

NUOVO CORSO DI TEOLOGIA SISTEMATICA

diretto da  
GIACOMO CANOBBIO e ANGELO MAFFEIS

1. Introduzione alla teologia
2. MASSIMO EPIS, *Teologia fondamentale*
3. MAURIZIO GRONCHI,  
*Trattato su Gesù Cristo Figlio di Dio Salvatore*
4. ALBERTO COZZI, *Manuale di dottrina trinitaria*
5. SEVERINO DIANICH – SERENA NOCETI, *Trattato sulla Chiesa*
6. Sacramentaria fondamentale
7. Il battesimo e la cresima
8. L'eucaristia
9. La penitenza e l'unzione degli infermi
10. ERIO CASTELLUCCI, *Il ministero ordinato*
11. MAURIZIO ALIOTTA, *Il matrimonio*
12. FRANCO GIULIO BRAMBILLA, *Antropologia teologica*
13. GIOVANNI ANCONA, *Escatologia cristiana*
14. DARIO VITALI, *Esistenza cristiana: fede, speranza e carità*
15. Teologia pastorale

Franco Giulio Brambilla

ANTROPOLOGIA  
TEOLOGICA

*Chi è l'uomo  
perché te ne curi?*

*terza edizione*

Queriniana

## 18.

## La storia dell'antropologia cristiana. Il peccato (originale), perdita della conformità a Cristo

### 18.1. La dottrina tradizionale, le proprietà e la teologia del peccato originale

La situazione dell'uomo che si rifiuta a Cristo, che cioè non si apre liberamente per compiersi nella grazia dell'incorporazione, non è neutra, ma va letta alla luce della rivelazione come un progetto di autosalvezza. Se la condizione della libertà – in rapporto al mondo e agli altri uomini – è collocata nell'ottica della volontà di predestinazione di Dio in Cristo, allora essa prevede anche l'ipotesi del peccato (cioè l'esclusione radicale dalla chiamata divina). Il peccato però non può essere considerato come un incidente che modifica la volontà originaria di Dio, o che le fa assumere un andamento non previsto nella primitiva disposizione divina: l'uomo è originariamente pensato e voluto in Cristo (come si è visto nella considerazione della 'condizione' originaria) e il peccato dell'uomo fa dispiegare una possibilità già iscritta nella predestinazione, quella del Cristo *redentore* dell'uomo.

La volontà di predestinazione di fronte al peccato dell'uomo si precisa, pertanto, nella tesi che il Cristo, oltre che ad essere Colui nel quale gli uomini sono creati per essere figli, è anche il Redentore e Salvatore *di tutti gli uomini*. E, per converso, che tutti gli uomini che si sottraggono al disegno divino rivelato in Lui attuano con il loro rifiuto una solidarietà complessa che la rivelazione descrive come 'solidarietà in Adamo', più precisamente nel *peccato* di Adamo. Di qui le due proprietà del peccato originale secondo la dottrina cattolica.

La prima riguarda la solidarietà *universale* nel peccato di Adamo. Essa, teologicamente parlando, non è né un'osservazione statistica né

una descrizione fenomenologica che si possa ricavare solo osservando la storia dell'umanità. Questi approcci sono un indizio o un segno, più o meno evidente, di quello che la rivelazione manifesta. Del resto anche l'AT, che pure fa una corale affermazione della diffusione universale del peccato, conosce alcune eccezioni. L'affermazione di una universalità del peccato diventa esplicita a partire dalla piena rivelazione di Gesù Cristo.

La seconda concerne la *trasmissione* del peccato di Adamo. La tradizione afferma la propagazione di una condizione di colpa da Adamo fino a noi. Tuttavia, la tradizione (in realtà è prevalentemente quella agostiniana) fatica a indicare la *ratio* di tale 'trasmissione'. Essa offre diversi modelli, non necessariamente alternativi, per pensare questa solidarietà: un modello biologico, ontologico, giuridico, in altri termini nella linea di una solidarietà di 'natura'. Questo percorso ha mostrato notevoli aporie, arrivando a formulare persino la spiegazione del peccato originale come *peccatum naturae*, da intendersi come 'privazione' per noi (*caerentia iustitiae debitae*) della grazia donata ad Adamo, a causa del suo rifiuto colpevole. Le obiezioni che sorgono sono note: la 'privazione' di un dono può costituire la natura in stato di 'colpa'? non si attribuisce al peccato di Adamo (all'origine dell'umanità) un'incidenza eccessiva rispetto alla decisione personale? Le obiezioni provengono dalle scienze naturali per quanto riguarda la possibilità di pensare una caduta originaria di tali proporzioni; e dalla filosofia (personalista ed esistenzialista) per quanto riguarda il rapporto tra momento prepersonale e personale nell'atto della libertà.

La teologia contemporanea ha variamente contestato la tesi del peccato originale. Alcuni autori sono persino giunti alla convinzione che si possa fare a meno della tesi della solidarietà nel peccato di Adamo per spiegare l'universalità e la necessità della redenzione in Cristo. Essi fanno notare che la teologia del peccato originale aveva lo scopo di giustificare l'asserto centrale della rivelazione: *l'assoluta necessità della redenzione in Cristo per tutti gli uomini*. Poiché questa tesi può essere fondata – come peraltro abbiamo fatto anche noi – in altro modo, essi concludono che non è più necessaria l'affermazione del peccato originale. In realtà, credo che la tesi della solidarietà nel peccato di Adamo (che è peraltro stabilita dal dogma, secondo il senso che si dovrà precisare), una volta compresa a partire da Cristo, non sia tanto necessaria per *giustificare* la necessità della redenzione in Cristo per tutti gli uomini, quanto per *interpretare cristianamente* la storia degli uomini,

sul presupposto dell'universale predestinazione in Cristo. Perciò la tesi non può essere superata o lasciata cadere.

Pertanto, se è possibile rettificare la posizione agostiniana (il peccato originale è il motivo della venuta di Cristo), occorre non perdere il senso dell'affermazione cattolica della 'solidarietà' nel peccato in Adamo, ma distinguere tra il *mistero* cristiano e la sua *spiegazione* teologica agostiniana (la 'derivazione fisica' da Adamo), senza perdere il contenuto essenziale del dogma sul peccato originale. Formulo quindi la possibilità di intendere il senso del peccato originale a partire da Cristo: la funzione del dogma è quella di spiegare il carattere *multidimensionale* degli elementi presenti nella libera decisione di rifiutare Cristo, al di là di tutte le letture unilaterali, che la identificano o in un elemento della *natura* umana o in un *atto* della libertà isolato dalla trama di relazioni che la costituiscono. La tesi cattolica della solidarietà nel peccato di Adamo appare così come l'altra faccia (negativa) della medaglia per indicare la figura multiforme (storica e comunitaria) della libertà che si lascia conformare alla predestinazione e alla redenzione in Cristo.

Infatti, nella *teologia odierna* la teologia del peccato originale ha fondamentalmente due punti di partenza. Il primo è antropologico, nel senso che si parte dall'affermazione del peccato originale e della sua diffusione universale per giustificare la *necessità* della redenzione di Cristo. Il secondo è cristologico, nel senso che si parte dalla predestinazione di Cristo per comprendere la situazione storica degli uomini come una *sottrazione* alla loro chiamata ad essere in Cristo. Tuttavia non bisogna lasciarsi fuorviare dal linguaggio. Parlare di 'punti di partenza' non significa contrapporre i due termini, cioè Cristo e l'uomo, ma richiede di interrogarsi sul procedimento argomentativo che li pone in relazione: cioè se sia l'universale solidarietà nel peccato di Adamo che motiva la necessità della redenzione di Cristo o non viceversa. A mio giudizio, l'universalità del peccato in Adamo va iscritta nella predestinazione di tutti gli uomini in Cristo. Ciò, da un lato, appare la conseguenza dell'impostazione sistematica della trattazione sin qui svolta e, dall'altro, può condurre ad una comprensione rinnovata del peccato originale.

Il senso di tale 'iscrizione' andrà precisato ulteriormente. La connessione del dogma del peccato originale col mistero di Cristo, inteso in tutta la sua pienezza di capo e modello dell'umanità, produce una rilettura della solidarietà degli uomini in Adamo: questa 'solidarietà' non deve essere vista come una storicità precostituita nella sua verità alla nostra solidarietà in Cristo. Il rapporto dell'umanità con Adamo è

subordinato a quello con Cristo. Il secondo spiega il primo: la solidarietà salvifica con Cristo non elimina, ma rende più acuto, nel senso che lo illumina, il problema di una previa 'solidarietà' degli uomini nel peccato di Adamo. Proprio perché il senso della storia è la predestinazione cristologica, e l'incorporazione a Cristo si realizza nell'intreccio delle condizioni costitutive della libertà, ne consegue che anche la peccabilità e l'effettiva peccaminosità si collocano in un tessuto di reciproche influenze, dove gli elementi *prepersonali* della libertà (che non vanno intesi come *antipersonali*) e quelli *personali* si intrecciano, invitandoci ad un uso analogico della nozione di peccato<sup>1</sup>.

## 18.2. Il peccato originale e l'evento fondatore

La lettura del dato biblico deve lasciarsi illuminare dalla logica interna della rivelazione. Il rimando all'AT è fatto a partire dalla pienezza della rivelazione in Cristo (cfr. Sinottici, Paolo e Giovanni). In questa ottica fornisco solo gli elementi sintetici, che emergono dalla analisi della testimonianza biblica.

### 18.2.1. IL 'DRAMMA ESEMPLARE' DI GEN 2-3

#### SULLO SFONDO DEI 'RACCONTI DELLE ORIGINI'

I testi della Genesi (*Gen 2-3* nel quadro di *Gen 1-11*) sono indicati come il luogo classico della riflessione sul peccato. In questi testi, però, la ricerca recente mette in luce non tanto un interesse protologico (cioè sul 'come' sono avvenute le cose all'origine), bensì sapienziale e profetico<sup>2</sup>. La domanda sulla infedeltà del popolo all'alleanza nel momento

<sup>1</sup> La terminologia odierna che parla di peccato 'originale' e peccato 'personale' fa pensare spontaneamente a due comportamenti e a due situazioni sommabili. Forse era meno ambigua la terminologia classica che parlava del peccato personale come peccato 'attuale' per rapporto al peccato 'originale': in ogni caso è necessario pensare il peccato 'originale' (originato) non come una situazione 'esterna' al peccato personale e/o attuale, ma come una sua reale 'condizione'. L'atto della libertà (che è corporea e storica) si dà all'interno di condizioni previe, che non le sono estrinseche, ma la toccano dal di dentro.

<sup>2</sup> Per quanto riguarda questo problema si veda N. LOHFINK, «Genesis 2f als 'geschicht-

profetico e sulla presenza del peccato e del male nella riflessione del sapiente, introduce un procedimento eziologico, attraverso il quale si ricercano le 'cause' del male attuale risalendo sino alle sue origini, nel cuore dell'uomo, nell'imitazione del peccato dei padri e nell'influsso del peccato delle nazioni (cfr. cap. 18.2.2.). La riflessione sapienziale, che assume anche l'esperienza profetica, dà voce a questa ricerca mediante i 'racconti dell'inizio' (*Genesi*)<sup>1</sup>. In essi appare l'intreccio tra universale e singolare, presente nel discorso circa il peccato nell'AT: l'universale ricorre negli elementi sapienziali e nei riferimenti mitici; il particolare rimanda ai motivi profetici di alleanza provenienti dalla storia di Israele.

### Il racconto della caduta (*Gen 3*)

Tenendo presente quanto si è già detto, sia per quanto riguarda il senso del rapporto con i miti del Vicino Oriente e il genere letterario del testo, sia per quanto riguarda la struttura complessiva di *Gen 2-3*, la sezione in esame si sviluppa secondo lo schema di 'delitto' (3,1-8) e 'castigo' (3,9-19).

a. *La trasgressione del comandamento* (vv. 1-8). Questa prima parte si articola in tre brevi scene: la seduzione (vv. 1-5), la violazione del comandamento (v. 6), il risultato (vv. 7-8). I tre momenti sono incentrati sulla 'trasgressione' del comandamento.

**La seduzione** (vv. 1-5). Nella prima scena domina la figura del serpente, i cui riferimenti simbolici devono essere ricercati nell'ambito culturale del Vicino Oriente. Si possono indicare diverse funzioni simboliche. Il serpente è simbolo di *perenne giovinezza*: probabilmente, oltre a un riferimento al fenomeno

liche Ätiologie», 321-334; K. RAHNER, «Il peccato di Adamo», in *Nuovi saggi* IV, Paoline, Roma 1973 [or. 1968], 335-356; P. GRELOT, *Le origini dell'uomo*; M. CIMOSA, *Genesi 1-11*, 5ss.; ma soprattutto il significativo contributo di L. ALONSO-SCHÖKEL, «Motivos sapienciales y de alianza en Gn 2-3», in *Bib.* 43 (1962) 285-316.

<sup>1</sup> Sulla funzione dei racconti fondatori, in particolare sui 'racconti dell'inizio' si veda l'ampia introduzione nel cap. 11.2.1. Cfr. E. VAN WOLDE, *Racconti dell'inizio. Genesi 1-11 e altri racconti di creazione*. Su tutta la questione, vedi l'aggiornamento di L. MAZZINGHI, «Quale fondamento biblico per il 'peccato originale'? Un bilancio ermeneutico: l'Antico Testamento», in ATI, *Questioni sul peccato originale*, a cura di Ignazio Sanna, Messaggero, Padova 1996, 61-140. Per la bibliografia su *Genesi 3*, cfr. quella aggiornata contenuta in G. BORGONOVO, «La 'donna' di Gn 3 e le 'donne' di Gn 6,1-4. Il ruolo del femminile nell'eziologia metastorica», in *Miti di origine, miti di caduta*, 71-99: 71-73.

naturale della 'muta' della pelle, si riprende anche il motivo presente nell'epopea di *Gilgameš* (XI, 279ss.), dove il serpente ruba la pianta della vita; inoltre nel nostro testo il serpente cerca con la sua proposta di evitare la morte minacciata dal comandamento (2,16s.). Il serpente è simbolo di *sapienza*: la proverbialità della sua astuzia è un dato diffuso in tutte le culture; ed esso è presentato nel testo come la più astuta delle bestie, conosce la proibizione di Dio, le proprietà dell'albero, conosce la paura divina che l'uomo si faccia simile a lui, conosce il segreto dell'immortalità... La riflessione sapienziale sorge da questa ricerca. A ciò si possono collegare le raffigurazioni del serpente come simbolo del 'caos' (a Babilonia Tiamat è raffigurato come un serpente, ma nel nostro testo non c'è l'idea di questa lotta: il serpente è creatura) e come simbolo di *fecondità* nei culti cananaici. Ciò che, però, è importante per l'autore è la *funzione del serpente nel racconto*: esso è l'oggettivazione della seduzione, dell'inclinazione al male al quale l'uomo si trova condotto. La risposta al problema: «dove viene il male? il male è creato da Dio?» è fatta risalire alla scelta negativa della libertà e all'intervento del serpente. Il serpente appare come creatura divina, e allora nasce la questione se il male debba essere attribuito a Dio. Nel testo è evidente una duplice intenzione: scagionare Dio dall'attribuzione del male, affermare che esso è sotto il dominio di Dio e non è una forza che mette in scacco Dio. Per il resto la misteriosità del male viene lasciata nel suo enigma, quando l'uomo agisce il male è già là! L'eziologia non (vuole) spiega(re) il problema, ma ne esclude le soluzioni errate. Nella sua semplicità il testo mette in luce i due aspetti: il male non proviene solo da un 'atto' negativo della libertà, ma anche da un 'condizionamento' che la libertà ratifica e accoglie; la riflessione di fede esclude che la 'signoria' del male posseda caratteri divini, cioè che provenga da Dio o che stia sullo stesso piano di Dio. Il serpente, infatti, è il protagonista della seduzione e questa si svolge secondo un mirabile crescendo psicologico: la domanda iniziale distorce il senso del comandamento (v. 1); la donna cerca di difendersi, ma cade nella trappola della interpretazione legalistica del comando (vv. 2b-3); il serpente interpreta persino l'intenzione di Dio (v. 4) e la volontà di Lui in concorrenza con la libertà dell'uomo (v. 5); così il comandamento, invece che come possibilità di vita e di relazione con Dio, viene sperimentato come divieto per la libertà e l'uomo sente l'intervento di Dio come ant-agonista della sua libertà. L'uomo così non si affida più a Dio (la fede nella centralità di Dio: il primo comandamento), come il fondamento del bene morale (v. 5b).

**La trasgressione** (v. 6). È narrata con grande finezza psicologica: mostra la progressione che rende il frutto prima appetibile per essere mangiato (sensi esterni), poi appare seducente agli occhi (percezione estetica), infine desiderabile per acquistare sapienza (il fascino della comprensione). La donna diventa a sua volta protagonista della seduzione: pur non mancando nel testo un tratto misogino, c'è un accenno all'esperienza di Israele trascinato alla seduzione dai culti cananaici (in cui avevano un posto di rilievo le sacerdotesse) e anche all'ambivalenza del rapporto di comunione, che può capovolgersi trascinando l'uomo e la donna nel comune errore.

**Il risultato** (vv. 7-8). Il racconto, infine, descrive con brevi tocchi la nuova situazione: l'uomo acquista una 'conoscenza' che non è però quella prospettata dal serpente. Il nuovo sapere introduce una lacerazione nei rapporti personali («si scoprirono nudi») che porta a un nascondersi reciproco («le vesti di foglie») e a un sottrarsi con timore alla relazione con Dio («si nascosero dalla presenza di YHWH»).

b. *Interrogatorio e castigo* (vv. 9-19). La scena è organizzata come un processo e prevede l'istruttoria con l'interrogatorio (vv. 9-13) e la triplice sentenza (vv. 14-19).

**L'istruttoria** (vv. 9-13). Ora la situazione è mutata rispetto a *Gen 2* ed è contrassegnata dalla paura dell'uomo nei confronti di Dio e dalla vergogna che ora emerge anche davanti a Dio. L'interrogatorio sulle responsabilità si rivolge all'uomo e alla donna, senza che il serpente venga interrogato, perché soltanto essi hanno in senso proprio la responsabilità morale del male. Continuando nell'analisi psicologica, con fine intuito, l'Autore descrive il procedimento di rimozione della colpa, che l'uomo scarica sulla donna e indirettamente su Dio («la donna che tu mi hai messo accanto»); così la donna rimuove la colpa sul serpente che è creatura di Dio. Non altrettanto l'Autore dice del serpente, perché non spiega il motivo della sua seduzione: alla radice il male resta avvolto nel suo enigma, è chiara solo la sua manifestazione.

**La triplice sentenza** (vv. 14-19). Essa è rivolta ai tre protagonisti: il serpente (vv. 14-15), la donna (v. 16), l'uomo (vv. 17-19). In questo caso, più che mai, si deve richiamare il procedimento eziologico: viene qui svolta la connessione tra decisione negativa della libertà e le condizioni negative che ne conseguono. L'Autore parte dall'attuale rapporto conflittuale tra uomo e natura (in specie l'animale), osserva che il rapporto di comunione uomo-donna è minacciato dal dominio e dalla violenza, sperimenta la fatica e il sudore nel lavoro: la domanda è come mai questi rapporti non sono secondo il quadro ideale offerto in *Gen 2*. La *prima* maledizione, l'unica diretta, è rivolta al 'serpente' e risponde eziologicamente alla ragione per cui il serpente striscia sulla terra (non avrebbe senso chiedersi come sarebbe stato prima della situazione attuale). In secondo luogo, il testo vuole rendere ragione della profonda inimicizia tra il serpente e l'uomo, perché il suo morso minaccia la vita dell'uomo. Il famoso v. 15, conosciuto come 'protovangelo', sottolinea nella prima parte che questa avversione reciproca continuerà di generazione in generazione; nella seconda, invece, è difficile intravedere il senso. Si sono sedimentate su di esso le interpretazioni patristiche, fondate o sui LXX (che traducono con un *autós* personale: lettura messianica) o sulla Vulgata (che traduce con un *ipsa* al femminile: lettura mariologica), mentre nel nostro testo il pronome sembra da riferirsi alla stirpe umana in senso collettivo e il serpente resta una creatura di Dio. Sembra che il senso del passo confermi la perenne inimicizia tra la stirpe umana e il serpente, interpretazione che resterà aperta a ulteriori riprese (*Is* 11,8 e *Ap* 12). La *seconda* sentenza rivolta contro la donna non contiene alcu-

na maledizione, né diretta né indiretta. Le 'punizioni' sono due eziologie della singolare esperienza femminile: i dolori del parto e il desiderio dell'uomo. I dolori del parto toccano in modo singolare l'esperienza femminile, e diventano fonte di timore se confrontati con il «libero figliare delle camozze» (*Gb* 39,1) e degli altri animali. Nel testo non c'è alcun accenno al carattere di punizione del parto: ciò che fa problema è che questo momento, tipico della donna, sia attraversato dal timore per il dolore. La risposta eziologica suggerisce che questo dolore, che genera timore e paura, è un segno delle relazioni segnate dalla decisione cattiva dell'uomo. Nello stesso senso il profondo desiderio di attrazione che lega la donna all'uomo si trasforma in un'esperienza di assoggettamento e dominio. Qui non è proposta alcuna concezione di inferiorità della donna, viene anzi spiegato come mai essa, creata come «alleato all'altezza» dell'uomo, sperimenta il dominio dell'uomo perfino nel momento più intimo del rapporto con lui, nel cuore stesso del desiderio che porta alla comunione. Infine, la *terza* sentenza, rivolta all'uomo, contiene una maledizione indiretta alla terra, che spiega eziologicamente come la solidarietà creaturale esistente tra l'uomo e la terra (cfr. *Gen* 2,5.7), dalla cui polvere era stato tratto, sia stata sconvolta dal peccato. Si comprende così la frattura tra l'uomo e la terra, e il lavoro, compito peculiare dell'uomo, appare come una lotta tra la terra e l'uomo. Inoltre, poiché l'uomo ha mangiato quanto gli era stato proibito, il sostentamento non appare più come una cura amorevole di Dio, ma come un mangiare con dolore i frutti della terra. Pure questo non corrisponde al piano divino della benedizione, bensì è conseguenza della trasgressione. Anche la sentenza finale del v. 19 che presenta la morte come conseguenza del peccato, non va letta chiedendosi: «come 'sarebbe' l'uomo, se non avesse peccato?», ma come eziologia della finitudine dell'uomo, che viene sperimentata dopo il peccato come paura di fronte al proprio finire nel nulla, esattamente il contrario di quella promessa di immortalità che l'uomo voleva raggiungere.

