. Se le diverse tendenze dei testi giudaici apocalittici attestano una stretta connessione tra Adamo ed Israele, la «tendenza» paolina è segnata dalla relazione tra Adamo e Cristo, al punto che senza la «soluzione» cristologica Paolo forse non avrebbe avvertito neppure il bisogno di parlare di Adamo e della «distretta» umana⁷³.

⁷² Cf. 2Bar 56,6. Cf. anche Sir 25,24; 2En 30,17; Ap Mos 14; 1QS 3,17-22; 1QH 6,29-34. Così anche C. CLIFTON BLACK II, *Pauline Perspectives on Death in Romans 5-8*, in JBL 103 (1984), 413-433.

⁷³ Sul principio della soluzione cristologica che per Paolo precede la

Dall'analisi dei testi paolini sul peccato di Adamo e su quello universale si è rilevato come il primo non è soltanto relativo alla redenzione cristologica ma anche al peccato universale: per Paolo responsabilità e fato, rispetto al peccato, permangono in una tensione antropologica che prepara alla giustificazione per la vita in Cristo.

Questa relativizzazione del peccato di Adamo è riconoscibile anche per l'assenza di riferimenti nelle primitive professioni di fede, attestate dallo stesso epistolario paolino (cf. Rm 1,3-4; Fil 2,5-11). A tal proposito, nota bene Penna, neppure il peccato in quanto tale fa parte dell'annuncio di fede nelle prime comunità⁷⁴; soltanto in 1Cor 15,1-11 se ne riscontra un riferimento in un'incidentale che non apporta nulla alla «traditio» ecclesiale: «Cristo morì per i nostri peccati secondo le Scritture» (v. 3).

Rispetto alla teologia contemporanea è encomiabile la centralità che viene sempre più conferita alla soluzione cristologica rispetto all'angoscia dell'uomo, anche se si continua a parlare di restaurazione o di redenzione e non di «figliolanza abramitica» o «divina» realizzata in Cristo⁷⁵. Per Paolo, Cristo non rappresenta soltanto colui che redime ma soprattutto colui che offre a tutti la figliolanza divina (cf. Gal 3,13-14; 4,4-5).

Dunque è auspicabile innanzitutto che il modello di Adamo non valga soltanto per l'antropologia ma anche per le relazioni tra causalità cristologica ed incorporazione antropologica, in ambito ecclesiologico, quali emergono dall'epistolario paolino (cf. 1Cor 12,12-30; Gal 3,26-29).

distretta umana cf. E.P. SANDERS, *Paolo e il Giudaismo palestinese. Studio comparativo su modelli di religione*, Brescia 1986; ID., *Paolo, la Legge e il popolo giudaico*, Brescia 1989.

⁷⁴ Cf. PENNA, *Peccato e redenzione. Una sintesi*, in *L'apostolo Paolo*, 379.

⁷⁵ Cf. GRELOT, *Romains 5,12-21*, 499.

Infine, forse la trattazione del peccato di Adamo e di quello universale rimane ancora troppo legata all'antropologia teologica: non altrettanto si può dire della sua relazione con la cristologia. Invece, dalla prospettiva paolina, un tale collegamento non è opzionale ma necessario poiché per Paolo l'uomo perfetto non è Adamo prima del peccato, di cui non parla mai, bensì Gesù Cristo «per il quale e in vista del quale tutte le cose sono state create» (Col 1,16; cf. anche Fil 2,5-11).

DOGMA E TEOLOGIA DEL PECCATO ORIGINALE.
IL CONCILIO DI CARTAGINE DEL 418:
AGOSTINO D'IPPONA

Vittorino Grossi

La questione dello sviluppo del dogma del peccato originale deve tener presenti tre punti: 1. la questione «Agostino d'Ippona» circa il dogma e la teologia del peccato originale; 2. i dati del Magistero; 3. la ricerca teologica odierna. Noi qui prendiamo in esame le questioni relative ad Agostino e agli elementi della tradizione preagostiniana, dato che in tale valutazione si ha il principale nodo del problema.

1. LA QUESTIONE «AGOSTINO»
NELLA TEOLOGIA DEL PECCATO ORIGINALE

Due sono le questioni che sono nate per Agostino d'Ippona circa il peccato originale: la prima, se sia stato lui l'inventore del peccato originale; la seconda, sulla valutazione dogmatica della continuità della tradizione agostiniana nella chiesa circa il peccato originale. Questi due aspetti si condizionano reciprocamente e toccano l'intero problema della comprensione del dogma cristiano del peccato originale, sia nella comprensione delle sacre Scritture, in particolare dell'apostolo Paolo, che delle decisioni della chiesa.

1.1. *Agostino inventore del peccato originale?*

1.1.1. *Il problema.* Una delle principali questioni teologiche nata dopo gli anni Cinquanta è stata la rivisitazione della nozione del peccato originale, così come venne inteso da sant'Agostino e fu codificato dal Magistero dei concili di Cartagine (anno 418) e del Tridentino (quinta sessione, 17 giugno 1546)¹.

Sant'Agostino difese, contro i pelagiani, un *peccatum originis* inteso come colpa ereditaria per ogni discendente di Adamo, con la conseguente penalità di una dannazione eterna se non se ne viene liberati dalla grazia di Gesù Cristo. Egli leggeva in tale ottica sia l'incarnazione del Figlio di Dio che il rito del battesimo in uso nella chiesa, amministrato anche ai bambini. Il problema posto oggi dagli studiosi di Agostino è se un tale modo di intendere il peccato originale e la sua stretta relazione col battesimo, in particolare con quello dei bambini, sia nato nella storia della teologia e quindi nella chiesa proprio in seguito alla polemica pelagiana, divenuta pubblica in Occidente nell'anno 411². Una tale supposizione, implicando verità fondamentali della fede cristiana, quali un possibile perché dell'incarnazione del Figlio di Dio e la natura e la funzione dei sacramenti della chiesa, si trascina dietro non solo la comprensione più o meno esatta del pensiero agostiniano ma di molta parte della dottrina cristiana nei vari settori di fede, di teologia e di azione pastorale.

Le indagini degli studiosi moderni, principalmente di Agostino, stanno portando a diverse conclusioni. In campo protestante, l'opera con maggiore apparato scientifico, è sta-

¹ V. GROSSI, *L'auctoritas di Agostino nella dottrina del «peccatum originis» da Cartagine (418) a Trento (1546)*, in «Augustinianum» 31 (1991), 329-360.

² Ciò avvenne in seguito all'accusa portata presso il clero di Cartagine al pelagiano Celestio dal diacono Paolino di Milano (su tale Sinodo del 411, vedi CH. MUNIER, in CCL 149, XXVIII).

ta quella di Julius Gross sulla storia dello sviluppo del dogma del peccato originale dalla Bibbia ad Agostino³. Questi, riesumando forse con mentalità modernista la tesi luterano-baiano-giansenista dell'identità del peccato originale con la concupiscenza, l'attribuisce ad Agostino. Incolpa inoltre la chiesa cattolica di aver fatto sua la tesi agostiniana sul peccato originale ereditario, non rendendo un buon servizio né a se stessa né all'umanità⁴.

Tra gli studiosi cattolici, il problema del peccato originale non si pone riguardo al suo inventore in quanto esso è un dogma della chiesa e appartiene pertanto al *depositum fidei*, bensì in relazione alla sua formulazione teologica quale l'abbiamo da sant'Agostino in poi. C'è così chi attribuisce innanzitutto ad Agostino la paternità stessa della terminologia, ormai tecnica di *peccatum originale*. Egli l'usò contro i

³ JULIUS GROSS, *Entstehungsgeschichte des Erbsündendogmas. Von der Bibel bis Augustinus*. I, München 1960.

⁴ *Ivi*, p. 375: «Wohl zum ersten Mal in der Dogmengeschichte ist mit der Dogmatisierung der augustinischen Erbsündenlehre ein Theologoumenon zum Glaubenssatz erhoben worden, das in keiner der beiden Offenbarungsquellen, weder in der Schrift noch in der Überlieferung, eine objektive Grundlage hat. Augustinus ist somit im Vollsinn des Wortes der Vater des Erbsündendogmas. Dadurch, dass die Kirche wesentliche Teile der zeit- und ortsbedingten Erbsündentheologie Augustins zur Würde von Dogmen, d. i. absoluten, ewig gültigen und unveränderlichen Glaubenssätzen erhob, hat sie weder der Menschheit noch sich selber einen Dienst erwiesen». I maggiori lavori sul peccato originale in sant'Agostino fatti dai modernisti furono: J. TURMEL, *Le dogme du péché originel*, in «Revue d'Histoire et de Littérature Religieuse» 5 (1900), 503-526; 6 (1901), 13-31; 235-258; 385-426; 7 (1902), 128-146; 209-230; 289-321; 510-533; 8 (1903), 1-24; 371-404; 9 (1904), 48-67; 143-163; 230-251; 418-433; 497-518. E. BONAIUTI, *La genesi della dottrina agostiniana intorno al peccato originale*, Roma 1916; *Id.*, *Agostino e la colpa ereditaria*, in «Ricerche religiose» 2 (1926), 40-427. Quest'ultimo articolo è stato ristampato in E. BONAIUTI, *Agostino e la colpa ereditaria*, Saggi di Storia del Cristianesimo a cura di A. Donini e M. Niccoli, Venezia 1957. Sulla tesi di Bonaiuti, cf. A. CASAMASSA, *Il pensiero di sant'Agostino nel 396-397*, Roma 1919; su quella del Gross vedi, tra gli altri, F.J. THONNARD, *Prétendues contradictions dans la doctrine de saint Augustin sur le péché originel*, in REAug 10 (1964), 370-374.

pelagiani e seguaci che negavano qualsiasi necessità di re-denzione nei bambini, a motivo della non capacità di questi ultimi dell'uso del libero arbitrio.

Il concilio di Cartagine del 418 indicò, sotto l'influsso dell'espressione agostiniana di *peccatum originale*, la peccaminosità nel bambino per giustificare il significato battesimale della professione di fede, che contempla il perdono dei peccati. Nei bambini, d'altra parte, si potrà ammettere solo un peccato ereditario. La teologia prepelagiana invece, al pari di quella della chiesa orientale, si sarebbe espressa in termini di morte originale⁵. Lo stesso papa Zosimo infatti, nella lettera *Tractoria* avrebbe evitato la terminologia del concilio di Cartagine, proprio per non ammettere nel bambino l'esistenza di un peccato ereditario⁶.

Athanase Sage in un suo articolo sul peccato originale, a proposito del *De peccatorum meritis et remissione deque baptismo parvulorum* (a. 411/12, la prima opera antipelagiana di Agostino), parla di novità di vocabolario e di pensiero

⁵ P. SCHOONENBERG, *Gedanken über die Kindertaufe*, in «Theologisch-praktische Quartalschrift» 114 (1966), 232: «Gegen Pelagius und seine Anhänger, die jedes Erlösungsbedürfnis bei den Kindern leugneten, verteidigte Augustinus eine "Erb-Sünde". In seiner Terminologie nannte die Synode von Kartago die Sündhaftigkeit des Kindes *peccatum originale*, zur Rechtfertigung der Taufdeutung der Glaubensbekenntnisse... Die Ostkirche selbst bevorzugte den Begriff "Erb-Tod" anstatt "Erb-Sünde". Die Terminologie Augustinus bestimmte das Denken der Westkirche im Mittelalter wie auch die Aussagen des Tridentinums und der Reformatoren. Das durch die Taufe in den Kindern zu tilgende Sündhafte wurde dabei stark nach dem Modell der persönlichen Sünde gedacht». Per una precisazione della questione vedi V. GROSSI, *Battesimo dei bambini e teologia*, in «Augustinianum» 7 (1967), 323-337; G. BONNER, *Les origines africaines de la doctrine augustinienne sur la chute et le péché originel*, in «Augustinus» 12 (1967), 97-116.

⁶ F. FLOËRI, *Le pape Zosime et la doctrine augustinienne du péché originel*, in *Augustinus Magister*, II, Paris 1955, 755-761; III, 261-263. Per l'interpretazione di Floëri, vedi B. PIAULT, *Autour de la controverse pélagienne «Le troisième lieu»*, in RSR 44 (1956), 505 ss; per la «Tractoria», vedi i frammenti in O. WERMELINGER, *Rom und Pelagius*, Stuttgart 1975, appendice V, 306-307; ID., *Das Pelagiusdossier in der Tractoria des Zosimus*, ZPhTh 26 (1979), 336-368.

da parte di Agostino e conclude che, per tale motivo, non ci si possa esimere dal giudicare l'operato del vescovo d'Ippona rispetto all'insegnamento tradizionale della chiesa sul peccato originale⁷. Sulla base di tale convinzione egli distingue una triplice tappa di evoluzione e comprensione della questione «peccato originale» da parte di Agostino. Dal 387 al 397 cioè fino alle *Quaestiones ad Simplicianum*, l'Ipponate avrebbe inteso nei discendenti di Adamo l'ereditarietà di una pena (= la morte corporale) e non il peccato dei progenitori. Dal 397 al 411 avrebbe poi esteso l'eredità dei progenitori oltre la morte corporale, includendovi anche l'anima, resa colpevole perché ferita a morte dalla concupiscenza (la «libido»), dato che la sede propria del peccato è l'anima. Nel 412-413 l'espressione «peccatum originis/originalis» del *De peccatorum meritis et remissione* avrebbe significato l'ereditarietà della pena e del peccato di Adamo. Così la distinzione tra pena e peccato nell'eredità di Adamo peccatore, agli inizi della polemica pelagiana, sarebbe stata superata per significare un tutt'uno.

La ricostruzione di A. Sage, relativa alla genesi della dottrina del peccato originale in sant'Agostino attraverso i suoi scritti fino alla polemica pelagiana, elimina in realtà tutti i dubbi su una questione che impegna non pochi lettori dell'Ipponate, rendendo inutili tante ricerche, ad esempio quella di un «peccatum originale» nella catechesi del *De catechizandis rudibus*. Il che è molto problematico. La distinzione di Sage tra pena e peccato in Agostino, prima del pelagianesimo, è molto seducente. Rimane tuttavia come un tentativo di esemplificazione agostiniana che, nel suo insistere nell'ereditarietà della pena e non del peccato, si porte-

⁷ A. SAGE, *Péché originel. Naissance d'un dogme*, in «Revue des études augustinienes» 13 (1967), 212: «En effet dès le *De peccatorum meritis*, sous la nouveauté du vocabulaire, se dérobe une nouveauté de pensée dont il importe de cerner la portée et dont il reste à juger si elle respecte ou trahit l'enseignement traditionnel de l'Église».

rebbe dietro un estrinsecismo dell'opera redentiva di Cristo non indifferente, quasi ai limiti dell'antropologia pelagiana. In Agostino si tratta invece di una malattia ereditaria che ha la sua colpevolezza e, di conseguenza, ha il suo aspetto penale.

Lo sviluppo quindi del dogma del peccato originale quale peccato ereditario, e della sua relazione col battesimo, lo si vuole collocare nella prospettiva della polemica pelagiana. Quasi si va delineando nella questione una esemplificazione del problema col dividerlo in periodo prepelagiano e postpelagiano. Nel periodo prepelagiano, la relazione peccato originale-battesimo non sarebbe stata avvertita. Il battesimo dei bambini perciò lo si accettava nella chiesa come un dato di cui tuttavia non si cercava una ragione. I suoi effetti sarebbero stati intesi non oltre il perdono dei peccati personali e la garanzia contro future tentazioni⁸.

⁸ J.C. DIDIER, *Un cas typique de développement du dogme à propos du baptême des enfants*, in «Mélanges de Science Religieuse» 9 (1952), 191-213; ID., *Saint Augustin et le baptême des enfants*, in REAug 2 (1952), 109-129, in particolare p. 127: «Saint Augustin lui-même, avant la crise pélagienne, a commencé par avouer son ignorance en la matière lorsqu'il rencontra pour la première fois, dans son champ de vision, le baptême des enfants, et il ne s'est guère intéressé jusqu'alors, dans sa recherche, qu'aux problèmes soulevés par le fait du manque de participation active de l'enfant au sacrement conféré – c'est à ce titre qu'il a proposé sa fameuse théorie de la "foi des autres"»; p. 128: «Mais il est curieux d'autre part, que durant cette première période, Augustin ne se soit pas préoccupé d'asseoir la nécessité ni même la légitimité du pédobaptême. Il accueillait résolument et filialement ce fait "d'Eglise"; il en affirmait la valeur; il ne lui cherchait pas, pour l'heure, une raison d'être. Ce n'est pas que n'intervienne jamais dans ses réflexions d'alors, l'effet du baptême, c'est-à-dire plus particulièrement, selon la propre pente de son esprit, la rémission des péchés: dans les Confessions, par exemple, et dans la réponse à Boniface. Mais celles-là ne parlent clairement que d'un pardon de péchés personnels et d'une garantie contre les futures tentations». ID., *Le baptême des enfants dans la tradition de l'Église* [Monumenta christiana selecta 7], Tournai 1959, p. 7: «Des origines chrétiennes à la réaction antipélagienne, le baptême des enfants s'affirme... quand bien même les fondements théologiques sur lesquels il repose n'ont

Con la polemica pelagiana sarebbe quindi sorta, nella storia del dogma cattolico del peccato originale, questa terminologia applicandola al battesimo dei bambini, ai quali appunto viene conferito il battesimo per cancellare il peccato originale in essi presente dalla nascita. Agostino tuttavia, nel difendere la realtà del peccato originale in ogni uomo, si appellò alla sacra Scrittura, alla Tradizione e alla prassi battesimale in uso nella chiesa⁹.

Gli studiosi di Agostino e di questi problemi non giudicano tanto le intenzioni delle affermazioni dell'Ipponate, solo rivelano la complessità delle sue posizioni rispetto a quelle della Scrittura e della Tradizione della chiesa, in particolare di quella orientale.

Pur avendo ben presente che anche l'individuazione degli «elementi irrinunciabili» circa la fede cristiana sul peccato originale sia in stretto rapporto con l'ermeneutica degli elementi di cui si dispone in una determinata epoca, tenteremo tuttavia di indicare schematicamente il problema relativamente ai termini, ai contenuti e al contesto della riflessione di Agostino sul peccato originale. Si tratta di discernere quali di tali elementi vennero poi utilizzati nelle decisioni della chiesa dagli interventi dei vescovi di Roma e

pas encore été suffisamment dégagés»; P. SCHOONENBERG, *Gedanken über die Kindertaufe*, a.c., 230: «Sie (die Kindertaufe) kam schon in der Väterzeit in Übung, doch waren damals die getauften Kinder nicht immer Säuglinge. Die Praxis, erwachsene und führende Christen erst spät zu taufen, erhielt sich noch lange. Tertullian konnte nicht verstehen, warum unschuldigen Kindern das Sakrament der Schuldtilgung gespendet werden sollte: "Quid tam festinat innocens aetas ad remissionem peccatorum?". Das war die vorpelagianische Haltung. Als durch Überwindung des Pelagianismus die Kindertaufe gerechtfertigt war, wurden ihre theologischen Folgerungen problematisch, wie die Geschichte der Erbsündetheologie zeigt». Nella medesima linea è da porsi anche lo studio di A. SAGE, *Péché originel. Naissance d'un dogme*, in REAug 13 (1967), 211-248.

⁹ Questa posizione così articolata è sviluppata nella prima opera antipelagiana di Agostino, *De peccatorum meritis et remissione deque baptismo parvulorum* (V. GROSSI, *La catechesi battesimale agli inizi del V secolo. Le fonti agostiniane* (SEA 39), Ed. Augustinianum, Roma 1993).

dai sinodi del primo ventennio del secolo V sino alla quinta Sessione del concilio di Trento, dedicata espressamente alla questione del peccato originale.

L'attenzione inoltre alla distinzione tra le convergenze essenziali circa il peccato originale, contenute in Agostino e nei documenti della chiesa; e le esplicitazioni in merito date sia dal vescovo d'Ipbona che dalle scuole teologiche che s'ispirarono a lui, aiuterà a non essenzializzare schemi linguistici di determinate epoche legati a particolari filoni di pensiero.

1.1.2. *La spiegazione di Agostino.* La spiegazione agostiniana dell'universalità del peccato di Adamo si articolò nell'ambito di tre contesti: la necessità universale della redenzione di Cristo; l'ascetismo pelagiano che aveva sviluppato un'antropologia di possibile autonomia della libertà da Dio; la polemica sacramentaria in Africa tra donatisti e cattolici (se l'effetto di salvezza dipenda dalla santità del soggetto che amministra il sacramento o da Cristo), che i pelagiani avevano relativizzato demandando il tutto alle scelte della volontà dell'uomo. Dopo Agostino e in conseguenza del nesso da lui posto tra battesimo e peccato originale, la questione oltre a svilupparsi in altri contesti si pose praticamente come un problema a sé stante. Così ad esempio l'espressione di «peccatum originis» (peccato originale), divenuta tecnica nella chiesa dal tempo di Agostino, prima di lui veniva enucleata con altri termini (soprattutto quello di «morte») e all'interno del secondo articolo del Simbolo «incarnatus est propter nostram salutem»¹⁰, vale a dire in riferimento alla soteriologia.

¹⁰ V. GROSSI, *La liturgia battesimale in sant'Agostino. Studio sulla catechesi del peccato originale negli anni 393-412* (SEA 7), Roma 1970; ID., *La formula «credo (in) remissionem peccatorum» agli inizi della polemica pelagiana* (TU 117), Berlino 1976, 428-442.

Agostino ribadì continuamente che la sua dottrina circa il peccato originale era quella della chiesa¹¹, e ne diede anche una versione teologica. Naturalmente la questione verte se Agostino abbia effettivamente riferito la dottrina contenuta nella Tradizione della chiesa, al di là della sua lealtà di pensare che non è in discussione.

Egli, appoggiandosi principalmente sul cap. 5 della lettera ai Romani la spiegò con il concetto *de traduce peccati*¹² da Adamo, *forma futuri*¹³ che si contrae per *propagatione* via *generationis*. Si tratta di un «trahere»¹⁴ da Adamo che, a guisa di una malattia per contagio che egli chiamò «concupiscentia», attanaglia ormai la natura umana e si trasmette per generazione carnale¹⁵. Da tale «trahere/contrahere» da

¹¹ Scriveva ad esempio, a due anni dalla sua morte, nel *De praedestinatione sanctorum* 1,2: «Ut credant (fratres) cum Ecclesia Christi, peccato primi hominis obnoxium nasci genus humanum»; *ivi*, 12,24: «Ad quod tempus corporis pertinet etiam quod pelagiani negant, sed Christi Ecclesia confitetur, originale peccatum».

¹² Quanto allo studio di Pier Franco Beatrice (*Tradux peccati. Alle fonti della dottrina agostiniana del peccato originale*, Milano 1978), l'autore inclina a credere che l'encratismo, in relazione all'idea della trasmissione del peccato originale, fosse nell'antichità il principale supporto se non l'unico della soteriologia e dell'ascesi cristiana.

¹³ Rm 5,14. Agostino, commentando Rm 5,14 («praevaricationis Aadae, qui est forma futuri»), diede quattro diverse interpretazioni, vedi ad es. *pecc. mer.* 3,4,9 (O. WERMELINGER, *Rom und Pelagius...*, o.c., 22, n. 95).

¹⁴ Il termine è del concilio di Cartagine, can. 2, che condanna quanti si rifiutano di credere che per i nascituri la situazione è «nihil ex Adam trahere originalis peccati». Sulla terminologia «trahere/contrahere» vedi G. FOLLIET, «*Trahere/contrahere peccatum*». *Observations sur la terminologie augustinienne du péché*, in C. MAYER-K.H. CHELIUS (ed.), *Homo Spiritus* (Festgabe Luc Verheijen zum 70 Geburtstag), Würzburg 1987, 118-135.