**L'esecuzione della sentenza** (vv. 20-24) mostra che, nonostante la trasgressione, Dio continua a provvedere con cura all'uomo: ciò è espresso col nome dato alla donna. Posto in connessione con il serpente, il nome della donna la mostra come colei che dà la vita, ma non in modo magico, bensì come dono della benedizione di Dio. Anche i provvedimenti seguenti (tuniche di pelli, la motivazione ed espulsione dal giardino), nonostante molti influssi mitici, intendono esprimere la cura misericordiosa di Dio al di là della condizione storica di rottura tra Dio e l'uomo.

Raccogliamo in sintesi il senso dell'esegesi. I 'racconti dell'inizio' mostrano molti elementi della *tradizione sapienziale* che danno un'importante chiave ermeneutica (la conoscenza del bene e del male, il saggio che dà il nome alle cose, la nota geografica, la concentrazione antropologica, l'astuzia del serpente, la finezza psicologica nella descrizione della seduzione/trasgressione, la narrazione dal punto di

vista dell'uomo, ecc.): il discorso sul peccato procede concretamente dalla riflessione del sapiente sulla situazione attuale, parte dalle domande concrete poste dalla condizione in cui l'uomo si trova 'qui e ora', proietta la sua riflessione sui primordi, mediante un procedimento regressivo, che recupera tradizioni precedenti, per dire che la vicenda di 'oggi' appartiene alla realtà di sempre. In questa ottica si comprende anche il modo del recupero dei motivi mitici diffusi tra i popoli del Vicino Oriente. L'immaginario mitico è posto a servizio dell'eziologia storica, ed è plasmato dalle domande proprie di quel procedimento di conoscenza. Esso non pone, anzitutto, delle questioni protologiche, in vista della spiegazione degli eventi dei primordi, circa il 'come' e il 'dove' del peccato e della morte. Ma la domanda è piuttosto svolta in una linea inversa: perché l'uomo è 'così', perché l'uomo creato da Dio è fragile, limitato, segnato dal peccato, da 'questa' fatica e da 'questa' esperienza della morte? La spiegazione è cercata mediante una risposta sapienziale, che continuando il procedimento regressivo, presente già in Geremia e Ezechiele, offre una risposta polemica nei confronti degli aspetti mitologici delle culture vicine (in particolare quella cananaica, che sacralizzava la potenza sessuale per risolvere il problema della vita), presentando la risposta nella linea della fede jahwista: il motivo fondatore non è un uomo confuso con il mondo divino, ma l'uomo storico in dialogo con il Dio dell'esodo e dell'alleanza.

Ciò spiega perché il discorso antropologico nei suoi termini universali venga caratterizzato dai motivi della esperienza singolare di Israele. Ciò illustra anche il criterio ermeneutico per leggere il testo. Alcuni motivi dell'esperienza di Israele, accolti dalla *tradizione profetica*, sono fusi assieme all'interpretazione antropologica del sapiente, radicata sulla fede del popolo di Dio. Bastino i seguenti paralleli tra la vicenda di Israele e i motivi presenti in *Gen 2-3* per vedere come il testo risulta da una stupenda sedimentazione: 1) l'uomo è plasmato e collocato nel giardino per coltivarlo e custodirlo // Israele è fatto uscire dall'Egitto, plasmato nel deserto e collocato nella terra; 2) all'uomo viene dato un comandamento ed una legge (con pena di morte) // al Sinai viene dato il decalogo e leggi (con pena di morte nel codice dell'alleanza); 3) l'uomo trasgredisce il comandamento sentendosi limitato nella sua libertà // Israele rifiuta il comandamento, inseguendo altri dèi; 4) la parola-voce di Dio interpella l'uomo dopo la trasgressione // la parola profetica richiama Israele ad ascoltare la voce (*Dt*) di Dio; 5) Dio intenta contro l'uomo un processo // con i profeti, Dio intenta un *rib*

contro il suo popolo; 6) la sentenza è stilata con maledizioni, sullo sfondo della benedizione che continua (nella generazione) // maledizioni e benedizioni concludono ogni stipula dell'alleanza. Questo meraviglioso parallelismo di motivi sapienziali e profetici fa intuire che l'autentico livello di 'storicità' del testo proviene dall'intreccio dell'esperienza singolare di Israele che è universalizzata dal sapiente e riferita alla stessa condizione 'comune' dell'uomo di 'sempre'.

In breve si potrebbe dire che al procedimento 'regressivo' dell'affermazione corrisponde il procedimento 'progressivo' dell'esposizione: a livello *assertivo* il nostro testo non parla propriamente del 'peccato originale', bensì del peccato di 'ogni' uomo, espresso e illuminato dall'esperienza dell'Israele storico, cioè si parla dell'universale del peccato attraverso il particolare dell'infedeltà di Israele. Di tale peccato, però, si afferma esplicitamente che *fin dall'inizio* segna l'esistenza dell'uomo, *di ogni uomo*. Sotto questo profilo si deve dire che il testo contiene anche un'affermazione 'protologica', sull'origine dell'uomo. Questo modo di procedere porta a compimento la dinamica, già presente in *Geremia* ed *Ezechiele*, che ricercava l'origine del peccato nell'influsso dei padri (delle nazioni) e nel cuore malvagio (di pietra) dell'uomo. Questa regressione spaziale (in profondità) e temporale (all'indietro) si trova mirabilmente rappresentata nel testo di *Genesi* e mostra un movimento costante della mentalità ebraica: a partire da una molteplicità di dati ed esperienze si risale ad un unico punto di partenza.

Anzi in una prospettiva 'canonica', la composizione finale del testo inserisce tra i 'racconti dell'inizio' anche la dimensione del peccato, non solo nel racconto del giardino in *Gen 2-3*, ma pure nell'episodio del diluvio in *Gen 6-9*. L'ultima stesura redazionale, per il fatto stesso di collocare questi racconti 'all'origine', vuole far comprendere come a partire dalla separazione iniziale (*Gen 1*: Creatore-creazione) si operino altre distinzioni: la separazione tra creazione e uomo, e tra uomo e donna (*Gen 2*); la separazione dell'umano malvagio dal suo essere creaturale buono (*Gen 3*: dis-creazione del male); e il rinnovo di queste separazioni al di là della minaccia costituita dal diluvio (*Gen 6-9*: ri-creazione al di là della minaccia di distruzione). Inoltre, il filo rosso della tradizione jahwista mette in evidenza una 'sciamatura del peccato' (*Gen 3*; 4,2-16; 6,1-4; 9,20-27; 11,1-9), corrispondente alla sciamatura degli inizi: nel primo racconto è l'uomo che pecca verso Dio (*Gen 3*); nel secondo verso il prossimo (*Gen 4,2-16*); il terzo racconto descrive il gruppo che pecca, con una trasgressione genealogica (*Gen 6,1-4*); infine nell'ultimo

racconto è l'insieme dei popoli che pretende di stravolgere il senso della civiltà: Babele (*Gen* 11,1-9). Se, come dicevamo a proposito della creazione dell'uomo, la separazione fondamentale inaugura le successive distinzioni che tolgono alla prima il suo tono trionfale, e vi introduce un forte elemento di drammaticità, così in *Gen* 2-11 la triplice distinzione di uomo e mondo, di uomo e donna, e di bene e male (che sciamia in tutte le sue forme tentacolari) non costituisce solo un ingrandimento della prima apparizione dell'umanità, ma la rappresenta nella forma di un 'dramma esemplare'. Dio continuamente inaugura nuovi inizi e l'uomo introduce con il suo agire un elemento di disturbo, procurando eventi successivi di dis-creazione: nei confronti del fratello, della stirpe, della civiltà, della lingua, ecc. La lettura canonica del testo rinforza ancora di più l'enfasi sull'origine: non certo nella forma di un inizio mitico, ma come rappresentazione inaugurale che vede intrecciata l'opera creatrice di Dio e l'agire libero dell'uomo, che sovente introduce elementi di dis-creazione nella dinamica di benedizione di Dio.

Si comprende ora in che senso si possa parlare della trasmissione del peccato di Adamo e della sua universalità. La nozione di trasmissione-universalità può essere colta a partire dalla dinamica 'inaugurale' ed 'eziologica'. Il punto di partenza di *Gen* 2-3 (all'interno di *Gen* 1-11) è la riflessione sull'esperienza storica dell'alleanza da parte di Israele. Il punto di approdo è l'allargamento dell'orizzonte a tutta l'umanità, mediante un procedimento di regressione 'protologica'. Ma questo procedimento viene istituito dal redattore finale fin dall'origine, come racconto drammatizzato di un 'inizio che fonda e inaugura' una storia. La quale, a sua volta, non può non essere aperta ad un simmetrico movimento di proiezione 'escatologica'. Il testo cioè non illumina solo il 'da dove' della situazione presente dell'uomo, ma anche il 'verso dove' della libertà di ogni uomo. Questo procedimento è documentato negli stessi strati dell'escatologia apocalittica veterotestamentaria (che riprende immagini protologiche proiettandole al futuro: *Is* 11; 25,6-10), giudaica e qumranica<sup>4</sup>, mediante un'apertura che guarda al 'destino' futuro della libertà. D'altra parte il tema della universalità del peccato e della sua 'trasmissione' resta comprensibile ultimamente nella luce di Cristo e della solidarietà degli uomini in Lui.

<sup>4</sup> Su questo punto si vedano gli studi aggiornati di G. BORGONOVO, «La mediazione di Adamo. Un conflitto interpretativo originario», in *ScCatt* 126 (1998) 337-370; F. MANZI, «Il peccato, la sua universalità e le sue origini negli scritti qumranici», in *ScCatt* 126 (1998) 371-405, e *bib.* *ivi* indicata.

### 18.2.2. L'ESPERIENZA DEL PECCATO NEI PROFETI E SAPIENTI

Non è evidentemente possibile un'analisi dettagliata dell'insegnamento profetico sul peccato, tanto è vasta l'area di indagine. Il procedimento eziologico inizia già negli oracoli dei profeti e si allarga negli scritti sapienziali. Data la vastità dei dati, procederemo in modo sintetico fornendo due schede di ricerca, concentrando la riflessione su due profeti che hanno offerto una riflessione particolarmente acuta sul nostro tema.

**GEREMIA.** È un profeta molto attento alla malvagità annidata nel cuore dell'uomo. Limita il suo sguardo al popolo di Israele, ma a fortiori ciò che dice vale per i pagani. La prospettiva del profeta nella presentazione della malvagità del popolo è duplice: giustificare i castighi di YHWH; creare la coscienza della colpa, requisito alla conversione, che è azione miracolosa di YHWH. Infine, Geremia non si limita ad una descrizione fenomenologica, ma va *alla radice del male*, cerca le scaturigini profonde del comportamento perverso.

*Lessico caratteristico.* Nel testo di Geremia una serie di testi esprime con categorie 'personalistiche' il peccato di fronte a YHWH: abbandono, allontanamento, dimenticanza, voltare il dorso, non servire, essere infedeli, ribellione e rivolta, tradimento e non conoscenza, rinnegamento... Una seconda serie di testi esprime piuttosto la situazione di peccato in se stessa, a partire dall'uomo: stupidità ed ebetudine, seguire la tendenza del cuore malvagio, rendere dura la cervice, rifiuto di convertirsi, avere il cuore incirconciso, non poter dirigere i propri passi, non avere in potere la propria vita, seguire i propri desideri, essere ostinati, non sapere fare il bene, orecchio incirconciso... Una terza categoria di testi, che riguardano le nazioni, mette in evidenza il peccato di orgoglio contro YHWH.

*Spiegazione eziologica.* Di tale situazione si dà una duplice spiegazione che innesca il procedimento eziologico. La situazione peccaminosa deriva: dall'influsso dei padri, poiché si è operato come loro, si è imitata la loro condotta, si è solidali con loro nel male; dal cuore malvagio e incirconciso, dal momento che le azioni malvagie trovano la loro spiegazione in una malvagità profonda dell'essere umano.

*Visione sintetica.* Possiamo offrire una sorta di formula sintetica: tutti, nel proprio cuore, oltre che nelle azioni, per tutta la vita e per tutta la storia, sono peccatori di fronte a YHWH; soprattutto sono idolatri, e non possono liberarsi dal male (elemento che manca in *Ezechiele*). La causa di ciò: hanno imi-

tato i padri, hanno un cuore malvagio, perciò sono condannati alla morte; se Dio non interviene, infatti, la situazione postula un'azione di grazia che trasformi il cuore maligno.

*Osservazioni.* Nel profeta Geremia l'universalità sembra da interpretarsi come constatazione generale, non come principio teologico che esclude ogni eccezione. Nella spiegazione *non si dice il perché* del cuore maligno, né si mette in connessione la duplice spiegazione (in particolare non si dice se il cuore maligno sia la conseguenza dell'influsso negativo del peccato dei padri). Si noti l'*assenza assoluta* di ogni riferimento ad Adamo. Più che al progenitore dell'umanità Geremia si riferisce al peso della malvagità degli antenati di Israele sulla condotta del popolo, all'eredità cattiva delle generazioni precedenti su quelle seguenti. Infine, è difficile sostenere che l'espressione 'cuore maligno' significhi corruzione totale della natura umana. Geremia vuol solo dire che il male morale non è periferico all'uomo, ma è annidato al centro del suo essere e condiziona l'azione dell'uomo. Il cuore maligno è la causa dell'incapacità al bene.

**EZECHIELE.** La situazione generale in cui Ezechiele ha profetato può essere suddivisa in due momenti. Nel periodo 593-586, perduta ogni speranza di salvare il popolo dalla catastrofe, il profeta si rivolge ai singoli perché si salvino con la conversione. Nel periodo seguente Ezechiele si trova nella necessità di convincere gli esuli del loro peccato, causa della rovina, e di far rinascere la speranza nell'azione restauratrice futura di YHWH.

*La teologia del profeta.* Per Ezechiele il peccato per eccellenza è l'idolatria, chiamata anche prostituzione e abominazione; il peccato viene visto soprattutto come *trasgressione* alla legge (aspetto legale). La malvagità di Israele è vista *in profondità* come espressione di un cuore indurito, di un cuore di pietra. Gli idoli sono nel cuore, il peccato è radicato nella personalità dell'uomo. Ezechiele presenta *visioni generali della storia* di Israele, come storia dell'infedeltà a YHWH (capp. 16.20.23), a partire dall'Egitto, attraverso il periodo del deserto, fino all'abitazione nella terra promessa. Nella storia allegorica di Gerusalemme mette in risalto le origini idolatriche della città, il che ne spiega il comportamento. Il peccato e la corruzione sono spiegati con un richiamo alle origini inquinate. Molto avvertito da Ezechiele è il deleterio *influsso dei padri*, o comunque degli altri, sulla corruzione di Israele. Parla di imitazione, nella condotta dei padri, degli usi dei popoli vicini, con la metafora della madre che influisce sui figli (16,45-47). A questa corruzione corrisponde un *giudizio di Dio* che è l'esilio e la desolazione e soprattutto la morte. Ezechiele connette strettamente peccato e morte. E questa morte è realtà che interessa il popolo di Dio; non è solo morte fisica, ma anche morte 'spirituale' ed eterna. La metafora usata è quella del recidere dal popolo (cfr. 14,8-9).

*Visione sintetica.* Anche qui possiamo offrire una formula di sintesi: tutti sono peccatori, soprattutto sono idolatri; da sempre, perché hanno il cuore di pietra e perché subiscono l'influsso delle generazioni precedenti, delle genti idolatre e delle origini inquinate; e così sono destinati alla morte. Unica via di uscita è che Dio cambi il cuore di pietra in cuore di carne.

*Valutazioni.* L'accento della riflessione di Ezechiele sul peccato va sui seguenti elementi: la storia di Israele fin dall'inizio è storia peccaminosa; il cuore dell'uomo è cuore di pietra; la destinazione è la morte; viene sottolineato l'influsso delle origini e la solidarietà nel male (cfr. il motivo «razza di ribelli»). L'*universalità* non è un principio teologico, bensì una descrizione fenomenica; non c'è nessun ricorso ad Adamo, ma c'è una significativa risalita sino alle origini della storia di Israele. Anche se non si dice che il *cuore di pietra* deriva dalle origini inquinate del popolo, però l'orientamento va in questa linea. Un elemento importante è la sottolineatura fatta da Ezechiele circa l'*eredità spirituale dei padri*: i padri e le generazioni precedenti, come i popoli vicini, hanno creato una situazione tale per cui l'uomo ratifica personalmente l'operato dei padri e si integra coscientemente nel mondo del peccato.

**SALMO 51.** Si tratta di un salmo di lamento individuale. Ne è protagonista un pio israelita che per il suo stato peccaminoso invoca perdono, purificazione e ricreazione del cuore. Egli manifesta una coscienza acuta della propria colpa di fronte a Dio. A noi interessa il v. 7. Sembra di potervi intravedere un parallelismo sinonimico: «ecco nello stato di peccato sono stato generato/nella colpa mi ha concepito mia madre». Sembra perciò che nel secondo stico sia ripetuto il contenuto del primo mutando soltanto il registro metaforico. Si vuol dire che fin dall'inizio il peccato domina l'esistenza dell'israelita. Non sembra doversi vedere l'influsso della generazione materna sullo stato peccaminoso del salmista, quasi che la madre trasmetta al figlio il peccato; né sembra che la peccaminosità provenga da un'impurità contratta nel concepimento del figlio.

*Sintesi dell'insegnamento.* Si può riassumere in due affermazioni: 1) Dagli inizi dell'esistenza il peccato contamina la vita dell'israelita. Non c'è stagione della vita, neppure quella più acerba, in cui il salmista possa dire di essere senza peccato. Il peccato copre interamente la sua vita. 2) Il peccato è presente non solo in maniera estensivamente totale, ma anche in maniera intensivamente profonda. Infatti si esige una nuova creazione (cfr. l'uso del termine *bāra'*) da parte di Dio per rinnovare radicalmente l'essere dell'uomo (v. 12).

*Valutazione critica.* Non si deve maggiorare la portata del testo quasi che sia affermata la dottrina del peccato originale, della quale mancano elementi fon-

damentali, cioè il peccato di Adamo, l'universalità della colpa, l'influsso di Adamo. Riguardo all'universalità si deve notare che il salmo non parla di tutti gli uomini, né di tutti gli israeliti; direttamente considera il caso singolo. Però il salmo fu ripreso e riattualizzato in seguito e quindi inteso in senso universale. Circa il valore della testimonianza del salmo: vi si esprime la fede di Israele che percepisce poco a poco la profondità e l'estensione della colpa nell'uomo. Il salmo deve essere visto alla luce del contesto generale della Bibbia come una pietra miliare del percorso che la comunità israelitica e poi la comunità cristiana hanno fatto per giungere a percepire la profondità del male nell'uomo. In questo ambito vastissimo il salmo ci dice che il peccato copre l'arco intero dell'esistenza dell'uomo ed è tanto profondo da esigere una nuova creazione dell'uomo come essere libero e decisionale. Inoltre, pur non trattando espressamente delle cause, spinge a riflettere sul fattore ereditario, sull'entrare dell'uomo nel mondo, sulla sua immissione in un ambito umano contrassegnato dalla complicità nel peccato, cioè sul legame stretto esistente tra le generazioni. Il discorso è qui incipiente: sarà sviluppato in seguito. Anche la visione di un male profondo presente nell'uomo è subordinata alla azione di grazia di Dio. Si attende da YHWH una nuova creazione. Il contesto è quindi chiaramente soteriologico.

**RIFLESSIONE SAPIENZIALE:** *Sap 2,23-3,4*. Il testo presenta il disegno divino dell'immortalità dell'uomo (2,23): in questa luce si domanda circa l'origine della morte nel mondo. Qui viene affermata la causalità del peccato di Adamo, istigato dal diavolo (2,24a). Nel contesto del problema della morte, si dice che essa è realtà sperimentata dai malvagi (2,24b), ma resta invece scongiurata per i giusti: evidentemente qui si tratta della morte 'seconda' (3,1-4). Il testo presenta un riferimento chiaro a *Gen 1-3*, anche se ne è un'interpretazione attualizzatrice. Il serpente diventa qui il diavolo; si parla di un influsso del peccato di Adamo non sullo stato di peccato degli uomini, ma sul loro destino di morte. La morte è vista però come morte escatologica, che soltanto i malvagi sperimenteranno, mentre i giusti ne scamperanno. Perché la morte sia realtà negli uomini, all'influsso di Adamo è necessario che si aggiunga la decisione stessa degli uomini che sono dalla parte del diavolo.

*Sir 25,24 (33)*. È un testo abbastanza simile a *Sap 2,24*. Siamo nel contesto di un detto sapienziale contro la donna malvagia. Il testo fa riferimento all'influsso di Eva sulla nostra condizione di morte.

### 18.2.3. VANGELO, PECCATO E CONVERSIONE NEI SINOTTICI

La testimonianza corale del NT sottolinea l'orizzonte soteriologico della missione di Gesù. Non solo il *kérygma* pasquale interpreta morte e risurrezione «per noi, per i nostri peccati», ma già l'originario annun-

cio del Regno chiama alla conversione e alla fede. Le parole e i gesti di Gesù sono fortemente connotati dal tema della guarigione dal male e da tutte le sue manifestazioni e dalla rivelazione del cuore dell'uomo e della sua malvagità. Gesù si colloca nella linea profetica e rinverdisce anche gli oracoli di giudizio. La sua contrapposizione al male è in vista della guarigione e salvezza dal peccato e da tutte le sue conseguenze. Il profetismo di Gesù si colora però, fin dall'inizio, della particolare figura del servo di YHWH che porta il peccato del popolo (cfr. battesimo). Vediamo come i Sinottici interpretano la natura, l'origine e i condizionamenti concreti del peccato dell'uomo.

La situazione dell'uomo prima del peccato ha nei Sinottici solo allusioni occasionali. In *Mt 19,4-5* e *Mc 10,6-8* troviamo, a proposito delle relazioni matrimoniali, l'allusione ad un piano originario diverso e superiore rispetto alla fase successiva. In *Mc 1,12-13* Gesù appare come il secondo Adamo, che supera di gran lunga il primo, perché supera la 'tentazione', alla quale il primo Adamo soggiacque e perciò Gesù Cristo reca di nuovo lo stato del paradiso terrestre (cfr. il particolare redazionale della convivenza di Gesù con le bestie selvagge). Possiamo dire che i Sinottici, come vedremo poi anche in Paolo, accennano allo stato originario dell'uomo per far meglio luce su un duplice mistero: il mistero del peccato come deviazione dal piano originario di Dio; il mistero di Cristo come il restauratore di tale piano. Non dicono, però, nulla sulla precisa natura storica di questo stato.