¹⁵ Tra i molti testi di Agostino, vedi ad es. *pecc. meritis* 1,9,10: «Ille (Adam) in quo omnes moriuntur... occulta etiam tabe carnalis concupiscentiae suae tabeficavit in se omnes de sua stirpe venientes». Quanto al classico testo di Rm 5,12 c'è da osservare che Agostino poneva nel testo paolino «peccatum» come soggetto cui rapportava l'«in quo»; in greco invece ciò non è possibile perché il soggetto «amartia/peccatum» è di genere femminile, mentre «thanatos/mors» è maschile, oltre naturalmente al fatto che

Adamo la natura umana nasce «natura viciata» o «corrupta», «natura... in deterius mutata»¹⁶, espressa per lo più con la categoria della «concupiscentia»¹⁷.

In Agostino peccato originale e corruzione susseguente alla natura umana sono tuttavia due cose distinte e la «concupiscentia» ne è il segno manifesto. Essa nasce dal peccato e spinge al peccato ma diventa tale solo se essa vince (*nup. conc.* 23,25), nel qual caso è *concupiscentia victrix* (*nup. conc.* 1,14,16)¹⁸; un disordine che si presenta come non-obbedienza della carne allo spirito (*nup. conc.* 6,7).

La discussione con Pelagio verteva non tanto sull'universalità del peccato nel mondo, quanto sul come poterlo capire e quindi con quali categorie spiegarlo. Agostino puntò sul «trahere» da Adamo; Pelagio sull'imitare Adamo con la propria libertà da cui sarebbe nata l'universalità della «consuetudo peccandi»: due punti di partenza decisamente diversi, anzi due antropologie le cui conclusioni, soprattutto sul piano pastorale ed ecclesiale, risultavano addirittura contrapposte.

Agostino sviluppò particolarmente tre ambiti: sul piano antropologico, un concetto di natura umana quale ci deriva da Adamo peccatore, «natura viciata... in deterius commutata»; sul piano pastorale, una motivazione essenziale per il battesimo dei bambini, il liberarli dal peccato contratto in Adamo; sul piano etico matrimoniale, come capire la sua

l'«ephò» greco è causale («per il fatto che tutti peccarono»).

¹⁶ Si trova frequentemente nell'opera antipelagiana, v.g. *Gratia Christi et de pecc. originale* 2,35,40; *nup. conc.* 2,34,57 (M. STROHM, *Der Begriff der «natura viciata» bei Augustin*, in *ThQ* 135 [1955], 184-203).

¹⁷ Rimandiamo agli studi di A. VANNESTE, *Le péché originel...*, 69-85; GIULIA SFAMENI GASPARRO, *Il tema della concupiscentia in sant'Agostino e il tema dell'enkrateia*, in «Augustinianum» 25 (1985), 155-183.

¹⁸ In Giansenio la *delectatio libidinosa* è invincibile: «Per hanc libidinem seu concupiscentiam factum est, ut voluntas hominis... nulla possit vel sua vel cuiusquam hominis vel Angelorum potestate, sed sola Dei gratia liberari» (*De statu naturae lapsae* 1,3).

bonitas nell'ambito di una trasmissione per «generazione» della natura umana soggetta al peccato.

Agostino faceva consistere nei due «Adamo» la centralità della fede cristiana: «in causa duorum hominum, quorum per unum venundati sumus sub peccato, per alterum redimimur a peccatis; per unum praecipitati sumus in mortem, per alterum liberamur ad vitam... in horum ergo duorum causa proprie fides christiana consistit» (*gratia Christi et peccatum orig.* 2,24,28).

Pelagio, facendo perno sulle possibilità dell'essere umano creato libero, non aveva i problemi di Agostino, doveva tuttavia far fronte soprattutto alla vigente prassi ecclesiale di battezzare i bambini anch'essi «in remissionem peccatorum». Per i pelagiani il concetto di peccato si trascina sempre dietro quello di una responsabilità volontaria, che certamente non può essere applicato al mondo dell'infanzia. Essi spiegavano il peccato originale con la *consuetudo peccandi*, invalsa in tutti gli uomini dal primo esempio cattivo di Adamo¹⁹ e il battesimo dei bambini come consacrazione a Cristo senza dover presumere in loro un peccato da perdonare.

1.1.3. *Gli interrogativi posti alla teologia di Agostino.*

Le soluzioni adottate dal concilio di Cartagine del 418 circa il *peccatum originis* vengono in genere ritenute di Agostino, come primo responsabile delle posizioni prese, connotando in tale giudizio una serie di critiche alla teologia del vescovo d'Ippona. Anzitutto l'accusa che la concezione della grazia di Dio, da lui difesa, ledeva se non proprio annullava la libertà dell'uomo, e che inoltre essa, modellata sul battesimo dei bambini, dipendeva dalla sua visione del *peccatum originis*, che quindi non sarebbe un dato tradizionale bensì una

¹⁹ TH.S. DE BRUYN, *Pelagius's Interpretation of Rom 5,12-21. Exegesis within the Limits of Polemic*, in «Toronto Journal of Theology» 4 (1988), 30-43.

sua versione del problema del male e non certo priva di difficoltà²⁰. Il suo argomentare sul peccato originale sarebbe stato solo un pensare «traducianista» riguardo all'anima e, in ultima analisi, stando all'accusa del suo contemporaneo Giuliano di Eclano, si trattava di una riesumazione del principio manicheo del male cui Agostino aveva aderito da giovane.

1.1.4. *Le direttive delle risposte di Agostino.* Agostino rispose alle insinuazioni sul suo conto dall'anno 426 in poi, articolando le sue spiegazioni su tre punti centrali di orientamento. 1) Le indicazioni da lui date relative alla questione pelagiana erano decisioni conciliari e non una sua discutibile opinione²¹. 2) I sacramenti della chiesa vengono dati nel significato di ciò che indicano. Nel caso del battesimo conferito ai bambini per la remissione dei peccati si trattava di una solida tradizione («fundata ista res est», *ser.* 294,20) che, oggettivamente, deve supporre il legame con il «peccatum originis»: Adamo era infatti «forma futuri» (Rm 5,14) dell'intera umanità²². 3) Agostino suggeriva poi come principio metodologico di non dedurre applicazioni sul piano della prassi pastorale, quando teoricamente i dati in esame sono ancora in discussione²³.

²⁰ Che la spiegazione di Agostino della grazia di Dio leda la libertà, è un'accusa antica. A tale proposito lui stesso scrisse negli anni 426/427 due opere ai monaci di Adrumeto in Africa (*De gratia et libero arbitrio*, *De correptione et gratia*); l'altra accusa è piuttosto moderna.

²¹ Le spiegò lui stesso ai frati di Adrumeto trovatisi ad Ippona, inviandole poi con due lettere e col trattato *De gratia et libero arbitrio* all'abate del monastero (*Ep.* 214,5 e 215,2). Si trattava di due lettere inviate a papa Innocenzo dai concili della provincia di Cartagine e della Numidia; un'altra inviata da cinque vescovi e la risposta del papa alle tre lettere; una lettera ancora di un concilio africano inviata a Zosimo e la sua risposta inviata a tutti i vescovi, i decreti infine di un concilio plenario africano.

²² Vedi *sopra*, n. 13.

²³ Nel *De gratia et libero arbitrio* (1,1) e nel *De praedestinatione san-*

Le spiegazioni di Agostino si evolsero in concreto nel cambiare il problema da ascetico e sacramentario a problema antropologico nella categoria del libero arbitrio/libertà, vale a dire che il libero arbitrio di Adamo, peccatore o meno, è cioè capace di libertà (una scelta sul piano del bene meritevole di vita eterna, il fine dell'uomo) solo con la grazia di Dio.

Nel contesto della precisazione dell'aiuto della *gratia Christi* per il libero arbitrio dell'uomo, «incurvato» dall'eredità di Adamo, si sviluppò l'approfondimento agostiniano della comprensione del «peccato originale», in sé e nella sua trasmissione, mentre prima della polemica pelagiana ed anche dopo aveva usato il concetto di «natura viciata» come arma contro i manichei sul problema dell'*unde malum*. Il male è *corruptio* e viene, anche quello originale, dalla volontà dell'uomo, dalla *corruptio* immessa nel mondo proprio dal peccato dell'uomo²⁴, per cui solo Dio è senza corruzione²⁵.

2. LA TRADIZIONE TEOLOGICA PREAGOSTINIANA DEL «PECCATO ORIGINALE»

Lo studio della tradizione teologica preagostiniana del peccato originale s'incentra soprattutto in tre direzioni: la tradizione greca; la tradizione latina (per il possibile influsso in Agostino vengono studiati particolarmente Ambrogio e l'Ambrosiaster); gli scritti agostiniani prima del sorgere della polemica pelagiana (a. 411). Dopo di aver accennato al

ctorum (16,39) egli si rifà espressamente a tale principio, applicandolo alla comprensione della libertà umana e della predestinazione.

²⁴ Questa indicazione contestuale di lettura di Agostino di A. Vanneste (a.c.) ha un proprio peso. L'Ipponate infatti fa derivare la *corruptio* dal peccato dell'uomo: «Quis enim dubitet totum illud quod dicitur malum, nihil aliud esse quam corruptionem?» (*Contra ep. fundamenti* 35,39; 39,45).

²⁵ *Contra ep. fundamenti* 35,40.

cambiamento di prospettiva, avvenuto nella considerazione del peccato originale tra gli anni 411-418, diamo brevi indicazioni orientative riguardo alla tradizione preagostiniana.

2.1. *Il cambiamento teologico circa il «peccatum originis» tra il 411 e il 418*

Dal 411 al 418 si venne operando, riguardo al «peccatum originis», una non indifferente mutazione di prospettiva. Esso infatti, sotto la spinta del movimento pelagiano che riconduceva alla responsabilità personale ogni peccato individuale, in un tempo relativamente breve (411-418) venne affrontato da angolazioni di prospettive diverse. Venne messo anzitutto in secondo ordine il suo contesto originario soteriologico, legato alla catechesi del blocco cristologico del Simbolo. La questione poi del peccato originale venne a trovarsi all'interno della centenaria questione sacramentaria donatista (311-411) e della più recente questione ascetica provocata da Giovinniano ed enfatizzata al massimo da Pelagio. Una terza prospettiva infine fu quella di isolare la questione del peccato originale come questione dommatica a sé stante. Ci si interrogava ormai direttamente sul «peccatum originis»: sulla sua natura e sui modi della sua trasmissione o meno in ogni discendente di Adamo. Tale cambiamento è registrato nella letteratura soprattutto di Agostino, che si ebbe tra il sinodo di Cartagine del 411 in cui venne accusato il pelagiano Celestio, e il concilio di Cartagine del 418 in cui vennero definitivamente condannate le principali tesi pelagiane.

2.2. *La tradizione dei Padri greci*

L'espressione latina di «peccatum originis», divenuta tecnica nella chiesa dal tempo di Agostino, prima di lui veniva enucleata nell'ambito della catechesi battesimale

del Simbolo che si riferiva all'articolo sul Figlio «incarnatus est propter nostram salutem»²⁶. La riflessione cristologica poi, nel voler capire l'incarnazione del Verbo a livello di uomo reale e non «in apparenza» secondo la versione docetista, o dotato di un corpo «celeste» secondo la versione gnostica, portò ad approfondire direttamente il rapporto di Cristo con l'Adam della Genesi (c. 2), creato ad immagine e somiglianza di Dio.

Il filone cristologico/soteriologico portò alla conclusione, in particolare dei Padri cappadoci contro Apollinare, che il Verbo incarnato è «della medesima pasta» di Adamo (cioè è uomo) tranne il peccato. L'inciso «tranne il peccato» connotava naturalmente l'idea del nesso dell'essere uomini con il peccato di Adamo²⁷.

I temi principali che, ancora in ambito soteriologico, lasciano ravvisare un legame negativo di Adamo con i discendenti, sono il riferimento ai capitoli 2-3 della Genesi, circa il paradiso, la caduta nel peccato e la conseguente cacciata dal paradiso, la promessa del Redentore. Tale triade sfociò nell'articolata struttura della condizione originaria dell'umanità, la caduta, la possibilità del ritorno alla condizione paradisiaca primitiva. Le antitesi Adam-Christus e Eva-Maria svilupparono poi altri elementi di rilievo. Per il rapporto Adam-Christus uno studio sulla recezione dell'apostolo Paolo potrebbe dare risultati più precisi, così come lo si può avere dalla considerazione dell'esegesi del testo di Giobbe 14,4 dove si parla della nascita nell'impurità.

Uno studio recente di Manfred Hauke²⁸ ha in qualche modo organizzato il materiale patristico greco sul peccato originale nelle seguenti coordinate: negli Apologeti prevale la perdita per l'uomo, in Adamo peccante, della sua origina-

²⁶ Vedi gli studi citati sopra alla nota 10.

²⁷ Vedi ad es. Basilio, in PG 31, 1493C-1496A.

²⁸ *Heilsverlust in Adam. Stationen griechischer Erbsündenlehre (Irenäus - Origenes - Kappadozier)*, Paderborn 1993.

ria immagine di Dio; nelle prediche pasquali del sec. II si ha il tema della «eredità dei figli di Adamo» e l'espressione l'«antico peccato»; in Origene si hanno tre temi strettamente legati: il paradiso e la caduta dei progenitori, le conseguenze della caduta e il suo rimedio; nei Cappadoci (pp. 441-692) si ha l'accentuazione, in particolare in Basilio, della lontananza dell'umanità da Dio a motivo del suo legame con Adamo. Una strada di ritorno al paradiso perduto è indicata nell'ascesi e nella vita monastica. Il Nisseno, dal canto suo, incomincia a parlare di un «peccato di natura».

2.2.1. *Melitone di Sardi*. Negli autori cristiani greci abbiamo una buona indicazione del sec. II relativa alla catechesi sul peccato originale nell'omelia sulla Pasqua di Melitone di Sardi²⁹. In essa si hanno tra le prime riflessioni teologiche sul peccato di Adamo in relazione all'umanità. Come di solito la catechesi parla anzitutto di Cristo e della sua redenzione e, di riflesso, della natura umana bisognosa di essere redenta, perché in Adamo eredita la morte, in Cristo la vita³⁰.

Melitone, trattando del mistero pasquale – che per la tradizione asiatica significava la sofferenza (il patire) di Cri-

²⁹ MELITONE DI SARDI, *Sur la Pâque* (SCh 123, ed. O. Perler), Paris 1966. Uno scritto simile contemporaneo è l'omelia pasquale dello Pseudo-Ippolito (P. NAUTIN, *Homélies pascales*, I. *Une homélie inspirée du traité sur la Pâque d'Hippolyte* [SCh 27], Paris 1950). Di questa omelia vedi pure il contributo di R. CANTALAMESSA, *La Pasqua ritorno alle origini nell'Omelia Pasquale dello Pseudo-Ippolito*, in «La Scuola Cattolica» 95 (1967), 339-368, e il suo studio, *L'Omelia in Sanctum Pascha dello Pseudo-Ippolito di Roma. Ricerche sulla teologia dell'Asia Minore nella seconda metà del II secolo*, Milano 1967.

³⁰ *In S. Pascha*, nn. 46-71, SCh 123, 84-100. Vedi anche IRENEO, *Adversus haereses* 5,1,3, ed. Harvey 2, p. 316: «uti quemadmodum per priorem generationem mortem haereditavimus, sic per generationem hanc haereditavimus vitam»; 5,16,2, ed. Harvey 2, 368ss.

sto – facendo derivare Pasqua da *paschein* (soffrire)³¹, spiega la sofferenza umana quale frutto nato dal primo peccato narrato nelle Scritture (nn. 46-56, SCh 123, 84-90). In tale spiegazione egli riannoda l'umanità ai suoi progenitori. La situazione di Adamo peccatore diviene, per Melitone, quella di ogni uomo: si è «trascinati dalla tirannia del peccato (*amartia*)» (n. 50,358-359, SCh 123, 86), dalla perdizione (*apoleia*) ereditata da lui, il primo della serie umana. *L'apoleia* viene precisata da Melitone in perdizione del mondo e tirannide del peccato, da cui si viene liberati per la Pasqua del Signore. L'uomo infatti, dopo la sua disobbedienza, venne gettato fuori dal paradiso in questo mondo visibile come in un carcere, rimanendovi rinchiuso come in una prigione di condannati (*desmotherion katadikon*)³².

Il *desmotherion katadikon* va inteso di una prigione in cui viene rinchiusa gente meritevole di pene e quindi colpevole. Il condannato infatti – sottolinea Melitone – è liberato da Cristo, Lui il giusto (n. 101,775; SCh 123, 120). Si tratta perciò di una penalità che, per essere giusta, deve sempre avere la sua ragione di colpevolezza. Tuttavia gli elementi

³¹ Sull'etimologia in tal senso del termine *Pascha* si veda lo studio di CH. MOHRMANN, *Pascha, passio, transitus*, in *Études sur le latin des chrétiens* [I], Roma 1958, 205-222; B. BOTTE, *Pascha*, in «L'Orient Syrien» 8 (1963), 213-226.

³² MELITONE, *In S. Pascha*, 48,343-345, SCh 123, 86. L'idea dell'uomo, gettato nel mondo come in un carcere, di estrazione platonica, riflette la concezione giudeo-cristiana del mondo secondo la quale il paradiso era ubicato al di fuori della terra. Adamo, cacciato dal paradiso, venne gettato nel mondo «sottoposto alle ferree leggi delle potenze sotterranee abrogate dalla risurrezione di Cristo» (PSEUDO-CRISOSTOMO, *hom.* 5,3,6-7, SCh 187, 322). Vedi lo studio di I. DE VUIPPENS, *Le paradis terrestre au troisième ciel. Exposé historique d'une conception chrétienne des premiers siècles*, Paris 1925. Riteniamo non estranea al contesto del «desmotherion katadikon» la *massa luti, massa peccati, massa peccatorum* di Agostino (*Quar. propos. ex ep. Rom.* 62, PL 35,208; *De div. quaest.* 83,3, PL 40,71; *Ad Simplicianum* 1,2,16 e 20, PL 40,121 e 125; *De dono perseverantiae* 13,33: «qui nos, per tale beneficium liberando de profundo huius mundi, elegit»).

più interessanti per una riflessione teologica in Melitone, sull'eredità di una colpa originale e non solo di pena, si hanno a proposito della sua considerazione sulla tirannide del peccato cui soggiace l'uomo. Egli usa l'espressione: «Il peccato infatti ha impresso in ogni anima la sua orma/ *iknos*» (n. 54,398, SCh 123, 90).

Il termine *iknos* significa «orma, traccia, vestigio», proprio dell'orma lasciata dal piede quando si cammina. L'*amartia*, simile ad una persona sempre presente nel mondo degli uomini, man mano che essi vengono all'esistenza passa su di loro, imprimendovi l'orma e quindi lasciandovi la traccia. Ogni uomo pertanto, sin dal suo nascere, viene a trovarsi sotto la tirannia del peccato (n. 50,359, SCh 123, 86), che lo trascina alle passioni, alla morte fisica e spirituale. «Il peccato infatti ha impresso in ogni anima la sua orma» (n. 54,398, SCh 123, 90), afferma perentoriamente Melitone, ed è la conclusione dell'autore per spiegare il disordine di natura fisica e morale che regna nella vita umana. L'uomo cioè è sotto il potere del male e della morte perché egli è sottoposto al dominio dell'*amartia*, entrato nel mondo per Adamo³³.

³³ MELITONE, *Sur la Pâque*, nn. 49; 54-56; 102,781 (SCh 123, 86; 90; 122). Melitone riflette l'opinione seguita allora da gruppi encratiti (n. 49, 350-356, SCh 123, 86) per i quali la prima conseguenza del peccato di Adamo fu nella «generazione». Per essa sarebbero entrati nel mondo la morte e tutti i mali. Il vescovo di Sardi sembra inclinare perciò all'idea che il peccato di Adamo fosse stato di ordine sessuale. Così pensavano anche Ireneo (*Ad. haer.* 3,22,4; 4,38,1; *Epideixis* 14) e Clemente Alessandrino (*Protreptico* 11,111, GCS 1,78,26ss; *Stromata* 3,17,103,1, GCS 2,243,2ss). La tradizione encratita riteneva che l'albero del paradiso fosse simbolo dell'esperienza sessuale e in essa consistesse la caduta dei progenitori (F. BOLGHANI, *La tradizione eresiologicala sull'encratismo*, in «Atti dell'accademia di Torino» 91 [1956-57], 349-419; 96 [1961-62], 537-604). L'elemento della generazione in relazione al peccato originale ebbe poi nel cristianesimo un notevole sviluppo, fino alla dottrina della sua trasmissione per generazione: «generatione traxerunt» (DS 223; 1514).

Il contesto generale dell'espressione riguardante la traccia lasciata nell'anima dal peccato, riceve in Melitone una maggiore precisazione da ciò che lascia nell'anima la rigenerazione in Cristo. Il vescovo di Sardi vede nell'uomo due diverse situazioni di esistere, dipendenti da una diversa «signatio»: quella del peccato e quella battesimale in contrapposizione tra schiavitù-libertà; tenebre-luce; morte-vita; tirannide-regalità eterna (n. 68,489, SCh 123, 96-98).

Melitone – pur avendo presente che egli si muoveva nell'ambito della retorica asiatica che procedeva soprattutto per immagini e concetti contrapposti – pone un'opposizione evidente tra la «signatio» nell'uomo dell'*amartia* che vi imprime la sua orma («*iknos*») e quella battesimale tesa a redimere l'uomo nell'anima e nel corpo. Egli la rende ancora più evidente quando parla della liberazione portataci da Cristo. «(Cristo) – sottolinea – ci liberò con la sua Pasqua dal servizio del mondo, come dalla terra d'Egitto; e ci sciolse dai legami della schiavitù del diavolo, come dalla mano del Faraone segnando le nostre anime col proprio Spirito, e le membra del nostro corpo col proprio sangue» (n. 67, SCh 123, 96). La contrapposizione dei temi schiavitù-libertà, tenebre-luce, morte-vita, tirannide-regalità erano temi propri della catechesi battesimale, ma non solo a livello simbolico nel senso moderno di alludere o indicare. Melitone infatti si esprimeva in categorie tipologiche, vale a dire nell'ambito di una storia che tende al suo compimento. Egli legge ad es. la salvezza dei primogeniti degli Israeliti dallo sterminio dell'angelo, come effetto del compimento della Pasqua, a differenza degli Egiziani i quali, non essendo stati iniziati al mistero pasquale, persero tutti i loro primogeniti (nn. 16-17, SCh 123, 68). I catecumeni, partecipando col battesimo alla Pasqua di Cristo, ottengono una medesima salvezza (n. 56, SCh 123, 90). La realtà storica tipologica passò poi nel principio teologico del realismo sacramentale. Ne fecero particolare applicazione gli autori quartodecimani per l'eucaristia e, più tardi, Agostino d'Ippona nella polemica dona-

tista, prima per i sacramenti in genere (con i donatisti erano in gioco soprattutto i sacramenti del battesimo e dell'ordine sacro, da loro ritenuti invalidi se amministrati da peccatori) e poi in quella pelagiana, soprattutto in relazione al battesimo dei bambini. Se i bambini si battezzano *in remissionem peccatorum*, evidentemente viene loro perdonato un peccato altrimenti, argomentava Agostino, «come (il bambino) potrebbe dichiarare di rinunciare al diavolo dato che non gli apparterebbe affatto? E di convertirsi a Dio dal quale egli non era separato? E tra l'altro credere una remissione dei peccati che non gli verrebbe affatto concessa?» (1,34,63).