La *dimensione cristologico-soteriologica del peccato* è già presente – dicevamo – nel nucleo dello stesso *kérygma* primitivo strettamente connesso con il tema della morte salvifica di Cristo: cfr. *1 Cor 15,3*: «Vi ho infatti trasmesso, fra le cose principali, quello che io stesso ho ricevuto, cioè che Cristo è morto per i nostri peccati». I Sinottici riprendendo questo primitivo annuncio di fede e dovendo esplicitare maggiormente il significato della morte salvifica di Cristo nella catechesi ai giudei e ai pagani, sono per ciò stesso interessati a richiamare i loro lettori alla situazione di peccato che caratterizza l'uomo di fronte a Dio e a precisarne la natura e la portata. Possiamo raccogliere questi insegnamenti.

Partendo dallo studio del vocabolario, Lyonnet<sup>5</sup> fa osservare che i

<sup>5</sup> S. LYONNET, «Péché. Dans le Nouveau Testament», in *DBS VII*, 481-567: qui 486-490; P. SCHOONENBERG, *La potenza del peccato*, Queriniana, Brescia 1970, 25-108.

due termini indicanti la realtà del peccato (*hamartía e anomía*) indicano certo gli atti non conformi alle leggi della convivenza umana (come per es. le offese tra fratelli): cfr. il *lóghion* sul perdono reciproco in una domanda del *Pater*: *Mt* 6,12; *Lc* 11,4. Subito però i Sinottici collegano questi atti con un cattivo funzionamento non solo dei rapporti tra uomini, bensì del rapporto tra l'uomo e Dio. Gli evangelisti leggono gli atti peccaminosi in chiave religiosa. Lo prova il fatto che il perdono delle offese tra fratelli viene collegato con un movimento di ritorno a Dio (*metánoia*). Il che lascia supporre che prima ci sia stato un analogo movimento di allontanamento da Dio: cfr. sempre il *lóghion* sul perdono delle offese che da *Mt* 6,12 viene assimilato, cioè reso partecipe del perdono dei peccati da parte di Dio (cfr. anche *Mc* 11,25: «E quando siete in piedi a pregare, perdonate, se avete qualcosa contro qualcuno, affinché il Padre vostro che è nei cieli vi perdoni le vostre colpe»).

Approfondendo ulteriormente questa dimensione religiosa del peccato, i Sinottici vedono l'allontanamento da Dio nel rifiuto o nell'incertezza nei confronti di Gesù Cristo, che fanno dei contemporanei di Gesù «una generazione incredula e perversa, malvagia e adultera» (cfr. *Mc* 8,38; *Mt* 12,39; 16,4) e di Pietro stesso un uomo peccatore (*Lc* 5,8). Questo aspetto cristologico del peccato sarà sviluppato molto dal quarto Vangelo.

Il testo più significativo però della catechesi sinottica sul peccato ci sembra la parabola del figlio prodigo di *Lc* 15<sup>6</sup>: Gesù intende giustificare il suo atteggiamento di favore nei riguardi dei peccatori (cfr. il contesto di tutte e tre le parabole lucane del cap. 15). Tutto qui è incentrato sulla figura del padre, sulla sua gioia, sul suo amore paterno che risulta incomprensibile non solo ai servitori, ma anche al fratello maggiore. Giustamente è stato detto che la parabola meglio si intitolerebbe: «Il padre misericordioso e i due figli». Tuttavia, senza per questo adottare una esegesi allegorizzante, possiamo dedurre da questa parabola un insegnamento altamente qualificato sul peccato e sulla natura. Infatti la parabola oppone tra loro due nozioni di peccato, come anche due nozioni di giustizia.

Il figlio maggiore, anche se non rappresenta proprio esattamente i farisei, si fa della giustizia un'idea assai simile alla loro: si tratta di una giustizia interamente fondata sulla nozione di retribuzione e consiste essenzialmente nella salvaguardia di un ordine esteriore più che non nei rapporti personali tra l'u-

<sup>6</sup> Ho sviluppato analiticamente il tema nel mio commento teologico: «Ritornare al Padre», in *Esercizi di cristianesimo*, Vita e Pensiero, Milano 2000, 82-103.

mo e Dio. Il figlio maggiore partecipa senza dubbio esternamente alla vita familiare, ma il suo spirito è uno spirito di mercenario, non di figlio, tanto meno di fratello: l'amore paterno gli risulta un enigma, uno scandalo. Nel suo pensiero il peccato è la violazione di questo ordine, la disobbedienza a un precetto, una trasgressione; diversamente, al di fuori di questa trasgressione formale ed esterna, egli non pensa che possa esistere il peccato.

A questa concezione tipicamente giudaica, la parabola ne oppone un'altra. Non che il peccato cessi di essere un'offesa a Dio, tant'è vero che la parabola mette sulla bocca del figlio prodigo: «Io ho peccato contro il cielo e contro di te» (vv. 18,21); ma l'importante è sapere dove sta l'offesa. Sta nell'aver dissipato l'eredità familiare, come si è pensato spesso, sul presupposto che l'allontanarsi da casa del figlio minore non abbia costituito per niente un atto di disubbidienza? Così infatti ha ragionato il figlio maggiore: egli ha divorato tutti i suoi beni (v. 30), conformemente all'idea che si era fatto di giustizia e di peccato. Ma questo non sembra il chiaro insegnamento della parabola: il figlio prodigo ha offeso suo padre nel rifiuto di essere suo figlio, cioè di ricevere tutto dall'amore di suo padre, pretendendo di non più dipendere da lui, ma solo da se stesso, come ha fatto inizialmente Adamo nel paradiso. Tale rifiuto si è concretizzato con l'allontanamento dalla casa paterna (v. 13), secondo lo schema biblico del peccato concepito come 'allontanamento' da Dio, e della conversione come 'ritorno' a Dio. Ed è il ritorno del figlio che dà gioia al padre, non tanto il suo ritorno in buona salute, come pensavano i servi (v. 27), bensì il ritorno del figlio, in quanto *suo figlio*. Anzi la parabola sembra accennare anche al fatto che fu proprio attraverso l'esperienza del perdono paterno che il figlio prodigo ritrova o forse prova per la prima volta dei veri sentimenti di figlio. Il figlio maggiore invece – colui che si crede giusto per il solo fatto che non ha mai trasgredito alcun precetto senz'accorgersi che finisce per trasgredire il precetto fondamentale che è quello di essere figlio – non riesce più ad entrare nella casa del padre, si sente straniero ad essa, perché è una casa in cui si può restare solo nella libertà filiale. Il figlio perduto è ritrovato, vivrà ormai da figlio nella casa. Il figlio rimasto potrà ritornare solo riconoscendo l'origine graziosa del suo essere rimasto fedele (fin dalla prima ora) nella casa del Padre. La parabola termina lanciando una provocazione per ogni figlio maggiore, per il lettore di ogni tempo che s'accosta a questo stupendo racconto lucano. Da duemila anni il figlio maggiore che s'annida in ciascuno di noi recalitra per rientrare con uno spirito filiale nello spazio della relazione paterna!

*La dimensione antropologica del peccato.* Ulteriori precisazioni sul peccato vengono fatte dai Sinottici da un punto di vista più strettamente antropologico. Riguardano contemporaneamente l'interiorità e l'universalità del peccato.

*L'interiorità*, cioè il fatto che il peccato nasce dal cuore dell'uomo, da quell'intimo potere che l'uomo ha di decidere di sé anche di fronte a

Dio e al suo amore: cfr. il *lóghion* di Mt 12,33ss., in cui Gesù dichiara che se i frutti sono cattivi è perché la pianta stessa è cattiva. Più chiaramente il *lóghion* sul puro e l'impuro (Mt 15,10-20; Lc 7,14-23) mostra che il peccato autentico si trova nel cuore stesso dell'uomo, e non nelle cose esteriori (i cibi, per es.: anche se penetrano nell'uomo non sono in grado di penetrare nel cuore). È dal di dentro, dal cuore dell'uomo che piuttosto escono i progetti malvagi: dissolutezza, latrocini, assassinio, adulteri, ecc. Questa lista di peccati indica che il peccato è anche catalogato come una serie di atti, ma questi atti sono peccati in quanto e solo in quanto procedono dal cuore malvagio e ne manifestano l'intima malvagità. In ogni caso il perdono dei peccati che non comporta un interiore mutamento di cuore (*metánoia*) sarebbe ugualmente illusorio.

L'universalità del peccato più che in un giudizio sulla esteriore situazione di peccato di ogni uomo e perciò sull'esperienza degli atti peccaminosi che ciascun uomo compie o potrebbe compiere, è colta dai Sinottici, anzitutto, in un'esteriore potenza di peccato che è presente nell'opera di Satana in mezzo agli uomini e in una interiore schiavitù corrispondente. L'esistenza di un potere di Satana sugli uomini è esplicita nei Sinottici nel tema della lotta Cristo-Satana: cfr. le tentazioni nel deserto (Mc 1,12 e paralleli) e l'intervento di Satana nella passione di Gesù (soprattutto Lc 22,3.32.53). Inoltre, si veda tutta la presentazione dell'attività taumaturgica di Gesù come liberazione dal potere del demonio (soprattutto Mc 1,23-27; 7,25-30; 9,17-23 e par.). Infine, si noti il tema della partecipazione ai discepoli del potere di cacciare Satana e di stabilire il Regno di Dio (Mc 3,15; 6,7) come di un aspetto importante della loro missione. L'interiore atteggiamento di peccato corrispondente all'esteriore potere di Satana sembra solo accennato dai Sinottici nel tema della «durezza di cuore». Si confronti Mt 19,5 e Mc 10,8: è la durezza di cuore che ha portato Mosè a dare la legge del divorzio contrariamente al piano originario di Dio sul matrimonio, che Gesù Cristo intende ristabilire. Nell'indagare l'origine di questa durezza di cuore i Sinottici non sembrano addentrarsi molto: esplicitamente non la collegano con il peccato di Adamo; implicitamente, però, il fatto di escluderla dal piano originario di Dio fa pensare comunque ad una origine nell'uomo e nel suo peccato.

#### 18.2.4. L'UOMO SOTTO IL SEGNO DI ADAMO IN S. PAOLO

La riflessione di Paolo sul peccato dell'uomo è introdotta all'interno del tema dell'uomo immagine di Dio in Cristo, anzi allo scopo di mettere maggiormente in luce la sua portata. Si tratta dell'uomo psichico contrapposto a quello spirituale (1 Cor 15,45-49), dell'uomo esteriore contrapposto a quello interiore (2 Cor 4,16), dell'uomo vecchio contrapposto a quello nuovo (Rom 6,6; Col 3,9). In alcuni testi queste antitesi sono connesse con la contrapposizione Adamo-Cristo. Un'allusione al paragone Adamo-Cristo si trova nell'inno della lettera ai Fil 2,5-11 (il comportamento di Cristo viene descritto con dei termini che alludono al comportamento antitetico del primo uomo). Più precisa è l'antitesi in 1 Cor 15: si parla qui di due diverse situazioni di vita e di morte (la morte dei vv. 21-22 non può essere identificata solo con la morte fisica, se si pensa che il risvolto di essa è la risurrezione in Cristo che non è solo un fatto fisico; cfr. anche i vv. 43-44) che si fanno derivare da due diversi influssi (cfr. vv. 21-22.48-49).

Sulla natura di queste differenti situazioni e sulla natura dei due diversi influssi si diffonde più ampiamente Rom 5,12-21. Nel presentare questo testo, non possiamo seguire una pista descrittiva; scegliamo una pista interpretativa che cerca di cogliere l'orientamento che emerge dalle analisi esegetiche. Delineiamo, riferendoci alla scheda esegetica su Rom 5,12-21 (a p. 506), l'orientamento per trarne poi una valutazione critica.

L'orientamento dell'attuale esegesi è quello di allentare il legame, ammesso dalla precedente teologia, tra il peccato di Adamo e la situazione universale dell'uomo che è ritenuta da questa teologia vera situazione di peccato anche a prescindere dai peccati personali. L'allentamento avviene su due livelli.

Il primo livello è prevalentemente filologico e tende a mettere in risalto nella situazione fallimentare dell'uomo (che è l'insegnamento più preciso e diretto che Paolo ci offre, per far risaltare la necessità, l'universalità e l'efficacia della redenzione di Cristo), oltre all'influsso di Adamo, anche e diremmo sempre di più, l'influsso dei peccati personali. Ciò avviene mediante la rilettura di quattro parole chiave di 5,12: la parola 'peccato' (*hamartía*) si riferisce alla potenza del peccato che dilaga a partire dalla trasgressione del primo uomo; il termine 'morte'

## ROM 5,12-21

## STRUTTURA RETORICA DEL TESTO

## 1. UN FAMOSO PARAGONE RIMASTO SOSPESO (v. 12)

	<i>esegesi postagostin.</i>	<i>esegesi recente</i>
<sup>12</sup> Quindi, come a causa di un solo uomo il peccato è entrato nel mondo	peccato orig. originante	Potenza d. peccato
e con il peccato la morte,	morte fisica	m. eterna (perdizione)
e, in tal modo, anche la morte ha raggiunto tutti gli uomini,		
<b>perché</b> tutti hanno peccato...	<i>eph'hô</i> [in quo= relat] peccato orig. originato	<b>perché</b> [causale] peccati personali

## 2. UNA FRASE PARENTETICA (vv. 13-14)

<sup>13</sup> Fino alla legge infatti c'era peccato nel mondo		constatazione
e, anche se il peccato non può essere imputato quando manca la legge,		obiezione
<sup>14</sup> la morte regnò da Adamo fino a Mosè		risposta
anche su quelli che non avevano peccato con una trasgressione simile a quella di Adamo, il quale è figura di colui che doveva venire...		

## 3. UN PARAGONE A FORTIORI (A MAGGIOR RAGIONE) (vv. 15-17)

<sup>15</sup>Ma il dono di grazia non è come la caduta: se infatti per la caduta di uno solo morirono tutti, *molto di più* la grazia di Dio e il dono concesso in grazia di un solo uomo, Gesù Cristo, si sono riversati in abbondanza su tutti gli uomini. <sup>16</sup>E non è accaduto per il dono di grazia come per il peccato di uno solo: il giudizio partì da un solo atto per la condanna, il dono di grazia *invece* da molte cadute per la giustificazione. <sup>17</sup>Infatti se per la caduta di uno solo la morte ha regnato a causa di quel solo uomo, *molto di più* quelli che ricevono l'abbondanza della grazia e del dono della giustizia regneranno nella vita per mezzo del solo Gesù Cristo.

## 4. RIPRESA DEL PARAGONE COMPLETO PER TRE VOLTE (vv. 18-21)

<sup>18</sup>**Come** dunque per la colpa di uno solo si è riversata su tutti gli uomini la condanna, **così** anche per l'opera di giustizia di uno solo si riversa su tutti gli uomini la giustificazione che dà vita.

<sup>19</sup>Similmente, **come** per la disobbedienza di uno solo tutti sono stati costituiti peccatori, **così** anche per l'obbedienza di uno solo tutti saranno costituiti giusti.

<sup>20</sup>La legge poi sopraggiunse a dare piena coscienza della caduta, ma laddove è abbondato il peccato, ha sovrabbondato la grazia, <sup>21</sup>perché **come** il peccato aveva regnato con la morte, **così** regni anche la grazia con la giustizia per la vita eterna, per mezzo di Gesù Cristo nostro Signore.

VALUTAZIONE (*ordo affirmationis* 1→3; *ordo expositionis* 3→1)

1. La necessità universale della mediazione di Cristo per la salvezza degli uomini (attraverso la fede) → di contro all'universale mediazione della Torah (attraverso le opere).
2. La condizione universale di peccato degli uomini.
3. L'influsso di Adamo sulla condizione universale di peccato.

(*thánatos*) indica non solo la morte fisica, ma la separazione da Dio; l'espressione 'tutti peccarono' (*pántes hémarton*) si riferisce alla condizione universale con cui gli uomini ratificano l'influsso di Adamo; e il famoso *eph'hô* non viene più reso con il relativo *in quo* (*Vulgata*), ma in senso causale o addirittura consecutivo (*poiché* [CEI], *a condizione che* [Lyonnet], *così che* [Fitzmyer])<sup>7</sup>.

Il secondo livello si colloca su un piano ermeneutico più profondo e tende a mettere in discussione l'influsso del peccato di Adamo sulla situazione dell'umanità. Lo strumento impiegato è la distinzione tra l'intenzione didattica dell'agiografo (che è il vero oggetto della parola rivelata) e i modi con cui questa intenzione si esprime (sui quali la Rivelazione non si impegna). Orbene l'intenzione principale di Paolo è l'affermazione della salvezza di Cristo come universale e necessaria. In subordine è affermata l'universale situazione di peccato. Ancor più in subordine, si parla dell'influsso del peccato di Adamo su questa situazione. Ma che cosa intende effettivamente insegnare Paolo su quest'ultimo punto?

La *valutazione* critica si riferisce alle riserve di alcuni esegeti che riguardano sia il *modo* sia il *fatto* dell'influsso. Significativo è il dialogo tra Lyonnet e Ricoeur<sup>8</sup>. Lyonnet aveva avanzato l'ipotesi dell'argomento *ad hominem* (egli richiama l'analogia significativa con il paragone che Gesù fa tra la sua permanenza nel sepolcro e la permanenza di Giona nella balena, senza per questo aumentare la probabilità storica dell'episodio di Giona). Ricoeur aveva portato alle estreme conseguenze l'analogia, chiedendo se allora anche il richiamo all'influsso di Adamo doveva ritenersi una parabola come Giona. Lyonnet – riprendendo il dialogo – tendeva a ridurre le conseguenze della sua ipotesi: il fatto che si tratti di un argomento *ad hominem* non significa che non

<sup>7</sup> Cfr. su tutta la questione esegetica di Rom 5,12 l'articolo che riporta il quadro delle interpretazioni: J.A. FITZMYER, «The Consecutive Meaning of *eph'hoi* in Romans 5,12», in *NTS* 39 (1993) 321-339, ora ripreso in Id., *Lettera ai Romani. Commentario critico-teologico*, Piemme, Casale Monf. 1999, 483-506 (con aggiornata *bib.*, 506-510). Vedi anche l'ampio panorama di A. PITTA, «Quale fondamento biblico per il 'peccato originale'? Un bilancio ermeneutico: il Nuovo Testamento», in ATI, *Questioni sul peccato originale*, 141-168.

<sup>8</sup> Cfr. S. LYONNET, «La problématique du péché originel dans le Nouveau Testament», in E. CASTELLI (ed.), *Le mythe de la peine. Actes du colloque organisé par le Centre international d'études humanistes et par l'Institut d'études philosophiques de Rome*. Rome, 7-12 Janvier 1967, Aubier - Montaigne, Paris 1967, 101-110.118.

abbia anche una sua validità obiettiva, che è accettata da Paolo, anche se va detto che l'intensità con cui Paolo afferma l'influsso di Adamo è minore di quella con cui Paolo afferma l'influsso di Cristo. Come si vede, qui si chiamano in gioco i principi generali dell'ermeneutica biblica per distinguere vari gradi di assertività: vi sono proposizioni chiaramente affermate, altre semplicemente enunciate, altre soltanto insinuate. Usando variamente di questi principi, si formulano varie opinioni sulle osservazioni di Paolo circa l'influsso di Adamo.

### 18.3. Il peccato originale nella fede della Chiesa

La ricostruzione della tradizione si può concentrare attorno a due episodi salienti: Agostino e il concilio di Trento<sup>9</sup>.

#### 18.3.1. AGOSTINO E LA DOTTRINA DEL PECCATO ORIGINALE

Costruiamo la nostra descrizione sintetica attorno al nome di Agostino, perché con lui prende consistenza la dottrina del peccato così come è stata tradizionalmente accolta dalla Chiesa. Agostino stesso, però, si rifà a una tradizione che l'ha preceduto<sup>10</sup>. Vedremo quindi il pensiero dei Padri prima di Agostino; poi l'evoluzione della dottrina agostiniana; infine alcuni sviluppi post-agostiniani

#### Prima di Agostino

Gli studiosi di teologia patristica sono soliti percorrere tre piste, che corrispondono alle tre prove addotte da Agostino per rintracciare la dottrina del peccato nella fede tradizionale della Chiesa: l'esperienza della concupiscenza; l'esegesi dei testi paolini; la pratica del battesimo dei bambini.

<sup>9</sup> H. RONDET, *Le péché originel dans la tradition patristique et théologique*, Fayard, Paris 1967, 37-169; CH. BAUMGARTNER, *Le péché originel*, Desclée, Paris 1969, 89-106; P. SCHOONENBERG, «Il peccato originale», in *MySal* 4, 661-719; E. TESTA, *Il peccato di Adamo nella patristica*, Tip. PP. Francescani, Gerusalemme 1970.

<sup>10</sup> Cfr. gli autori citati da Agostino in H. RONDET, *Le péché originel dans la tradition patristique et théologique*, 166-167.

a. *L'esperienza della concupiscenza*. Sono moltissimi i testi patristici che descrivono la situazione di disagio in cui versa l'umanità in seguito al peccato di Adamo. A titolo di esempio si può seguire in M. FLICK - Z. ALSZEGHY, *Il peccato originale*, 79ss., un'ampia presentazione dell'omelia pasquale di Melitone di Sardi. Quando però troviamo nei Padri questi passi sulla concupiscenza e sulla corruzione ereditaria dell'umanità, dobbiamo fare due riflessioni che attenuano il peso dei passi stessi in ordine alla prova del dogma del peccato originale così come si è strutturato a un certo punto nella tradizione della Chiesa.

In primo luogo occorre notare che i Padri vedono nella concupiscenza un disturbo del dinamismo morale dell'uomo, ma non la ritengono una situazione in sé peccaminosa. Questa posizione si chiarì ulteriormente in occasione della polemica contro gli euchiti (detti anche messaliani), condannati a Sido (390) e a Efeso (431). Per essi la concupiscenza, presente anche nel battezzato, è dovuta a una dimora del demonio da cui l'uomo può liberarsi solo con una continua preghiera. La reazione ortodossa, affermando che nell'uomo battezzato, in cui sono pur presenti i moti della concupiscenza, abita solo lo Spirito Santo, inclinava a pensare che la concupiscenza non può essere identificata con una situazione di peccato.