Rimane ancora da determinare nel testo di Melitone la natura dell'orma del peccato, che si trova nell'anima dell'uomo, che pur è visto certamente in relazione al peccato di Adamo³⁴. Si tratta praticamente di una pena ereditaria o di una colpa ereditaria (*Erb-Schuld* o *Erb-Sünde*), come ben precisa Grillmeier³⁵? Riteniamo che una domanda così precisa sia stata posta solo agli inizi del pelagianesimo, quando effettivamente la troviamo: «An certe de eadem origine peccati, de qua nascitur, transgressionis culpam trahat» (can. 5 del Sinodo di Cartagine contro Celestio dell'anno 411, in Mansi 4,291).

A noi rimangono le indicazioni della catechesi di Melitone, relativamente al filo che lega Adamo peccante con i suoi discendenti. Il loro sviluppo teologico giunse nella chiesa latina alla sua precisa formulazione nel periodo della

³⁴ Lo stesso si può dire per l'*In Sanctum Pascha* dell'anonimo quattordicesimo (= IP) 57 (Nautin): «L'antico peccato (è) il primo nutrimento della morte». Satana lo trova in ogni uomo, solo nel corpo di Cristo lo cercò invano. Il «perdono dei peccati» di PP 103 e di IP 44 ha perciò un sicuro riferimento al battesimo come perdono di tutti i peccati, compreso quello che ci riannoda ad Adamo; risulta perciò difficile limitare tale perdono ai soli peccati personali (la lettura di A. BENOFF, *Le baptême chrétien au second siècle*, Paris 1953, 223).

³⁵ A. GRILLMEIER, *Das Erbe der Söhne Adams in der Homilia de Passione Melitos. Ein neues Beispiel griechischer Erbsündelehre aus frühchristlicher Zeit*, in «Scholastik» 20-24 (1949), 481-502.

polemica pelagiana. Uno sviluppo tuttavia che non pensiamo possa estendersi sino ad una novità di contenuto.

Già Ireneo di Lione (c. 130-c. 200), della medesima tradizione asiatica, aveva chiari tali elementi verso la fine del sec. II. Utilizzando i parallelismi divenuti poi classici nella questione del peccato originale, di Eva-Maria e Adamo-Cristo, si esprimeva così: «Nel Cristo c'era quell'umanità che aveva disubbidito presso l'albero del paradiso terrestre, ma in lui la stessa umanità con l'ubbidienza, compiuta sull'albero della croce, distrusse l'antica ribellione... Cristo ricapitolò tutto in se stesso... Dichiarò guerra al nostro nemico e sconfisse colui che al principio, per mezzo di Adamo, ci aveva fatti tutti suoi prigionieri... Il genere umano era sprofondato nella morte a causa dell'uomo sconfitto. Ora risaliva alla vita a causa dell'uomo vittorioso» (*Adv. haer.* 5,19,1; 20,2 e 21,1; in SCh 153, 248-250 e 264-269).

Dopo Melitone l'«iknos» (orma) del peccato di Adamo venne teologicamente a configurarsi nei suoi discendenti in tre concetti fondamentali: nella *infirmetas* o concupiscenza che porta l'uomo al peccato e quindi alla morte; in un peccato ereditario dal cui perdono incomincia la remissione dei peccati; in aspetti di penalità ereditaria in senso lato, quali la morte, ecc.³⁶.

Il pelagianesimo volle concedere questo ultimo punto e non pochi inclinano alla stessa soluzione anche se sotto forme diverse. Questa posizione è dettata in realtà dalla quasi impossibilità per l'uomo latino di capirsi responsabile di un peccato altrui, sino a doverne subire la condanna, ma lascia aperti molti altri problemi. Da alcune parti si sono voluti e si vorrebbero intendere i testi in questione di una pena da cui l'uomo non potrebbe evadere: la situazione di

³⁶ Per i primi due sensi possibili dell'«iknos» sant'Agostino li distingue bene già nel 411 (*De pecc. meritis* 2,7-8,9-10, PL 44,156-157): «Non enim ex qua hora quisque baptizatur, omnis vetus infirmitas eius absimitur, sed renovatio incipit a remissione omnium peccatorum».

una «necessitas peccandi» da cui deriverebbe una giusta pena (la soluzione baiano-giansenista). Una condanna però davvero inspiegabile perché non si sarebbe responsabili della causa della pena. Il porre nella «traccia del peccato» impressa dai progenitori nell'umanità un vero peccato, comunque lo si voglia intendere, lascia sempre aperto il problema eterno del perché del male morale nell'uomo, ma è più coerente con tutta una interpretazione tradizionale. Le testimonianze relative alla catechesi battesimale, pur appartenendo a categorie proprie più generali e quindi meno evolute teologicamente, ci portano alla medesima conclusione di una traccia di peccato nell'uomo, proprio perché si è figli di Adamo. Pensiamo perciò che le indicazioni di Melitone, se non vanno trasferite in uno schema teologico molto evoluto come sembra faccia Grillmeier, non vanno neppure minimizzate come inclina a concludere Otmar Perler³⁷. Il minimo da concedere è che le categorie della catechesi di Melitone sono aperte all'interpretazione teologica del peccato originale, quale dopo di lui venne inteso al tempo della polemica pelagiana.

2.3. Negli scrittori latini e negli scritti di Agostino sino al 412

Diamo sommarie indicazioni sugli scrittori latini prima di Agostino circa il peccato originale e elementi che si deducono dalla catechesi battesimale, presente un po' dovunque negli scritti agostiniani. Una particolare problematica riveste

³⁷ Nell'*art. cit.* Grillmeier vede l'*apoleia* dell'uomo dopo Adamo come un elemento dell'eredità di Adamo in cui c'è un «debitum» remoto «contrahendi mortem» e un «debitum» prossimo che sono i peccati personali. Pone quindi come conclusione una relazione «in genere causae efficientis» tra il peccato di Adamo e quello nostro; O. Perler invece più sbrigativamente scrive: «Méliton ne semble pas parler du péché originel proprement dit» (MÉLITON DE SARDES, *Sur la Pâque*, 165, nota al n. 54, 395).

la comprensione della demonologia presente in tali testimonianze.

2.3.1. *Gli scrittori latini prima di Agostino.* Oltre all'argomentazione patristica, che ebbe un particolare sviluppo nel sec. V, proprio in relazione alla questione del peccato originale³⁸, vanno ricordati per la tradizione preagostiniana, Tertulliano per la questione traducianista, Cipriano per il contagio in Adamo in cui si nasce, Ambrogio e l'Ambrosiaster quali fonti più vicine ad Agostino per la sua comprensione del peccato originale.

Il traducianesimo di Tertulliano si estendeva anche all'anima, per l'impossibilità allora di capire un esistente senza un corpo. Tale teoria si poteva applicare con facilità alla trasmissione del peccato originale e la usarono molto i manichei per la trasmissione del principio del male o delle tenebre, legato all'elemento materia. In tale contesto Agostino venne accusato ripetutamente da Giuliano di Eclano di essere rimasto sempre manicheo. La questione dell'origine dell'anima impegnò Agostino praticamente tutta la vita, proprio perché legata alla trasmissione del peccato originale. L'obiezione pelagiana alla nascita nel peccato originale era chiara e cristallina: se l'anima viene creata da Dio nasce senza peccato, altrimenti s'incorre nell'errore manicheo di considerare l'anima un corpo e il peccato frutto di un corpo non dell'anima. Agostino, pur rimanendo sino alla fine senza una soluzione definitiva circa l'origine dell'anima, spiegò cattolicamente il peccato originale sia nell'ipotesi traducianista (che cioè anche l'anima ci viene *de traduce* da Adamo) che in quella creativista (creata cioè direttamente da Dio)³⁹.

³⁸ G. MASCHIO, *L'argomentazione patristica di sant'Agostino nella prima fase della controversia pelagiana (412-418)*, in «Augustinianum» 26 (1986), 459-479.

³⁹ Agostino riferisce l'obiezione di Pelagio già nella sua prima opera

Gli rimase solo la difficoltà di spiegare la ragione per cui i figli dei battezzati nascono con il peccato originale, dato che quello dei genitori era già stato rimesso con il battesimo.

Cipriano. Il vescovo d'Ippona cita nel *De peccatorum meritis*, come testi specifici di autori cristiani, solo Cipriano e Girolamo, autori – egli nota – indicati non tanto quale autorità canonica, quanto a prova della tradizione della chiesa riguardo al battesimo e al peccato originale. Di Cipriano cita la lettera scritta al presbitero Fido che riguardava alcune questioni sul battesimo dei bambini. Viene affermato in particolare di non impedire il battesimo ai pargoli sotto pretesto di contaminazione se non si battezzino prima di un certo tempo, dal momento che lo si concede ad adulti che arrivano alla fede dopo gravissimi delitti. I bambini infatti portano solo il contagio della morte in Adamo⁴⁰.

antipelagiana, in *De pecc. meritis* 3,3,5: «Si anima non est ex traduce, sed sola caro, ipsa tantum habet traducem peccati, et ipsa sola poenam meretur: iniustum esse dicentes, ut hodie nata anima non ex massa Adae, tam antiquum peccatum portet alienum». Su tale difficile questione anche per Agostino, vedi anche *Ep.* 143,5 e 7; *Retr.* 1,1,3; 2,45.

⁴⁰ *De pecc. meritis* 3,7,14, PL 44,194; CIPRIANO, *Ep.* 4,5, CSEL 3/2,720-721; PL 3,1047-1055 (tra gli atti dei concili di Cartagine). Il concilio riportato nella lettera di Cipriano è del 257. A quella lettera Agostino si appellò spesso in seguito (vedi ad esempio *Ep.* 166,8,23-24, PL 33,730-731 dell'anno 415, indirizzata a Girolamo; *C. duas Ep. Pelag.* 4,8,23). Il testo citato da Agostino nel *De pecc. meritis* 3,5,10, PL 44,191 è il seguente: «Porro autem si etiam gravissimis delictoribus et in Deum multum ante peccantibus, cum postea crediderint, remissa peccatorum datur, et a baptismo atque gratia nemo prohibetur, quanto magis prohiberi non debet infans qui recens natus nihil peccavit, nisi quod secundum Adam carnaliter natus contagium mortis antiquae prima nativitate contraxit. Qui ad remissam peccatorum accipiendam, hoc ipso facilius accedit, quod illi remittuntur non propria sed aliena peccata». Il commento al testo è al n. 11, PL 44,191. Sull'autorità di san Cipriano in Agostino (J.B. BORD, *L'autorité de saint Cyprien dans la controverse baptismale jugée d'après saint Agustin*, in *RHE* 18, 1922, 445-469); per l'appellarsi di alcuni a Giovanni Crisostomo sulla questione del peccato originale (F.J. THONNARD, *Saint Jean Chrysostome et saint Augustin dans la controverse pélagienne*, in «Revue des études byzan-

L'affermazione di san Cipriano è veramente di notevole portata per la tesi di sant'Agostino, sulla realtà cioè del peccato originale e la conseguente necessità di battezzare i bambini per tale motivo. Per il momento non sono ricordati dall'Ipponate altri autori a lui anteriori. Tuttavia, anche più tardi, nel vivo della polemica pelagiana Agostino farà ricorso alla lettera di Cipriano che esprimeva la fede di ben 66 vescovi riuniti a concilio. Di Girolamo viene riportata la polemica con Gioviniano⁴¹.

Ambrogio e l'Ambrosiaster furono le fonti più vicine ad Agostino anche per il peccato originale. Gli studiosi ne hanno messo in rilievo la loro presenza nell'opera agostiniana: di Ambrogio il legame con Adamo di ogni nascituro⁴²; dell'Ambrosiaster in particolare il peccato originale che si trasmette attraverso il corpo e la generazione carnale⁴³.

2.3.2. *Gli scritti di Agostino prima del 411* («*De catechizandis rudibus*» - «*In Iohannis Evangelium*»). La terminologia di Melitone «schiavitù-libertà, tenebre-luce, morte-vita, tirannide-regalità» la ritroviamo nel *De catechizandis rudibus* (c. 400) di Agostino, soprattutto quella di «morte-vita eterna» che le riassumeva un po' tutte. Ciò testimonia sia gli stretti rapporti tra la tradizione asiatica e quella afri-

tines» 25, 1967 (= *Mélanges Venance Grumel*), vol. 2, 189-218.

⁴¹ *De pecc. mer.* 3,7,13.

⁴² Nel *De sacramentis* di Ambrogio ad esempio si ha: «Qui lavit non necesse habet iterum lavare, nisi ut solos pedes lavat. Quare hoc? Quia in baptisate omnis culpa diluitur. Recedit ergo culpa, sed quia Adam subplantatus a diabolo est...» (3,4,7, Sch 25bis, 96).

⁴³ Per i prodromi di Pelagio nell'*Ambrosiaster* (B. PIAULT, *Autour de la controverse pélagienne: le Troisième lieu*, in *RSR* 44, 1956, 491ss; N. CIPRIANI, *Un'altra traccia dell'Ambrosiaster in Agostino. De pecc. meritis* 2,36-58-59, in «*Augustinianum*» 24 [1984], 515-525); per elementi pelagiani contenuti nei capitoli 29-42 del *Libellus fidei* di Rufino (F. REFOULÉ, *Datation du premier concile de Carthage contra les Pélagiens et du Libellus fidei de Rufin*, in *REAug* 9 [1963], 41-49; G. BONNER, *Rufinus of Syria and African Pelagianism* in «*Augustinian Studies*» 1 [1970], 91-97).

cana, sia anche la comune pastorale battesimale nelle comunità della chiesa antica. Il vescovo d'Ipbona spiegava al catecumeno la sua diversa situazione esistenziale in Adamo e in Cristo, presentandogli Cristo come il mediatore per avvicinarsi a Dio, il riconciliatore e il liberatore dall'inimicizia contratta in Adamo, il Salvatore dalle pene conseguite, il restauratore in lui dell'immagine divina, il portatore di una nuova vita cioè la rigenerazione a figlio di Dio, che da empio lo rende giusto «et iustificat eum qui prius erat impius»⁴⁴. Di particolare rilievo è l'uso di quest'ultima espressione, Cristo il «giusto» che muore per l'ingiusto, che aveva conosciuto un suo sviluppo anche in Melitone⁴⁵.

Possiamo sintetizzare l'indirizzo fondamentale della catechesi battesimale al tempo di sant'Agostino con due testi: uno preso dal *De catechizandis rudibus*, che parla esplicitamente della liberazione di Cristo dalle pene eterne, rovina a cui è trascinata l'umanità per la morte introdotta da Adamo nel genere umano; un altro dall'*In Johannis Evangelium* (tr. 3, c. 406-408) che tratta del duplice destino dell'umanità: in Adamo alla morte, in Cristo alla vita.

De cath. rud. 26,52: «A quo interitu, hoc est, poenis sempiternis Deus misericors volens homines liberare... misit unigenitum filium suum... et in carne mortali hominibus apparendo venit ad homines: ut quemadmodum per unum hominem qui primus factus est, id est Adam, mors intravit in genus humanum, quia consensit mulieri suae seductae a diabolo, ut praeceptum Dei transgredirentur; sic per unum hominem qui etiam Deus est Dei Filius, Jesum Christum, deletis omnibus peccatis praeteritis, credentes in eum omnes aeternam vitam ingrederentur [Rm 5,12-19]».

In Ioh. Ev. 3,12: «[Homo] natus cum traduce peccati et

mortis. De Adam natus traxit secum quod ibi conceptum est. Cecidit primus homo: et omnes qui de illo nati sunt, de illo traxerunt concupiscentiam carnis. Oportebat ut nasceretur alius homo, qui nullam traxit concupiscentiam. Homo, et homo: homo ad mortem, et homo ad vitam. Sic dicit Apostolus: Quoniam quidem per hominem mors et per hominem resurrectio mortuorum (1Cor 15,21). Per quem hominem mors, et per quem hominem resurrectio mortuorum? Noli festinare: sequitur, et dicit: Sicut in Adam omnes moriuntur, sic et in Christo omnes vivificabuntur (*ib.* 22). Qui pertinent ad Adam? Omnes qui nati sunt de Adam. Qui ad Christum? Omnes qui nati sunt per Christum. Quare omnes in peccato? Quia nemo natus est praeter Adam. Ut autem nascerentur ex Adam, necessitas fuit ex damnatione: nasci per Christum voluntatis est et gratiae».

Questi due testi si spiegano a vicenda e sono la chiave per intendere poi la dottrina del *De pecc. mer. et remissione*, l'opera che si sviluppa su due testi della Scrittura: 1Cor 15,21-22 e Rm 5,12-19 (*pecc. meritis* 1, cc. 8-10,11; 3,11,19).

Il testo ai Romani è inserito nel contesto di 1Cor 15,21 per sottolineare una reale solidarietà che esiste tra gli uomini in Adamo e in Cristo, oltre la causalità di un esempio posta in primo piano ed in senso esclusivo dai pelagiani. Agostino scrive testualmente: «Neque enim alio sensu dictum est ad Romanos: Per unum hominem peccatum in mundum intravit, et per peccatum mors; atque ita in omnes homines pertransiit: quam illo quo dictum est ad Corinthios: Per hominem mors, et per hominem resurrectio mortuorum: sicut enim in Adam omnes moriuntur, sic et in Christo omnes vivificabuntur» (*pecc. meritis* 3,11,19).

Nel testo sull'Omelia terza del vangelo di Giovanni (3,12) si precisa il medesimo pensiero del *De cath. rudibus* adducendo 1Cor 15,21-22: «Per hominem mors... ecc.». La *moralitas* di 1Cor 15,21 e Rm 5,12 fu una delle categorie principali in cui si esprime Agostino, soprattutto prima della polemica pelagiana e ai suoi inizi, per indicare la solidarietà

⁴⁴ *De cath. rud.* 17,28, PL 40,4331; 26,52, col. 345; 27,55, col. 348.

⁴⁵ *In Sanctum Pascha* n. 48, 344-345, SCh 123, 86; 101, 775, SCh 123, 120.

che lega ogni uomo all'Adamo della Genesi⁴⁶: un comune *iter mortalitatis* (ser. 177,3) li accomuna⁴⁷.

2.4. Riti battesimali dell'esorcismo e demonologia

Elementi particolari circa la coscienza del peccato originale, che si aveva nel cristianesimo prima della polemica pelagiana, si hanno dalla conoscenza dei riti battesimali, in particolare degli esorcismi che pongono il rapporto tra tali riti e la demonologia nella chiesa antica.

L'esorcismo, nella sua cerimonia d'indizione-scongioro al demonio di abbandonare il neocristiano «maledicte exi foras»⁴⁸, era il rito più suggestivo sulla liberazione dalla

⁴⁶ Anche in *Conf.* 10,29 è ricordato 1Cor 15,22: «Nescio quomodo noverunt eam (la felicità)... utrum singillatim omnes, an in illo homine qui primus peccaverit, in quo et omnes mortui sumus et de quo omnes cum miseria nati sumus».

⁴⁷ Questo aspetto è stato preso in particolare considerazione da S. Lyonnet anche se egli non analizza Rm 5,12-19 contenuto nel *De cath. rud.* 26,52 (*Rm 5,12 chez saint Augustin. Note sur l'élaboration de la doctrine augustiniennne du péché originel*, in *L'homme devant Dieu [Mélanges H. De Lubac]* [Théologie, 56], I, Paris 1963, 327-339. Lyonnet ha completato questo studio con un altro articolo *Augustin et Rm 5,12 avant la controverse pélagienne. A propos d'un texte de saint Augustin sur le baptême des enfants*, in «Nouvelle revue théologique» 89 [1967], 842-849).

⁴⁸ OPTATO DI MILEVI, *De baptismo* 4,6, CSEL 26,110,19. Tale doveva essere anche la formula usata ad Ippona, Agostino infatti descrive allo stesso modo l'esorcismo fatto in nome di Cristo e della SS. Trinità, la cui efficacia nell'espellere i demoni è detta simile a quella di Gesù durante la sua vita pubblica, *Ser.* 216,6, PL 38,1080: «Quod in vobis adiurato vestri Redemptoris nomine facimus, hoc vestri cordis scrutatione et contributione complete. Nos precibus ad Deum et increpationibus inveterati hostis dolis resistimus: vos votis et vestri cordis contritione persistite, ut eruamini de potestate tenebrarum, et transferamini in regnum caritatis eius... Digna in eum nos suis nequitias maledicta congerimus»; *De baptismo contra Donatistas* 4,11,17, PL 43,165: «Foris et intus eadem vis operatur, sicut vis nominis Christi expulsiōnem daemoniorum etiam foris operabatur»; *Ib.* 24,34, PL 43,193: «Nam

potestà delle tenebre. Esso rientrava nella categoria dei riti intermedi che sottolineavano il passaggio da uno stato (dalla «potestas» del male) ad un altro (nel regno della luce e dell'amore di Cristo). Tale liberazione-passaggio si operava gradualmente nel catecumeno man mano che lui si avvicinava al battesimo. L'amministrazione obbligatoria⁴⁹ di tale rito era, di per sé, l'indicazione più evidente della coscienza dello stato in cui si trovava colui che vi si sottometteva e della chiesa che lo impartiva. Sottomettersi infatti agli esorcismi, per essere liberati dalla *potestas tenebrarum*, suppone – è la conclusione della domanda retorica contenuta nel *De peccatorum meritis* – l'appartenenza alla *familia diaboli*⁵⁰.

La cerimonia abituale, che significava l'espulsione dal catecumeno del dominio del male, fosse esso adulto o bam-

per nomen Christi in Spiritu Sancto eiiciuntur daemonia». Vedi anche lo studio di F.J. DÖLGER, *Der Exorcismus im altchristlichen Taufritual*, Paderborn 1909; E. NEUVET, *Notes sur la liturgie prébaptismale d'après les Pères. Des exorcismes préparatoires au baptême*, in *EphL* 42 (1928), 152-162. Sul senso di colpa risultante dalle condizioni sociali, vedi P. BROWN, *Sorcery, Demons and the Rise of Christianity from Late Antiquity into the Middle Ages*, in *Tavistock Publications*, 1970, 17-45: fa responsabile sant'Agostino di tale senso di colpa a motivo della sua concezione della colpevolezza in Adamo.

⁴⁹ *De fide et operibus* 6,8, PL 40,202: «Sine dubio non admitterentur ad baptismum si per ipsos dies, quibus eandem gratiam percepturis suis nominibus datis abstinentia, ieiuniis, exorcismisque purgantur». Un esorcismo battesimale era pure lo stare sopra il *cilicium* (*Serm.* 216,10, PL 38,1082: «Vos quidem, cum scrutaremini... non estis induti cilicio, sed tantum vestri pedes in eodem mystice constiterunt»; vedi J. QUASTEN, *Ein Taufexorcismus bei Augustinus*, in *REAug* 2 [1956], 101-108). Forse Agostino allude ad un rito che, nelle religioni misteriche, aveva l'equivalente nel rituale della rinascita mediante il «passaggio attraverso la pelle». Di Osiride si trova scritto nei sarcofagi che lui era colui «che passa nella pelle», si è «sdraiato nella pelle», è «cinto dalla pelle».

⁵⁰ *De pecc. meritis* 1,34,63, PL 44,146: «Quid in illo [infante]: agit exorcismus meus, si in familia diaboli non tenetur?». In GREGORIO DI NAZIANZO, *Oratio* 40 (in *sanctum Baptisma*) 27, PG 36,398 si ha la medesima idea: «Non rifiutare la medicina dell'esorcismo, non ti lasciare abbattere dalla sua lungaggine».

bino, era la *exsufflatio*⁵¹. Essa, nel significato comune, era allora segno di disprezzo e di derisione verso un'autorità che si misconosceva. La chiesa, nell'uso che ne faceva con i catecumeni, intendeva irridere alla detronizzazione del diavolo, spodestandolo con l'espulsione da un suo dominio nel quale succedeva quello di Cristo⁵².

NOTA BIBLIOGRAFICA

In generale e in connessione con le questioni teologiche moderne sul peccato originale sia in relazione alle scienze che al rinnovamento esegetico: S. LYONNET, *Le Péché*, «Supplément au Dictionnaire de la Bible» VII (1964), 481-567; A. VANNESTE, *Le dogme du péché originel*, Lovanio 1971.

Sui Padri greci: MANFRED HAUKE, *Heilsverlust in Adam. Stationen griechischer Erbsündenlehre (Irenäus - Origenes - Kappadozier)*, Paderborn 1933.

Sui Padri latini, in particolare Agostino: TH.S. DE BRUYN, *Pelagius's Interpretation of Rom 5,12-21. Exegesis*

⁵¹ *Contra Cresconium* 2,5,7, PL 43,471: «Tamquam paganos, cum catecumenos faciunt», rimproverava Agostino i donatisti di *exsufflare* i cristiani a guisa di pagani per liberarli dalla *potestas tenebrarum*. Nella polemica con Giuliano di Eclano la chiamò correttamente col nome di *potestas diaboli* che tiene legato ogni nascituro, perché reo *contagione peccati*. *Op. impf. c. Julianum* 1,117, PL 45,1125-1126: «Et tamen Ecclesiam docuerunt, quod in Ecclesia didicerunt, trahere parvulos originale peccatum, et exsufflandos in exorcismis, ut eruantur de potestate tenebrarum»; 3,199, col 1333 (leggi contro le *exsufflationes* nei riguardi di immagini dell'imperatore); 4,7, col 1343. Nella *Traditio Hippolyti* (ed. Botte, 45) il diavolo è indicato come lo «straniero» (allotros) e le cose in suo potere *rem alienam*; in Melitone di Sardi come il «nemico» (exthros) (*Sur la Pâque* 102,781; ed. Perler, 22); in Esichio (in SCh 187, 62) si parla del «nemico invisibile» con evidente allusione a Ef 2,2, e 6,12.

⁵² *Op. impf. c. Julianum* 3,199, PL 45,1333: «Immo vero exsufflatur sed diabolus, qui contagione peccati tenet parvulum reum, ut illo foras misso parvulus transferatur ad Christum».

within the Limits of Polemic, in «Toronto Journal of Theology» 4 (1988), 30-42; S. LYONNET, *Rm 5,12 chez s.A. Note sur l'élaboration de la doctrine augustinienne du péché originel*, in *L'homme devant Dieu (Mélanges H. De Lubac)* (Théologie, 56), I, Paris 1963, 327-339; ID., *Nota complementare*, in «Biblica» 45 (1964), 441-442; ID., *Augustin et Rm 5,12 avant la controverse pélagienne. A propos d'un texte de saint Augustin sur le baptême des enfants*, in «Nouvelle revue théologique» 89 (1967), 842-849; V. GROSSI, *La liturgia battesimale in sant'Agostino. Studio sulla catechesi del peccato originale negli anni 393-412* (SEA 7), ed. Augustinianum, Roma 1970; ID., *L'auctoritas di Agostino nella dottrina del «peccatum originis» da Cartagine (418) a Trento (1546)*, in «Augustinianum» 31 (1991), 329-360.

Sul cambio di lettura dell'articolo del Simbolo «credo (in) remissionem peccatorum», dai peccati personali all'esplicitazione del peccato originale: V. GROSSI, *La formula «credo (in) remissionem peccatorum» agli inizi della polemica pelagiana* (TU 117), Berlino 1976, 428-442; ID., *La catechesi battesimale agli inizi del V secolo. Le fonti agostiniane* (SEA 39), ed. Augustinianum, Roma 1993.

Sulle domande oggi: A. VANNESTE, Où en est le problème du péché originel?, in EThL 52 (1976), 143-161.

TAVOLA ROTONDA

*Per una teologia del peccato originale oggi:
prospettive e indicazioni*

MODELLI ERMENEUTICI DEL MALE IN PSICOLOGIA

Albino Ronco

1. PRESENTAZIONE DEL PROBLEMA

Il compito che mi è assegnato nel contesto di questo «Corso di aggiornamento» richiede chiaramente un accostamento interdisciplinare: poiché il tema del corso è squisitamente teologico, l'intervento da parte di uno studioso di psicologia non può essere un discorso parallelo a quello teologico, ma deve tentare un dialogo, possibilmente suggestivo, fra le due discipline.

Il metodo di questo dialogo merita uno studio a parte, e la relativa discussione è certamente nota agli studiosi del settore. Una rassegna critica degli sviluppi fino al 1980 si può trovare in Groppo (1980).

Il tema dell'interpretazione di dati teologici in varie chiavi culturali, e del problema del male in specie, è stato affrontato da diversi Autori ben noti. Si ricorda a questo proposito l'opera di P. Ricoeur, in particolare i suoi saggi sull'ermeneutica biblica (Ricoeur 1969, 1978, cf. Raden 1988 e Vanhoozer 1990) e gli studi più specifici sull'interpretazione del male (Ricoeur 1949, 1950, 1970, 1987).

Particolare interesse ha destato la lettura dei dati della teologia in chiave psicologica come si trova nelle opere di

Drewermann, sia perché egli tenta una interpretazione psicanalitica della rivelazione, sia perché pone come perno della religiosità il tema del male, l'angoscia di fronte alla colpa e la redenzione dell'angoscia mediante la religione.

Una breve introduzione a questo studio, con relativa bibliografia, si può trovare nel resoconto di un recente colloquio su Drewermann (Coffele 1994); una bibliografia notevolmente completa si può reperire in Sobel (1992).

Drewermann ha espresso i principi della sua interpretazione in due ponderosi volumi (Drewermann 1985). Varie e contrastanti valutazioni del suo metodo si possono trovare in Lohfink e Pesch (1987), Görres e Kasper (1988), Marcheselli-Casale (1991), Benedikt e Sobel (1992), Gestrich (1992), Coffele (1994).

L'opera principale di Drewermann sul tema del presente incontro è *Le strutture del male* (Drewermann 1978), in tre volumi, dove la «Preistoria jahwistica» viene riletta dal punto di vista esegetico, psicanalitico e filosofico. Un'applicazione matura di questa impostazione è rappresentata dalla trilogia su psicanalisi e morale (Drewermann 1982-1984), imperniata sulla relazione fra colpa e ansietà, e sul superamento di questa.

Le concezioni di Drewermann si esprimono anche nel resto delle sue numerose pubblicazioni; segnaliamo in particolare la sua lettura del Vangelo di Marco (1994).

Gli studiosi che vorranno approfondire queste tracce di interpretazione del tema del «male» potranno ricorrere alle fonti che abbiamo citato più come esempi di rilievo che come elenco esaustivo.

Nel seguito di questa esposizione, e nel rispetto dei necessari requisiti epistemologici, presentiamo una interpretazione del dato teologico «peccato originale» alla luce di una specifica corrente psicologica, quella cognitivo-umanistica, che, contrariamente a quella psicanalitica, scelta da Drewermann, sembra più adatta a illuminare i fenomeni religiosi.

2. DELIMITAZIONE DEL PROBLEMA

Per una rilettura psicologica del tema del peccato originale non sembra utile una rassegna generica sulle teorie psicologiche che considerano il «male»; piuttosto lo psicologo dovrà assumere dalla rivelazione e dalla riflessione teologica questo «oggetto misterioso» che è il male, o meglio, la sua origine, e vedere se è possibile rintracciare, nei dati noti alla psicologia, una descrizione meglio definita di esso e nelle teorie psicologiche una sua collocazione che offra una qualche comprensione a livello scientifico.

Un dato abbastanza studiato in psicologia è il senso di colpa. In Lauer (1971) si può trovare una impostazione approfondita di una trattazione interdisciplinare dal punto di vista teologico, psicologico e pastorale. Considerazioni pertinenti si incontrano pure in Pianazzi (1972). Sebbene la diffusione del senso di colpa possa essere un indizio promettente per un'indagine interdisciplinare sull'origine del male nell'uomo, tuttavia esso sembra che riguardi una disposizione piuttosto globale, che richiede un'articolazione del fenomeno da studiare.

Il primo passo sembra essere quello di tentare di tradurre in termini «operativi» il dato rivelato, di definire cioè le componenti osservabili presupposte dall'affermazione del peccato originale.

È chiaro che tra queste componenti osservabili non si troverà lo stato di grazia o di peccato, ma solo le conseguenze della perdita di stato di grazia. Inoltre queste conseguenze saranno viste in se stesse: la loro dipendenza dal peccato originale è affermabile solo alla luce della rivelazione.

Da questo tentativo, certamente provvisorio, potrebbe emergere:

a) che l'uomo nasce in uno stato di decadenza da un ordine proprio alla sua natura o struttura globale;

b) che questa ferita riguarda varie funzioni dell'organismo biopsichico-spirituale: è una ferita fisiologica, che com-

porta malattia e morte; una ferita «psichica», che consiste in disordine di impulsi, passioni, paure; e una ferita «spirituale», che limita la comprensione intellettuale e la forza della volontà, e la distacca dal significato ultimo della vita;

c) che un aspetto particolarmente sofferto della ferita psichica è il sentimento di colpa, spesso non collegato ad alcuna colpa personale specifica;

d) che queste ferite sono permanenti nella vita dei singoli individui, anche quando, per intervento di Dio e l'accettazione della persona, è ristabilito l'indirizzo globale dell'uomo o il suo progetto generale di vita, nella ricerca di Dio;

e) che questo stato di decadenza da un ordine naturale primitivo è anche opera di un agente extra-umano negativo che continua ad operare.

Un secondo passo nell'impostare il dialogo fra teologia e psicologia sul tema in oggetto è la definizione di «male» in psicologia. Non si trova in psicologia una trattazione sistematica del «male». La definizione del male in psicologia è necessariamente descrittiva o al più funzionale: è male ciò che nuoce, va contro il bene proprio o altrui. La definizione funzionale suppone però una definizione «deontologica» (cf. Ronco 1991, pp. 100-101): il «bene» è un ideale, un «dover-essere» che non è deducibile da ciò che si osserva; la determinazione del «bene» e del «male» supera perciò in molti aspetti la competenza specifica dello psicologo.

Tenendo presente questi preliminari, si prospetterà come alcune teorie psicologiche considerano il «male», quindi, alle luce di una teoria cognitivo-umanistica, si tenterà di raccogliere in un modo più sistematico le informazioni psicologiche che interessano il tema dell'incontro.

3. TEORIE PSICOLOGICHE RELATIVE AL «MALE»

La psicologia non prende in considerazione tutto il «male» nella traduzione «operativa» delle conseguenze del

peccato originale sopra delineato: le malattie e la morte fisica sono di pertinenza della biologia e della medicina, e le «malattie spirituali» saranno oggetto proprio della teologia morale.

Come già accennato, la psicologia considera il male che si manifesta come conflitto e disadattamento psichico. In altre parole: questa analisi psicologica dei fenomeni relativi al peccato originale si incentra sulla mancata unificazione interiore o integrazione della personalità; e poiché vi sono molte scuole di psicologia, sarà opportuno presentare l'interpretazione del «male» secondo alcune principali teorie. Nella scelta di queste correnti seguiamo la distinzione che spesso si fa delle «tre vie»: quella psicanalitica, quella comportamentista e quella umanista. Certo le tre correnti non esauriscono la storia della psicologia e non sono del tutto omogenee in se stesse, ma si possono identificare con sufficiente precisione in grazia di alcuni assunti di fondo. Data l'indole di questo studio ci esimiamo da una loro presentazione sistematica.

3.1. *L'interpretazione psicanalitica*

Nella psicanalisi è essenziale il conflitto fra l'io e gli impulsi: tutta la psicanalisi poggia sul processo della rimozione, il «pilastro centrale della psicanalisi», come diceva Freud; in questo meccanismo di difesa una istanza di controllo caccia nell'inconscio gli impulsi e i ricordi socialmente non accettabili.

Questo conflitto tradisce una insanabile fonte di disintegrazione della persona: l'impulso, secondo Freud, torna sempre a richiedere una sua soddisfazione e, nel far questo, si trova sempre bloccato dalle esigenze della realtà e del «Super-io», cioè dalle norme, che il soggetto adulto trova in sé, perché le ha fatte proprie per fuggire al castigo.

Questo conflitto è senza uscita, perché il controllo dell'impulso è fondamentalmente estrinseco alla persona: tale

controllo non è per un maggior bene della persona, ma perché essa possa sfuggire all'ansietà provocata dai castighi previsti (si veda in particolare il concetto di ansietà in Freud 1926).

Di qui una morale senza speranza, come ben descriveva G. Pianazzi nel suo studio *Elementi di pseudomorale inconscia* (1972).

Di fatto Freud stesso riconosce il fallimento del tentativo di adattamento psichico, se si resta nel quadro da lui prospettato: nel suo volumetto *Il disagio della cultura* (1930) riconosce che l'uomo guarda con ambivalenza alla civilizzazione che gli è imposta: da una parte ne apprezza i vantaggi, che permettono a tutti di soddisfare in parte gli impulsi, ma dall'altra guarda con rammarico a quell'alta porzione di impulsi a cui deve rinunciare. Per questo la civilizzazione è vista da Freud come fonte di nervosismo, e cioè di disturbi psichici.

I sintomi nevrotici poi, e cioè le somatizzazioni, le idee ossessive, le azioni compulsive, i lapsus e le cosiddette sublimazioni sono tutti effetti e perciò anche indici rivelatori della mancata integrazione della personalità e della violenza che il soggetto ha fatto alla sua natura.

Accanto a questa lettura della mancata integrazione della personalità troviamo in Freud un'altra traccia, ancora più profonda di disintegrazione e di male, nel cosiddetto «Thanatos» o istinto di morte. In seguito all'esperienza del bisogno di distruzione, come si era rivelato nella «grande guerra» del 1914-18, Freud divenne maggiormente sensibile a questo nuovo impulso, e ne trovò indizi e prove nella sua pratica clinica: pazienti che si rifiutano di abbandonare la loro malattia psichica, che ripetono senza alcun motivo apparente comportamenti inutili o addirittura dolorosi, che cercano inconsciamente di distruggere se stessi.

Così, nella sua riflessione teorica o «metapsicologia», Freud pone accanto all'Eros, o motivo di piacere e di vita, il Thanatos, impulso di autodistruzione che, di riflesso, si ri-

volge anche contro gli altri come impulso aggressivo. Nell'istinto di morte, Freud vede rispecchiata la legge fisica dell'entropia, per la quale l'organismo tende a perdere la sua differenziazione dall'ambiente circostante. Freud ritiene addirittura che l'istinto di morte sia la molla principale, e perciò il senso ultimo dell'arco della esistenza umana, mentre l'Eros non farebbe che creare isolati episodi di vita che permettono all'organismo di «morire a suo modo» (Freud 1920, X, 225).

Anche Th. Reik (1959) ha affrontato esplicitamente il tema del male nell'uomo e della sua origine, dal punto di vista psicanalitico, riaffermando le tesi di Freud.

Resta da dire che questo assunto dell'istinto di morte non è condiviso dai discepoli di Freud; tuttavia, accanto all'insuperabile conflittualità rilevata da tutti gli psicanalisti, esso esprime chiaramente la mancanza fondamentale di speranza e la solitudine dell'uomo privo di Redenzione.

3.2. *L'interpretazione behavioristica*

La «seconda via» della psicologia di questo secolo è invece più attenta a quello che ritiene sia l'unico metodo scientifico, e perciò considera principalmente quanto è osservabile dall'esterno. Al «behaviorismo», o «comportamentismo», tipico rappresentante di questa seconda via nelle sue varie forme, non interessano i dinamismi e conflitti interiori, ma il rapporto della persona con l'ambiente. E si tratta principalmente di un rapporto di dipendenza: la persona non ha una propria consistenza originale, non ha iniziative indipendenti, è la «tabula rasa» di cui parlava Hume.

La determinazione del bene e del male è lasciata alla cultura corrente, ed è guidata da un funzionalismo senza grandi orizzonti: è bene ciò che serve, è utile a raggiungere quei beni più o meno immediati che la cultura in corso considera interessanti.

Ugualmente la disposizione a fare il bene o il male è un prodotto della società: l'educazione è l'applicazione delle leggi dell'apprendimento, e il soggetto bene educato è quello che la «ingegneria del comportamento» ha condizionato in modo tale da fargli seguire senza deviazioni le norme della sua società.

Di qui il determinismo sociale della condotta; del resto Skinner, come scienziato, non sa cosa farsene di una libertà che salta qua e là senza legge (si veda in particolare Skinner 1972).

Il behaviorismo, anche nelle forme più mitigate, comporta evidenti contraddizioni interne, capaci di farlo «esplo- dere», aprire verso altri orizzonti.

In primo luogo come definire ciò che serve e ciò che nuoce? La validità dei criteri utilizzati a questo scopo richiede principi che superano l'esperienza dei singoli o del gruppo. In secondo luogo le cosiddette norme sociali sono sì diffuse nel gruppo, ma sono il più delle volte affermate, precisate, imposte da singoli, i quali dimostrano di avere una iniziativa propria, indipendente dal gruppo. E, in terzo luogo, vi è il fatto innegabile del cambio di cultura e di valori: esso è segno evidente di una iniziativa che non è spiegabile con l'apprendimento di norme sociali preesistenti.

Questi brevissimi cenni al comportamentismo non dovrebbero essere superflui, in quanto tale teoria rispecchia un tratto abbastanza comune della cosiddetta cultura occidentale, e cioè l'utilitarismo e il pragmatismo a breve respiro.

Una considerazione che metta in relazione il tema del peccato originale con questa «seconda via» del comportamentismo rivela che questa lascia intatto il problema del male, del fallimento, della morte. L'esperienza del male e il disagio personale di fronte ad esso è relegato fra le cose che uno scienziato non può prendere in considerazione. Vi è un tentativo di ignorare tale problema, di considerare il male come poco importante, di banalizzarlo. Tutto l'orizzonte dei valori diventa generico, lontano, astratto, non influente. E

forse è questa una traccia tra le più evidenti del male introdotto nel mondo.

3.3. *L'interpretazione umanistica*

La cosiddetta «terza via» è quella della corrente umanistica. La denominazione «umanistica» viene dal fatto che i cultori di questa corrente considerano ciò che, nell'uomo, è più specificamente umano, e cioè il suo orizzonte conoscitivo, la sua capacità di iniziativa, di amore, di dolore e di speranza (cf. Ronco 1991, 207-210).

Questa corrente, nell'affrontare il problema della disintegrazione personale, non si limita a constatarla, come fa la psicanalisi, ma riconosce l'esistenza di forze integratrici, capaci di superarla.

Dal punto di vista metodologico la «terza via» vive una tensione fra il compito di pura descrizione di vissuti psichici più o meno organizzati, e il richiamo di una deontologia che nasce dalla considerazione che la conoscenza dell'uomo è aperta a sistemi universali di comprensione, che, a loro volta, diventano possibilità di espansione e perciò dovere di auto-attuazione.

La personalità integrata, secondo questi Autori, ha perciò una struttura piramidale: essa mostra alla base la molteplicità delle azioni quotidiane che sono comandate da abitudini e tratti sempre più generali, fino ad arrivare ad alcune poche disposizioni centrali che tendono a dirigere il tutto della persona verso quei beni e con quegli stili con i quali la persona si identifica. La persona allora vive, ad esempio, come «artista» o «padre di famiglia» o «credente», ecc., e, in questa struttura unificata, ogni funzione, attività, sentimento, pensiero, trova il suo posto, viene valorizzata, e nello stesso tempo indirizzata e, se necessario, limitata o sacrificata alla realizzazione di quel progetto generale (cf. ad esempio Allport 1977, capitoli 16 e 22).

Resta da dire che questo «progetto generale» non è necessariamente conscio, verbalizzato, né chiaramente definito per il soggetto, né tantomeno irrimediabile, ma si sviluppa o regredisce con la vita della persona.

Nella determinazione del centro di unità della persona si rispecchia la tensione metodologica sopra accennata: da una parte ogni valore è in grado di unificare la persona (si pensi alla unità di azione, pensiero e sentimento di un usurario); d'altra parte si riconosce che solo la centralità di alcuni valori può liberare tutte le potenzialità dell'uomo: è il caso dei valori religiosi.

Questo concetto di integrazione della personalità ci aiuta a comprendere la disintegrazione all'interno della persona, che abbiamo proposto di riconoscere come residuo o impronta del peccato originale nel funzionamento psichico.

Certo, l'integrazione perfetta è uno stato ideale; nella realtà la vita ripropone continuamente il compito di integrare le situazioni, le difficoltà, le buone occasioni o i fallimenti nel progetto generale personale, e anche nella persona sana e sostanzialmente integrata vi sono singoli elementi (pensieri, sentimenti, reazioni) che sfuggono all'influsso delle disposizioni centrali.

Vi sono anche delle disintegrazioni più massicce, che dividono o frantumano l'unità funzionale della persona.

Possiamo rilevare varie categorie di disintegrazione psichica; ne accenno qui alcune, e cioè la disintegrazione evolutiva, quella patologica e quella intenzionale.

1. Tra le situazioni di disintegrazione vi sono quelle «evolutive», legate cioè al naturale processo di maturazione psichica. Così l'adolescente, immaturo per capacità conoscitiva e per minore esperienza, può trovare difficoltà a sentire come proprio bene certi valori generali, e perciò a porli al centro della sua vita e a ordinare a tali valori altre soddisfazioni.

2. Vi sono poi le disintegrazioni patologiche. Tra queste si sogliono rilevare due livelli di disintegrazione: la ne-

vrosi e la psicosi. Nella nevrosi si è consolidato nella persona un nucleo di pensieri, sentimenti, azioni che si sottrae all'influsso delle intenzioni centrali della persona, e si impone automaticamente, come una costrizione interiore (o «ananchasma»). La persona che è soggetta a nevrosi è cosciente del suo stato di scissione interiore e ciò gli causa spesso una acuta sofferenza. Tra gli stati nevrotici più dolorosi, Frankl rileva quello dovuto al «vuoto esistenziale», cioè quella condizione in cui scompare ogni prospettiva di un futuro per la propria vita, in seguito alla esperienza cumulata di fallimenti o alla percezione della definitiva inutilità di quanto si era finora ricercato. Non di rado l'esito di questo sentimento generale di vuoto esistenziale è il suicidio.

Nella disgregazione psicotica, d'altra parte, l'esperienza del soggetto si frantuma fino a perdere il contatto con la realtà propria e con il mondo esterno, e, proprio per questo, lo psicotico non è cosciente della sua situazione e non ne soffre.

3. Vi sono infine le disintegrazioni che abbiamo detto «intenzionali»: di fronte al richiamo dell'impulso, e cioè di una soddisfazione settoriale, ma immediata, la persona dimentica o ignora la tensione verso una realizzazione più completa, ma lontana. La scelta che fa ritaglia un segmento della sua vita e la isola dal contesto o progetto generale. Questa disintegrazione è vissuta come un fallimento esistenziale, come una colpa, e tuttavia è accettata. L'aspetto reale, eppure difficilmente comprensibile dal punto di vista dei dinamismi interiori, è appunto questo: la persona sa quale è il suo bene; in termini psicologici sa che è bene per lei impegnarsi, con costanza e con le necessarie rinunce, per raggiungere un esito positivo globale per la propria vita, ma preferisce una soddisfazione immediata, che la allontana da tale esito.

San Francesco di Sales si chiedeva perché l'uomo peccchi, e concludeva: se il peccato avesse una ragione, non sarebbe più peccato. Anche in questo paradosso si manifesta

una ferita «originale» della psiche umana.