In secondo luogo va notato che molti testi patristici sulla concupiscenza maturano in un contesto di pensiero che non è molto vicino alla mentalità cristiana, la quale colloca l'inclinazione al male nella prospettiva della storia della salvezza, e si collega piuttosto a concezioni filosofiche greche: la concupiscenza consiste nel fatto che l'uomo, ordinato di per sé al mondo dei valori intelligibili e immateriali, si lascia sedurre dal fascino delle realtà sensibili. Riflessioni di questo genere, ispirate a un dualismo intellettualistico, non possono aiutare molto a comprendere la situazione dell'uomo che trova nel rifiuto o nell'accettazione di Cristo il senso vero della propria disperata situazione o della speranza di salvezza.

b. *L'esegesi dei testi paolini*. Nel descrivere la situazione di corruzione, di concupiscenza in cui versa l'umanità, i Padri non potevano non fare riferimento a un legame dell'umanità con Adamo. Notiamo però che, in pratica, fino all'Ambrosiaster, il riferimento viene fatto non tanto in base a *Rom* 5,12, quanto in base ad altri passi paolini sul confronto Adamo-Cristo, come, per es., *1 Cor* 15,22 e *Rom* 7,9-10<sup>11</sup>. Per comprendere come i Padri hanno inteso il riferimento ad Adamo, possiamo esaminare il pensiero di Ireneo e il modo con cui i Padri greci dei secoli IV-V hanno letto *Rom* 5,12.

In Ireneo è affermata con grande insistenza la nostra solidarietà con il peccato di Adamo. Per Adamo e in Adamo tutti gli uomini sono costituiti peccatori. Tra i molti passi<sup>12</sup>, basti ricordare *Adversus Haereses* 5,17,1 in cui Ireneo

<sup>11</sup> Cfr. in M. FLICK - Z. ALSZEGHY, *Il peccato originale*, Queriniana, Brescia 1972, 1974<sup>2</sup>, 85, l'elenco dei principali testi patristici.

<sup>12</sup> Cfr. un elenco *ibid.*, 86.

dice che la preghiera di rimettere i nostri debiti, che noi facciamo al Padre nostro, si riferisce anzitutto al peccato adamitico che è anche nostro, abita in noi, precede i peccati personali e inclina ad essi. Il modo con cui Ireneo spiega il nostro collegamento con Adamo è piuttosto vario. Flick – Alszeghy citano tre schemi a cui Ireneo più frequentemente fa ricorso:

- schema platonico (noi e Adamo partecipiamo all'unica essenza di uomo)
- schema biologico (noi eravamo precontenuti nei lombi di Adamo)
- schema cristologico (la nostra unità in Adamo è da collegare con la misteriosa unità che ci collega al Cristo).

Come dobbiamo interpretare la dottrina di Ireneo che, come si vede, è molto vicina al pensiero agostiniano, che vedremo in seguito? Un grande studioso di Ireneo, A. Orbe<sup>13</sup>, vede maturare la dottrina di Ireneo nel contesto della polemica antignostica: contro gli gnostici che insistono sul carattere metafisico del male presente negli uomini psichici e illici, Ireneo insiste sul carattere 'storico' del peccato (di qui la necessità di rifarsi all'origine storica del peccato). Di fronte, però, a certe dure espressioni di Ireneo sulla peccaminosità della situazione dei bambini prima ancora di uscire dal grembo materno, possiamo giustamente chiederci con Flick – Alszeghy<sup>14</sup> se Ireneo non sia stato forse influenzato inconsciamente dal presupposto gnostico della peccaminosità costituzionale di ogni uomo: egli ha rifiutato l'interpretazione dualistico-metafisica di questa peccaminosità, in nome dell'interpretazione storica, ma non ha vagliato con sufficiente criticità il punto di partenza del discorso, cioè la natura vera della situazione peccaminosa dell'uomo.

L'esegesi di Rom 5,12 nei Padri greci è stata ampiamente studiata da S. Lyonnet<sup>15</sup>. Due temi costanti di questa esegesi sono il senso non relativo ma causale di *eph' hō* e il riferimento di *hēmarton* ai peccati personali. Vediamo l'esegesi nella scuola alessandrina e in quella antiochena.

– Per la scuola alessandrina ricordiamo Cirillo. Egli parla di peccati personali che, però, sono compiuti sotto l'influenza di uno stato peccaminoso prodotto dal peccato di Adamo. Si tratta di un *cor malignum*, di una *mors animae* che media tra il peccato di Adamo e i peccati personali. Questo elemento mediatore, però, non ha consistenza in sé, a prescindere dai peccati personali.

– Per la scuola antiochena dobbiamo fare un po' d'attenzione, perché ha influito su Pelagio. Ricordiamo anzitutto il Crisostomo. Per lui l'influsso di Adamo riguarda la morte fisica, non una situazione peccaminosa in cui l'umanità è stata gettata. Quando Rom 5,19 dice che, per il peccato di Adamo, tutti furono costituiti peccatori, occorre intendere il termine 'peccatori' nel senso di «sottoposti alla pena e alla morte». Perché allora vengono battezzati i bambini? Per il Crisostomo il battesimo ai bambini ha senso come confe-

<sup>13</sup> A. ORBE, *La antropología de san Ireneo*, Edica, Madrid 1969.

<sup>14</sup> Cfr. M. FLICK – Z. ALSZEGHY, *Il peccato originale*, 89.

<sup>15</sup> Cfr. vari articoli in *Biblica* 36 (1955) 436-456 e 41 (1960) 325-355 e in *RSR* 44 (1956) 63-84 e nel volume *La storia della salvezza nella lettera ai Romani*, Dehoniane, Napoli 1966, 65-95.

rimento dei doni divini e non come remissione dei peccati che i bambini non hanno. Questi testi diverranno cavallo di battaglia dei pelagiani e solo facendo sfoggio di finezza esegetica Agostino riuscirà a ricondurli a un significato più sfumato, sia ricordando il contesto pastorale in cui si colloca il Crisostomo, sia confrontandoli con altri passi in cui il Crisostomo si esprime con formule più vicine al comune pensiero della Chiesa.

Anche i Cappadoci hanno un pensiero che fa difficoltà. Basti pensare all'operetta del Niseno sui bambini che muoiono prematuramente: essi sono senza peccato e quindi non hanno bisogno della salvezza che proviene dalla purificazione. Dobbiamo però notare che questa soluzione data al problema dei bambini non costituisce una negazione dell'azione causale di Adamo sui peccati dell'umanità; ma piuttosto rivela, col suo stesso porsi come caso difficile, l'esistenza del presupposto di questa azione causale di Adamo in ordine al peccato dell'umanità.

Di difficile lettura è il pensiero di Teodoro di Mopsuestia. Egli polemizza contro certe posizioni esagerate che venivano attribuite a Gerolamo e, nella foga della polemica, sembra ricondurre tutto il male ai peccati personali dei quali la libertà umana ha la piena responsabilità. D'altra parte però, se nega una concezione oltranzista del peccato originale, Teodoro non sembra misconoscerne del tutto l'esistenza. Riconosce infatti un'influenza nefasta del peccato di Adamo sui discendenti, contrapponendola a quella di Cristo che si estende non solo agli uomini venuti dopo di lui, ma anche a quelli prima di lui; e afferma che da Adamo noi ereditiamo non solo la morte, ma anche una inclinazione al peccato.

Una controprova di questa posizione più equilibrata di Teodoro può essere il pensiero del suo discepolo Nestorio, secondo il quale la colpa di Adamo ha coinvolto tutta l'umanità, per cui la natura umana, appoggiata in Adamo come sul suo fondamento, ha condiviso il crollo di questo fondamento ed è divenuta soggetta al diavolo.

c. *Il battesimo dei bambini*<sup>16</sup>. È questo un argomento molto studiato nel nostro tempo, soprattutto per motivi pastorali. Gli studi mettono in luce due fatti: in primo luogo che il pedobattesimo è una pratica antica, sicura, diffusa anche se non universale; in secondo luogo che è stata continuamente sottoposta a crisi per vari motivi. A noi non interessa qui l'aspetto pastorale, ma la prova che questa pratica può offrire per la dottrina del peccato originale. È una prova senz'altro suggestiva, se si pensa che il formulario del battesimo degli adulti è stato applicato ai bambini senza togliere i passi riguardanti la remissione del peccato. Questa prova va sfumata con due rilievi. Quando si insiste sull'aspetto remissivo del battesimo, e non solo su quello positivo di conferire la grazia, viene problematizzato l'uso di dare il battesimo ai bambini. Anche quando il problema viene risolto in senso affermativo, cioè anche

<sup>16</sup> Cfr. M. FLICK – Z. ALSZEGHY, *Il peccato originale*, 89-97. Cfr. anche l'opera di P. GRAMAGLIA, *Il battesimo dei bambini nei primi quattro secoli*, Morcelliana, Brescia 1973 e di P.A. LIÉGÉ et alii, *Battesimo, questione aperta*, Coines, Roma 1974.

quando si giustifica come legittimo l'uso di dare il battesimo ai bambini con un significato remissivo (sono in questa linea soprattutto Cipriano e Tertulliano)<sup>17</sup>, l'argomentazione non va dal peccato originale al pedobattesimo, ma da questo a quello: cioè non si parte da una chiara dottrina del peccato originale per convalidare il pedobattesimo, ma si inferisce dalla pratica così antica, diffusa e tradizionale del pedobattesimo l'esistenza di una situazione peccaminosa anche nei bambini.

Agostino<sup>18</sup>

a. *Premesse metodologiche.* Ispirandoci a Flick – Alszeghy, a cui rimandiamo per la citazione dei testi agostiniani, cominciamo col porre alcune premesse metodologiche.

Notiamo anzitutto che fra gli studiosi di Agostino è avvenuto in questi ultimi anni un cambiamento di rotta: prima si tentava una sintesi sistematica tra diverse concezioni agostiniane del peccato originale (il peccato come morte dell'anima, come concupiscenza, come solidarietà morale con Adamo) ravvisando nell'una o nell'altra la vera essenza del peccato secondo Agostino; ora invece si preferisce fare una analisi storica per vedere come la dottrina agostiniana si è progressivamente costruita, senza tentare un'unificazione a tutti i costi del pensiero agostiniano.

Questa analisi storica ha messo in luce una evoluzione che può essere schematizzata in tre momenti: è chiaro che nelle opere agostiniane dal 411 in poi è affermata la dottrina tipicamente agostiniana del peccato originale (cioè ogni uomo, a prescindere dai peccati personali, è in una situazione di peccato in dipendenza dal peccato di Adamo); è chiaro che nelle opere tra il 387 e il 397 questa precisa dottrina non è presente; invece per le opere che vanno dal 397 al 411 la posizione agostiniana è piuttosto complessa e suscita le inevitabili interpretazioni contrastanti degli studiosi.

Alcuni cercano di spiegare questa evoluzione di pensiero ricorrendo a vari influssi subiti da Agostino: le concezioni manichee non mai totalmente superate; il contatto con la teologia africana che, in Tertulliano e in Cipriano, ha punte molto rigide nel descrivere la generale peccaminosità della situazione umana; l'esegesi di *Rom* 5,12; la polemica anti-

<sup>17</sup> Cfr. i testi in M. FLICK – Z. ALSZEGHY, *Il peccato originale*, 96-97.

<sup>18</sup> Cfr. ID., *Fondamenti*, § 357; ID., *Il peccato originale*, 97-110 (*bib.*).

pelagiana. Altri però fanno notare che questi influssi non sono decisivi. Un'attenta lettura delle opere agostiniane fa vedere che la più profonda matrice della dottrina agostiniana è da ricercare altrove. La stessa polemica antipelagiana non fu il fattore determinante: si può dire che Agostino non ha elaborato la sua concezione del peccato originale in funzione antipelagiana, ma, piuttosto, possedendo già una certa concezione del peccato originale, ha scoperto e combattuto la posizione pelagiana come contraria alla fede cattolica.

Sembra pertanto che il motivo più vero della evoluzione del pensiero agostiniano si trovi in una cornice più complessa di temi teologici con cui il tema del peccato è collegato: Cristo Redentore, la grazia, i sacramenti come segni indispensabili di salvezza. La progressiva maturazione di Agostino nella comprensione di questi temi ha comportato una sempre più precisa visione della situazione di disagio in cui l'uomo si trova prima della salvezza cristiana.

b. *Tappe di sviluppo.* Accogliendo questi principi metodologici, vediamo come si è evoluta in concreto la concezione agostiniana del peccato originale. Fattore decisivo è la scoperta progressiva del fatto che Cristo è Salvatore universale e indispensabile. In un primo tempo Cristo è visto come Salvatore in un senso ancora piuttosto esteriore e germinale, in quanto, cioè, è maestro di vita buona, è colui che ha dato un buon esempio. In un secondo tempo Cristo è colto come Salvatore a un livello più profondo. Flick – Alszeghy ricordano varie cause di questo approfondimento: l'ordinazione presbiterale e poi episcopale che ha messo Agostino a contatto con la vita concreta degli uomini peccatori e bisognosi della grazia di Cristo; la lettura dei teologi africani; il commento della lettera ai Romani; la riflessione sulla propria conversione; la polemica antidonatista sul significato cristiano dei sacramenti; il commento letterale a *Gen* 3: il peccato non è visto come simbolo dell'immersione dell'uomo nella materia (cfr. il *De Genesi contra manichaeos* del 388-390), ma come reato morale che ha un influsso deleterio sulla storia dell'umanità (cfr. il *De Genesi ad litteram* del 401-415). Questa nuova concezione della salvezza comporta una descrizione più pesante della situazione umana, marcata dal peccato che merita la dannazione. Si arriva così al momento culminante della comprensione agostiniana di Cristo come Salvatore: Cristo è Salvatore assolutamente necessario perché soltanto Cristo elargisce la grazia di cui l'uomo ha assoluto bisogno in ordine alla salvezza. La dottrina dell'uomo

in balia del peccato è in perfetto parallelismo con la dottrina della necessità e della natura della grazia. In questa prospettiva comprendiamo l'insistenza di Agostino sul fatto della concupiscenza. Questa insistenza è collegata col modo agostiniano di concepire la grazia. L'uomo nella situazione di bontà originaria è l'uomo teso alla scelta dell'unico vero bene, immutabile e totale, cioè di Dio; il peccato è il dirottamento di questa tensione totalizzante verso un bene parziale, mutabile (ecco la concupiscenza); la grazia è l'infusione di una nuova tensione verso il Bene supremo e totale che contrasta e supera la tensione verso i beni parziali. Per esaltare il carattere gratuito, necessario e universale della grazia di Cristo Salvatore, Agostino deve insistere sul carattere ineluttabile e universale della concupiscenza. Quello, però, che è difficile spiegare in Agostino è il passaggio dalla concupiscenza intesa come miseria, in cui l'uomo versa, alla concupiscenza intesa come vera e propria colpa. In questo passaggio hanno giocato tre schemi di pensiero.

Un *primo schema* è la riflessione sul Cristo come Redentore. Redenzione è sempre redenzione dal peccato. Se Cristo è redentore anche dei bambini (e chi oserebbe negarlo?), vuol dire che hanno anch'essi un peccato, diverso dai peccati personali, dal quale devono essere liberati<sup>19</sup>.

Il *secondo schema* è la riflessione sulla concupiscenza. Essa viene collegata col peccato in due modi:

– è figlia del peccato: e qui Agostino inserisce il collegamento con Adamo, dal cui peccato la concupiscenza trae origine, collegamento che viene fatto o in chiave idealistico-platonica (noi siamo uniti ad Adamo per una specie di partecipazione del particolare all'universale) o in chiave biologica (noi siamo uniti ad Adamo per la generazione carnale);

– è madre del peccato: e qui Agostino inserisce il collegamento del peccato originale con i peccati personali, commessi sotto l'influsso della concupiscenza.

Il *terzo schema* è la riflessione sul problema del male. L'idea di Dio come

<sup>19</sup> A. Vanneste mette bene in luce che in Agostino l'argomento del peccato originale viene introdotto *faute de mieux* come unica giustificazione possibile per affermare l'universalità del peccato. Molti testi rivelerebbero, nella stessa struttura linguistica, il modo di procedere presente nella citazione seguente: «*Si nulla originalis sunt peccati aegritudine sauciati, quomodo ad medicum Christum, hoc est, ad percipiendum Sacramentum salutis aeternae, suorum currentium pio timore portantur, et non eis in Ecclesia dicitur: Auferte hinc innocentes istos; non est opus sanis medicus, sed male habentibus: non venit vocare Christus iustos, sed peccatores?*» (*De peccatorum meritis* I, XVIII, 23). A. VANNESTE, «La nouvelle théologie du péché originel», in *ETbL* 67 (1991) 249-277.

Bene supremo, a cui Agostino è pervenuto superando il manicheismo mediante l'incontro col neoplatonismo, spinge Agostino non solo a scagionare Dio di fronte al male presente nel mondo, ma anche a negare che vi possa essere sofferenza senza colpa: *Neque enim sub Deo iusto miser esse quispiam, nisi mereatur, potest* (*Opus imp. c. Iulianum* I,39). Poiché i bambini soffrono, dobbiamo concludere che sono peccatori (cfr. nel cap. sulla grazia l'approfondimento di questo tema con l'idea ristretta di predestinazione e l'idea dell'umanità come *massa damnationis*).

c. *Quadro sintetico*. A questo punto possiamo accennare ad alcune riflessioni sintetiche. L'idea fondamentale è che il vero contesto ermeneutico della dottrina agostiniana del peccato originale è la fede nel Cristo redentore. Da questa idea di fondo possiamo trarre le conclusioni seguenti.

Le diverse concezioni del peccato originale che gli antichi studiosi di Agostino contrapponevano, vedendo in questa o in quella l'essenza del peccato stesso secondo Agostino, vanno invece ricondotte a una sintesi armonizzatrice proprio a partire dall'idea agostiniana di salvezza e di grazia elargite da Cristo redentore. Concupiscenza, morte dell'anima, legame con Adamo, ecc. non dicono l'essenza del peccato, ma esprimono vari aspetti della situazione umana a prescindere dalla grazia vivificante di Cristo e in contrasto con essa.

Il collegamento della tematica amartiologica con la tematica soteriologica e cristologica, se per un verso ci offre la chiave per leggere esattamente il pensiero agostiniano sul peccato originale, per un altro verso ci offre il punto di partenza più efficace per una critica dei limiti e delle ambiguità della dottrina di Agostino. Le insufficienze della posizione agostiniana circa il peccato originale possono essere viste come una ripercussione delle insufficienze circa la concezione del Cristo e della salvezza. Nella cristologia e nel *De Gratia* si vede come il tema cristologico in Agostino sia successivo a due altri temi: il tema di Dio come Sommo Bene e il tema del peccato come distorsione (*aversio*) dell'uomo dal Sommo Bene verso i beni parziali. Il discorso su Cristo e sulla Grazia, anziché riplasmare dal di dentro questi due temi, è da essi influenzato e limitato. Le ambiguità della dottrina della predestinazione rappresentano lo sbocco più significativo di precedenti insufficienze della teologia agostiniana. In queste insufficienze è coinvolto anche il discorso sul peccato originale: un legame degli uomini in Adamo prima del loro legame originario con Cristo e un rifiuto peccaminoso di Dio Sommo Bene a prescindere dal primitivo piano cristocentrico della sal-

vezza in cui Dio manifesta in che senso Egli è, in concreto, storicamente, il Sommo Bene, tendono a diventare affermazioni a sé stanti, prive di un vero contenuto cristiano ed esposte al rischio di caricarsi di altri contenuti eterogenei; una loro cristianizzazione a posteriori, cioè a partire soltanto dall'opera redentrice di Cristo, non riesce a permearle totalmente di una luce cristiana.

Pertanto il superamento, avvenuto nella fede della Chiesa, di certe posizioni agostiniane, riguardanti la grazia e la predestinazione, e il recupero di un più pieno cristocentrismo dovrebbero esercitare un riflesso nella concezione del peccato originale. Purtroppo la fissazione dogmatica di certe impostazioni agostiniane ha giocato nel senso di irrigidirle, di conservarle in una certa opaca materialità, di sottrarle al benefico influsso evolutivo che avrebbero potuto ricevere se fossero state più dinamicamente e fluidamente inserite nella generale evoluzione degli altri temi teologici sopra ricordati. Sarà nostro compito documentare questa specie di fissismo dogmatico e provarne una evoluzione.

#### Dopo Agostino

I temi agostiniani trovano un accoglimento nella fede della Chiesa nel concilio Cartaginese XVI del 418 (DH 222-224 [DDM 1148-1150], confermato da una lettera di papa Zosimo (DH 231). Si crea così nella Chiesa un generale sentimento antipelagiano che si manifesta in una generica condanna del pelagianesimo al concilio Efesino (431, DH 267-268). Un ulteriore intervento del Magistero si ha in seguito a un rigurgito della discussione sul peccato originale in una polemica sorta tra discepoli e avversari di Agostino. Fausto di Riez (antiagostiniano) vede nel peccato originale, prodotto in noi dalla volontà generativa, qualcosa che porta morte al corpo, ma non all'anima. A lui si contrappone Fulgenzio di Ruspe (agostiniano) che insiste sul carattere chiaramente peccaminoso del peccato originale che è chiamato *parentalis macula*. Cesario di Arles tenta una mediazione nel concilio di Orange del 529 di cui interessano non solo i testi direttamente riguardanti il peccato originale (DH 371-372 [DDM 1167-1168]), ma anche i passi riguardanti la necessità della grazia per l'uomo il cui libero arbitrio è attenuato in seguito al peccato (DH 378.383.385.389.391). Il concilio venne approvato da Bonifacio II (DH 398) che insiste soprattutto sul fatto del libero arbitrio che è decaduto, ma non totalmente estinto. Qualcuno vede in questa lettera di approvazione un'intenzione riduttiva, quasi che il papa, trascurando un po' gli altri aspetti toccati dal concilio, abbia voluto concentrare l'attenzione soprattutto sulla situazione di disagio morale in cui si trova l'umanità come punto veramente centrale della dottrina del peccato originale. Si avrebbe qui il riaffiorare di una tendenza romana, piuttosto equilibrata e guardinga, che era già presente nel *De Gratia Dei Indiculus* (DH 239-248 [DDM 1157-1164]).

#### 18.3.2. IL CONCILIO DI TRENTO SUL PECCATO ORIGINALE

La risposta cattolica alla dottrina protestante sul peccato originale si concentra nel concilio di Trento<sup>20</sup>. Del concilio ci interessa la sessione V (24 maggio - 17 giugno 1546, DH 1510-1516 [DDM 1208-1214]). A modo di premessa è utile ricordare le diverse fasi della storia dell'interpretazione del Tridentino<sup>21</sup>. Si possono distinguere tre fasi:

*Fase controversista*: è il momento, che dura fino alla fine dell'Ottocento, in cui prevale o l'interesse polemico o quello in difesa del Tridentino contro i protestanti e viceversa. L'interpretazione non è serena perché, più che sui documenti storici e sugli strumenti ermeneutici, è costruita sui pregiudizi dogmatici.

*Fase storico-critica*: è avviata dalla monumentale edizione degli atti del Tridentino iniziata nel 1901 dalla Goerres-Gesellschaft. All'interesse polemico si sostituisce l'interesse storico, nella ricerca di una passionata ricostruzione di ciò che il Tridentino ha detto<sup>22</sup>.

*Fase ermeneutica*: pur tenendo ferma l'analisi storica, si ritorna a una comprensione dogmatica, non più in chiave polemica, ma per una precisa messa a punto degli strumenti ermeneutici che fanno vedere l'orizzonte previo dei significati, entro cui vanno inseriti i risultati della ricerca storica. Hanno contribuito al perfezionamento degli strumenti ermeneutici, da una parte,

<sup>20</sup> Cfr. H. JEDIN, «Riforma cattolica e controriforma», in *Riforma e controriforma*, vol. VI: *Storia della Chiesa*, Jaca Book, Milano 1975, 511-598; ID., *Storia del Concilio di Trento*, Morcelliana, Brescia 1973-1979 [or. 1949-1975], 5 voll.: sul peccato originale, vol. 2, 147-192; sulla giustificazione, vol. 2, 193-226.275-365; P. RICHARD, «Concile de Trente», in CH.J. HEFELE - H. LECLERCQ, *Histoire des Conciles*, Letouzey et Ané, Paris 1930-1931: sul peccato originale, vol. IX/1, 290-301; sulla giustificazione, vol. IX/1, 303-357; A. MICHEL, «Les décrets du concile de Trente», in *Histoire des Conciles*, Letouzey et Ané, Paris 1938: sul peccato originale, vol. X, 32-64; sulla giustificazione, vol. X, 65-165.

<sup>21</sup> Cfr. M. FLICK - Z. ALSZEGHY, *Il peccato originale*, 130-135.

<sup>22</sup> Oltre alle storie del concilio di Trento citate sopra, cfr. le opere che hanno beneficiato della pubblicazione degli atti: F. CAVALLERA, «Le décret du Concile de Trente sur le péché originel», in *BLE* 5 (1913) 241-258.289-315; W. KOCH, «Das trienter Konzilsdekret 'De peccato originali'», in *TbQ* 95 (1913) 430-450.532-564; 96 (1914) 101-123; cfr. una panoramica degli studi su Trento, in occasione del IV centenario, in H. JEDIN, «Das vierhundertjährige Jubiläum der Eröffnung des Konzils von Trient und sein wissenschaftlicher Ertrag», in G. SCHREIBER (ed.), *Das Weltkonzil von Trient*, Herder, Freiburg 1951, Bd. I, 32-59; CH. BOUYER, «Il dibattito sulla concupiscenza nel Concilio di Trento», in *Greg.* 26 (1945) 65-84; S. LYONNET, «Le péché originel en Rom 5,12 et le Concile de Trente», in *Bib.* 41 (1960) 325-355. Fra tutti deve essere ricordato il saggio fondamentale per l'approccio storico di L. PENAGOS, «La doctrina del pecado original en el Concilio de Trento», in *MCom* IV (1946) 127-274.

lo studio del linguaggio e dei procedimenti linguistici, dall'altra parte, la chiarificazione del significato che a Trento veniva dato all'anatema e alla scomunica, un significato più vicino all'impostazione ecclesiologica medievale che al senso intellettualistico dei secoli successivi<sup>23</sup>. La nostra illustrazione del Decreto prevede un'analisi storico-critica (nel box alle pp. 519-525) e un'analisi ermeneutica (che segue)<sup>24</sup>.

#### ANALISI STORICO-CRITICA DEL DECRETO

*Breve notizia storica.* Il Decreto ha avuto un'elaborazione lampo: venne alla luce in poco meno di un mese. L'intervento sul peccato originale era visto, secondo la comune ispirazione agostiniana della teologia del tempo, come la premessa logica (la condizione storica dell'uomo peccatore) della giustificazione dell'uomo (il tema principale del confronto con la Riforma). Il nucleo generatore del Decreto emerge da un duplice aspetto: il tema della concupiscenza, contro l'interpretazione pessimista della visione protestante; l'esistenza del peccato originale (originato) e dei suoi effetti, per difendersi dalla controaccusa di pelagianesimo da parte dei Riformatori. Sul primo aspetto della concupiscenza erano in discussione gli effetti del peccato originale, l'efficacia del rimedio battesimale e, quindi, sia la valutazione della concupiscenza nell'uomo peccatore, sia la sua permanenza nel battezzato giustificato. Sul secondo aspetto, la controaccusa (protestante) di pelagianesimo alla Chiesa cattolica impegnava i Padri a difendere l'esistenza del peccato originale in noi e le sue reali conseguenze sulla condizione dell'uomo, facendo luce anche su talune tesi (professate da autori cattolici: Erasmo, Pighi e forse anche Catarino) che insinuavano qualche dubbio sulla retta comprensione del peccato originale. Il quadro complessivo del Decreto va visto come cornice a questi due fuochi.

<sup>23</sup> Cfr. R. FAVRE, «Les condamnations avec l'anathème», in *BLE* 47 (1946) 226-241; 48 (1947) 31-48; A. LANG, «Die Bedeutungswandel der Begriffe 'fides' und 'haeresis' und die dogmatische Wertung der Konzilsentscheidungen von Vienne und Trient», in *MThZ* 4 (1953) 133-146.

<sup>24</sup> Cfr. ancora in una linea storica M.M. LABOURDETTE, *Le péché originel et les origines de l'homme*, Alsacia, Paris 1953, 27-58; R. GIBELLINI, «La generazione come mezzo di trasmissione del peccato originale del decreto tridentino 'De peccato originali'», in *StPat* 3 (1953) 389-420; in una linea ermeneutica, cfr. K. RAHNER, «Riflessioni teologiche sul monogenismo», in *ID.*, *Saggi di antropologia soprannaturale*, Paoline, Roma 1965, 187-198; si ricordino gli studi di A. VANNESTE, «Le Décret du Concile de Trente sur le péché originel», in *NRTb* 86 (1964) 355-368, 490-510; 87 (1965) 688-726; 88 (1966) 581-602; e ancora in *RCIAfr* 22 (1967) 492-513; *ID.*, «Le péché originel est-il un péché historique?», in *Message et Mission*, Nauwelaerts, Louvain 1968, 129-154; *ID.*, *Het dogma van erfzonde*, Lannoo, Tiel 1969, 119-153; P. SCHOONENBERG, *Dal peccato alla redenzione*, Herder - Morcelliana, Roma - Brescia 1970, 39-56; *ID.*, «L'uomo nel peccato», in *MjSal* 4, 589-715: 687-699 (*bib.*, 716-719); si veda ora la bella e limpida presentazione di F. BUZZI, *Il concilio di Trento (1545-1563)*, 47-70.

Lo svolgimento dei lavori fu relativamente lineare. La questione fu posta solo il 28 maggio e in tre settimane (17 giugno) il Decreto fu approvato. Il cardinal Del Monte chiese ai teologi di precisare il quadro dentro il quale collocare le questioni discusse: prove scritturistiche e patristiche dell'esistenza del peccato originale; *origine e diffusione* del peccato originale originato; la *natura* del peccato originale, non però attraverso definizioni, ma mediante gli effetti; i *rimedi* del peccato originale e che cosa resta dopo il battesimo nel credente. Come si vede, l'interesse dei Padri si concentrava sul peccato originale *originato*, senza escludere di risalire al peccato originale *originante*. L'indagine sulle fonti proposta dai teologi e la discussione dei Padri approdò alla prima redazione del Decreto, letta nella congregazione generale dell'8 giugno 1546. La veste del testo era composta di quattro canoni e rimase sostanzialmente così fino a quella definitiva che sdoppiò il quarto canone – troppo lungo – suddividendolo in due (più una dichiarazione relativa all'Immacolata). La discussione delle congregazioni generali e dei teologi dall'8 al 14 giugno non apportò molte modifiche. L'unico fatto rilevante fu la pubblicazione, tardivamente resa nota in forma ufficiale (il 9 giugno), della lista degli errori (*CT V* 212,13–213,10) a cui il testo si riferiva (che però dovevano almeno essere conosciuti da chi aveva redatto il testo). Ciò consente di comprendere come fu preparato il testo e quindi fornisce un criterio storico-critico di ermeneutica del Decreto.

#### DECRETUM DE PECCATO ORIGINALI SESSIONE V

24 maggio – 17 giugno 1546 (DH 1510-1516 [DDM 1208-1214])

Possiamo individuare due momenti: un primo momento costituito dalla analisi filologico-letteraria (momento descrittivo); un secondo momento costituito dall'analisi storica (momento interpretativo a livello storico).

a. *Momento descrittivo* (analisi morfoletteraria). Notiamo, nell'analisi filologico-letteraria della sessione V, tre fatti che è importante tenere presenti. Essi sono:

– Una impostazione giuridica della trattazione. I cinque canoni sono costruiti sull'anatema, cui segue una specie di documentazione. Ancora più evidente è questo fatto se lo si confronta con l'impostazione della sessione VI che contiene anche una parte descrittiva.

– Non c'è la condanna di alcuni errori, bensì la condanna di chi nega alcune verità cristiane. Di qui la necessità di individuare la negazione a cui il Magistero intende contrapporsi.

– La struttura della trattazione è storico-salvifica. Si parte da Adamo, si percorrono le grandi tappe della storia della salvezza e si giunge al battesimo e al problema della concupiscenza che rimane nei battezzati. All'interno

di questo canovaccio storico-salvifico si fanno poi delle affermazioni a diversi stadi di valore. Diventa allora importante conoscere la gerarchia di questi livelli diversi per potere valutare il peso delle affermazioni che si riferiscono ai livelli stessi. Notiamo quindi in ordine di importanza che: il livello fondamentale è cristologico, un secondo livello è ecclesiologico-sacramentale, un terzo livello è antropologico (come è la situazione del peccatore in ordine alla salvezza), un quarto livello è eziologico (origine, cause di questa situazione).

b. *Momento storico-interpretativo* (analisi contenutistica). Si tratta cioè di ricostruire storicamente ciò che i Padri volevano dire. Un aiuto a questo scopo ci viene fornito dal *Proemio* (DH 1510) che rivela immediatamente due interessi che introducono anche dei limiti:

– un primo interesse è polemico: si vogliono sconfessare alcuni errori che circolano;

– un secondo interesse è di non entrare direttamente nelle questioni teologiche discusse: i Padri nel rispondere all'errore non vogliono dire tutto ciò che sarebbe possibile dire, ma semplicemente esprimere alcuni punti di dottrina che hanno consenso universale nella Chiesa senza per questo avallare questa o quella opinione teologica circa particolari questioni.

Il punto di partenza per tentare una interpretazione storico-critica sarà allora la conoscenza degli errori che i Padri conciliari avevano presenti. A questo proposito, occorre tener conto della lista di tredici errori distribuita ai Padri e ai Teologi della commissione tridentina il giorno dopo la presentazione dello schema-decreto (9 giugno 1546). Come si è detto, lo strano modo di procedere ci mette in guardia sul fatto che è stata presentata ufficialmente quella lista di errori, che già erano tenuti presenti durante il lavoro, proprio per giustificare l'impostazione dello schema e i suoi limiti. Il Decreto va dunque letto e interpretato in rapporto a questi errori ed entro il limite posto dalla necessità di rispondere ad essi. Gli errori (*Haereses super peccato originali, lectae in generali congregatione die mercurii 9 iunii 1546*) sono riassumibili in tre grandi gruppi:

**I gruppo di errori:** sulla *concupiscenza postbattesimale*, i più significativi dei protestanti (nn. 5 e 6 nella lista):

*Quintus est Martini Lutheri, concupiscentiam nobis innatam atque inspersionem, quae remanet in baptizatis, esse peccatum originale; quae sc. concupiscentia complete atque praecise sortita sit originalis peccati rationem.*

*Sextus eisdem Martini Lutheri, originale peccatum est concupiscentiam ultimo praecepto decalogi notatam.*

Questi errori affermano sostanzialmente:

- l'uomo anche se giustificato rimane strutturalmente peccatore. L'essenza di questa struttura peccaminosa è la concupiscenza;
- la concupiscenza postbattesimale è un vero e proprio peccato.

Contro questi errori si pone il fondamentale can. 5 (DH 1515 [DDM 1213]): Il concilio contesta come falsa l'identificazione del peccato originale con la concupiscenza, che Lutero derivava da Agostino (soprattutto la concupiscenza *postbattesimale*, intesa come *peccatum remanens*) e afferma che la concupiscenza che rimane nei battezzati non è vero e proprio peccato e non c'è nulla che Dio 'odia' nei battezzati. Se Lutero affermava la sua tesi per ragioni scritturistiche, protestando che non si può minimizzare ciò che la Bibbia dice a proposito della concupiscenza che è il peccato per eccellenza, la radice degli altri peccati e vizi, già i controversisti (cfr. Cochlaeus, Eck) avevano messo in luce in che senso la concupiscenza possa essere detta peccato, cioè avevano stabilito che solo il consenso volontario (del battezzato) alla concupiscenza costituisce il peccato.

Perciò il concilio afferma al can. 5 (DH 1515 [DDM 1213]) che il *reatus* del p.o. è totalmente rimosso nel battesimo (*totum id, quod veram et propriam peccati rationem habet*), viene estirpato (*tollit*) e non semplicemente cancellato (*radit*) o non imputato (*non imputari*). Ciò comporta che il battezzato sia profondamente rinnovato (come affermano i molti passi del NT allegati al can. 5).

Inoltre ciò che rimane nel battezzato (*manere autem in baptizatis concupiscentiam vel fomitem*) non è formalmente peccato, ma solo impropriamente si può chiamare peccato, *quia ex peccato est et ad peccatum inclinatum*: esso è una 'inclinazione' che è lasciata per l'esercizio della vita cristiana (*ad agonem relicta sit*) e «non può nuocere a coloro che non vi acconsentono e che vi si oppongono virilmente con l'aiuto della *gratia Christi*». Inoltre il concilio formula anche un principio ermeneutico di quei testi paolini in cui sembra che la concupiscenza sia chiamata peccato, che vanno letti secondo il sentire comune della tradizione ecclesiale (*Ecclesiam catholicam numquam intellexisse peccatum appellari*). Il concilio sembra intervenire contro chi (lo stesso Seripando sembrava in questa linea) pensava il togliimento della concupiscenza con il battesimo secondo la teoria della semplice non imputazione del peccato che rimane.

Il problema esegetico più importante riguarda la natura della concupiscenza *postbattesimale*. Bisogna smorzare l'apparente assoluta inconciliabilità fra le posizioni cattolica e protestante, perché il concilio Tridentino radicalizza in effetti la posizione protestante. Potremmo cioè dire, a titolo esemplificativo, che anche i protestanti accettano che non sia un frutto peccaminoso ciò che i cattolici chiamano concupiscenza e, viceversa, ciò che i protestanti chiamano concupiscenza sarebbe accettato come peccato anche

dai cattolici. M. FLICK – Z. ALSZEGHY, *Il peccato originale*, 143, affermano: «Infatti, quello che i protestanti chiamano concupiscenza (una ribellione inevitabile, ma peccaminosa di tutto l'uomo contro Dio), secondo la dottrina cattolica non resta nei battezzati, i quali hanno ricevuto la carità infusa. Ciò che invece il concilio di Trento chiama concupiscenza (l'inclinazione al male che non trova alcun consenso nella vita personale, e che resta quindi come una pufa 'tentazione' respinta) neppure secondo i luterani è peccato». I due gesuiti citano a supporto il loro articolo sulle confessioni di fede luterane in *Greg* 47 (1966) 86-100. Ma si veda anche già Lutero nelle *Lezioni sulla Lettera ai Romani* (WA 56,351): *Ex ista auctoritate patet, Quomodo Concupiscentia sit ipsa infirmitas nostra ad bonum, qu[ia]e in se quidem rea est, sed tamen reos nos non facit nisi consentientes et operantes. Ex quo tamen mirabile sequitur, Quod rei sumus et non rei. Quia Infirmitas illa non ipsi sumus, Ergo ipsa rea et nos rei sumus, donec cesset et sanetur. Sed non rei sumus, dum non operamur secundum eam, Dei misericordia non imputante reatum infirmitatis, sed reatum consentientis infirmitati voluntatis*. Lo stesso Seripando forse pensava che non sia possibile, nell'esperienza spirituale concreta, distinguere un'esperienza della concupiscenza così asettica, che non sia già accompagnata da qualche atteggiamento, se pur lieve, di consenso/adesione da parte del soggetto. Si trattava di due interpretazioni della condizione storica dell'uomo: l'una cattolica che distingueva l'inclinazione (non peccaminosa) dal consenso concreto nell'esperienza storica; l'altra protestante che procedeva ad una considerazione storico-concreta dell'esperienza postbattesimale, in cui 'tendenza' e 'consenso' erano fusi (e confusi?) assieme.

**II gruppo di errori circa il battesimo dei bambini** (nn. 2, 8, 9, 10, 11 e 12 della lista).

*Secundus est Valentini, Manichaei et Priscilliani, ex christiano coniugio natos non contrahere originalis culpae contagionem.*

*Octavus eiusdem est Pelagii, quem Martinus Lutherus sequitur, ad peccatum huiusmodi expiandum in parvulis baptisma non esse necessarium.*

*Nonus eiusdem etiam Pelagii, ad quem Martinus Lutherus accedere videtur, pueros non baptizatos morientes non damnari, sed salvari et vitae aeternae fieri possessores, licet ad regnum Christi non pertineant.*

*Decimus est Psallianorum, Euchitarum, Messallianorum et Manichaeorum, baptismum infantibus nihil prodesse. Quem errorem etiam Anabaptistae sectantur.*

*Undecimus est eorumdem Anabaptistarum, parvulos in infantia baptizatos rebaptizandos esse.*

*Duodecimus est eorum qui dicunt, quoslibet infantium actus, quam-*

*vis ratione careant, esse peccata, atque in eiusmodi consistere peccati originalis rationem, nullaque alia ratione esse baptizandos quam ut haec sola peccata expientur.*

Si tratta di errori che o negano il battesimo dei bambini o lo ammettono solo per i figli dei non battezzati, o non lo riferiscono al peccato che si contrae da Adamo.

Contro questi errori si pone il can. 4 (DH 1514). Il problema del pedobattesimo era allora vivissimo (vedi fenomeno degli anabattisti), però non sembra che i Padri fossero preoccupati precisamente della prassi del battesimo conferito (solo) agli adulti. È perciò difficile rintracciare il vero errore che sta dietro. L'ipotesi più probabile è che il vero errore sia la negazione dell'esistenza del peccato originale. Il dogma del peccato originale verrebbe quindi semplicemente accennato dai Padri mediante il richiamo alla prassi costante nella Chiesa di battezzare (anche) i bambini con la *forma baptismatis in remissionem peccatorum*. Comprendiamo così l'accenno a *Rom* 5 che va letto come sempre nella Chiesa è stato letto. Allusione all'errore 3 della lista, proprio di Erasmo, che non vedeva in *Rom* 5 alcun accenno al peccato originario, ma solo ai peccati personali (*Tertius est Pelagianorum, quem etiam secutus est Erasmus, Paulum ad Rm 5 huius peccati originalis nullam prorsus facere mentionem*).

**III gruppo di errori: tesi presenti in campo cattolico** (nn. 1, 4, 7, 13 della lista).

*Primus error est ille notissimus Pelagii, nos non nasci aut etiam concipi peccatores, sive nullam peccati labem ex nostra generatione contrahere. Quem errorem damnavit concilium Milevitanum.*

*Quartus <quem Pighius sequi videtur> peccatum originale nihil esse in uno quoque nostrum, sed esse dumtaxat ipsam Adae praevaricationem, quae re vera nobis non sit, sed soli Adae.*

*Septimus est Pelagii, peccatum originale esse praevaricationis Adae imitationem.*

*Tertius decimus est eorum qui tenent, non unum esse peccatum originale, sed plura.*

A questi errori risponde il can. 3 nella frase relativa della *prima parte* (DH 1513), formulando le 'caratteristiche' del peccato originale originato: *quod origine unum est et propagatione, non imitatione transfusum omnibus inest unicuique proprium*.

Resta però aperta una questione. Il can. 3 nella proposizione principale che occupa la *seconda parte del canone* non si interessa direttamente al peccato originale, bensì alla tesi che questo peccato, con le caratteristiche descritte, possa essere rimesso con le sole forze naturali dell'uomo, senza un intervento della grazia di Dio nel battesimo (*si quis hoc Adae peccatum, quod [...], vel per humanae naturae vires, vel per aliud remedium asserit tolli, quam per meritum unius mediatoris Domini nostri Iesu Christi [...], aut negat, ipsum Christi Iesu meritum per baptismi sacramentum, in forma Ecclesiae collatum, tam adultis quam parvulis applicari, a.s.*).

Sorge allora un problema: questa seconda parte del can. 3 e l'intero testo dei cann. 1 e 2 (complessivamente quasi metà del Decreto) non si riferiscono ad alcun errore della lista, ma sembrano semplicemente ribadire la condanna di Pelagio formulata parecchi secoli prima. Alcuni vi hanno visto un riferimento agli errori di Zwingli ed Erasmo, ma tranne un fugace accenno a quest'ultimo, è impossibile scorgervi alcuna precisa allusione. Che senso hanno allora queste affermazioni? Possiamo forse scorgere nel Decreto un duplice intento.

Il primo intento sarebbe quello di difendersi da una eventuale controaccusa di pelagianesimo che i protestanti avrebbero potuto avanzare contro la dottrina cattolica. Per evitare questo, il concilio, accanto alla decisa condanna della posizione oltranzista circa il peccato originale dei protestanti, avrebbe semplicemente richiamato la condanna della posizione minimalista pelagiana, mettendo così in luce i due poli dell'eresia intorno a questo problema.

Il secondo intento sarebbe puramente descrittivo. Si vorrebbe cioè descrivere cosa sia il peccato originale, la cui interpretazione oltranzista protestante viene condannata decisamente. La descrizione viene fatta ripetendo tranquillamente, senza particolari ribadimenti, ciò che la tradizione della Chiesa aveva detto.