A questo riguardo gli psicologi umanisti considerando il processo della decisione (cf. ad esempio Thomae 1964), in cui la persona, in una situazione concreta impegnativa, si confronta con il proprio progetto generale, ne hanno rilevato lo «spessore»: la decisione non è solo un atto della volontà o dello spirito, cioè un libero arbitrio distaccato dalle passioni e dalla situazione concreta. Una decisione non è realistica se tale atto non tende a incarnarsi, e a modificare sentimenti, abitudini, valutazioni, esperienze e occasioni esterne, ecc., nella direzione presa. In altre parole, la decisione di aderire ad un progetto integratore della personalità deve superare la resistenza opposta dalle forze disintegratrici (residuo dell'esperienza personale, ma anche del peccato originale?).

In questo cammino di continua conquista o realizzazione dell'integrità psichica, lo studioso credente immagina che i processi psichici siano alleati dell'intervento di Dio nel restituire la persona alla sua originale capacità di rispondere alla vocazione insita nella sua natura.

4. CONCLUSIONE

Avendo preso come indicatore psichico di un ipotetico residuo del peccato originale la disintegrazione psichica, ne abbiamo visto la comprensione in tre correnti di psicologia.

Sebbene queste correnti siano molto diffuse, esse non sono le uniche a interessare il nostro problema: sarebbe stato interessante, ad esempio, seguire l'interpretazione di C.G. Jung, che vede il male come archetipo e come ombra, o gli studi dei neopsicanalisti sociali con Fromm, Sullivan, Horney, che considerano quale vestigio del male l'oppressione e la mancanza di libertà.

Di grande attualità sarebbero anche le indagini psicologiche sulle possessioni diaboliche, tema trattato di recente in un illuminante convegno, tenuto presso la nostra Università.

I brevi lineamenti riferiti in questa relazione vogliono essere un contributo per evidenziare se e come il problema del male sia presente nella psicologia attuale e se esso sia affrontato con una prospettiva di speranza o di sfiducia.

NOTA BIBLIOGRAFICA

- ALLPORT G.W., *Psicologia della personalità*, Libreria Ateneo Salesiano, Roma 1977.
- BENEDIKT B. e A. SOBEL (eds.), *Der Streit um Drewermann. Was Theolog(inn)en und Psycholog(inn)en kritisieren*, Sobel, Wiesbaden 1992.
- COFFELE G. (ed.), *Colloquio su Eugen Drewermann*, Las, Roma 1994.
- DREWERMANN E., *Strukturen des Bösen. Die jahwistische Urgeschichte in exegetischer, psychoanalytischer und philosophischer Sicht*, 3 voll., Schöning, Paderborn 1978.
- ID., *Psychoanalyse und Moraltheologie*. I. *Angst und Schuld*, II. *Wege und Unwege der Liebe*, III. *An den Grenzen des Lebens*, Schöning, Paderborn 1982-1984.
- ID., *Tiefenpsychologie und Exegese*. I. *Die Wahrheit der Formen*, II. *Die Wahrheit der Werke und der Worte*, Walter Verlag, Olten 1985.
- ID., *Il Vangelo di Marco. Immagini di Redenzione*, Queriniana, Brescia 1994.
- FREUD S., (1920) *Al di là del principio del piacere*. In: *Opere di S. Freud*, a cura di C. MUSATTI, Boringhieri, Torino 1966-1980, vol. IX.
- ID., (1926) *Inibizione, sintomo ed ansia*. *Ibidem*, vol. X.

- ID., (1939) *Il disagio della civiltà. Ibidem*, Vol. X.
- GESTRICH R., *Chi ha paura di Eugen Drewermann? Un «caso» che scuote le chiese. Introduzione alla sua teologia*, Claudiana, Torino 1993.
- GÖRRES A. VON-W. KASPER (ed.), *Tiefenpsychologische Deutung des Glaubens. Anfragen an Eugen Drewermann*, Herder, Freiburg 1988.
- LAUER L., *Schuld. Das komplexe Phänomen*, Butzon u. Bercker, Kevelaer 1971.
- LOHFINK G.-R. PESCH, *Tiefenpsychologie und keine Exegese. Eine Auseinandersetzung mit Eugen Drewermann*, Kath. Bibelwerk, Stuttgart 1987.
- MARCHESELLI-CASALE C., *Il caso Drewermann. Psicologia del profondo: un nuovo metodo per leggere la Bibbia?*, Piemme, Casale 1991.
- PIANAZZI G., *Morale e psicologia*, Pas Verlag, Zürich 1972.
- RADEN M.J., *Das relative Absolute. Die theologische Hermeneutik Paul Ricoeurs*, Lang, Frankfurt a.M. 1988.
- REIK TH., *Myth and guilt. The crime and punishment of mankind*, Braziller, Londra 1958. Trad. it.: *Mito e colpa*, Sugar, Milano 1969.
- RICOEUR P., *Philosophie de la volonté I. Le volontaire et l'involontaire*, Aubier-Montaigne, Paris 1949. Trad. it.: *Filosofia della volontà I. Il volontario e l'involontario*. Introduzione di M. BONATO, Marietti, Genova 1990.
- ID., *Philosophie de la volonté II. Finitude et culpabilité*, Aubier-Montaigne, Paris 1950. Trad. it.: *Finitudine e colpa*. Introduzione di V. MELCHIORRE, Il Mulino, Bologna 1970.
- ID., *Le conflit des interprétations*, Seuil, Paris 1969. Trad. it.: *Il conflitto delle interpretazioni*, Jaca Book, Milano 1982.
- ID., *Ermeneutica biblica*. Introduzione di L. DORNISCH, Morcelliana, Brescia 1978.

- ID., *Le mal. Un défi à la philosophie et à la théologie*, Labor et fides, Genève 1987. Trad. it.: *Il male: una sfida alla filosofia e alla teologia*. Postfazione di P. DE BENEDETTI, Morcelliana, Brescia 1993.
- RONCO A., *Introduzione alla psicologia, I. Psicologia dinamica*, LAS, Roma 1991.
- SOBEL A., *Eugen-Drewermann-Bibliographie*, Sobel, Wiesbaden 1992.
- SKINNER B.F., *Walden Two*, McMillan, New York 1948. Trad. it.: *Walden Due. Utopia per una nuova società*, La Nuova Italia, Firenze 1975.
- ID., *Beyond freedom and dignity*, Knopf, New York 1972.
- THOMAE H., *Dinamica della decisione umana*. Introduzione di A. RONCO, Pas Verlag, Zürich (LAS, Roma) 1964.
- VANHOOZER K., *Biblical narrative in the philosophy of Paul Ricoeur. A study in hermeneutics and theology*, Cambridge University Press, Cambridge 1990.

IL PECCATO ORIGINALE OGGI:
PROSPETTIVE TEOLOGICHE E
INDICAZIONI DIDATTICHE

Gianni Colzani

Insieme alla grazia e alla libertà, la questione del peccato rappresenta un tema fondamentale della antropologia teologica: indica il dramma di una esistenza personale e sociale che non riesce a sviluppare la propria identità. Se l'agire salvifico, così come si esprime nella creazione e nella alleanza, è la manifestazione di un *Dio, ricco di misericordia* (Ef 2,4), il male andrà colto come ciò che gli è estraneo o, addirittura, come ciò che gli si oppone: è l'opera di un nemico (Mt 13,28), è un *opus alienum*. Inteso così, il peccato domina la creatura ma, innanzitutto, vorrebbe intaccare il primato di Dio. Di conseguenza la lotta contro il male e la vittoria su di esso è questione teologica e non etica: chiama in causa innanzitutto Dio e non la sola libertà umana. D'altra parte, poiché il Dio che vince il male è un Dio che fa propria la causa delle creature, solo una antropologia intrinsecamente costruita attorno alla grazia di Dio può davvero rendere ragione e del dramma del peccato e della sua sconfitta. In questo senso la questione del peccato e del peccato originale non può essere vista come una questione regiona-

le: solo in una unitaria antropologia cristiana può trovare il suo posto¹.

Precisato questo, va osservato che la nozione di «*peccato originale*» indica tanto l'atto per mezzo del quale *il peccato è entrato nel mondo e con il peccato la morte* (Rm 5,12) quanto la condizione di scissione esistenziale nella quale l'uomo si trova (Rm 7,18-21). Lo sforzo di raccordare questi due momenti – scolasticamente indicati come *peccato originale originante* e come *peccato originale originato* – ha finito per mettere al centro della riflessione il *come* dal primo si sia passati al secondo; in primo piano è venuta fuori la problematica della *trasmissione*, della *eredità* di peccato, vuoi il primato logico del primo peccato, del peccato del primo uomo come ciò da cui tutto è cominciato. È facile osservare che entrambe queste tematiche sono difficili da accettare per l'uomo d'oggi: il primato della protologia è scosso dai dati scientifici che ricostruiscono l'inizio di questa umanità e dalla lettura storico-critica dei primi capitoli della Genesi mentre il tema di una eredità di male cozza contro la attuale coscienza del personalismo e della responsabilità individuale. Oltre tutto la stessa teologia sembra essersi persa nei dedali della spiegazione di questa ereditarietà senza troppo costruito. A fronte di questi risultati sarà importante attenersi a quella visione di insieme ricordata sopra: aiuterà a mantenere il problema nei suoi reali orizzonti. In questa sintetica presentazione, mirata sulla didattica scolastica, mi sembra utile richiamare tre livelli che docenti e studenti devono conoscere per una buona compren-

¹ In questa direzione mi permetto di ricordare i miei lavori. Innanzitutto G. COLZANI, *Antropologia teologica. L'uomo paradossale e mistero*, Bologna 1988 (sul peccato originale, 355-390). Per una inquadratura dei criteri di fondo si veda anche G. COLZANI, *Recenti manuali di antropologia teologica di lingua italiana e tedesca*, «Vivens Homo» 3 (1992), 391-407; ID., *L'antropologia teologica e il suo divenire. Il punto di vista cattolico*, in AA.VV., *Antropologia culturale e antropologia teologica*, Bologna 1994, 137-146.

sione del peccato originale: innanzitutto si tratta di capire a fondo i problemi e le esigenze che sottostanno agli attuali dibattiti, poi occorre offrire una corretta inquadratura teologica ed, infine, bisogna articolare fino in fondo le tesi in questione. È quanto mi propongo di fare.

1. PROBLEMI ED ESIGENZE ATTUALI

Non mi pare di grande interesse una generica presentazione delle linee di tendenza della odierna teologia del peccato originale: da una parte esistono numerosi bollettini che informano su questa teologia², dall'altra gli anni Ottanta

² Per un quadro si vedano tanto i bollettini bibliografici quanto le pagine di sintesi di alcuni manuali. Ricordo tra altri: J.L. CONNOR, *Original Sin: Contemporary Approaches*, «Theological Studies» 29 (1968), 215-240; A.M. DUBARLE, *Bulletin de théologie: le péché originel. Recherches récentes et orientations nouvelles*, «Revue des Sciences philosophiques et théologiques» 53 (1969), 81-113; M.M. LABOURDETTE, *Le péché originel*, «Revue Thomiste» 70 (1970), 277-291; A. DE VILLALMONTE, *El pecado original. Veinticinco años de controversia. 1950-1975*, Salamanca 1978 (specie pp. 563-592); U. BAUMANN, *Erbsünde? Ihr traditionelles Verständnis in der Krise heutiger Theologie*, Freiburg-Basel-Wien 1970; F. ARDUSSO, *Il peccato originale nella teologia cattolica contemporanea*, in H. RONDET, *Il peccato originale e la coscienza moderna*, Torino 1971, 362-381; M. FLICK-Z. ALSZEGHY, *Il peccato originale*, Brescia 1972, 179-226; B.O. MC DERMOTT, *The Theology of Original Sin: Recent Developments*, «Theological Studies» 38 (1977), 478-512; C. ELORRIAGA, *Problemas de la teología del pecado original. En torno a las controversias habidas en los últimos años*, «Anales Valencinos» 3 (1977), 263-268; H. KÖSTER, *Urstand, Fall und Erbsünde in der katholischen Theologie unseres Jahrhunderts*, Regensburg 1983; S. WIEDENHOFER, *Zum gegenwärtigen Stand der Erbsündentheologie*, «Theologische Revue» 83 (1987), 353-370; G. RÉMY, *Erbsündentheologie heute*, «Trierer Theologische Zeitschrift» 98 (1989), 171-195; S. MOSCHETTI, *La teologia del peccato originale: passato, presente, prospettive*, «La Civiltà Cattolica» 140 (1989), I, 248-258; J.L. RUIZ DE LA PEÑA, *El pecado original. La década de los ochenta*, «Studium Ovetense» 17 (1989), 6-29; S. WIEDENHOFER, *Forme principali dell'attuale teologia del peccato originale*, «Comunio» 14 (1991), n. 118, 8-24.

sembrano di relativa tranquillità, preoccupati più di approfondire e di chiarire che di cercare strade nuove. Grosso modo si può dire che gli orientamenti di fondo della attuale teologia sono ancora il frutto del profondo mutamento che gli studi di Bibbia e di storia del dogma hanno imposto al nostro tema attorno alla metà del secolo; è vero, però, che si può già vedere il profilarsi di situazioni nuove – dovute al ripensamento della abituale formazione e datazione del Pentateuco ed alla sfida della psicanalisi – non ancora adeguatamente affrontate.

Se prescindiamo da questi ultimi sviluppi, ancora da verificare nei loro contributi, l'apporto più alto per il nostro tema è quello offerto dagli studi biblici. L'esegesi di Westermann³ e gli apporti di Alonso-Schökel⁴ hanno obbligato ad abbandonare una centralità adamitica e paradisiaca nella comprensione del peccato originale: l'interesse per il dato della protologia è stato sostituito da una migliore coscienza della universalità e della solidarietà del peccato. Nella stessa direzione vanno gli studi di teologia paolina su Cristo quale secondo, vero Adamo⁵: hanno portato a superare una trattazione a sé stante dell'opera di Adamo per cogliere nella conformità a Cristo e alla sua grazia la relazione antecedente ed ontologica in base a cui pensare la persona umana. In questa direzione il modello di distanza dalla «giustizia» di Cristo non si ha tanto nel bambino non-battezzato quanto nella globalità di una dinamica storica dell'umanità: liberata dalla protologia e dagli schemi di una caduta da uno stato originale, la peccaminosità umana è un responsabile con-

³ C. WESTERMANN, *Genesis 1-11*, Neukirchen-Vluyn 1976.

⁴ L. ALONSO-SCHÖKEL, *Motivos sapienciales y de alianza en Gn 2-3*, «Biblica» 43 (1962), 295-316.

⁵ K. BARTH, *Christus und Adam nach Röm 5*, Zürich 1952; C.K. BARRITT, *From First Adam to Last: A Study in Pauline Theology*, London 1962; E. BRANDENBURGER, *Adam und Christus*, Neukirchen 1962; P. LENGSELD, *Adam und Christus*, Essen 1965.

trapparsi a Cristo ed è letta in base alle sollecitazioni culturali del nostro tempo. Le determinazioni magisteriali, infatti, si limitano a ribadire la perdita dello stato di santità e giustizia o la morte dell'anima (DS 1512): in pratica affermano il fatto del peccato ma non ne spiegano la natura. Da qui il ricorso ai dati culturali per dare più preciso contenuto alla universale solidarietà nel peccato.

Le sensibilità culturali più presenti nella determinazione della peccaminosità universale mi sembrano fondamentalmente tre: la valorizzazione della dimensione sociale del peccato, il recupero del personalismo e delle sue strutture di responsabilità, il dialogo con la psicanalisi sulla base della nozione di colpa-colpevolezza. La valorizzazione della dimensione comunitaria del peccato originale troverà espressione soprattutto con la tesi del peccato del mondo⁶: questo termine non indica la somma dei peccati personali ma, piuttosto, il loro nesso, specificato come una situazione comunitaria, come una solidarietà di male, come capace di condizionare profondamente la vita dell'individuo. Il recupero del personalismo e delle sue strutture di responsabilità⁷ coglie il rapporto con Dio come la relazione fondamentale e strutturale dell'essere personale: il peccato originale incide così su quell'orizzonte spirituale in cui si pone il formarsi della libertà personale e lo configura come orgoglioso e prometeico rifiuto di Dio e come pretesa di autonomia salvifica.

⁶ L. LIGIER, *Péché d'Adam et péché du monde*. II, Paris 1961; J. SCHARBERT, *Prolegomena eines Alttestamentlers zur Erbsündenlehre*, Freiburg 1968; K.H. SCHEKLE, *Ereditarietà della colpa*, Brescia 1969; P. SCHOONENBERG, *La potenza del peccato*, Brescia 1970; Id., *Dal peccato alla redenzione*, Roma 1970; K.H. WEGER, *Theologie der Erbsünde*, Freiburg 1970; L. RENWART, *Péché d'Adam et péché du monde*, «Nouvelle Revue Théologique» 113 (1991), 535-542. Nella medesima linea comunitaria, anche se più debitore a Teilhard, si veda pure G. MARTELET, *Libera risposta ad uno scandalo. La colpa originale, la sofferenza e la morte*, Brescia 1987.

⁷ A. VANNESTE, *Le dogme du péché originel*, Louvain-Paris 1971; M. FLICK-Z. ALSZEGHY, *Il peccato originale*, Brescia 1972.

Infine il dialogo con la psicanalisi⁸ affianca e, a volte, sostituisce alla nozione di peccato quella di colpa: la sua qualificazione come «*culpabilité fondamentale*» dice lo sforzo di dare al simbolo religioso una qualche profondità senza ridurlo ad una pura immagine archetipica. Va nello stesso senso la preferenza accordata a Freud rispetto a Jung: si tratta di mantenere al discorso religioso un qualche livello di storicità, senza ridurre il Dio della rivelazione alle profondità dell'«*Io*» personale, sia pure previo alla presa di coscienza che si dà nella relazione con le cose e le persone.

Possiamo orientarci verso una prima valutazione di queste opinioni se cogliamo i punti critici messi a nudo dalle sollecitazioni culturali. La dinamica comunitaria e quella personalista, in ultima analisi, tendono ad assorbire il carattere storico del peccato originale⁹, considerato come esteriore alla persona, fino a connetterlo meglio ai dinamismi di quest'ultima. Il peccato originale, infatti, è peccato solo in un senso analogico, da precisare con attenzione, dato che il peccato rimanda sempre ad una responsabilità personale. Volta a correlare peccato originale e libertà, questa linea mira a risolvere il peccato in cui nasciamo in una determinazione della libertà personale: sia intesa come facoltà che determina l'agire sia vista come condizione previa al suo porsi, la libertà segnata dal peccato originale è una libertà scissa, è una libertà ferita. Il dialogo con la psicanalisi, invece, ne discute la peccaminosità: presentandolo come un esistenziale, lo qualifica come una dimensione profonda del-

⁸ P. GUILLUY (a cura di), *La culpabilité fondamentale*, Gembloux 1975; P. GRELOT, *Péché originel et Rédemption examinés à partir de l'épître aux Romains*, Paris 1973.

⁹ Era questo, alla fine, anche il problema di una lettura evoluzionista del nostro tema, quale si trova in P. TEILHARD DE CHARDIN, *Réflexions sur le péché originel*, Paris 1969; M. FLICK-Z. ALSZEGHY, *Il peccato originale in prospettiva evoluzionista*, «Gregorianum» 47 (1966), 201-225; K. SCHMIDT-MOORMANN, *Die Erbsünde. Überholte Vorstellung, bleibender Glaube*, Olten 1969.

la persona. In questo senso ne rifiuta la storicità non solo protologica ma anche personale: il peccato originale coincide con le modalità oscure della libertà umana.

In linea di massima si può dire che la tendenza sembra quella di presentare il peccato originale in chiave personalistica, lasciandosi alle spalle una visione storica e protologica considerata esteriore. L'intento non può che essere apprezzato; i problemi, però, nascono dal sapere se il nesso tra personalismo e storicità, sviluppato fino ad assorbire la seconda nel primo, salvaguardi tutta la verità insegnata dalla tradizione. Non manca, infatti, chi ritiene che la piena salvaguardia della dottrina debba comprendere un qualche legame tra la nostra condizione di peccatori e la sua origine protologica, debba comprendere una qualche comprensione dei suoi inizi: al di sotto della eziologia sapienziale e del simbolismo teologico del mito, un qualche nucleo storico protologico andrebbe salvato. Altri, invece, fermano la loro attenzione su quanto la tradizione ha chiamato *peccato originale originato*, ritenendolo il cuore dell'insegnamento del dogma.

Il dibattito è serio e non dovrebbe venir sottovalutato da nessuno: questa lettura analogica e archetipica del peccato originale non lo scioglie in un semplice simbolismo al servizio di una concezione drammatica della vita? e, più ancora, quale spazio lascia a Cristo salvatore? In altre parole, si tratta di sapere se la attenzione culturale favorisce una fedele ricomprensione del dogma o se lo stravolge totalmente. Così fissato, il problema è più facilmente riconducibile ad una corretta inquadratura teologica: si tratta di sapere quale fedeltà alla cristologia ed, in particolare, alla redenzione ha la nostra presentazione del peccato originale. Il mistero di Cristo salvatore sarà per noi il criterio valutativo ed orientativo nella presentazione del peccato originale; al tempo stesso, sarà legittimo chiedersi se e quanto questa particolare presentazione del mistero di Gesù il Salvatore sia attenta ai dati della nostra cultura.

2. VERSO UNA CORRETTA INQUADRATURA TEOLOGICA

Le osservazioni precedenti, anche se necessariamente sommarie, ribadiscono una lettura cristocentrica del nostro tema. Già presente in Rondet¹⁰ e in Rahner¹¹, questa scelta trova una presentazione felicemente incisiva in Colombo¹². In pratica Colombo non procede ampliando progressivamente l'orizzonte cristologico del peccato originale fino ad abbracciare ciò che è condizione o materiale della libertà umana, ma ne formula la cristicità connettendolo alla predestinazione: in effetti, a commettere il peccato è quell'Adamo che, creato in Cristo, esiste in lui. La precedenza della solidarietà con Cristo¹³ è basilare: libera il nostro tema da un eccessivo debito agostiniano che, da una parte, valorizza eccessivamente il peccato di Adamo come radice di una storia di male e, dall'altra, riduce la predestinazione alla predestinazione dei soli eletti. Più ancora ci permette di evitare un umanesimo che parla della grazia solo come aggiuntiva ad una struttura già data. Il primato di Cristo deve diventare il caposaldo del nostro teologare.

Pensare in termini cristocentrici il peccato originale significa chiedersi a quali condizioni il primato della grazia possa coesistere con una storia di peccato ed in che termini, eventualmente, coesista di fatto. Di sicuro non è sufficiente rimandare alla redenzione come al suo sbocco; occorre pensare in termini cristologici lo stesso dogma del peccato originale. Un primo risultato sarà il pensarlo in ordine alla libertà invece che in ordine allo stato originale: la predestinazione ad essere in Cristo, che è ciò che il peccato rifiuta,

¹⁰ H. RONDET, *Un'ipotesi di lavoro*, in Id., *Il peccato originale e la coscienza moderna*, Torino 1971, 335-359.

¹¹ K. RAHNER, *Peccato originale*, in Id. (a cura di), *Sacramentum mundi*. VI, Brescia 1976, 233-248.

¹² Mi riferisco soprattutto alla prima parte del suo contributo: G. COLOMBO, *Tesi sul peccato originale*, «Teologia» 15 (1990), 264-276.

¹³ Cf. nota 5.

ha infatti come suo interlocutore l'uomo libero e non lo stato edenico. È la predestinazione a qualificare radicalmente e rigorosamente ogni persona sulla base della relazione con il Dio di Gesù: lungi dal disporre di sé a proprio piacimento, la persona si fonda su Dio ed è chiamata a cogliere come questo rapporto fondativo la costituisce nella sua totalità. La stessa possibilità del peccato – la peccabilità – è una dimensione di questa libera accoglienza del disegno di Dio; la realtà del peccato, poi, è lo storico realizzarsi di questa possibilità. In forza di questa identità tra persona e libertà, l'uomo costruisce la vita senza subirla, la orienta senza rassegnarsi: quella libertà, che con la predestinazione è dono, è anche la sua responsabilità.