Fisso i punti essenziali dell'analisi storico-critica con la valutazione critica autorevole di G. Colombo: «Raccogliendo l'insegnamento del concilio di Trento, dobbiamo dire che il decreto sul peccato originale definisce:

1. *L'esistenza* di un vero e proprio peccato non solo in Adamo, ma anche nei suoi discendenti; anche gli elementi caratteristici di questo peccato, che il concilio ritiene di dover mettere in evidenza, in particolare *origine unum, non imitatione transfusum, omnibus inest unicuique proprium* si risolvono in ultima analisi nella volontà di affermare l'esistenza del peccato originale come vero peccato.

2. Questo peccato comporta non solo la perdita dell'immortalità e non solo la degradazione di tutto l'uomo, ma anche la perdita della 'santità e giustizia' originarie e conseguentemente l'ira e l'indignazione di Dio'. Questa precisazione vuole evidentemente integrare l'insegnamento dei concili precedenti.

3. Il peccato originale viene realmente rimesso nel battesimo; per cui la concupiscenza, che resta nei battezzati, non può ritenersi un vero e proprio peccato.

4. È discusso se sia definita la trasmissione 'per generazione', oltre che non 'per imitazione' (cfr. Rahner). A noi sembra impensabile che il concilio abbia voluto definire la soluzione di un problema che non si è posto in forma riflessa, ma solo perché era un elemento della cultura del tempo.

Da questo inventario sembra scaturire che il concilio di Trento, in sostanza, ha chiuso solo un problema, quello dell'*esistenza del peccato originale in ogni uomo*; mentre tutti i problemi connessi con questo sono rimasti aperti. In particolare:

1. È rimasto aperto il problema della *natura* del peccato originale, perché il concilio, da un lato, non ha voluto dirimere le questioni di scuola, una delle quali era precisamente quella della natura del peccato originale e, dall'altro, ha offerto solo indicazioni, che in ultima analisi si riconducono tutte all'affermazione dell'esistenza del peccato originale.

2. Conseguentemente è rimasto aperto il problema della *condizione originaria* dell'uomo, in quanto le indicazioni offerte si risolvono nell'affermazione di uno stato 'privilegiato', ma, in connessione con il riserbo sulla natura del peccato originale, senza determinarne gli elementi costitutivi.

3. Allo stesso modo resta aperto il problema della *condizione attuale* dell'uomo, in quanto il concilio si limita a respingere la tesi protestante della corruzione radicale del libero arbitrio, contrapponendo ad essa l'affermazione di una 'attenuazione', non meglio definita, del libero arbitrio nella attuale condizione dell'uomo. Questa definizione porta indubbiamente la considerazione dell'uomo sul piano esistenziale; tuttavia essa non suggerì nessun approfondimento teologico. Questa sterilità si spiega con il fatto che il punto di riferimento del concilio di Trento è quello di Adamo e Adamo era in una posizione che la teologia qualifica di natura 'integra', non di natura 'pura'; conseguentemente ci si trova in linea con la definizione tridentina sia che si giudichi la situazione attuale dell'uomo 'scaduta' rispetto a ciò che l'uomo 'puro' sarebbe, sia, invece, che la si giudichi identica a quella dell'uomo 'puro'. Si apre perciò un problema, anziché arrivare a una conclusione»<sup>27</sup>.

#### ANALISI ERMENEUTICA DEL DECRETO

Occorre approfondire il discorso ermeneutico che tormenta oggi la filosofia e la teologia: lavoro questo estremamente complesso e faticoso che ci rende avvertiti in partenza della inevitabile provvisorietà di ogni tentativo in questo

<sup>27</sup> G. COLOMBO, *Antropologia teologica*, Dispense scolastiche, s.d.

sensu. Per quanto riguarda la nostra ricerca, il problema è quello della interpretazione dogmatica usando strumenti il più possibile adeguati, strumenti questa volta ermeneutici e dogmatici, non più storici e letterari.

A questo punto ci tornano utili le osservazioni storico-letterarie fatte sopra, che ci avevano permesso di distinguere i diversi livelli ai quali si situano le affermazioni conciliari, perché ad ogni livello è diverso il peso di tensione alla verità:

\* Nelle affermazioni cristologiche ed ecclesiologiche (chi è unito a Cristo mediante il battesimo è salvo e in lui il peccato è redento) questo peso di tensione alla verità è assai consistente.

\* Nelle asserzioni antropologiche (la situazione dell'uomo peccatore) l'intenzione didattica è più sfumata.

\* Nelle affermazioni eziologiche (l'origine della situazione dell'uomo peccatore) l'intenzione didattica è ridotta alla ripetizione, non particolarmente rielaborata, di un insegnamento costante della tradizione.

Confermano la possibilità di questa stratificazione ermeneutica nella lettura del Decreto Tridentino alcune pagine di Flick - Alszeghy<sup>26</sup>: «Volendo determinare, in qual senso la quinta sessione tridentina contiene un appello definitivo e irreformabile al consenso dei cattolici, dobbiamo riprendere i risultati della nostra interpretazione storica e ricordare quale fu il problema, che il concilio volle risolvere promulgando il suo decreto. Il concilio intendeva determinare la fede cattolica di fronte alla dottrina della Riforma, riconoscendo, dall'una parte, una piattaforma comune (la fede cioè nel peccato originale, originante e originato), e dall'altra parte, il contrasto (mentre la Riforma insegnava la permanenza del peccato originale nei battezzati, la fede cattolica insegna che il battesimo cancella tutto ciò che è vero e proprio peccato). L'asse principale del discorso conciliare va verso l'affermazione cristologica ed ecclesiale, secondo cui l'uomo, il quale ha assolutamente bisogno della grazia di Cristo elargitagli nel sacramento della Chiesa, per questa grazia cristiana e sacramentale è veramente liberato dal peccato. Soltanto in seconda linea, in obliquo è presa di mira la dottrina antropologica sul peccato, morte dell'anima, per cui la grazia è necessaria, e da cui la grazia ci libera, che è uno per la sua origine, è trasmesso per generazione e inerisce a ciascuno come suo proprio. In terza linea vengono le asserzioni, che abbiamo chiamato eziologiche, le quali caratterizzano questo peccato per il racconto della sua origine.

L'asserzione che Cristo nel battesimo ci libera totalmente dal peccato, è affermata per se stessa, tutto il resto è pronunciato in funzione di questa affermazione, come autogiustificazione della Chiesa dall'accusa di pelagianesimo, per strutturare l'insegnamento antiprotestantico nel quadro più ampio della storia della salvezza, e specialmente per determinare geneticamente quel peccato, da cui il battesimo ci libera totalmente. Tenendo conto dell'intenzione didattica del concilio e del rapporto che i singoli enunciati del Decreto hanno a tale intenzione, possiamo tentare di risolvere il problema dell'interpreta-

<sup>26</sup> Cfr. M. FLICK - Z. ALSZEGHY, *Il peccato originale*, 165-168.

zione dogmatica del Decreto, determinando, in qual senso e fra quali limiti le singole proposizioni conciliari debbano essere riconosciute dal credente come norma di fede. Le frasi riferentisi alla necessità e soprattutto all'efficacia della grazia di Cristo, comunicata nel battesimo, sono immediatamente collegate con l'intenzione didattica del concilio, e hanno talmente poco rapporto con una qualsiasi persuasione storicamente contingente che ad esse deve essere riconosciuta la validità dogmatica irreformabile. Esse appellano perciò, nella forma linguistica concreta, al consenso di fede, anche dell'uomo di oggi (ciò non significa evidentemente che non possano essere espresse in una forma linguistica differente, anche migliore).

Gli asseriti che abbiamo chiamato antropologici (sul peccato, uno per origine, trasmesso per generazione, che inerisce a ciascuno come suo proprio), costituiscono un messaggio espresso in un linguaggio teologico elaborato storicamente in discussione con correnti di idee eterodosse (per es., con il pelagianesimo), rispecchiano opinioni storicamente contingenti (la funzione della concupiscenza nel trasmettere il peccato); e soltanto indirettamente corrispondono all'intenzione didattica del concilio (per es., per scagionare la Chiesa papale dall'accusa di pelagianesimo); perciò pur riconoscendo al messaggio stesso un valore irreformabile, non oseremo escludere che il messaggio sia espresso attraverso categorie contingenti. Si può per es. discutere se la morte dell'anima debba chiamarsi anche oggi 'peccato', e fino a qual punto il concilio abbia voluto affermare che la generazione è veramente necessaria per trasmettere il peccato, o invece abbia inteso solamente escludere che il peccato si trasmetta solo per imitazione.

Le asserzioni eziologiche sul 'peccato originale originante' sono particolarmente problematiche. Esse adoperano il linguaggio della Genesi, supponendo tacitamente che debba essere interpretato in chiave storica e constattiva. Ma il problema non è esplicitamente affrontato, non solo perché nel tempo del Tridentino (come, del resto, in quello dei concili di Cartagine e di Orange) la problematica dell'ominizzazione era impensabile, ma in particolare perché la presa di posizione riguardo all'origine della corruzione ereditaria, da cui il battesimo ci libera, era soltanto molto indirettamente collegata con l'intenzione didattica della Chiesa. Sarebbe una cattiva ermeneutica, attribuire al concilio la decisione di una controversia, che esulava completamente dal suo orizzonte, e il cui esito non ha rapporti diretti con la questione, che il concilio volle decidere. Dall'altra parte, sarebbe una minimizzazione illegittima, negare al canone primo ogni significato noetico specifico, poiché il concilio, adottando il testo cartaginese con la sua clausola anatematizzante, aveva evidentemente anche l'intenzione di fare un'affermazione conforme con la realtà. Partendo dalla probabile funzione del canone, che vuole determinare geneticamente la nozione del peccato (di cui si dirà nel quinto canone che non resta dopo il battesimo), il significato minimo, indispensabile del canone è l'affermazione di una catastrofe peccaminosa di tale natura, che spieghi perché tutti gli uomini hanno bisogno della grazia del perdono. Il concilio concepisce ed esprime questa catastrofe, nel quadro del dramma dell'Eden, né poteva immaginarla diversamente. Però, se il responsabile della catastrofe pri-

mordiale è stato capostipite dell'umanità o no, anzi se è stata una sola persona, o un gruppo umano, ci sembra non deciso dal concilio, supposto che si tratti sempre di una catastrofe capace di spiegare, perché tutti gli uomini entrano nell'esistenza in uno stato difforme dall'idea del creatore.

Riepilogando la nostra interpretazione dogmatica dal Decreto della quinta sessione tridentina, raccogliamo quegli asserti i quali, a nostro parere, appellano al consenso di chi cerca l'unione con Cristo nella comunione della Chiesa cattolica, e indichiamo anche quei problemi, che restano aperti, e la cui soluzione aspetta un'ulteriore chiarificazione:

a) Nel giustificato non vi è più un vero e proprio peccato. Resta però da determinare come debba essere apprezzata la concupiscenza, questa forza descritta come effetto e causa del peccato, e che in tanto non fa odioso a Dio il soggetto in cui esiste, in quanto questi si oppone ad essa.

b) La giustificazione, anche in coloro che non hanno commesso alcun peccato personale, ha l'indole di un perdono: infatti, essa è preceduta da uno stato di corruzione, che non solo metaforicamente può essere chiamato 'peccato'. Rimane da determinare in che senso e fino a qual punto si verifica nell'uomo non giustificato e personalmente innocente la nozione del 'peccato', e per quale ragione questa rovina investe tutti i membri dell'umanità attuale; in particolar modo è oscura la funzione della discendenza biologica nella trasmissione di questo male.

La condizione, in cui sono concepiti tutti gli uomini, non corrisponde al piano di Dio, ma è stata causata dall'uomo stesso che fin dall'inizio della storia abusò della sua libertà. Il concilio non definisce, però, fino a qual punto il racconto del dramma edenico, così com'è riportato nella Genesi, corrisponda alla realtà storica, nemmeno quanto alla persona dell'unico Adamo, padre di tutti».

L'insegnamento del concilio di Trento e le successive riprese ci consentono di raccogliere la dottrina del Magistero cattolico attorno a tre fuochi:

a. *Lo stato di miseria*. Tralasciando la descrizione di alcuni elementi che sono piuttosto la conseguenza del peccato, ci soffermiamo sull'elemento essenziale della condizione di miseria presente nell'uomo. Su questo punto la dottrina cattolica certa fa affermazioni di tipo negativo e positivo. *In negativo*: non è la concupiscenza che rimane nei battezzati (*de fide definita*; cfr. Tridentino); non è solo la concupiscenza che c'è nei non battezzati (*theol. certa*); non è una *morbida qualitas* escogitata da alcuni teologi che dal corpo passa all'anima e si manifesta come concupiscenza (dottrina certa: infatti, a parte l'insostenibilità filosofica, questa *morbida qualitas* è certamente condannata nella misura in cui coincide con la concupiscenza). *In positivo*: è morte dell'anima e inimicizia con Dio, poiché privazione della santità e giustizia ori-

ginale (*de fide definita*); è privazione della grazia santificante (*communior... communis... theol. certa*, a seconda del nesso che si stabilisce fra morte dell'anima e privazione di grazia santificante e tra giustizia originale e grazia santificante).

b. *La vera peccaminosità*. Il Magistero afferma la vera peccaminosità, ma non ne indica la natura. Però nella dottrina cattolica c'è un accenno che ci invita a spiegare la natura peccaminosa del peccato originale mediante un riferimento alla cattiva volontà di Adamo. Infatti è stata condannata (DH 1946.1947.1948 [DDM 1299.1300.1301]) la dottrina di Baio secondo cui la peccaminosità del peccato originale consiste nel fatto che i bambini non hanno emesso una volontà contraria alla concupiscenza presente in loro e non invece nel fatto che il peccato originale presente in loro debba essere riferito alla volontà di Adamo da cui ha avuto origine. Dalla condanna di Baio segue pertanto che il peccato originale nei figli di Adamo non è un vero stato di peccato, se non in quanto dice relazione alla volontà di Adamo. Il carattere peccaminoso dello stato di miseria si deve connettere con la volontà negativa di Adamo.

c. *La connessione col peccato di Adamo*. È il tema della trasmissione: non si può ammettere una semplice imputazione estrinseca del peccato di Adamo a ciascuno di noi (*omnibus inest unicuique proprium: de fide defin.*, Trid. V, can. 3 contro il Pighius, il quale pensava che il peccato originale non è qualcosa che è in noi, ma soltanto la prevaricazione di Adamo che realmente non è in noi, ma nel solo Adamo); non c'è un rapporto di semplice imitazione (*non imitatione: de fide defin.*, Trid. V, can. 3, contro Pelagio che era stato ripreso da Erasmo almeno per l'esegesi di Rom 5,12); il peccato si trasmette per generazione: si è concepiti in stato di peccato perché si è figli di Adamo (*sed propagatione transfusum*: cfr. Trid. V, can. 3-4). Per ben comprendere il senso di quest'ultima affermazione occorre fare due rilievi: a) per essere in sintonia con il Magistero non occorre dire che la generazione è causa del peccato originale (come tendevano a pensare alcuni padri e teologi scolastici), ma basta ammettere che ne sia la condizione: è il modo normale con cui uno riceve la natura umana e appartiene così al genere umano; b) attualmente la generazione è il modo con cui un uomo entra in rapporto con Adamo. Ma è l'unico modo? Non si potrebbero pensare altri tipi di connessione che prescindano dalla generazione? È questo il complesso problema del monogenismo (= derivazione di tutto l'attuale genere umano da una sola coppia). Circa la presenza di questa veri-

tà nel Tridentino, di solito si dice che il concilio non ha potuto dirimere una questione che si è posta successivamente. Poi, ci sono stati altri interventi del Magistero: la *Humani Generis* (DH 3897 [DDM 1345]) – a parte il valore non definitorio del documento, alcuni fanno notare che il Papa direbbe solo che ‘non appare in nessun modo’ come il poligenismo si possa concordare col dogma del peccato originale; inoltre il *Credo del popolo di Dio* di Paolo VI (AAS 58 [1966] 649-655), pur prendendo posizione contro un poligenismo che mettesse in crisi il rapporto umanità-Adamo nel peccato originale; non cita la *Humani Generis*, ma si rifà al Tridentino.

## 19.

## Il peccato originale nella coscienza contemporanea

### 19.1. Orientamenti della teologia contemporanea

La teologia contemporanea ha problematizzato la concezione tradizionale del peccato originale a partire dalla nuova visione che l'uomo ha dell'origine dell'umanità e della responsabilità della persona umana. Infatti, le concezioni filosofiche sulla persona mettono in crisi il senso della peccaminosità di un peccato che sia ereditario, connesso con la trasmissione di una natura e non con un atto personale; le concezioni scientifiche sull'origine dell'umanità (ominizzazione) faticano a dialogare con il modo tradizionale di concepire l'atto peccaminoso primitivo e il suo collegamento con la situazione peccaminosa in cui tutti gli uomini si trovano. Sullo sfondo di queste sollecitazioni culturali i vari autori cercano di comprendere dal di dentro il significato della verità cristiana contenuta nel dogma del peccato originale. Il problema teologico sta qui: fino a che punto l'istanza culturale è una vera sollecitazione che salva l'originalità della fede; o fino a che punto invece s'insinua entro i contenuti della fede, tentando di ridurli alla cultura. Possiamo valutare la correttezza cristiana delle recenti ipotesi teologiche, considerando come giochino in esse due elementi che sono i punti-chiave del discorso teologico sul peccato originale. Il primo elemento è l'‘analogicità’; il secondo, strettamente connesso col primo, è la ‘storicità’. Orbene le varie teorie che hanno innovato la dottrina si possono facilmente schematizzare in base al modo in cui spiegano l'analogicità del peccato originale, sulla scorta di una più o meno profonda dipendenza da una considerazione di fede circa la storia umana vista come storia contrassegnata dalla presenza di Cristo.

19.1.1. PANORAMICA SUL PECCATO ORIGINALE FINO AGLI ANNI '70<sup>1</sup>

Possiamo situare le teorie entro due estremi che potremmo chiamare 'condizionalismo' e 'attualismo'. Il primo estremo fa coincidere il peccato originale con la condizione malfatta connaturale alla situazione umana; il secondo con un atto personale di ogni singolo uomo. È facile vedere come il primo estremo spinga a tal punto la analogicità da farla sconfinare nella 'equivocità'; il secondo la riduce a tal punto da farla coincidere con l' 'univocità'. È anche evidente come in ambedue gli estremi venga compromessa l'ampia, complessa, misteriosa storicità cristiana in nome di una ridotta storicità o di tipo essenzialistico, oggettivo, scientifico (primo estremo) o di tipo esistenzialistico, soggettivo, attimistico (secondo estremo)<sup>2</sup>. Tra queste due posizioni estreme, inaccettabili dal punto di vista cattolico, si possono collocare le varie tendenze maturate nella teologia cattolica:

*Tendenze vicine al condizionalismo.* Possiamo collocare qui: Teilhard de Chardin, nell'interpretazione datagli dall'editore tedesco K. Schmitz-Moormann e ripresa da A. Hulsbosch: il peccato originale è l'inevitabile serie di reazioni alla creazione evolutiva; P. Lengsfeld: il peccato originale è la storicità dissociata che caratterizza l'esistenza attuale dell'uomo<sup>3</sup>. Limitiamoci a indicare il punto fondamentale: il peccato originale è qualcosa che fa parte della situazione umana, come una sua componente connaturata. È secondario, poi, il modo con cui questa componente è descritta concretamente (in chiave di scienze naturali in Teilhard, in chiave di personalismo filosofico in Lengsfeld): ciò che conta è la compromissione della storicità di questa situazione, storicità legata ad atti liberi dell'uomo nei confronti della vocazione cristiana.

*Tendenze vicine all'attualismo.* Possiamo ricordare: H. Rondet, Ch. Baumgartner: il peccato originale è la dimensione collettiva, che assumono i peccati personali, per il fatto che l'umanità è stata prevista, in Cristo, come una comunità solidale; A. Vanneste: il peccato originale è il virtuale orientamento

<sup>1</sup> Hanno steso un panorama, ancora oggi valido, per la teologia fino agli anni '70, seguendo il criterio dell'analogicità-storicità: M. FLICK - Z. ALSZEGHY, *Il peccato originale* (la 2<sup>a</sup> e 3<sup>a</sup> parte: con bibliografia ampia e ragionata e una presentazione delle teorie); l'altro panorama assai vasto, che arriva pressappoco alla stessa data, si trova in A. DE VILLALMONTE, *El pecado original. Veinticinco años de controversia (1950-1975)*, Naturaleza y Gracia, Salamanca 1978.

<sup>2</sup> Possiamo citare come testimoni di questi due estremi: da una parte, la teologia protestante liberale e, per strana coincidenza, Barth; dall'altra parte, Brunner.

<sup>3</sup> Per una presentazione critica di queste teologie, cfr. M. FLICK - Z. ALSZEGHY, *Il peccato originale*, 180-196.

ai peccati personali che, senza l'aiuto della grazia, come insegna la dottrina cattolica, sarebbero inevitabili<sup>4</sup>. Anche qui notiamo l'elemento di fondo: la storicità del peccato originale è legata ai singoli atti personali peccaminosi; non è chiarito il loro rapporto con una dimensione storica più vasta da studiare in relazione al Cristo e alla complessa storia umana.

*Tendenze intermedie.* Ricordiamo P. Schoonenberg, ripreso e approfondito da K.H. Weger: il peccato originale è quella particolare dimensione dei peccati personali - ecco perché è solo analogico - per cui essi hanno a che fare con la situazione antropologico-cosmologica a modo di causa e di effetto; insieme, l'essere immessi in questa situazione, prodotta dai peccati degli altri e che potremmo chiamare «peccato del mondo», rende impossibile una libera scelta per Dio, provocando così dei peccati personali, che aggravano il peccato del mondo; U. Baumann: la verità del peccato originale è funzionale, strutturale, cioè venne elaborata per neutralizzare gli inconvenienti di una concezione moralistica e puntualizzata dei peccati personali; essa vuole semplicemente alludere allo sfondo entro cui maturano i peccati personali intesi come chiusura all'amore: lo sfondo è l'inevitabile bisogno di dialogo che l'uomo ha per crescere; questo bisogno non è peccaminoso, ma viene messo in luce dai peccati che comportano il rifiuto del dialogo<sup>5</sup>.