Delineare cristologicamente l'orizzonte ed il senso della libertà non significa solo allargarla alle dinamiche interpersonali e cosmologiche; è molto di più. A questo riguardo Pesch¹⁴ ha messo in guardia da un utilizzo non-critico di un concetto moderno e predeterminato di libertà, quale si dà nella nozione di autodeterminazione: il rischio sarebbe quello di sovrapporvi, in modo solo esteriore, la relazione con Cristo. Il concetto biblico di libertà, infatti, è il concetto di una libertà scissa: scissa perché l'unità personale e interpersonale, cosmologica e temporale, data nella singolarità di Gesù, è ciò che la libertà umana rifiuta di assumere come sua verità. Questa drammatica realtà antropologica è ciò che la tradizione indica come ereditarietà e solidarietà con Adamo: questa terminologia non rimanda ad una storia protologica ma precisa il senso del nostro rapporto – scisso – con Cristo. Va sottolineato che questa libertà scissa non comporta solo una semplice privazione ma, anche, una qualche ragione di positività; tuttavia, da una parte la condanna di Baio – DS 1946-1948 – impedisce di identificare questa positività in un vero e proprio atto di volontà e, dall'altra, la

¹⁴ O.H. PESCH, *Liberi per grazia. Antropologia teologica*, Brescia 1988.

condanna di Abelardo – DS 728 – chiede che questa positività mantenga il senso di un reale peccato. Si deve concludere che il modo in cui la libertà scissa è *obiettivamente* opposta a Cristo è un modo del tutto particolare: sullo sfondo della cristicità della libertà, la determina però al di fuori del rapporto di lui.

È questo il dato che la tradizione riassume come peccare «*in Adamo*». Il suo significato può essere chiarito se si pensa la appartenenza alla umanità – e nascere è appartenere all'umanità – vuoi come incontro con il dono eccedente della grazia divina da parte di una umanità libera fino al rifiuto, vuoi come obiettivo rapporto con una storia di peccato. L'uomo, che esiste solo all'interno di una relazione con Dio, è storicamente l'uomo che lo rifiuta. Qui non vi è solo un simbolismo illustrativo della condizione umana; qui vi è una positività che si oppone a Cristo. Il peccato originale non è solo un simbolo vuoto ma ha una sua storicità: viva ed operante nei peccati personali con cui la libertà umana se la appropria, rimanda ad un obiettivo disorientamento della libertà, ad una sua incapacità di porre una opzione fondamentale per Dio, di riconoscere Dio come fine ultimo. Questa incapacità a riunificarsi nella verità, questa falsificazione del reale fondamento della vita è il *cor malignum*. Non si tratta solo di un effetto negativo, di una pura conseguenza, ma di un vero e obiettivo disordine. Posta sulla base della predestinazione ad essere in Cristo, questa scissione si configura come qualcosa che ha avuto inizio e che appartiene alla storia¹⁵. Questo stravolgimento della solidarietà salvifica con Cristo è il peccato originale.

¹⁵ È Kant a distinguere, per tutto ciò che ha inizio, una origine razionale ed una origine temporale: *nel primo senso vien considerato solo l'esistere dell'effetto, nel secondo l'accadere dell'effetto, che, perciò, come un avvenimento, è ricondotto alla sua causa nel tempo* (I. KANT, *La religione nei limiti della sola ragione*, Laterza, Bari 1980, 41). Perciò Kant concede che il male radicale abbia un inizio: si tratta, però, di un inizio da spiegare nei termini razionali di un passaggio dall'innocenza al peccato – ogni peccato è

Si può ben comprendere, allora, il carattere salvifico del battesimo, ribadito con forza (DS 1513) a Trento. Esso ricorda ad ogni peccatore che la sua vita, lungi dall'esaurirsi in lui e nei suoi atti, è segnata da un costitutivo rimando al Signore Gesù che, proprio nel battesimo, realizza la sua vittoria sul peccato come Salvatore dell'uomo e del mondo. La stessa concupiscenza e la stessa morte, pur nel loro permanere, non solo non sono più configurabili come peccato (DS 1515) ma, addirittura, diventano l'ambito della vita nuova, lo spazio di una libertà vivificata dallo Spirito del Risorto.

3. UN ESEMPIO DI DIDATTICA

L'impostazione che qui prendo in considerazione è quella del mio testo di antropologia teologica¹⁶. Non sto a ripercorrerne l'impianto generale: basti dire che il peccato originale è collocato sullo sfondo della tesi della predestinazione, vista come elezione di una creatura libera alla comunione di grazia, e sullo sfondo di una storia che conosce sì l'universalità del peccato ma è pure chiamata a diventare il luogo della riconciliazione cristiana. Con altri condivido la convinzione che il tema del peccato originale non abbia una diretta base biblica: le Scritture giungono alla universalità del peccato, non alla sua ereditarietà. Sulla base della esegesi storico-critica, l'affermazione è facilmente documentabile per l'Antico Testamento; è sostanzialmente condivisibile anche per il Nuovo, almeno se vi si cerca un insegnamento diretto. Questo fatto non equivale a presentare il peccato originale come l'ambito di una opposizione tra pensiero biblico ed insegnamento ecclesiastico¹⁷ ma, piuttosto, come

questo passaggio – non già nei termini temporali di una eredità storica.

¹⁶ G. COLZANI, *Antropologia teologica. L'uomo paradosso e mistero*, Bologna 1988, 355-390.

¹⁷ H. HAAG, *Dottrina biblica della creazione e dottrina ecclesiastica del peccato originale*, Brescia 1970.

Ammissione!

un caso di sviluppo del dogma. In pratica, se già le Scritture tendono a risalire al di là dei singoli atti peccaminosi fino alla condizione personale di chi li commette, indicandola come segnata da *amarthía, epithumía*, se già i Padri dei primi secoli fermano la loro attenzione su questa condizione personale anche se sono propensi a considerarla più come *conseguenza* del peccato di Adamo che come *colpa*, con Agostino si illustrerà a fondo il nesso tra gli atti e la realtà della persona¹⁸: attraverso il concetto di *concupiscentia*, che altro non è che l'*amor sui* nel suo allontanarci da Dio nostro vero e supremo bene, mostrerà come i peccati hanno la loro radice in una condizione storica e personale di lontananza da Dio.

Di conseguenza il punto di partenza non è indicato nelle Scritture¹⁹ ma nella Tradizione che, nella sua vitalità, accoglie le Scritture e se ne nutre: dedico, per questo, particolare attenzione al nascere e al diretto configurarsi del nostro tema. Tre momenti vengono, poi, coerentemente analizzati come quelli in cui la dottrina del peccato originale assume il suo volto: i dibattiti tra Agostino e i pelagiani fino al riconoscimento della sostanza del suo pensiero da parte del vescovo di Roma; la controversia con il protestantesimo e la formulazione ufficiale dell'insegnamento tradizionale in un documento conciliare; il profilarsi di una rinnovata proble-

¹⁸ J. GROSS, *Geschichte der Erbsündendogmas. I: Entstehungsgeschichte des Erbsündendogmas, von der Bibel bis Augustinus*, München 1960; L. SCHEFFCZYK, *Urstand Fall und Erbsünde. Von der Schrift bis Augustinus*, Freiburg 1981.

¹⁹ Lascio così da parte quei testi che, andando al di là di una pura impostazione storico-critica, intendono rifarsi alla cosiddetta *grande tradizione*, cioè alla idea di una profonda continuità tra tradizione ebraica e tradizione cristiana. In questa linea si pone il poderoso lavoro di U. NERI, *Genesis*, Torino 1986; in questa linea si pone il lavoro di D. LIFSCHITZ, *L'inizio della storia. Il peccato originale*, Roma 1993, molto più discutibile nel suo tentativo di offrire una diversa visuale del nostro tema. In ogni caso mi sembra che la loro impostazione li apparenti alla Tradizione più che alle Scritture.

matizzazione del nostro tema in epoca moderna. Il risultato di questa ampia presentazione storica è quello di considerare il peccato originale come un dato della fede della chiesa, ma un dato che esige una nuova stagione di riflessioni teologiche.

Dopo questo sviluppo storico, introduco una ripresa della rivelazione. Non chiedo alle Scritture una impossibile fondazione biblica: più che documentare le scelte fatte, perseguo l'intento di discernere alla luce della rivelazione il materiale recuperato dalla Tradizione e la sua organizzazione. L'analisi della antropologia fondamentale dei primi capitoli della Genesi mi porta a capovolgere la tradizionale attenzione alla storia di Adamo per sostituirvi, invece, un profondo interesse per una umanità storicamente peccatrice; la centralità della universalità del peccato porta, così, in primo piano il peccato originale originato e non il peccato originale originante. L'analisi della teologia paolina aiuta a leggerlo nel contesto del primato di Cristo e del suo dialogo con la nostra libertà: la signoria del secondo Adamo è il quadro in cui leggere il peccato del primo. Anche Rm 5,12-21 è letto in questa linea. Ne viene la necessità di un ripensamento di tutto l'impianto dottrinale consegnato dalla Tradizione.

La riflessione sistematica chiude il lavoro. A partire da una veloce carrellata sulle esigenze della cultura moderna, cerco di elaborare una presentazione teologica del nostro tema toccando la natura del peccato originale, il suo carattere personale e comunitario ed, infine, il suo superamento ad opera della grazia di Cristo. Come si vede sono le tesi attorno a cui ho cercato di impostare questa stessa relazione.

COME PROPORRE OGGI IL TEMA DEL PECCATO ORIGINALE: UNA PROSPETTIVA GLOBALE

Paolo Giannoni

1. RIFLESSIONE SUGLI APPORTI DEL LAVORO SVOLTO IN QUESTO CORSO DI AGGIORNAMENTO

Sul tema del peccato originale – come in ogni altro comparto della Teologia Dogmatica – è necessario affrontare la dialettica che viene fra la attenzione alla «res», veicolata dalla Tradizione, e la probabilità degli «enuntiabilia» che la propongono. Sui temi antropologici infatti la ricerca teologica trova un appuntamento inevitabile con le «novae viae ad veritatem» (Gaudium et spes, n. 44), che al nostro tema vengono da:

1.1. *Una concezione culturale generale*

La struttura evolutiva dell'uomo e del cosmo, che fa esulare dal mito dell'età primigenia dell'oro e non fa procedere verso un futuro ottimo, ma verso un futuro sempre diverso, che nasce dalla trasformazione della realtà.

1.2. *Gli apporti degli studi psicologici e sociologici*

I dati della psicologia del profondo, della psicologia relazionale e dalla configurazione storica e sociale del-

l'uomo portano orizzonti specifici, diversi ma contigui alla riflessione teologica, che non può muoversi con modi esclusivi e autarchici di fronte ad apporti antropologici importanti, inevitabili.

1.3. *Dati teologici*

Ma si hanno anche dei dati strettamente teologici, che contribuiscono alla formulazione di nuovi «enuntiabilia».

1.3.1. *In primo luogo quelli scritturistici.* Ognuno ben sa la trasformazione apportata dall'esegesi allo studio generale della Scrittura e in particolare a quel capitolo 3 della Genesi, che nella teologia tradizionale è stato assolutizzato come «il» luogo del peccato originale.

Ma oltre questa nuova lettura biblica emerge un dato metodologico corrispondente ad un acribico criterio scientifico che si esprime sempre più nel non facile, ma anche non cassabile, impegno del teologo dogmatico ad accogliere una lettura biblica dove la Parola non è usata come un «pre-testo» da piegare dentro le formalità dogmatiche, ma vive in piena autonomia testuale, contestuale e storica nei confronti degli interessi della ricerca dogmatica. Quella e non questa è il punto di riferimento radicale.

1.3.2. *Visione escatologica della teologia.* Non si può dimenticare la diversa voltura della teologia che nella problematica cosmologica ed antropologica da un primario interesse eziologico, si volge sempre più al piano a lei corrispondente, quello della escatologia.

1.3.3. *Trasformazione dell'ambiente ecclesiale.* Siccome la ricerca teologica è sempre un'opera ecclesiale, i teologi avvertono anche il cambiamento di un'altra prospettiva, quella di una chiesa che sempre meno vive come maestra di

etica nella riduzione-falsificazione del vangelo come sistema di dottrina morale, per cogliersi sempre più come dato misterico e perciò storico-salvifico, che certamente ha aspetti riguardanti l'etica, ma primieramente ha un orizzonte che riguarda la visione teologica ed escatologica, misterica e pneumatologica dell'uomo. Questo ovviamente sposta l'interesse sul nostro tema da una visuale accentuatamente se non esclusivamente amartiologica ad una soteriologica e precisamente cristologica.

2. POSSIBILI LINEE DI SVILUPPO NELLA ATTUALE PROPOSTA DEL TEMA DEL PECCATO ORIGINALE

In forza di questi rilevamenti è possibile prospettare alcune linee di sviluppo della ulteriore riflessione su quanto intendiamo con la categoria di «peccato originale».

2.1. *Concezione misterica e teologica*

Riprendendo l'impostazione di Scheeben, che parlava del peccato come «mysterium iniquitatis», la trattazione va ripresa non con una prospettiva amartiologica, ma all'interno di un impianto «teologico», che colga la sua realtà misterica prima ancora che etica, come realtà antropologica davanti a Dio e in nome di Dio.

2.2. *Concentrazione teologica*

Mentre si assiste ad una secolarizzazione del tema del peccato originale, attraverso giustificate interpretazioni in altri orizzonti (per es. quello della psicanalisi), in teologia va realizzata una concentrazione teologica: di fatto solo davanti a Dio si può parlare di peccato.

Va detto che una tale concentrazione teologica non equivale a un metodo tendente ad attenuare la serietà del tema. Questa propensione alla attenuazione potrebbe nascere come conseguenza della ri-proposizione del tema secondo le linee della verifica scritturistica e della alternativa secolarizzante cui abbiamo accennato. Queste infatti – dando luogo ad un ambito culturale teologico e secolare, «demitizzante» – potrebbero indurre a una concezione improntata ad una rimozione della tragicità del tema (assunta soprattutto nella proposta luterana). Ora la proposizione in termini non mitologici, non conduce ad una ermeneutica diminutiva della effettiva serietà del caso antropologico e teologico, presentata dalla «res» espressa nella categoria di peccato originale. La concentrazione teologica proponendo tale problema in una luce appropriata, soprattutto per un quadro soteriologico connesso, lo potrebbe proporre in termini oggi adeguati, ma non meno urgenti né meno dotati di drammatica verità, tanto sul piano antropologico che su quello teologico.

2.3. *Un tema cristologico*

Soprattutto questo significa l'impostazione del tema all'interno della cristologia, come il vero ambito nel quale comporre la verità che esso veicola.

Questo metodo di trattazione amplierebbe e imposterebbe adeguatamente la verità cristiana ed ecclesiale, che nella tradizione recente è stata collocata in un ambito troppo ristretto, perché obbediente ad un interesse amartiologico, che ne ha effettivamente mortificato la portata. Infatti il trattato della Teologia di scuola è nato come tema indipendente per la maniera con la quale il Tridentino lo ha voluto definire. La urgenza ne fece un capitolo autonomo e cronologicamente precedente nei confronti del grande testo del decreto relativo alla giustificazione.

Probabilmente la collocazione all'interno della soterio-

logia e della cristologia darebbe impronta e respiro diversi, più comprensivi e più autentici a questo capitolo della antropologia teologica.

2.4. *Superamento delle formalità ricevute dalla tradizione recente*

Comunque sembra certo che continuare nella proposizione formale del recente passato, solo aggiustando qualche parte, è ormai un'operazione impossibile.

Il complesso culturale e soprattutto quello biblico-teologico intorno a questo argomento ha avuto uno sviluppo tale, da portare a una configurazione metodologicamente e contenutisticamente diversa e necessariamente diversa. Non è un'operazione di «novità»: è una necessità.

Tra l'altro questa riproposizione potrebbe assumere temi che la formulazione scolastica non ha ammesso e che invece sono coerenti e illuminanti (citiamo il tema biblico dell'«indurimento del cuore», il tema biblico, patristico e teologico dell'«autocentrato» umano, la radicale situazione ancipite dell'uomo).

A chi obiettasse a questa proposta di riformulazione totale, come qualcosa di eccessivo, si potrebbe ricordare quanto il dogma trinitario sia stato trasformato nella riflessione teologica degli ultimi anni, raggiungendo una ricchezza e una comunicabilità impossibili nel passato anche recente. Certo, molte sono le resistenze (come quella analoga, alla trasformazione della trattazione del tema della creazione da un impianto eziologico ad uno escatologico), ma la ricchezza dei dati attuali oltre che ricordare «antiquitas saeculi, juvenus mundi» (F. Bacone), obbliga lo scriba dotto del regno dei cieli ad offrire le molte cose nuove accanto alle antiche, per una corretta e doverosa esposizione della verità teologica (basterebbe pensare alla teologia del peccato che nasce da una visione di Dio, come Dio trinitario, segnato

dalla «relatio», dalla «in-esistenza», dalla «pro-esistenza» e dalla «perichoresis» per cogliere come questa configurazione di Dio porti ad una diversa configurazione dell'uomo e quindi del peccato, soprattutto nell'ambito della salvezza realizzata dall'«eschatos Adàm», Cristo).

2.5. *Necessità di una proposta capace di comunicazione*

Difatto su questo percorso potrebbe aversi anche una capacità di comunicazione, che purtroppo è molto attenuata, mentre il tema ha una profonda incidenza sul piano antropologico (basterebbe pensare al fenomeno avvenuto intorno al romanzo *Lord of the flies* (Il Signore delle mosche) di W. Golding intorno agli anni '60). Qui la teologia ha un campo di ricerca e di proposta molto utile in favore dell'uomo, della sua storia e della sua relazione con l'intero cosmo (basti pensare a Rm 8,19-24a).

UNA POSSIBILE ESPOSIZIONE SISTEMATICA DEL DOGMA DEL PECCATO ORIGINALE

Ignazio Sanna

1. PRECISAZIONI TERMINOLOGICHE E CONTENUTISTICHE

A mio avviso, prima di proporre una possibile esposizione sistematica del dogma del peccato originale, è utile qualche precisazione terminologica. Nella lingua latina e nella maggioranza delle lingue moderne, ad esempio, si parla di peccato originale, mentre in tedesco si usa il termine di peccato ereditario (*Erbsünde*). L'espressione «peccato ereditario» è piuttosto ambigua, perché ha un sapore chiaramente biologico, ma mette in luce un aspetto che manca all'espressione peccato originale: una situazione o un contesto di peccato nel quale l'uomo si trova per il fatto che è inserito in una umanità che forma una certa unità.

Si suole distinguere, poi, tra peccato originale originante, che corrisponde a quello commesso dai progenitori, e peccato originale originato, che indica la situazione di peccato in cui si trova l'umanità. Questa distinzione è importante soprattutto per il punto di vista ermeneutico, perché la fede, per sé, è interessata al peccato originale originato, cioè alla situazione di peccato che precede la libera decisione dell'uomo. Il discorso sul peccato originale originante è del tutto relativo, in quanto si tratta del problema se e in che senso una considerazione eziologica debba presupporre un

peccato iniziale, che causa la situazione iniziale di non salvezza, in cui ogni uomo è inserito sin dalla nascita.

Si distingue, infine, tra peccato originale e peccato personale, e ciò mette in evidenza che il termine «peccato» è usato in senso analogico e non univoco. Questa analogia rivela tutta la complessità del problema terminologico: se si insiste sul concetto di peccato, sottolineando che il peccato originale è un vero peccato, è difficile distinguere tra peccato originale e peccato personale; se, invece, si insiste sul carattere analogico, il peccato originale diventa una realtà piuttosto insignificante, che non corrisponde, ad esempio, alla realtà dell'*hamartia*, come viene avvertita da san Paolo.

Dopo queste precisazioni a carattere terminologico, bisogna prestare attenzione anche ad altre precisazioni a carattere contenutistico. In primo luogo, in tutta la tematica del peccato originale, si deve salvare il principio della gerarchia delle verità, affermato dal concilio Vaticano II. Il peccato originale, infatti, come asserto di fede, non è qualcosa a sé stante, ma è una verità totalmente relativa all'affermazione della salvezza in Cristo. Questa prospettiva è molto chiara nel testo paolino di Rm 5,12-21, dove si insiste, primariamente, sull'abbondanza della grazia di Cristo e dove il peccato nel mondo mette in risalto la forza della grazia¹.

In secondo luogo, non si deve confondere la realtà del peccato originale con la sua dottrina. Ci si deve chiedere che cosa la chiesa, in ultima analisi, voglia esprimere con la sua dottrina sul peccato originale e stabilire quale sia il nucleo essenziale che deve essere salvato in ogni interpretazione del medesimo peccato originale. Perciò, questo nucleo essenziale deve essere distinto, prima di tutto, dai presupposti necessari che sono richiesti per salvare questo stesso nucleo. Tali presupposti non hanno un valore in sé, ma vengono

¹ Cf. G. COLOMBO, *Tesi sul peccato originale*, in «Teologia» 15 (1990), 264-276.

stabiliti come necessari per salvare il nucleo dell'asserto dogmatico.

Essi valgono nella misura in cui servono a sostenere il nucleo dell'asserto dogmatico. Se, per ipotesi, l'asserto dogmatico può essere espresso anche senza questo determinato presupposto, questo presupposto non ha più importanza o rilevanza teologica. Una volta, ad esempio, si era convinti che il monogenismo fosse una premessa necessaria del peccato originale. Oggi, invece, si può salvare il nucleo dell'asserto dogmatico anche con il presupposto di un'ipotesi poligenistica dell'origine dell'umanità².

Questo nucleo essenziale deve essere distinto, secondariamente, dai diversi modelli interpretativi della teologia del peccato originale. P. Lengsfeld nota, ad esempio, che Paolo esprime l'universalità dell'essere peccatore, con la rappresentazione della potenza personificata del male, dell'*hamartia*, mentre sant'Agostino esprime la stessa verità ricorrendo al modello antropologico-biologico di un nesso universale, dovuto alla generazione³. Inoltre, è degno di nota che Paolo pensa alla situazione degli adulti e non a quella dei bambini appena nati, mentre Agostino considera il peccato originale quasi esclusivamente in rapporto alla situazione di tali bambini prima del battesimo.

2. IL NUCLEO ESSENZIALE DEL PECCATO ORIGINALE

Finora si è parlato del nucleo essenziale dell'asserto dogmatico sul peccato originale, ma non si è ancora chiarito in che cosa concretamente questo nucleo consista. Per fare

² M. FLICK-Z. ALSZEGHY, *Il peccato originale in prospettiva evoluzionistica* in «Gregorianum» 47 (1966), 201-225; K. RAHNER, *Peccato originale ed evoluzione*, in «Concilium» III (1967), n. 6, 73-87.

³ P. LENGSELD, *Adam und Christus. Die Adam-Christus-Typologie im Neuen Testament und ihre dogmatische Verwendung bei M.J. Scheeben und K. Barth*, Essen 1965.

ciò, è necessario chiarire, anzitutto, il concetto di colpa. Il peccato originale, infatti, non esprime un difetto qualsiasi, ma una mancanza «colpevole» e, perciò, accanto e più ancora dell'ereditarietà, deve risultare la colpevolezza della condizione peccatrice dell'uomo.

Tralasciando i molteplici aspetti storici ed ermeneutici che questo concetto comporta, possiamo affermare che gli elementi indispensabili e in qualche modo costitutivi di questa colpa sono il fatto che essa comporta la mancanza della grazia santificatrice e che essa ha, comunque, una relazione con la libera decisione dell'uomo.

Per quanto riguarda la mancanza della grazia santificante, questa non consiste nell'assenza di un qualsiasi dono creato, ma nell'assenza del dono che rende l'uomo formalmente amico di Dio. Esistono dei doni periferici, accessori, la cui mancanza non intacca l'essenza del rapporto fondamentale tra Dio e l'uomo, e quindi non è formalmente una colpa. Ma quando manca ciò che costituisce l'essenza di questo rapporto fondamentale, ciò che, nell'ordine concreto della storia della salvezza, è costitutivo dell'uomo, allora non può non esserci una colpa⁴.

Per spiegare, dunque, la colpa connessa al peccato originale è indispensabile il riferimento alla grazia. Ma ciò non basta. È necessario anche il riferimento a una libera decisione dell'uomo. Solo una tale decisione può impedire che il peccato originale si identifichi con il semplice «non ancora» della grazia, con una situazione di non grazia, non dovuta cioè a un intervento della volontà dell'uomo, ma a una fase primitiva di evoluzione in cui la grazia non c'è ancora. La mancanza della grazia è in tanto colpevole, in quanto è

⁴ K. RAHNER, *Peccato originale*, in *Sacramentum Mundi*, Morcelliana, Brescia 1976, vol. VI, col. 241: «Questa deficienza, che in questo senso non dovrebbe verificarsi, d'una grazia *santa*, la quale divinizza previamente rispetto alla decisione personale, ha perciò in senso analogico il carattere di un *peccato*». Cf. anche A.M. DUBARLE, *Il peccato originale nella Scrittura*, Ave, Roma 1968, 215.

frutto di una libera decisione dell'uomo, al quale era stato affidato il compito di mediare la presenza della grazia nel mondo.

Sia la mancanza di grazia che la libera decisione dell'uomo, connesse al concetto teologico di colpa, hanno sempre una dimensione universale, perché inferiscono a ogni uomo in quanto tale. Si dice che tutti gli uomini hanno bisogno della redenzione, proprio perché tutti indistintamente si trovano nella condizione di peccato, prima ancora di una qualsiasi decisione personale e individuale. L'uomo, quindi, non comincia la sua vita da una posizione zero, non diventa cioè peccatore soltanto in quanto pecca, ma pecca, perché si trova già nella situazione di essere peccatore.

Alla luce di queste premesse chiarificatrici, il nucleo dell'affermazione centrale sul peccato originale può essere descritto come una situazione universale di non salvezza, che tocca tutti gli uomini, prima della propria e personale libera decisione quale si realizza nei peccati personali.

3. IL PECCATO ORIGINALE ORIGINANTE

Il nucleo essenziale del peccato originale richiede un inizio storico o quello che comunemente si chiama peccato originale originante? La maggioranza dei teologi cattolici risponde di sì, sia per ragioni di carattere positivo che speculativo⁵. Il racconto genesiaco e il parallelo paolino Adamo-Cristo hanno attribuito la comparsa del male nel mondo alla colpa storica di «Adamo». Il concilio di Trento ha ripreso e proposto magisterialmente questa spiegazione. La riflessio-

⁵ Tra coloro che non attribuiscono particolare importanza al primo peccato vanno ricordati: H. RONDET, *Il peccato originale*, Borla, Torino 1971, 307-330; A. VANNESTE, *Le dogme du péché originel*, Neuwlaerts, Louvain-Paris 1971, 61 e 153ss; A.M. DUBARLE, *Il peccato originale, o.c.*, 111ss; G. MARTELET, *Libera risposta a uno scandalo. La colpa originale, la sofferenza e la morte*, Queriniana, Brescia 1987, 84ss.

ne teologica ha giustificato questo dato biblico-magisteriale sulla peccaminosità universale e ha interpretato il peccato storico degli inizi dell'umanità come un'iniziale azione umana libera e responsabile. In questo modo si evitarono spiegazioni dualistiche o fatalistiche dell'origine del male nel mondo, le quali o dividono manicheisticamente l'umanità in due principi metafisici di bene e di male o confondono il peccato originale con lo stesso essere creaturale dell'uomo⁶.

Se la fede cristiana dice che Cristo è il salvatore di tutti, indirettamente questa stessa fede afferma anche che c'è stato un primo peccato, che ha dato origine alla non salvezza di tutti. Se così non fosse, Gesù non salverebbe dal peccato dell'uomo, ma, per assurdo, riparerrebbe a uno sbaglio di Dio Creatore, che non ha saputo creare un uomo buono e giusto. D'altra parte, l'esistenza di un primo peccato originante spiega perché la storia del male e non la storia della salvezza determini inizialmente l'esistenza umana. Dio non crea dei peccatori, ma l'uomo nasce peccatore! Perciò tra la creazione dell'uomo e la sua esistenza concreta deve essere intervenuto qualcosa e questo qualcosa è precisamente ciò che noi chiamiamo peccato originale originante.

Ovviamente, quando si parla di un primo peccato storico, di un primo peccato originante, non si intende riferirsi con ciò alla persona storica di Adamo. Adamo, si ritiene oggi comunemente, è una cifra; è, precisamente, la cifra di una mediazione umana, che, invece di trasmettere la grazia e l'amicizia con Dio, ha trasmesso una situazione di peccato⁷. Più che al peccatore Adamo, la nostra attenzione è rivolta al peccato di Adamo, che viene ammesso generalmente da tutti

⁶ J.L. RUIZ DE LA PEÑA, *El don de Dios. Antropología teológica especial*, Sal Terrae, Santander 1991, 176.

⁷ *Ivi*, 177. Cf. anche M. FLICK-Z. ALSZEGHY, *Il peccato originale*, Queriniana, Brescia 1972, 305ss; K.H. WEGER, *Theologie der Erbsünde*, Friburg i.B. 1970, 192.

i teologi cattolici, pur se a esso si danno spiegazioni e significati differenti.

Per alcuni, ad esempio, il primo peccato della storia, da solo, costituisce il peccato originante. Secondo Rahner, questo primo peccato è il peccato della cosiddetta «umanità originante», che può essere indifferentemente composta da uno o più individui. Il carattere decisivo e determinante del primo peccato sta nella peculiarità di ogni inizio di un processo storico. Questo inizio non è un istante o il primo istante di una serie omogenea di istanti, ma il fondamento dell'intero processo dell'intera serie, e, come tale, possiede una particolare virtù conformatrice del medesimo. Il peccato originante non può essere perciò identificato con la somma dei peccati individuali. L'umanità originante era chiamata a svolgere una funzione mediatrice di grazia; con il peccato, essa ha tradito questa funzione e ha innescato un processo storico di peccato⁸.

Per altri, il primo peccato è il «peccato del mondo», cioè l'insieme delle azioni peccaminose commesse lungo il corso della storia. In questo insieme non c'è un ruolo particolare per il primo peccato; la sua importanza è uguale a quella di tutti gli altri che, insieme, costituiscono il regno del peccato⁹.

Dal momento che qualsiasi peccato esercita un influsso negativo, non c'è ragione, secondo Schoonenberg, di pensare a un influsso di un solo primo peccato. Pertanto, l'essenza del peccato originale consiste nell'impossibilità, senza la grazia di Cristo, di amare Dio sopra tutte le cose e di evitare

⁸ K. RAHNER, *Il peccato di Adamo*, in *Id.*, *Nuovi Saggi*, vol. IV, Edizioni Paoline, Roma 1973, 335-357.

⁹ P. SCHOONENBERG, *L'uomo nel peccato*, in *Mysterium Salutis*, vol. IV, Queriniana, Brescia 1970, 589-719; *Id.*, *La potenza del peccato*, Queriniana, Brescia 1970; H. RONDET, *Il peccato originale, o.c.*, 321ss; A.M. DUBARLE, *Il peccato originale, o.c.*, 106; G. MARTELET, *Libera risposta a uno scandalo, o.c.*, 15-19; J. BUR, *Le péché originel. Ce que l'Église a vraiment dit*, Du Cerf, Paris 1988, 43-58.

il peccato che si realizza come situazione concreta nell'uomo, a causa dei peccati accumulatisi nell'umanità. Questa situazione esiste già nel bambino, ma non è causa di dannazione, finché egli da adulto non ratifichi la situazione.

Per altri ancora, il primo peccato ha una concausalità con gli altri peccati. Esso sarebbe una realtà dinamica, non statica, che inizia a produrre il suo effetto a partire dal primo peccato storico e che va ingrossandosi, come una palla di neve, man mano che si carica di tutti i peccati personali; ogni azione peccaminosa, in effetti, afferma il dominio del male sul mondo e aumenta il peso della colpevolezza che sovrasta ogni esistenza umana¹⁰.

Una valutazione globale di queste diverse interpretazioni del peccato originale originante porta a ritenere che queste spiegazioni del peccato di «Adamo», tutto sommato, non siano tra loro antitetiche ed escludentisi a vicenda. Il peccato del mondo, di per sé, non esclude l'esistenza e l'importanza del primo peccato, perché quest'ultimo ha un suo significato, non in quanto cronologicamente primo, ma in quanto peccato stesso. Il primo peccato, dal canto suo, non esclude l'importanza dei peccati attuali, perché esso influisce sull'uomo non necessariamente in forma diretta e immediata, ma mediante i peccati che da esso derivano.

4. IL PECCATO ORIGINALE ORIGINATO

Una volta accertato che il nucleo essenziale del peccato originale richiede un inizio storico, che la Tradizione ha

¹⁰ P. SMULDERS, *La vision de Teilhard de Chardin*, Paris 1965; K.H. WEGER, *Theologie der Erbsünde*, o.c., 54 e 65ss; L. LADARIA, *Antropologia teologica*, Piemme, Casale Monferrato 1986, 152-202; J.I. GONZALEZ-FAUS, *Projecto de hermano*, Santander 1987, 299-386. Il *Catechismo della chiesa cattolica* fa consistere il primo peccato dell'uomo nella disobbedienza al comandamento divino. «In seguito, ogni peccato sarà una disobbedienza a Dio e una mancanza di fiducia nella sua bontà» (CCC, par. 397).

definito peccato originale originante, rimane da vedere più da vicino questo nucleo stesso nella misura in cui esso corrisponde al peccato originale originato.

La letteratura teologica degli ultimi decenni ha trattato sempre meno le questioni legate ai presupposti o ai modelli di trasmissione del peccato originale e sempre più le questioni riguardanti la natura e la realtà stessa del peccato originale. Si è già visto quali sono i punti fondamentali sui quali è possibile raccogliere la convergenza della maggioranza dei teologi. Ma, accanto a questi punti, ci sono due elementi chiave sui quali le opinioni dei teologi divergono sostanzialmente; essi sono la descrizione della situazione di non salvezza e la spiegazione del carattere di vera colpa di questa situazione. Si parla di «incapacità di dialogo con Dio e con il prossimo»; di «storicità dissociata»; di «rifiuto della grazia ereditaria»; di «appartenenza alla storia peccatrice del mondo»; di «egoismo potenziato», ecc.¹¹.

Non è nostra intenzione aggiungere un'altra definizione a questo catalogo già abbastanza nutrito. È, invece, più proficuo dare alcune indicazioni per una presentazione dogmatico-pastorale del peccato originale originato, a partire dalla convinzione di fondo che l'intelligenza di fede di questa realtà è in relazione a un ordine di grazia e non si esaurisce nella determinazione di categorie puramente etico-naturalistiche a sé stanti.

Il dato primo dell'esperienza di fede non è il peccato, ma la grazia, non è la risposta dell'uomo, ma la chiamata di Dio. È la bontà puramente gratuita di Dio, che si dona a noi

¹¹ M. FLICK-Z. ALSZEGHY, *Il peccato originale*, o.c., 293-304: incapacità al dialogo con Dio; incapacità dialogale; J.L. RUIZ DE LA PEÑA, *La dialéctica destino-libertad y la discusión sobre el pecado original*, in «Burgense» 12 (1972), 340-348: storicità dissociata; K.H. WEGER, *Theologie der Erbsünde*, o.c., 348-357: rifiuto della grazia ereditaria; G. MARTELET, *Libera risposta a uno scandalo*, o.c., 70-75: appartenenza alla storia peccatrice del mondo; J.I. GONZALEZ-FAUS, *Projecto de hermano*, o.c., 378-380: egoismo potenziato.

in Cristo, sacramento fontale, e nei sacramenti della chiesa. All'inizio della storia umana c'è il progetto eterno di Dio di rendere ogni uomo conforme all'immagine di Cristo (Rm 8,29) e di destinarlo alla singolare amicizia di figlio nel Figlio.

Dio crea in Cristo, primogenito della creazione (Col 1,15) e primogenito di molti fratelli, chiamando per nome ogni uomo «in base al suo progetto di salvezza» (cf. Rm 8,28). Dio Padre compie «il disegno eterno che ha formulato nel Cristo Gesù, nostro Signore» (Ef 3,11) e «da sempre egli ha fatto oggetto delle sue premure» gli uomini (Rm 8,29), ai quali dà la sua grazia in Gesù Cristo (cf. 2Tm 1,9).

In questo progetto si rivela tutto l'amore gratuito di Dio, che ama prima di essere amato e che rimane fedele al suo proposito di salvezza, anche contro l'infedeltà e l'ingratitude umana. Dio, in Cristo, realizza «l'unità umana», portando a pieno compimento la storia e superando tutte le fratture esistenti tra gli uomini. Tutto quello che esiste, il presente e il futuro, appartiene agli uomini; ma questi appartengono a Cristo, e Cristo appartiene al Padre (1Cor 3,23). È questo il «mistero della pietà» (1Tm 3,16), la trama giusta della storia della salvezza, l'orientamento sicuro del destino eterno di ogni uomo.

Ora, l'uomo, in quanto creatura spirituale e libera, non può non rispondere a questo progetto divino che nell'esercizio della sua responsabilità. Dio chiama, ma non costringe; dona, ma non obbliga ad accogliere il dono. Nell'ordine concreto della storia della salvezza, l'uomo ha cercato di contrastare il progetto divino, ritenendosi unico ed esclusivo protagonista del proprio destino, gestore autonomo del proprio futuro, arbitro assoluto delle sue azioni. Ha ritenuto di non essere debitore della sua esistenza alla chiamata divina e di poter disporre liberamente delle sue decisioni, determinando egli stesso il bene e il male e diventando responsabile del «mistero dell'iniquità» (2Ts 2,7), presente nel mondo.

Questo mistero di iniquità è precisamente il rovescio

del mistero della pietà e dell'elezione divina. La realtà del peccato, essendo una realtà religiosa che implica il rapporto dell'uomo con Dio, la si capisce per mezzo della realtà della grazia. È la grazia di Dio, che fa da contrasto all'ingratitude dell'uomo e la fa risaltare in tutta la sua paradossale incongruenza e tragicità. È la vita che denuncia la morte, la rivelazione dell'amore divino in Cristo, che rivela la profondità e l'estensione della malizia dell'uomo. L'uomo di tutti i tempi si è lasciato tentare da disegni di potenza e di autonomia e ha abbandonato Dio, «sorgente di acqua viva», per «scavarsi cisterne, cisterne squarciate che non contengono acqua» (Ger 2,13). Si è allontanato dal sentiero della vita, che gli era stato tracciato da Dio, e ha percorso itinerari di dispersione, di solitudine, di disperazione. Allontanandosi da Dio, si è allontanato anche da se stesso, scoprendosi diviso in se stesso, nei suoi istinti di possesso e di dominio, e si è allontanato dagli altri, per i quali non sente più vincoli di solidarietà e di responsabilità (Gn 4,9).

Come si spiega questo contrasto stridente tra le intenzioni creatrici di Dio, tra l'amore misericordioso e preveniente di Dio, e l'ingratitude misteriosa dell'uomo? «Israele – scrive il profeta Geremia – non è nato schiavo, né lo è diventato» (cf. Ger 2,14). All'inizio della sua esistenza c'era l'elezione, la libertà. Quindi, la causa e l'origine del peccato, del male, della morte, non sono da ricercare in Dio, che crea uomini liberi e giusti. Israele soffre il male e l'oppressione, perché ha abbandonato il suo Dio, quando lo guidava nel cammino (Ger 2,17). Israele è punito dal male che ha fatto ed è castigato dal suo stesso tradimento. Nella sua dura esperienza prova quanto è triste e amaro abbandonare il Signore ed essergli infedele (Ger 2,19).

Di fronte a questa realtà, la Scrittura non assume un atteggiamento fatalistico di rassegnazione davanti a un male inevitabile o alle forze cieche della natura. Esorta, invece, alla conversione, alla penitenza, alla richiesta di perdono: «Abbandoni l'empio la sua via e l'iniquo i suoi pensieri,

ritorni al Signore, che avrà pietà di lui, e al Dio nostro, perché è largo nel perdonare» (Is 55,7).

Il continuo richiamo della Scrittura al pentimento e alla conversione mette in chiaro che lo stato decaduto dell'umanità è dovuto unicamente alla responsabilità umana, operante nella storia sotto molteplici forme. Gesù stesso pone al centro della sua predicazione di salvezza l'esigenza della conversione: «Il tempo è compiuto e il regno di Dio è giunto: convertitevi e credete al vangelo» (Mc 1,15; cf. Mt 4,17). Se il primo richiamo di Gesù è alla conversione, significa che l'uomo è peccatore per sua responsabilità e, per aderire al messaggio di Cristo, deve primariamente riconoscere il proprio peccato e l'impossibilità di liberarsi e di salvarsi da solo. Chi non si converte, è destinato a perire (Lc 13,5).

La potenza del peccato che pervade le fibre dell'uomo trascende il limite della singolarità e si estende a una dimensione sociale e comunitaria, capace di condizionare profondamente e interiormente la vita dell'individuo. Come esiste un contagio del bene, così esiste un contagio del male, per cui il male richiama il male, l'odio genera l'odio, la violenza genera la violenza, il delitto richiama il delitto. La potenza del peccato, anche se sempre inferiore alla potenza della grazia, domina la volontà e la coscienza del singolo e inquina le strutture stesse della società, cambiando la mediazione originaria di grazia in una mediazione acquisita di peccato.

L'espansione del male in senso orizzontale, per cui ogni uomo si trova suo malgrado inserito in una situazione di peccato e di non salvezza, non è causata da un processo di solidarietà e di influsso reciproco, ma deriva da un evento delle origini, da un fatto che è accaduto all'inizio della storia dell'uomo (GS, n. 13), che ha determinato l'inizio della storia del male.

Esiste una diffusione orizzontale del male nel mondo ed esiste anche una diffusione verticale del medesimo. C'è, quindi, un dinamismo del peccato originale di «propagazione» da una generazione all'altra e di «contagio» da un am-

biente all'altro, che si esplica con un intreccio di mediazioni umane sbagliate, che intralciano e condizionano, ma non determinano o modificano l'esito finale della storia della salvezza.

5. PECCATO ORIGINALE ED ECONOMIA DELLA GRAZIA

La realtà del peccato originale si colloca nell'ambito della relazione Dio-uomo; è una realtà, quindi, che appartiene alla sfera personale e non naturale dell'uomo. Se il peccato originale, in quanto rifiuto della grazia, è una realtà dell'ordine personale, non può ridursi a una cosa, a un oggetto fisso, che si ha o non si ha. In quanto realtà dell'ordine personale, è una grandezza dinamica, che può passare da uno stadio germinale a uno stadio di maturità, che può crescere, diminuire, svilupparsi, né più né meno della persona che nasce, cresce, si sviluppa, giunge a maturazione. Come, però, il concetto di persona può essere applicato, anche se non nello stesso senso, a tutte le età dell'uomo, dal primo istante del concepimento sino all'ultimo momento della morte, così il concetto di peccato può essere applicato, analogicamente, a tutte le età dell'uomo. In effetti, nel bambino, come c'è una personalità virtuale, potenziale, ma reale, che diventerà attuale con il tempo, così c'è un peccato reale, anche se virtuale o potenziale, che diventa attuale nel momento in cui si acquista la capacità di porre azioni volontarie libere. Ogni essere umano nasce peccatore, ma bisogna precisare che nasce peccatore in potenza.

Fintanto che la situazione in cui l'uomo nasce non sarà ratificata responsabilmente e liberamente, non produrrà i suoi effetti perversi, il maggiore dei quali è la morte eterna. È per questo che il primo germe del peccato, se possiamo esprimerci figuratamente per indicare il peccato originale, non porta il frutto della morte eterna. Il bambino, che muore con il solo peccato originale, non può meritare la condanna

eterna, escatologica; mentre il bambino, che muore con il solo battesimo, può meritare la vita eterna. Infatti, mentre la condanna eterna dell'inferno esiste solo come ricompensa di un'opera umana responsabile, la vita eterna esiste solo come pura grazia divina, come dono libero e gratuito.

Non bisogna dimenticare che, accanto a una situazione previa e universale di peccato, esiste un'offerta previa e universale di grazia. L'unica storia di cui tutti facciamo parte ha il suo centro e il suo fine in Gesù Cristo in cui «sono stati creati tutti gli esseri... e tutti in lui hanno consistenza» (Col 1,15.17), per cui non esiste una duplice economia della creazione: una, paradisiaca, senza peccato, e l'altra di peccato, in cui interviene Cristo come redentore. Esiste una sola economia di grazia, che ha il suo centro in Cristo. L'assenza di peccato non è assenza di Cristo, così come l'esistenza del peccato, da sola, non ci procura Cristo. Ogni discorso sul peccato originale, perciò, è funzionale al discorso fondamentale dell'azione salvifica di Cristo e non può essere fatto per se stesso. La rivelazione del peccato, nel Nuovo Testamento, è una conseguenza della rivelazione della grazia di Cristo e l'universalità del peccato è messa in rilievo dall'universalità della grazia. L'ermeneutica definitiva della storia umana è e deve rimanere il mistero pasquale di Cristo, il quale getta una luce di salvezza eterna su ogni situazione umana di peccato.