Infine, la prospettiva di Flick-Alszeghy corona la teologia del peccato originale fino agli anni '70, anche per l'influsso che ha avuto nell'insegnamento teologico dei docenti italiani. L'idea centrale è incentrata sull'opzione fondamentale. La situazione di peccato originale è quella che impedisce di fare una opzione fondamentale per Dio. In questa prospettiva la dimensione ontologica, cioè la privazione di grazia, acquista una dimensione psicologico-personalistica, che collega il peccato originale con i peccati personali e soddisfa le esigenze della filosofia personalistica contemporanea. Inoltre questa prospettiva illumina anche la dimensione storico-eziologica del peccato: il collegamento con Adamo, pur non perdendo l'aspetto biologico (che viene interpretato sia sulla linea della generazione, sia col ricorso ad altre ipotesi compatibili con le scoperte scientifiche) acquista la dimensione storico-sociale di tutti quei condizionamenti che l'uomo subisce nel suo dinamismo morale<sup>6</sup>.

Vorrei mettere in evidenza la *questione teologica* che resta aperta in molte opere recensite dai panorami citati. Le due istanze da cui si è mossa la rivistazione del tema del peccato originale, cioè il problema dell'ominizzazione e della responsabilità personale nella colpa, hanno prodotto un risultato positivo e hanno lasciato aperta una questione.

<sup>4</sup> Per più dettagliate descrizioni rimandiamo ancora a *ibid.*, 196-207.

<sup>5</sup> Cfr. una presentazione di queste tendenze *ibid.*, 208-219. Su tutta questa produzione, soprattutto sugli autori francesi, si veda la ricostruzione aggiornata di F. SCANZIANI, *Solidarietà in Cristo e complicità in Adamo. Il peccato originale nel recente dibattito in area francese*, Glossa, Milano 2001, 81-253.

<sup>6</sup> Cfr. le conclusioni dell'opera di M. FLICK - Z. ALSZEGHY, *Il peccato originale*, 369-374.

L'esito positivo per la teologia del peccato originale riguarda lo spostamento dal peccato delle origini (peccato originale *originante*) al peccato di Adamo in noi (peccato originale *originato*), posto in stretta relazione con il peccato personale. Il peccato originale non è solo la trasmissione di uno stato di miseria da Adamo a noi, interpretabile come privazione della giustizia originaria, ma si colloca entro una dinamica storica di reciproci influssi e condizioni negative (cfr. il tema del peccato del mondo). Ciò rende evidentemente possibile non solo una dottrina del peccato originale compatibile con l'evoluzione dell'uomo e il problema dell'ominizzazione, ma anche con tutta la filosofia dell'involontario (storico-sociale) nella colpa personale dell'uomo. La *questione aperta* rimane quella del rapporto tra solidarietà (complicità) in Adamo e solidarietà in Cristo, cioè la possibilità di una comprensione cristologica del peccato originale.

#### 19.1.2. IL PERCORSO DEGLI ANNI '80 E '90

A giudizio di molti interpreti, gli anni '80 e '90 del Novecento hanno segnato un tempo di relativa tranquillità nel campo della teologia del peccato originale<sup>7</sup>. La produzione si è contratta notevolmente, così che non si fa alcuna difficoltà ad indicare le opere di maggior rilievo dal punto di vista teologico-sistematico<sup>8</sup>. Ciò ha consentito uno sposta-

<sup>7</sup> È il parere di J.L. RUIZ DE LA PEÑA, «Pecado original: la decada de los ochenta», in *Studium Ovetense* 17 (1989) 7-23; 7; e di S. MOSCHETTI, «La teologia del peccato originale: passato, presente, prospettive», in *CivCatt* 140/I (1989) 245-258; e, in forma diversa, di S. WIEDENHOFER, «Forme principali dell'attuale teologia del peccato originale», in *Communio* 118 (1991) 8-24; 11. Cfr. anche S. UBBIALI, «Il peccato originale. L'esistenza dell'uomo e l'aporia del male», in ATI, *Questioni sul peccato originale*, 9-60; e G. COLZANI, «Il peccato originale oggi: prospettive teologiche e indicazioni didattiche», *ibid.*, 219-231.

<sup>8</sup> Merita certamente ricordare i saggi di A.-M. DUBARLE, *Le péché originel. Perspectives théologiques* (= *Cogitatio Fidei* 118), Cerf, Paris 1983 (trad. it., *Il peccato originale. Prospettive teologiche*, EDB, Bologna 1984); G. MARTELET, *Libre réponse à un scandale. La faute originelle, la souffrance et la mort*, Cerf, Paris 1988<sup>1</sup> (trad. it., *Libera risposta ad uno scandalo. La colpa originale, la sofferenza e la morte*, Queriniana, Brescia 1987); J. BUR, *Le péché originel. Ce que l'Église a vraiment dit*, Cerf, Paris 1988; A.J. SAYÉS, *Antropología del hombre caído. El pecado original* (Biblioteca de Autores Cristianos 514), Ed. Católica, Madrid 1991; L. PANIER, *Le péché originel. Naissance de l'homme sauvé*, Cerf, Paris 1996; R. SCHWAGER, *Erbsünde und Heilsdrama. Im Kontext von Evolution, Gentechnologie und Apokalyptik*, LIT Verlag, Münster 1997; S. WIEDENHOFER (ed.), *Erbsünde - was ist das?*, Friedrich Pustet Verlag, Regensburg 1999.

mento del baricentro della teologia del peccato originale. Due sono gli accenti principali: da un lato, una maggior concentrazione sul profilo propriamente teologico-cristologico della dottrina; dall'altro, una ripresa più differenziata degli approcci culturali, che si sono moltiplicati rispetto a quelli che negli anni '60 e '70 avevano prodotto una vera e propria rivoluzione nella dottrina.

Wiedenhofer ha disegnato un fortunato panorama all'inizio degli anni '90 mostrando i *paradigmi culturali* con i quali si tenta di spiegare la situazione di miseria con cui l'uomo viene in questo mondo<sup>9</sup>. Paradossalmente sembra che si sia invertita la situazione del periodo precedente. Mentre prima si faticava a comprendere una situazione peccaminosa precedente l'atto della libertà, ora le condizioni preve in cui la libertà di ogni uomo e donna si trova ad esercitare l'esistenza nel mondo sembrano costituire persino il paradigma privilegiato per la comprensione del peccato originale. Le nuove provocazioni culturali hanno spinto ad un confronto con il contesto sociologico (il tema del peccato sociale), psicologico (in dialogo con la psicanalisi), cosmologico (le nuove forme di manipolazione della natura, le questioni della genetica) e di antropologia culturale (le figure patriarcali, femministe, ecc.). È positivo il fatto che le condizioni storiche (negative) della libertà aiutino a comprendere le funzioni distorte che toccano la libertà non solo dall'esterno, ma che la plasmano negativamente anche dall'interno. Questa comprensione funzionale della libertà però diventa 'riduttiva' quando la dottrina del peccato originale viene risolta in un disturbo profondo delle funzioni della libertà. Bisogna invece parlare di una distorsione della libertà come buona relazione non solo al mondo, a sé, agli altri, ma anche nei confronti di Dio, anzi del suo disegno salvifico comunicatosi in Cristo.

In questi ultimi due decenni, molti autori sembrano assumere come

<sup>9</sup> Si veda una presentazione secondo i diversi paradigmi in S. WIEDENHOFER, «Forme principali dell'attuale teologia del peccato originale», in *Communio* 118 (1991) 8-24; 11; cfr. precedentemente ID., «Zum gegenwärtigen Stand der Erbsündentheologie», in *Theologische Revue* 83 (1987) 353-370. Wiedenhofer organizza diversi paradigmi che costituiscono il punto di vista sintetico della teologia del peccato originale: paradigma sociologico (pp. 13-15; *bib.*, note 6-7); paradigma psicologico (pp. 18-20; *bib.*, note 15-17); paradigma femministico (pp. 16-18; *bib.*, note 12); paradigma cosmologico-metafisico (pp. 21-22; *bib.*, note 21-22). Per quanto riguarda il paradigma cosmologico, si veda anche R. SCHWAGER, *Erbsünde und Heilsdrama. Im Kontext von Evolution, Gentechnologie und Apokalyptik*, LIT Verlag, Münster 1997.

criterio metodologico il *primato della solidarietà in Cristo*. Però, è ancora differente l'esecuzione del principio dell'antecedenza della chiamata in Cristo di tutti gli uomini rispetto alla considerazione del peccato. Ora il primato della predestinazione di Cristo comporta certamente un dislocamento della teologia del peccato originale dalla prospettiva del peccato originale *originante* alla prospettiva del peccato originale *originato*. Su questo punto sembra che vi sia un consenso nella teologia attuale<sup>10</sup>. Tuttavia la concentrazione sul peccato originale 'originato' e, quindi, sulla situazione universale di peccato può ricevere ancora accentuazioni diverse che rendono la tesi dell'universalità del peccato, come 'implicazione' delle tesi della solidarietà in Cristo, bisognosa di ulteriori precisazioni.

Si può, infatti, osservare in alcuni (Vanneste, Villalmonde, Martelet, Bur) una 'riduzione' cristocentrica della dottrina del peccato originale: in questi autori si osserva la difficoltà di un percorso che vuole prendere le mosse da Cristo per comprendere il peccato (originale e attuale) dell'uomo. Essi credono di poter giustificare la necessità salvifica di Cristo anche a prescindere dall'esercizio storico della libertà (semplicemente mostrando l'incapacità di ogni uomo a raggiungere il suo compimento al di fuori di Cristo), ma rischiano di rimanere condizionati ancora troppo dal superamento polemico della precedente impostazione. Infatti, tali autori non rendono ragione del fatto che la predestinazione degli uomini in Cristo e, corrispondentemente, l'impossibilità degli uomini di prospettare un compimento senza di Lui, si configura anche come ermeneutica dell'agire storico della libertà.

Se ormai sembra un punto di consenso nella teologia recente del peccato originale la tesi dell'iscrizione del peccato originale (originante e originato) nella solidarietà in Cristo, ciò dovrà essere fatto in modo tale da evitare non solo la soluzione radicale (Villalmonde) che nega il peccato originale nella sua funzione sistemica volta a spiegare la *necessità* della redenzione di Cristo, ma anche le posizioni più sfumate (Vanneste, Martelet, Bur e, in altro senso, Dubarle) che, muovendo dalla chiamata degli uomini in Cristo, arrivano al massimo all'affermazione di un peccato del mondo, la cui antecedente è però pensata in termini *esteriori* all'esercizio storico della libertà. Il difetto fondamentale sta nel fatto che questi autori concedono che le condizioni storiche, l'eredità trasmessa, l'ambiente plasmatore, siano condizioni oggettivamente peccaminose, ma poi affermano che toccano il bambino dall'esterno nel senso che sono assunte solo successivamente mediante la sua ratifica personale (adulta). Questa immagine 'addizionale' tra condizioni della libertà e loro

<sup>10</sup> Cfr. J.L. RUIZ DE LA PEÑA, «Peccato originale: la década de los ochenta», 11; S. MOSCHETTI, «La teologia del peccato originale», 246, 252; G. COLZANI, «Il peccato originale oggi», 226ss.

assunzione 'personale e/o attuale' nei diversi momenti storici del suo esercizio richiede ancora un approfondimento. Si comprende bene la ragione che motiva la posizione di questi autori: essa serve ad evitare ogni forma d'inaccettabile 'determinismo' (negativo) nel rapporto tra condizioni della libertà e sua decisione fondamentale, ma la preoccupazione critica oscura il compito di indicare la relazione positiva tra i due momenti. Allora l'iscrizione della dottrina del peccato originale nella predestinazione di Cristo non fa solo acquisire il passaggio dalla prospettiva del peccato originale originante a quella del peccato originale originato (superando l'enfasi su Adamo e sul racconto genesiaco, interpretato cronachisticamente, con la difficoltà conseguente a spiegare il tema della trasmissione), ma esige soprattutto di prospettare la teologia del peccato originale come un *momento intrinseco* dell'agire della libertà che rifiuta di compiersi nella predestinazione di Cristo.

## 19.2. Sintesi sistematica sul peccato originale

La ripresa sistematica<sup>11</sup> intende presentare la questione del peccato originale nel quadro della chiamata di tutti gli uomini in Cristo (tesi della predestinazione) e della pretesa della/le libertà di realizzarsi a prescindere da questa chiamata (la pretesa di autosalvezza). Delineiamo le articolazioni fondamentali del quadro nei seguenti passaggi.

### 19.2.1. LA PROSPETTIVA SINTETICA DELLA RIFLESSIONE

Il punto di avvio è la predestinazione/creazione in Cristo: la predestinazione esprime l'intenzione originaria di Dio della chiamata dell'uomo in Cristo. La solidarietà di tutti gli uomini in Adamo si iscrive obiettivamente nell'originaria e quindi antecedente solidarietà di tutti gli uomini in Cristo. La solidarietà degli uomini in Cristo dice qual è il senso dell'uomo e lo comunica come un senso eccedente e gratuito che è principio di vita e di giustizia per gli uomini. Questo compimento esclude in radice la possibilità dell'autosalvezza, cioè che l'uomo possa

<sup>11</sup> Riprendo qui in forma sintetica le conclusioni al mio saggio F.G. BRAMBILLA, «La questione teologica del peccato originale», in *ScCatt* 126 (1998) 465-548, dove si trova un più ampio svolgimento argomentativo.

salvarsi da solo. Allora la solidarietà in Adamo va compresa in realtà come la 'complicità' nel peccato di Adamo. Esiste, dunque, una opposizione tra la solidarietà in Cristo e la solidarietà in Adamo, nel senso che la predestinazione in Cristo si oppone alla solidarietà nel (peccato di) Adamo, poiché solo la prima può essere intesa secondo la rivelazione in modo salvifico, mentre la seconda, in quanto si esclude dalla predestinazione, è un progetto di 'autosoteria' che è la pretesa di salvarsi al di fuori del dono di Dio. Per questo, secondo la rivelazione, la solidarietà in Adamo è in realtà una *complicità nel peccato di Adamo*. Ciò mette in luce il carattere perverso della pretesa di autosalvezza: essa porta propriamente alla perdizione. Ciò, però, non ha il significato agostiniano di mettere in luce la predestinazione alla dannazione, ma quello paolino di esaltare la predestinazione in Cristo, che si afferma anche sul peccato degli uomini diventando il Cristo il redentore del peccato (di Adamo e degli uomini)<sup>12</sup>.

Nella precisazione della solidarietà/complicità nel peccato di Adamo si tratta di chiarire che l'atto dell'autosoteria, cioè il rifiuto di Cristo, è *multidimensionale*<sup>13</sup>, e non può essere ridotto ad un solo elemento. La decisione libera dell'uomo contro Cristo (vale a dire il suo rifiuto radicale) si presenta come un fatto articolato, in cui elementi personali ed elementi precedenti e conseguenti la decisione personale si intrecciano, invitandoci a un uso 'analogico' del concetto di peccato. Il peccato introduce una situazione di disturbo che tocca obiettivamente tutti i rapporti, in cui accade l'agire libero dell'uomo: tra l'uomo e il suo corpo, tra uomo e mondo, tra uomo e donna, tra l'uomo e gli altri, e, infine, tra l'uomo e il suo destino. È in questa linea che non solo è possibile, ma necessario un approfondimento antropologico-fondamentale del concetto di peccato e della sua figura complessa. La riflessione antropologica mira ad indicare anche i criteri regolativi delle tipologie culturali che tendono a vedere il funzionamento (negativo) dell'atto della libertà secondo i paradigmi tratti dalle scienze umane: sociologico, psicologico, cosmologico, femministico, ecc.<sup>14</sup>. Spesso molte

<sup>12</sup> Fin qui mi muovo esplicitamente nella linea delle indicazioni offerte da G. COLOMBO, «Tesi sul peccato originale», in *Teol* 15 (1990) 267-276; I. BIEFI, «La solidarietà predestinata di tutti gli uomini in Cristo e la loro solidarietà in Adamo», in *Teol* 15 (1990) 277-282.

<sup>13</sup> Significativamente utilizza la stessa espressione P. HÜNERMANN, «Peccatum originale – ein komplexer, mehrdimensionaler Sachverhalt. Entwurf eines geschichtlichen Begriffs», in *TQ* 184 (2004) 92-107.

<sup>14</sup> Si veda una presentazione secondo i diversi paradigmi in S. WIEDENHOFER, «Forme

teologie, soprattutto degli ultimi vent'anni, assumono dalle scienze umane un paradigma, che diventa il punto di vista per leggere il mistero del peccato. La possibilità di valutare la compatibilità di tali letture con il profilo 'teologico' deve riferirsi a una comprensione teologico-fondamentale della struttura della coscienza credente e della sua libera attuazione.

#### 19.2.2. L'UNIVERSALITÀ DEL PECCATO 'ISCRITTA' NELLA PREDESTINAZIONE DEGLI UOMINI IN CRISTO

La rilettura cristocentrica del peccato originale muta, dunque, la funzione della dottrina: essa non serve tanto ad illuminare la universale *necessità* della redenzione di Cristo, quanto a fornire un'ermeneutica *cristiana* del peccato. La nostra tesi è semplice: la dottrina del peccato originale è un momento necessario per la *comprensione cristiana del peccato*. Prendiamo avvio da una citazione di W. Kasper, che esprime bene il consenso a partire dal quale si deve operare un approfondimento: «Come si può esplicitare positivamente la confessione cristiana, così la si può esplicitare negativamente. L'enunciato teologico che Dio in Gesù Cristo è la salvezza di tutto il mondo, implica cioè l'enunciato negativo che fuori di Cristo non vi è salvezza, e che il mondo senza Cristo si trova nella perdizione. La dottrina del peccato originale, dunque, se la si spoglia di modi di comprendere storicamente condizionati, non è che il lato negativo e la formulazione negativa in un enunciato positivo. In questo senso è comprensibile anche oggi; in questo senso anzi si tratta di *una dottrina che non si può assolutamente mettere in forse senza mettere in forse la stessa verità cristologica*»<sup>15</sup>. Pertanto, è l'affermazione della salvezza/predestinazione in Cristo che giustifica la tesi dell'impossibilità per *tutti gli uomini* di compiersi al di fuori di Lui, e non viceversa. Occorre precisare prima il versante positivo della tesi e poi quello negativo, con l'avvertenza che non si tratta di 'due'

principali dell'attuale teologia del peccato originale», 8-24: paradigma sociologico (pp. 13-15; *bib.*, note 6-7); paradigma psicologico (pp. 18-20; *bib.*, note 15-17); paradigma femministico (pp. 16-18; *bib.*, nota 12); paradigma cosmologico-metafisico (pp. 21-22; *bib.*, note 21-22). Per quanto riguarda il paradigma cosmologico si veda anche R. SCHWAGER, *Erbsünde und Heilsdrama. Im Kontext von Evolution, Gentechnologie und Apokalyphtik*.

<sup>15</sup> W. KASPER, *Introduzione alla fede*, Queriniana, Brescia 1973, 117 (*corsivo mio*).

economie di salvezza simmetriche, quasi che si possa parlare di una figura dell'uomo in Cristo e di una figura dell'uomo senza Cristo. Si tratta propriamente di un'unica economia, quella positiva, mentre l'esclusione da questa non fa che riaffermare il carattere universale della predestinazione dell'umanità in Cristo, configurando lo stato al di fuori di Cristo appunto come uno stato di perdizione. Bisogna però approfondire questo enunciato almeno in due direzioni: sul versante propriamente cristologico-trinitario e sul versante antropologico-fondamentale.

Nella prima direzione, la configurazione a Cristo mette in luce il carattere 'filiale' originario della con-formazione 'cristica' delle libertà degli uomini: la relazione della/e libertà a Cristo (nel contesto della storia del mondo) deve prendere la 'forma' della dedizione filiale di Gesù al Padre, deve collocarsi nella dinamica storica della sua donazione-obbedienza (la *fides Iesu*). L'essere 'filiale' della libera dedizione di Gesù è il riverbero nell'economia del suo essere il Figlio, ed è profondamente intrecciato con il peccato degli uomini, inteso come rifiuto del volto paterno di Dio, reso presente nella *figura filiale* della libertà di Gesù. La struttura trinitaria e pasquale della predestinazione in Cristo è qualificata dalla forma 'filiale' della chiamata e della figura 'spirituale' della sua realizzazione. Ciò non fa che richiamare sinteticamente l'orizzonte nel quale ci siamo mossi nella prima parte del percorso sistematico: *l'uomo conformato a Cristo nello Spirito*.

Nella seconda direzione antropologico-fondamentale, la predestinazione implica una concezione della libertà come evento/cammino storico. La libertà si dà nella dialettica tra desiderio del compimento e necessaria disposizione di sé per attuarsi come libertà piena. Il suo compimento può avvenire solo nella forma dell'affidamento alla pienezza della vita. La libertà allora va pensata come una genealogia dell'umano, una relazione che è e fa storia, un cammino con Dio che istituisce la libertà, nel contesto di tutte le sue relazioni categoriali (con sé, con gli altri, con il mondo, ecc.). Ora, tale genealogia della libertà<sup>16</sup> si colloca sempre – dicevamo poc'anzi – nella dialettica tra desiderio

<sup>16</sup> Il linguaggio 'genealogico' può recuperare bene, da un lato, il significato 'protologico' della creazione in Cristo, dell'Adamo che deve riconoscere il rapporto di alleanza, la promessa di vita contenuta nel comandamento e, dall'altro, il significato 'escatologico' che trova nella pasqua di Cristo la sua verità non solo promessa per la fine del tempo, ma anticipata definitivamente nel Crocifisso risorto come *il fine* del tempo.

del compimento e impossibilità di attuarlo se non nella forma dell'affidamento, del prestar credito alla promessa, che è contenuta in ogni forma di anticipazione storica e mondana della verità attesa da Dio. La forma dell'affidamento è precisamente la fede; la sua determinazione teologale (fede *cristiana*) prende i contorni della figura filiale dell'obbedienza di Gesù, custodita in modo permanente nel corpo di Gesù risorto e resa possibile a tutti come fede pasquale<sup>17</sup>.

Questo abbozzo della predestinazione filiale spiega e illumina la possibilità e la realtà del peccato e ne istituisce, dunque, anche la forma del superamento. In questa ottica si colloca il tema dell'universalità del peccato, come rifiuto da parte della libertà di assumere i contorni filiali, come diniego a disporre di sé in forma compiuta affidandosi ad una verità che essa non pone, ma da cui è posta, anzi che le fa trovare il proprio posto e la propria identità. Se non si interpreta il momento negativo dell'enunciato positivo in questa forma specifica, si spiega ancora il peccato come un progetto autosalvifico in rapporto a una figura generica del 'bene' o della 'legge'. In buona sostanza non raggiunge una comprensione cristiana del peccato come rifiuto *di Cristo*. La figura teologale del peccato è propriamente e ultimamente contrapposizione alla vocazione filiale in Cristo, è la vicenda della libertà che non assume la *forma dell'obbedienza pasquale* di Gesù. Ora siamo in grado di precisare perché la pretesa di autosalvezza è *multidimensionale*, cioè ha la forma di una 'storia', di un processo implosivo che invece di condurre a una genealogia dell'umano, alla sua con-formazione e trasfigurazione, comporta la sua de-formazione e depravazione. Tale pretesa non va pensata come un atto puntuale, o come la semplice somma di molti atti e gesti tra loro irrelati, ma è una storia, anzi una 'non-storia' lontana dal volto dell'uomo che prende i contorni di Gesù. Occorre ingrandire da vicino quest'ultimo aspetto che ci fa approdare al tema specifico del peccato originale, ma non lo isola dall'insieme del mistero cristiano.