INDICE DEI NOMI

- | | |
|---|---------------------------|
| Abelardo P. 228 | Balmory B. 84 |
| Adorno Th.V. 23 | Barbaglio G. 61 |
| Agostino (sant') 12, 13, 19, 41,
42, 62, 156, 169-182, 187-
189, 190, 191-196, 197, 198,
199, 230, 241 | Barr J. 85 |
| Alberty R. 158 | Barrett C.K. 148, 222 |
| Allport G.W. 211, 215 | Barstad H.M. 86 |
| Alonso Schökel L. 84, 93, 94,
95, 97, 98, 119, 120, 121, 125,
127, 222 | Barth K. 13, 43, 222, 241 |
| Alszegeh Z. 142, 147, 221, 223,
224, 241, 244, 247 | Barth H.M. 21 |
| Althaus P. 42 | Basilio 183, 184 |
| Amato A. 106 | Baudry G.H. 12, 14 |
| Ambrogio (sant') 106, 181, 191,
193 | Baumann U. 221 |
| Ambrosiaster 156, 181, 191, 193 | Beatrice P.F. 177 |
| Amir Y. 131 | Beauchamp P. 79, 103, 132 |
| Ancilli E. 76 | Benedikt B. 204, 215 |
| Anderson B.W. 87 | Benoit A. 188 |
| Arduoso F. 221 | Bergier N.S. 24 |
| Apollinare 183 | Bertoletti I. 24 |
| Arnaldez P. 108 | Bertrags A. 124 |
| Atenagora 106 | Bertuletti A. 16 |
| | Betori G. 72 |
| | Bettolo P. 165 |
| | Bianchi E. 69, 77, 107 |
| | Bianchi U. 82 |
| | Bickerman E. 112, 127 |
| | Biffi I. 17 |
| | Biju Duval D. 158 |
| | Billerbeck P. 112, 161 |
| Bacone F. 237 | Bizzeti P. 130, 135 |
| Baio M. 227 | Boccaccini G. 110, 161 |
| Bakker N.T. 13 | Boer de M.C. 161 |

Bolewski J. 11
 Bolgiani F. 186
 Bonaiuti E. 171
 Bonato M. 216
 Bonner G. 172, 193
 Bonora A. 124, 125, 126, 128, 129
 Boomershine T.E. 88
 Bord J.B. 192
 Borgonovo G. 67, 81, 83, 98, 107
 Botte B. 185, 198
 Böttigheiner C. 12
 Brandenburger E. 149, 222
 Bream N.H. 84
 Brelich A. 73
 Bresciani C. 16
 Breuning W. 14, 16, 23
 Bridgeman L.P. 142
 Brown P. 197
 Bruce F.F. 147
 Brüggeman W. 82
 Brunner E. 43
 Bruyn de Th.S. 179, 198
 Buber M. 93, 112
 Buis P. 118
 Bultmann R. 157
 Bur J. 12, 141, 245
 Buzy D. 128
 Byrne B. 158, 161

 Calloud J. 88
 Cambier J. 157
 Canobbio G. 7, 17
 Cantalamessa R. 184
 Caragounis 151, 156
 Carniti C. 119
 Carrez M. 85
 Carter J.D. 142
 Casamassa A. 171
 Castel F. 69, 82
 Cattani L. 77

 Cazelles H. 85
 Celestio 170, 182, 188
 Cerfaux L. 157
 Charlesworth J.H. 109, 111, 112, 163, 164
 Chelius K.H. 177
 Chiarinelli L.
 Chiesa B. 112
 Childs B. 68, 86, 87, 97
 Cipriani N. 193
 Cipriano (san) 191, 192-193
 Cirillo di Alessandria 158, 159
 Clemente Alessandrino 106, 186
 Clifton Black C. 166
 Clines D.J.A. 86, 104-105
 Cloosen G.E. 106
 Coats G.W. 69, 88, 89, 90
 Coffele G. 204, 215
 Cohon S.S. 112
 Colombo B. 68
 Colombo G. 16, 226, 240
 Colzani G. 7, 16, 62, 63, 66, 113, 147, 219, 220, 229
 Comblin J. 25, 34-38
 Connor J.L. 221
 Cospy M.R. 152
 Couffignal R. 88
 Courth F. 11
 Cover R.C. 113
 Crisostomo G. (san) 157, 192
 Culley R.C. 88

 Da Cruz E.R. 85
 Dahlberg B.T. 101
 Dalferth I.U. 17
 Danker F.W. 158
 Danna C. 17, 26
 Davies W.D. 161
 De Benedetti P. 217
 De Boer M.C.
 De Fraine J. 113

Deiana G. 109
 Delcor M. 107
 De Lorenzi L. 148
 De Lubac H. 196, 199
 Denis A.M. 109, 112
 Deppe R.M. 24
 De Pury A. 74, 94, 96, 102, 117
 Derousseaux L. 88
 Derycke H. 13
 De Villalmonste A. 19, 62, 141, 221
 Dianich S. 61
 Didier J.C. 174
 Di Fonzo L. 127
 Dockx S. 85
 Dölger F.J. 197
 Donini A. 171
 Doré J. 85
 Dornisch L. 216
 Dotolo C. 17
 Dragga S. 88, 92, 93
 Drewermann E. 21, 83, 84, 142, 204, 215, 216
 Dreyfus F. 68
 Dubarle A.M. 14, 18, 76, 80, 84, 115, 116, 120-121, 130, 134, 221, 242, 243, 245
 Duffy St.J. 16

 Eichinger W. 16
 Elasky Fleming J. 88
 Eliade M. 71, 72
 Elorriaga C. 221
 Emerton J.A. 83
 Englezakis B. 150, 158
 Ernst W. 11
 Esichio 198

 Fanuli A. 66
 Federici T. 77
 Feiereis K. 11

 Ferretti G. 11
 Fessard G. 12
 Festorazzi F. 84
 Feuillet A. 85, 107, 153, 157
 Fido 192
 Filone 108, 110, 134, 149
 Fiori M. 106
 Fitzmyer J.A. 151, 158, 159, 160, 162
 Flavio Giuseppe 108, 109
 Flick M. 61, 142, 147, 221, 223, 224, 241, 244, 247
 Floëri F. 172
 Folliet G. 177
 Forster K. 141
 Fox M.V. 128
 Francesco di Sales (san) 213
 Francesconi G. 38
 Franchi A. 24
 Frankl 213
 Franz Al. 21
 Freud S. 207-209, 215-216, 224
 Frey G.B. 107
 Fromm E. 214
 Fuchs J. 141

 Ganoczy A. 21
 García Andrade C. 12
 García Martínez F. 111
 Gardener A. 83
 Gärtner 82
 Gasparro G.S. 178
 Gaudry G.H.
 Geffré C. 24
 Gestrich R. 204, 216
 Geyer C.Fr. 12
 Giannoni P. 7, 16, 233
 Giansenio 178
 Gibbs J.G. 145, 151, 161
 Gibert P. 71, 72, 74-76, 79, 92, 137

Giblin C.H. 158
 Gilbert M. 124, 130, 131, 132, 133
 Giovanni Paolo II 33, 67, 72, 77, 81
 Giovaniano 182, 193
 Giraud M. 118
 Girolamo 127, 192, 193
 Giuliano di Eclano 19, 180, 191, 198
 Golding W. 238
 Gonzales Faus J.I. 141, 246, 247
 Gordan P. 11
 Gordis R. 128
 Görg M. 82
 Görres A. 17, 21, 204, 216
 Gozzelino G. 64-65, 113
 Gregorio di Nazianzo (san) 197
 Grelot P. 62, 70, 76, 77, 84, 85, 121, 122, 124, 142, 143, 145, 146, 154, 167, 224
 Grillmeier A. 188, 190
 Groppo 203
 Gross J. 62, 171, 230
 Grossi S. 65
 Grossi V. 6, 169, 170, 172, 175, 176, 199
 Grumel V. 193
 Guichard J. 82
 Guilluy P. 16, 224
 Gunkel M. 94, 105
 Günther M. 16
 Haag H. 62, 65, 66, 67, 229
 Haas H.St. 12
 Haeffner G. 24
 Hagner D.A. 147
 Hamanns 13
 Hamilton V.P. 69
 Häring H. 11, 12
 Harris M.J. 147
 Hauke M. 12, 183, 198
 Haymann A.P. 112
 Haudebert P. 116
 Hegel F. 24, 39
 Heidegger 24
 Hirschberger R. 88
 Hofmeister H. 24
 Holter R. 82
 Hooker M.D. 146
 Hoping H. 24
 Horgan M.P. 158
 Horney 214
 Humbrecht Th.D. 17
 Hume D. 44, 209
 Hutter M. 82
 Iammarrone G. 76
 Ireneo di Lione (sant') 12, 106, 183, 184, 186, 189, 198
 Jaeschke W. 24
 James W. 44
 Jaros K. 81, 98
 Jenni E. 125
 Jeremias J. 153
 Jobling D. 88
 Joines K.R. 98
 Jossua J.P. 24
 Jung C.G. 21, 214, 224
 Kant I. 24, 42, 228
 Kasper W. 21, 204, 216
 Kec H.C. 112
 Kennedy G.A. 152
 Kennedy J.M. 82
 Kertelge K. 142, 147, 158
 Kikawada I.M. 81
 Kirby J.T. 155
 Klassen W. 157
 Kleffmann T. 13
 Klijn A.F.J. 164
 Knapp M. 23

Kobelski P.S. 158
 Kobusch T. 24
 Kolarcik M. 133, 134, 135, 136
 König 82
 Köster H. 11, 12, 221
 Krasovec J. 105
 Labbé Y. 23
 Labourdette M.M. 12, 16, 17, 221
 Ladaria L.F. 17, 62-63, 99, 114, 115, 133, 136, 246
 Lahua A. 127
 Lambert W.G. 98
 Lanser S. 83
 Lanzarini L. 16
 Larcher C. 130, 131, 133
 Lauer L. 205, 216
 Lauret B. 16
 Learoyd W.H.A. 131
 Leblanc M. 13
 Le Déaut R. 78
 Léonard 12
 Lengsfeld P. 222, 241
 Leveque J. 125
 Lévinas 24
 Levison J.R. 161, 164
 Lifschitz D. 67, 78, 112, 230
 Ligier L. 223
 Lipinski E. 118
 Locke J. 44
 Lohfink G. 204, 216
 Lohfink N. 14, 16, 23, 69, 116, 128, 129
 Loretz O. 71
 Lutero 13
 Lyonnet S. 14, 130, 132, 133, 145, 159, 196, 198, 199
 Lys D. 128
 Maddock R.C. 84
 Maffeis A. 17
 Magonet J. 85
 Malina J.B. 107
 Mannucci V. 95, 97, 100, 101, 114
 Mansi 188
 Marcel G. 23
 Marcheselli-Casale C. 84, 204, 216
 Marconcini B. 106
 Marrassini P. 163
 Martelet G. 16, 62, 70, 136, 141, 223, 243, 245, 247
 Martin-Achard R. 134
 Maschio G. 191
 Masset P. 12, 70
 Mayer C. 177
 Mazzinghi L. 5, 61, 75, 103, 124, 135
 McCarty D.J. 87
 Mc Dermott B.O. 221
 Melchiorre V. 216
 Melitone di Sardi 184-190, 193, 194, 198
 Menedenhall G.E. 84
 Mesters C. 69, 78, 79, 137
 Metzger B.M. 163
 Meyendorff J. 159
 Michel D. 85
 Müller P.D. 88
 Mohrmann Ch. 185
 Molari C. 16
 Mondésert C. 108
 Montagnini F. 158
 Moore G.A. 120
 Moraldi L. 111
 Morris J.P. 85, 108
 Mortari L. 123
 Moschetti S. 163, 221
 Müller G.L. 21
 Müller J. 43
 Munier Ch. 170

Musatti C. 215
Myers J.M. 84

Nautin P. 184, 188
Navarro M. 85
Neri U. 77, 230
Neuvet E. 197
Niccoli M. 171
Nicholas J.H. 16, 17, 71
Nickelsburg G.W.E. 109
Nielsen E. 85
Nietzsche 24
Nkeramihigo T. 23
Nobile M. 95
Noth M. 94

Occhipinti G. 17
Och B. 85-86
Oeing-Hanhoff L. 24, 141
Ogden G.S. 128
Optato di Milevi 196
Origene 12, 106, 183, 184, 198
Ottosson M. 83

Padovese L. 162
Pani G. 162
Pannenberg W. 25, 38-47
Paolino di Milano 170
Parker J.F. 88
Patte D. 88
Paul A. 109
Pelagio 178-179, 182, 191, 193
Pendergast R.J. 142
Penna R. 143, 146, 149, 150, 167
Perler O. 190, 198
Pesch O.H. 16, 204, 227
Pesch R. 216
Peterson C. 71
Pezzetta D. 16, 38
Pianazzi G. 205, 208, 216
Piault B. 172, 193

Piper O.A. 157
Piskorowski A. 84
Pitta A. 5, 141, 146, 161
Podechard E. 127
Poltronieri Al. 14
Pompei G. 34
Porter S.E. 146, 147, 150, 152, 162
Pottier B. 12, 24
Pouilloux J. 108
Prato G.L. 124
Pseudo-Crisostomo 185
Pseudo-Ippolito 184
Puech É. 111

Quasten J. 197
Quek S.H. 147, 149, 151, 156
Quinn A. 81

Raden M.J. 203, 216
Radford Reuther R. 142
Rahner K. 11, 25-31, 42, 69, 226, 241, 242, 245
Rashi di Troyes 77
Ravasi G. 69, 70, 98, 101, 107, 114, 119, 126, 127
Ravenna A. 77
Reese J.M. 130, 133
Refoulé F. 16, 68, 193
Reik Th. 209, 216
Rémy G. 221
Rendtorff R. 94-97, 102, 103
Renwart L. 17, 147, 223
Richter H.F. 90
Ricoeur P. 13, 23, 24, 64, 65, 72, 203, 216, 217
Riconda G. 24
Rigby P. 24
Ringgren H. 118
Ritschl A. 42
Rizzi A. 79, 85, 99

Robinson H.W. 113
Rocchetta C. 106
Rogerson J.W. 71
Romaniuk K. 159
Römer T. 94, 96, 102, 116, 117
Ronco A. 6, 203, 206, 211, 217
Rondet H. 221, 226, 243, 245
Rose M. 94-96, 99
Rossi B. 78, 108, 110-111
Rottzol D.U. 83
Rubinkiewicz R. 110
Rufino 193
Ruiz de la Peña J.L. 79, 103, 114, 221, 244, 247
Russell D.S. 107

Sacchi P. 85, 95, 105, 107, 109, 127, 163, 165
Sage A. 172, 173, 175
Sand A. 14, 16, 23
Sanders E.P. 167
Sanders J.A. 124
Sanna I. 7, 16, 64, 113, 147, 239
Sattler D. 17
Sauer H. 16
Savasta C. 87, 102, 107
Sayes J.A. 65-66, 106, 142, 163
Scarpat G. 131, 133
Schäfer P. 11
Scharbert J. 115, 118, 223
Scheeben M.J. 235, 241
Scheffczyk L. 11, 12, 230
Schelkle K.H. 223
Schellong D. 12
Scherer G. 14, 16, 23
Schleiermacher F.D.E. 42
Schmid H.H. 94, 95
Schmidt-Moormann K. 224
Schneider Th. 17
Schönborn Chr. 17
Schönrich G. 24

Schoonenberg P.A.M. 21-24, 42, 142, 172, 175, 223, 245
Schulte Chr. 24
Schupp Fr. 16
Schüssler Fiorenza E. 142
Scoto Duns 19
Scullion J.J. 158
Séd N.J. 24
Sevrin J.M. 68
Sexton R.O. 84
Seybold M. 11
Sicre Diaz J.L. 120, 125
Sievernich M. 11, 141
Simian Yofre H. 117
Simm C. 24
Simundson O.J. 124
Smulders P. 246
Ska J.L. 79
Skinner B.F. 210, 217
Snyder G.F. 157
Sobel A. 204, 215, 217
Soggin J.A. 69, 73, 77, 89, 90, 98
Sorsaya A. 34
Spaemann R. 17
Splett J. 21
Stähli H.P. 125
Stendhal K. 162
Stiegman E. 112
Stordalen T. 88, 93
Strack H.L. 112, 161
Strohm M. 178
Sullivan 214
Sutherland D. 13

Tasini G.P. 77, 140
Teilhard de Chardin P. 13, 223, 224, 246
Tennant F.R. 24
Teodoreto di Ciro 157
Teofilatto 157

Tertulliano	191
Testa E.	69, 106
Theunissen M.	24
Thévenot X.	84
Thomae H.	214, 217
Thonnard F.J.	171, 192
Tisserant A.	130
Tommaso (san)	12, 13, 18
Trebolle Barrera J.	111
Trible P.	82
Turmel J.	171
Ubbiali S.	5, 9, 11, 12, 15
Usseglio R.	16
Vanel A.	121, 123
Vanhoozer K.	203, 217
Vanneste A.	17, 18, 19, 178, 181, 198, 199, 223, 243
Vanni U.	158
Van Seters J.	94, 95
Van Wolde E.J.	88
Vella J.	118
Vergote A.	21
Vermeylen J.	69, 81, 88, 94, 95
Vilchez Lindez J.	130, 132
Vogels V.	87, 88, 92
Von Rad G.	69, 77, 94, 101, 104, 105, 106, 125, 127
Vuippens de I.	185
Wächter L.	134
Wallace H.N.	81
Walsh J.T.	88
Wambacq B.N.	120
Watson D.F.	152
Wedderburn A.J.M.	146, 161
Weger K.H.	223, 244, 246, 247
Weier R.	11
Wellhausen W.	94
Wenham G.	69, 83
Werbick J.	21
Wermelinger O.	172, 177
Westermann C.	61, 62, 63, 64, 66, 69, 70, 73, 77, 81, 82, 83, 89, 90, 98, 105, 107, 122, 125, 158, 222
White H.C.	88
Whybray R.N.	129
Wiedenhofer S.	11, 141, 221
Wifall W.	78
Winling R.	24
Wright N.T.	161
Xella P.	73
Zeller D.	85
Zerbino E.	14
Ziegenaus A.	11
Zosimo	172, 180
Zuanazzi G.	21

INDICE GENERALE

INTRODUZIONE (Paolo Giannoni)	pag. 5
IL PECCATO ORIGINALE. L'ESISTENZA DELL'UOMO E L'APORIA DEL MALE (Sergio Ubbiali)	» 9
1. La questione	» 9
2. Le risposte recenti	» 23
2.1. La riflessione nella prospettiva dell'istanza critico-trascendentale (K. Rahner)	» 25
2.2. La riflessione nella prospettiva dell'istanza pratico-sociale (la teologia latino-americana)	» 31
2.3. La riflessione nella prospettiva dell'istanza del futuro (W. Pannenberg)	» 38
3. Conclusione	» 47
QUALE FONDAMENTO BIBLICO PER IL «PEC- CATO ORIGINALE»? UN BILANCIO ERMENEU- TICO: L'ANTICO TESTAMENTO (Luca Mazzinghi)	» 61
1. Introduzione	» 61
2. La questione del genere letterario di Gn 1-11 ...	» 69
2.1. L'eziologia metastorica	» 69
2.2. Il problema del mito	» 71
2.3. Gn 1-11 come «racconto di inizio»	» 74
2.4. Protologia ed escatologia	» 76
3. Il testo di Gn 3: risultati dell'esegesi contempora- nea e alcune conseguenze teologiche	» 80

3.1. Panoramica iniziale	pag. 80
3.2. Letture sincroniche di Gn 2-3: principali risultati e conseguenze sul piano ermeneutico	» 86
3.3. Nuova datazione dei testi J e conseguenze sul piano ermeneutico	» 94
3.4. Gn 2-3 nel contesto globale di Gn 1-11	» 101
4. Uno sguardo all'intero Antico Testamento: universalità del peccato e solidarietà nel male; il peccato dei padri	» 113
4.1. Storia di peccato o di misericordia?	» 113
4.2. Il peccato dei padri	» 116
5. Gn 2-3 alla luce dei testi sapienziali	» 121
5.1. Per una ermeneutica sapienziale di Gn 2-3	» 121
5.2. Giobbe, Qohelet e il mistero dell'agire di Dio	» 123
5.3. Il libro della Sapienza	» 129
6. Conclusioni	» 136

QUALE FONDAMENTO BIBLICO PER IL «PECCATO ORIGINALE»? UN BILANCIO ERMENEUTICO: IL NUOVO TESTAMENTO (*Antonio Pitta*)

1. Introduzione	» 141
2. Quale materiale per l'ermeneutica?	» 143
3. Il metodo storico-critico e l'ermeneutica del peccato originale	» 144
4. Quale testo di partenza?	» 145
5. Il modello stilistico e quello del genere letterario (1Cor 15,21-22.45-49)	» 147
6. Un'argomentazione apocalittica (Rm 5,12-21)	» 150
6.1. «Uno-tutti»	» 153
6.2. Il peccato di Adamo e quello universale	» 155
7. Originale il peccato originale?	» 160
8. Conclusione	» 166

DOGMA E TEOLOGIA DEL PECCATO ORIGINALE. IL CONCILIO DI CARTAGINE DEL 418: AGOSTINO D'IPPONA (*Vittorino Grossi*)

1. La questione «Agostino» nella teologia del peccato originale	» 169
---	-------

1.1. Agostino inventore del peccato originale? ..	pag. 170
2. La tradizione teologica preagostiniana del «peccato originale»	» 181
2.1. Il cambiamento teologico circa il «peccatum originis» tra il 411 e il 418	» 182
2.2. La tradizione dei Padri greci	» 182
2.3. Negli scrittori latini e negli scritti di Agostino sino al 412	» 190
2.4. Riti battesimali dell'esorcismo e demonologia	» 196
<i>Nota bibliografica</i>	» 198

TAVOLA ROTONDA

PER UNA TEOLOGIA DEL PECCATO ORIGINALE OGGI: PROSPETTIVE E INDICAZIONI

MODELLI ERMENEUTICI DEL MALE IN PSICOLOGIA (*Albino Ronco*)

1. Presentazione del problema	» 203
2. Delimitazione del problema	» 205
3. Teorie psicologiche relative al «male»	» 206
3.1. L'interpretazione psicanalitica	» 207
3.2. L'interpretazione behavioristica	» 209
3.3. L'interpretazione umanistica	» 211
4. Conclusione	» 214
<i>Nota bibliografica</i>	» 215

IL PECCATO ORIGINALE OGGI: PROSPETTIVE TEOLOGICHE E INDICAZIONI DIDATTICHE (*Gianni Colzani*)

1. Problemi ed esigenze attuali	» 221
2. Verso una corretta inquadratura teologica	» 226
3. Un esempio di didattica	» 229

COME PROPORRE OGGI IL TEMA DEL PECCATO ORIGINALE: UNA PROSPETTIVA GLOBALE (*Paolo Giannoni*)

»	233
---	-----

1. Riflessione sugli apporti del lavoro svolto in questo Corso di aggiornamento	pag. 233
1.1. Una concezione culturale generale	» 233
1.2. Gli apporti degli studi psicologici e sociologici	» 233
1.3. Dati teologici	» 234
2. Possibili linee di sviluppo nella attuale proposta del tema del peccato originale	» 235
2.1. Concezione misterica e teologica	» 235
2.2. Concentrazione teologica	» 235
2.3. Un tema cristologico	» 236
2.4. Superamento delle formalità ricevute dalla tradizione recente	» 237
2.5. Necessità di una proposta capace di comunicazione	» 238
UNA POSSIBILE ESPOSIZIONE SISTEMATICA DEL DOGMA DEL PECCATO ORIGINALE (<i>Ignazio Sanna</i>)	» 239
1. Precisazioni terminologiche e contenutistiche ...	» 239
2. Il nucleo essenziale del peccato originale	» 241
3. Il peccato originale originante	» 243
4. Il peccato originale originato	» 246
5. Peccato originale ed economia della grazia	» 251
INDICE DEI NOMI	» 253

EMP – EDIZIONI MESSAGGERO PADOVA

«Studi religiosi»

Una collana di carattere scientifico, per raccogliere espressioni significative della ricerca teologica e storico-religiosa attuale, attenta alle grandi tematiche contemporanee che chiamano ad una riflessione critica.

formato 14x21 – broccura

POPOLO DI DIO E SACERDOZIO

Prassi e linguaggi ecclesiali

Associazione Teologica Italiana

Luigi Sartori (a cura) – *Pagine 368*

DOMANDA E OFFERTA RELIGIOSA

Analisi di una parrocchia italiana

Lorenzo Dani – *Pagine 208*

DE CARITATE ECCLESIA

Il principio «amore» e la chiesa

Associazione Teologica Italiana – *Pagine 384*

POSSIBILITÀ E FONDAMENTO DELLA FEDE

Carlo Scilironi – *Pagine 320*

VERITÀ, CHIESA E MISSIONE

Associazione Teologica Italiana – *Pagine 448*

STRUTTURE DELLA FEDE

Un dialogo con Karl Barth

Aldo Moda – *Pagine 384*

TEOLOGIA E ISTANZE DEL SAPERE OGGI IN ITALIA

Associazione Teologica Italiana – *Pagine 208*

LA CRISTOLOGIA CONTEMPORANEA

Associazione Teologica Italiana

Giovanni Iammarrone (a cura) – *Pagine 448*

Per ordinazioni: Tel. 049/89.30.922 - Fax 89.30.225

MESSAGGERO DISTRIBUZIONE S.r.l.