<sup>17</sup> Cfr. su questo il mio *Il Crocifisso Risorto. Risurrezione di Gesù e fede dei discepoli* (= BTC 99), Queriniana, Brescia 1999<sup>2</sup>, 255-269.

## 19.2.3. LA FUNZIONE DELLA DOTTRINA DEL PECCATO ORIGINALE

Le precisazioni sul versante dell'atto/evento di autosoteria, dunque, non rivestono anzitutto la *funzione* di giustificare la *necessità* e l'*universalità* della redenzione. Al contrario, l'universalità della chiamata alla predestinazione in Cristo e la struttura della sua realizzazione 'filiale' consentono un'*ermeneutica della libertà peccatrice*, al fine di mettere in luce il carattere drammatico della storia peccaminosa della libertà (personale e sociale), quando si sottrae alla donazione che Dio fa di sé in Cristo e alla possibilità di incorporarvi nello Spirito. La teologia del peccato originale è, dunque, un atto ermeneutico, è un'interpretazione del significato della nostra libera vicenda umana, quando si esclude dall'alleanza in Cristo. Essa ci aiuta a comprendere che cosa succede *all'uomo e nell'uomo* – nella rete delle relazioni di cui è costituito – allorché pretende di realizzare se stesso lontano dalla figura filiale della sua libertà.

Infatti, la teologia del peccato originale porta alla luce e interpreta criticamente le forme della coscienza di fede che si esprimono nella Scrittura (mediante il racconto delle origini, l'azione salvifica di Gesù contro il potere del male e la confessione della colpa) e nei pronunciamenti dogmatici del Magistero (soprattutto a Trento). La riflessione teologica ha il compito di tracciare in modo critico il raccordo tra il racconto biblico originario (Cristo e Adamo), la regola di fede della Chiesa (il Magistero) e la comprensione del mistero del peccato dentro la propria epoca<sup>18</sup>. In effetti, la Scrittura contiene la ricchezza simbolica del racconto delle origini (Genesi), della narrazione sinottica (Vangeli)<sup>19</sup> e della confessione di fede (Paolo). Il pronunciamento dei concili indica la *regula fidei* per una continua dischiusura del senso del rac-

<sup>18</sup> Ha illustrato molto bene, seguendo una prospettiva semiotica, la diversità e complementarità dei linguaggi – biblico, magisteriale, teologico – L. PANIER, *Le péché originel. Naissance de l'homme sauvé*, 132-135. Nella stessa linea del rapporto tra discorso narrativo e riflessione teologica rimando all'originale riflessione di G. LAFONT, *Dieu, le temps et l'être*, 183-225 (trad. it., *Dio, il tempo e l'essere*, 81-129).

<sup>19</sup> Nel saggio recente CH. THEOBALD, «Il 'peccato originale', un tema ancor sempre controverso. Riflessioni su di un dibattito», in *Concilium* 40 (2004) 149-178; 172-178, considera i *gesti di liberazione dal male di Gesù* come luogo ermeneutico per comprendere l'abissalità delle potenze malvagie: «il modo evidenziato da Gesù di resistere al male, getta una luce del tutto nuova sulle 'potenze' che si oppongono alla sua attività messianica e alla sua passione» (172).

conto biblico. Il compito dell'interpretazione teologica non dice solo i significati sempre possibili per il proprio tempo, ma argomenta le regole (critiche) per preservarne la verità. Diventa, pertanto, necessario per la teologia delineare la figura antropologica dell'universalità del peccato (fino alla sua comprensione 'radicale') e impostare il confronto critico con gli approcci culturali che tentano di mediarlo. Solo così una teologia del peccato originale avrà assolto il suo compito.

Nell'ultimo scorcio del Novecento il guadagno ottenuto dal confronto con gli approcci culturali si può, in sintesi, raccogliere così: la mediazione antropologica<sup>20</sup> della dottrina del peccato originale deve integrare sia gli aspetti categoriali, sia la dimensione trascendentale, al fine di rendere ragione adeguatamente delle forme storiche dell'atto/evento di autosoteria, cioè del processo con cui la libertà si esclude dalla sua chiamata alla predestinazione in Cristo. La riflessione teologica non ha lo scopo di sostituirsi al racconto biblico, né di portarlo a una chiarezza concettuale esaustiva. Essa indica piuttosto il procedimento critico che, assumendo la regola di fede della Chiesa (Magistero), preservi la verità contenuta nella forma narrativa e confessante del racconto biblico. In altre parole, deve rendere ragione della coscienza di fede tipicamente cristiana, attestata in modo diverso in questi documenti (Bibbia e Tradizione), circa la *condizione e la vicenda dell'uomo* che sottrae la sua esistenza dalla pasqua di Gesù.

## 19.2.4. LA FIGURA ANTROPOLOGICA DELL'UNIVERSALITÀ DEL PECCATO

Si comprende, ora, perché dentro tale quadro più ampio sia necessario fare un ingrandimento della figura antropologica del peccato originale, cioè del tipo di uomo segnato dalla coscienza della colpa: intendendo parlare della storia della libertà che si sottrae a compiersi in Cristo. A questo proposito, c'è una distorsione del linguaggio teologico che proviene dal fatto di isolare il momento cosciente e responsabile dell'atto, di considerarlo in modo individualistico e decisionistico, per poi correlarlo, in seconda battuta, con un suo momento 'previo', 'prepersonale', 'precosciente', 'involontario' (descrivendolo in vari modi: l'in-

<sup>20</sup> Preferisco parlare di 'mediazione', piuttosto che di 'presupposto', perché tale 'mediazione' è richiesta dalla stessa destinazione cristologica della libertà.

flusso del costume storico-sociale, la figura deformata dell'inconscio o i rapporti di soggezione parentali, o maschilisti, ecc.). Così il problema del peccato originale diventa la questione del rapporto tra 'involontario' e 'volontario', già definiti separatamente. Questa separazione tra decisione della libertà e momenti previ e conseguenti dell'agire divide ciò che è originariamente unito e non può recuperare solo in seguito, se non al prezzo di un linguaggio pesantemente estrinsecista<sup>21</sup>, un'unità che non presuppone sin dall'origine. Si comprende, allora, perché sia il linguaggio della confessione di fede neotestamentaria, sia quello del racconto delle origini (del simbolo), abbiano una spiccata attitudine sintetica e tengano uniti tutti i momenti della libertà. La teologia, d'altra parte, non può non rendere conto dell'*intenzionalità* delle forme espressive della rivelazione. Se, dunque, l'atto di autosalvezza dev'essere compreso come la figura della libertà che si chiude al disegno salvifico in Cristo, tale chiusura ha la forma di una vicenda complessa, multidimensionale, dove entrano a comporla molti elementi. Ciò che la regola di fede (il Magistero) precisa è che questi elementi non possono essere ridotti al momento, consapevole e responsabile – che per altro ne è il sigillo decisivo – della scelta negativa<sup>22</sup>. Si comprende perché il Magistero della Chiesa abbia affermato accanitamente l'esistenza del peccato originale (sanzionandola dogmaticamente), tentando anche la descrizione di taluni elementi (prevalentemente in forma negativa)<sup>23</sup> in

<sup>21</sup> Trovo questa cosa aggravata ancora di più dal fatto che si parli di peccato 'personale', come di un gesto cosciente e libero, con la tendenza a pensare tutto ciò che lo precede in modo 'previo', 'esterno', precedente cronologicamente, senza intravederne la possibilità di una comprensione 'analogica'. Si presuppone che il *princeps analogatum*, cioè l'atto libero e responsabile, non includa le 'condizioni' reali dell'atto. Ho già fatto notare che la dizione classica di peccato 'attuale' si riferisce forse meglio alle radici dell'atto, alle abitudini cattive, a ciò che è in 'potenza' e viene 'attuato' dalla scelta negativa.

<sup>22</sup> È questo forse il senso con cui si può leggere l'esclusione del fatto che si possa pensare il peccato originale *solo* per imitazione, *non imitatione transfusum* (DH 1513) del concilio di Trento.

<sup>23</sup> Il concilio afferma che il peccato originale (originato) è *peccatum, quod mors est animae* (DH 1512, c. 2); e, nel canone successivo, nella relativa subordinata ne descrive i caratteri, *quod origine unum est et propagatione, non imitatione transfusum omnibus inest unicuique proprium* (DH 1513, c. 3); ma è interessante che la proposizione principale del c. 3 reciti: *si quis hoc Adae peccatum, quod [...], vel per humanae naturae vires, vel per aliud remedium asserit tolli, quam per meritum unius mediatoris Domini nostri Iesu Christi [...], aut negat, ipsum Christi Iesu meritum per baptismi sacramentum, in forma Ecclesiae collatum, tam adultis quam parvulis applicari, a.s.* L'accento del canone cade sulla remissibilità del peccato originale originato solo per la mediazione di Gesù Cristo e del battesimo.

base alla teologia del momento, ma sostanzialmente ribadendo che non si può ricondurre la comprensione del peccato *solo* al peccato personale, inteso come atto isolato dalle sue condizioni.

V'è dell'altro' per comprendere, sia in negativo, sia in positivo, la vicenda della libertà che si compie in Cristo o si sottrae a lui. Ma questo 'altro' non sta 'oltre' o 'prima' dell'atto cosciente e libero, ma aiuta a capirlo fin nella sua radice. Non è un caso che nella Scrittura questa irriducibilità della colpa all'atto puntuale sia ricercata, vuoi in una direzione 'spaziale' (fin nel seno materno: *Sal* 51,7; nel cuore di pietra: *Ez* 11,19; nel *cor malignum*), vuoi in una direzione 'temporale' (l'influsso dei padri<sup>24</sup>, fino al padre Adamo). L'intenzione dei testi è di far comprendere il carattere 'tentacolare' della colpa: mira a non sottovalutare la potenza del peccato, la sua forza distruttrice non solo delle cose e delle relazioni tra gli umani, ma anche la sua capacità di pervertire l'identità personale. Basterebbe riprendere il Salmo 51, quando Davide deve scendere fin nelle viscere del seno materno, per rendere ragione (ma in realtà senza venirne a capo, perché l'origine resta insondabile e innominabile) del gesto di adulterio e di omicidio. Il peccato attuale non viene compreso come colpa contro l'altro, se non quando è confessato davanti a Dio: «contro Te, contro Te solo ho peccato!» (v. 6). E deve essere confessato nella sua dimensione teologale, perché non sia superato solo l'atto mortale, ma rinnovato e trasformato anche il cuore che l'ha prodotto: «Crea in me, o Dio, un cuore puro, rinnova in me uno spirito saldo» (*Sal* 51,12). Per questo, il linguaggio simbolico è originariamente connotato dalla dimensione spazio-temporale. Tagliare la radice dell'atto (negativo) significa bagatellizzarlo, sottovalutarlo, comprenderlo in modo superficiale. Tutto ciò, però, svuota la conversione e la riduce a un intervento di facciata e, quindi, la rende ininfluente. La dottrina del peccato originale ha dunque una funzione anzitutto kerygmatica, serve a non ridurre l'agire (negativo) della libertà ad un gesto superficiale. Una restrizione individualistica e attimistica della libertà è inaccettabile, perché estenua la visione cristiana dell'uomo in Cristo e la pensa come un insieme di atti, che non fa storia, che non costruisce una vicenda discepolare. La libertà è collocata in un punto vertiginoso,

<sup>24</sup> Osea ricerca la causa del peccato del popolo nelle 'origini', nei giorni di Gabaa (9,9), nel peccato del vitello (10,5), nell'espropriazione di Giacobbe nei confronti di Esaù fin dal grembo materno (12,3s.); *Geremia* ed *Ezechiele* ricercano l'origine del peccato nell'influsso dei padri e/o delle nazioni.

ad un crocevia da cui può ricominciare sempre da capo, può riprendere sempre da un punto iniziale, ma si tace il fatto che rimane sempre a zero. Questa è la prima menzogna del peccato, quella di non saperlo riconoscere nella sua gravità, col ventaglio di implicazioni che esso porta con sé, di non accorgersi che le azioni hanno un peso che 'incurva la libertà su di sé', rendendola meno libera, e portano a un deperimento della libertà e della coscienza<sup>25</sup>. Per questo il suo riconoscimento è suscitato dal giudizio della parola profetica («sei giusto quando parli, retto nel tuo giudizio», *Sal* 51,6), ed ha la forma di una 'rivelazione' del e per il cuore dell'uomo. Essa può essere accolta solo con una 'confessione della colpa' non solo a proposito del gesto, ma anche della propria identità persa, e come 'invocazione' al Dio di Gesù perché ci doni un cuore nuovo e non solo un aiuto a non fare più l'azione malvagia<sup>26</sup>.

Allora, si comprende, da un lato, il valore della riflessione teologica dell'ultimo scorcio di secolo che ha allargato la descrizione dei legami di dipendenza della libertà alle dinamiche interpersonali, sociali, cosmiche, o anche a quelle inconscie, parentali, maschiliste, ecc. Tutte queste dimensioni che sono state scandagliate dalla riflessione recente hanno il merito di ricollocare in effetti la libertà nella storia. Esse possono rappresentare addirittura 'paradigmi' per una comprensione sintetica del peccato originale, anche se qualche volta lo diventano in modo unilaterale<sup>27</sup>. Queste forme culturali sono le modalità storiche in

<sup>25</sup> Interessante l'analisi dei simboli fondamentali del male, prima che entrino a costituire complessi simbolici più articolati, fatta da P. RICOEUR, «Ermeneutica dei simboli e riflessione filosofica», in *Il conflitto delle interpretazioni*, Jaca Book, Milano 1977, 303-330; 305-308, dove parla di tre costellazioni simboliche: la prima, contrassegnata dall'esteriorità, immagina il peccato come qualcosa che tocca l'uomo dall'esterno (lordura, macchia, puro e impuro); la seconda, dal fallimento dello scopo, si riferisce alla relazione con Dio (mancare il bersaglio, peregrinare, allontanarsi dalla via diritta, oltrepassare il confine, rivolta, schiavitù, peccato); la terza tocca la coscienza dell'agire, di cui l'uomo diventa attore e si sente colpevole (peso, carico, colpa, ecc.).

<sup>26</sup> Viene da sé citare la conclusione drammatica e stupenda di Paolo: «Sono uno sventurato! Chi mi libererà da questo corpo votato alla morte? Siano rese grazie a Dio per mezzo di Gesù Cristo nostro Signore!» (*Rom* 7,24-25).

<sup>27</sup> Cfr. il panorama di D. WIEDENHOFER, «Forme principali dell'attuale teologia del peccato originale»; ID. (ed.), *Erbsünde – was ist das?* Si veda, sul problema del rapporto tra momento antropologico-culturale e momento cristologico, CH. BOUREUX – CH. THEOBALD (edd.), *Il peccato originale: un codice di fallibilità*, in *Conc.* 40 (2004) fasc. 1: 9-178, in particolare il contributo-bilancio: «Il 'peccato originale', un tema ancor sempre controverso. Riflessioni su di un dibattito», pp. 149-178; cfr. spec. 171.

cui si collocano realmente le scelte dell'uomo, che lo toccano fin nel profondo, che possono influenzarlo, plasmarlo, persino schiavizzarlo, senza per questo togliergli la capacità di discernere e di scegliere (*liberum arbitrium*), senza della quale non ci sarebbe la condizione di possibilità della conversione e il luogo antropologico dell'annuncio del perdono e della riconciliazione.

Ma tutto ciò è legittimo solo se si comprendono, a loro volta, le scelte dell'uomo che si sottrae a Cristo, in modo più 'radicale', cioè riconducendole sino alla radice. Una comprensione radicale non parla solo dei disturbi e delle schiavitù della libertà (evidentemente al di fuori della grazia di Cristo), ma alla fine deve arrivare a dire che *queste relazioni distorte si radicano e producono una libertà spezzata, ferita, incurvata su di sé, una distorsione non solo delle relazioni della libertà, ma della libertà come relazione, che rifiuta di assumere la sua verità nella forma filiale di Gesù*. La dottrina del peccato originale pensa questa *distorsione della libertà come relazione*, che è come dire la negazione della libertà, la sua forma totalmente 'autocentrata', che – se non è soccorsa dall'azione graziosa dello Spirito di Cristo, e dai gesti sacramentali che la mediano – finisce per perdere non solo la sua destinazione, ma anche se stessa come realtà capace di destinazione! *La carentia iustitiae debita* della teologia medievale, la *mors animae* ribadita dal concilio di Trento, va approfondita fino alla sua radice antropologica. Senza pensare questa dimensione radicale della libertà, l'atto/storia di autosoteria non è effettivamente compreso. L'atto (negativo) della libertà resta libero, ma la libertà dell'atto – soprattutto quando è in gioco la sua storia e il suo destino – si gioca in un intreccio di relazioni che possono arrivare fino a pervertire la libertà come relazione. Per questo la teologia definisce la natura del peccato originale come *privazione* della grazia: ciò non va inteso tanto nel senso della trasmissione di una natura spogliata di una grazia che non ha forse neppure sperimentato, ma dev'essere riletto a partire dal compimento della libertà. Se la libertà, personale e collettiva, non si lascia conformare dal dono dello Spirito di Gesù, essa non è solo priva di un 'dono' come mancasse di una 'cosa', ma è libertà incrinata, ripiegata, centrata sull'io, non solo nelle sue scelte (*la volontà voluta*), ma anche nella sua possibilità storica di volere (*la volontà volente*). È la presenza di Cristo che illumina la necessità che lo Spirito, da lui donato attraverso i gesti che ci fanno accedere alla sua Pasqua, trasfiguri la libertà fin nella sua radice, la guarisca nel suo intimo e la apra alla conformazione filiale. È Cristo con i suoi doni che

rende possibile fin dall'origine la libertà che ci è donata. E, rispettivamente, il dono di Cristo è lo Spirito della libertà, la grazia *come* libertà!

#### 19.2.5. IL PECCATO ORIGINALE NEL NEXUS MYSTERIORUM

Al termine del cammino si vede *la finalità della dottrina del peccato originale all'interno del discorso teologico*, cioè il suo posto nel *nexus mysteriorum*. Se la nostra conformazione alla libertà filiale di Gesù (la creazione/predestinazione in Cristo) è l'*éschaton* della umanità, cioè propriamente la *communio sanctorum* (l'universale riconoscimento operato dallo Spirito della Signoria di Gesù, a gloria di Dio Padre), l'atto/storia di autosoteria raggiunge il *prôton* della libertà storica, quasi mediante una *captivitas peccatorum* (che la tradizione esprime come solidarietà ed eredità con Adamo). La lettura sapienziale contenuta nel linguaggio simbolico del mito (*Genesis*) e la confessione di fede pasquale (*Paolo*) ci rivelano non solo che l'uomo è immagine di Dio ed è conformato alla libertà filiale di Gesù; ma ci rivelano altresì che, fuori dall'immagine di Dio in Cristo, l'uomo è fin dall'inizio peccatore e dentro una storia di peccato. Senza conferire a tutto ciò nessuna interpretazione determinista e meccanica, come se si trattasse di qualcosa che inclina inesorabilmente l'uomo al male. La rivelazione che il linguaggio della fede fa all'uomo ha la forma del giudizio, è una parola necessaria, ma non è l'ultima rivelazione! A sua volta diventa appello per la libertà, perché si lasci rianimare dallo Spirito di Gesù ed entri nel cammino storico (il battesimo e la Chiesa) che riplasma la conformità alla vicenda filiale di Gesù. La dottrina del peccato originale ha quindi rigorosamente un carattere 'secondo' (perché viene 'dopo' la buona notizia della *creazione* in Cristo) e un carattere 'penultimo' (perché viene 'prima' e 'in vista' della *redenzione* in Cristo). La prima e l'ultima parola del Vangelo sono la 'chiamata' in Cristo e la 'riconciliazione' in Lui. La coscienza del peccato nella sua complessità e la dottrina che lo illustra (la teologia del peccato originale come momento di una teologia della coscienza *cristiana* del peccato) sono un servizio (necessario) per restituire alla parola della chiamata e della riconciliazione lo splendore della speranza cristiana. Come risuona nella parola di Gesù sul Regno: «Il Regno è vicino, convertitevi e credete al vangelo!» (*Mc* 1,35).

#### Per l'approfondimento:

S. WIEDENHOFER, «Forme principali dell'attuale teologia del peccato originale», in *Communio* 118 (1991) 8-24.

G. COLOMBO, «Tesi sul peccato originale», in *Teologia* 15 (1990) 267-276.

I. BIFFI, «La solidarietà predestinata di tutti gli uomini in Cristo e la loro solidarietà in Adamo», in *Teologia* 15 (1990) 277-282.

F.G. BRAMBILLA, «La questione teologica del peccato originale», in *La Scuola Cattolica* 126 (1998) 465-548.

L. MAZZINGHI, «Quale fondamento biblico per il 'peccato originale'? Un bilancio ermeneutico: l'Antico Testamento», in *ATI, Questioni sul peccato originale*, a cura di Ignazio Sanna, Messaggero, Padova 1996, 61-140.

A. PIITA, «Quale fondamento biblico per il 'peccato originale'? Un bilancio ermeneutico: il Nuovo Testamento», in *ATI, Questioni sul peccato originale*, a cura di Ignazio Sanna, Messaggero, Padova 1996, 141-168.

E. VAN WOLDE, *Racconti dell'inizio. Genesi 1-11 e altri racconti di creazione*, Queriniana, Brescia 1999.

J.A. FITZMYER, «The Consecutive Meaning of eph'hoi in Romans 5,12», in *New Testament Studies* 39 (1993) 321-339; ID., *Lettera ai Romani. Commentario critico-teologico*, Piemme, Casale Monf. 1999, 483-506 (con *bib.* aggiornata, 506-510).

M. FLICK - Z. ALSZEGHY, *Il peccato originale*, Queriniana, Brescia 1972, 1974<sup>2</sup>.