

firmana
QUADERNI DI TEOLOGIA E PASTORALE

A CURA DELL'ISTITUTO TEOLOGICO MARCHIGIANO SEDE DI FERMO
E DELL'ISTITUTO SUPERIORE DI SCIENZE RELIGIOSE DI FERMO "SS. ALESSANDRO E FILIPPO"

47

IL PECCATO

2008/2

Cittadella Editrice - Assisi

firmana

QUADERNI DI TEOLOGIA E PASTORALE

A cura dell'Istituto Teologico Marchigiano, sede di Fermo
aggregato alla Pontificia Università Lateranense, Roma
e dell'Istituto Superiore di Scienze Religiose di Fermo «Ss. Alessandro e Filippo»
collegato alla Pontificia Università Lateranense, Roma
via S. Alessandro, 3 - 63023 Fermo
Tel. 0734-626228; Fax 0734-626227
web: www.teologiafermo.it
e-mail: teo.firmana@libero.it

Pubblicazione Semestrale

Direttore:

Enrico Brancozzi

Comitato di redazione:

Andrea Andreozzi, Carla Canullo, Tarcisio Chiurchiù, Viviana de Marco,
Francesco Giacchetta, Gianfilippo Giustozzi, Ruffino Gobbi, Gabriele Miola,
Francesco Nasini, Donatella Pagliacci, Osvaldo Riccobelli, Emilio Rocchi,
Sandro Salvucci, Luca Tosoni, Giordano Trapasso

Abbonamento:

ordinario € 40,00; di amicizia € 100,00; sostenitore € 200,00; un numero € 22
da versare sul C.C.P. 13471636 intestato a *Firmana. Quaderni di Teologia e Pastorale*.

© CITTADELLA EDITRICE

Via Ancajani, 3

06081 ASSISI (PG)

Tel. 075/813595 – Fax 075/813719

web: www.cittadellaeditrice.com

ISSN 1127-3119

Stampa: Studio VD – Città di Castello (PG)

INDICE

Presentazione	Pag.	7
DONATELLA PAGLIACCI <i>Considerazioni sul binomio amore-peccato negli scritti edificanti di Søren Kierkegaard</i>	»	9
CARLA CANULLO <i>Jean Nabert: la libertà, la finitezza e il male</i>	»	21
GIORDANO TRAPASSO <i>Per una riflessione filosofica sul peccato</i>	»	47
FRANCESCO GIACCHETTA <i>Il male radicale. Tra filosofia e teologia: la riflessione kantiana sul peccato originale</i>	»	75
GIANFILIPPO GIUSTOZZI <i>La fine del geocentrismo ed i suoi riflessi sulla dottrina del peccato originale</i>	»	91
ENRICO BRANCOZZI <i>Paradigmi odierni di comprensione del peccato originale</i>	»	97
FRANCESCO NASINI <i>Pene del peccato e libertà del penitente nella prospettiva sacramentale di Karl Rahner</i>	»	115
RUFFINO GOBBI <i>Il peccato nell'islam</i>	»	139

VINICIO ALBANESI <i>Il peccato sociale</i>	Pag. 155
DUILIO BONIFAZI <i>Le neuroscienze sfidano le scelte morali e religiose</i>	» 173
SEBASTIANO SERAFINI <i>Il pensiero teologico-morale di fronte al “senso di colpa”</i>	» 189
Notizie dai nostri Istituti	» 199
Recensioni	» 205

PRESENTAZIONE

Il peccato appartiene per i credenti ad una realtà teologica conoscibile nella fede. Solo il credente può riconoscersi peccatore nel senso esplicito e pieno del termine. Il peccato è, dunque, oggetto di rivelazione, sia nel senso che Dio rivela la nostra peccaminosità, l'attualità del nostro peccare, sia nel senso che rivela che cosa sia il peccato, la sua struttura, il suo contenuto, i legami soffocanti che da esso derivano. Il contenuto centrale della rivelazione, tuttavia, non è il peccato in quanto tale, bensì la redenzione. La rivelazione del peccato nel cristianesimo avviene sempre nel suo superamento salvifico rappresentato dall'evento di Gesù Cristo.

Nell'odierno panorama culturale e sociale, assistiamo a due fenomeni contrapposti piuttosto evidenti. Da una parte, ha assunto toni sempre più espliciti la rimozione del peccato. Siamo inseriti in una società dell'alibi, nella quale sovente non si è disposti ad assumersi la responsabilità del proprio agire, specie quando esso è segnato dal limite e dall'imperfezione. Dall'altra, è altrettanto crescente, anche tra i credenti, una certa cultura pessimistica che spesso conduce ad un'antropologia negativa, che vedrebbe nell'uomo essenzialmente un peccatore irredimibile e che proietta su potenze demoniache e occulte la radice ultima di questa convinzione.

Ci è sembrato opportuno proporre una riflessione trasversale sul peccato che mostrasse alcune possibili declinazioni attuali e che raccogliesse, sebbene parzialmente, le sfide che la scienza e la medicina pongono al pensiero credente. Ne è emerso un quadro variegato e complesso, nel quale, ci auguriamo, il lettore potrà trovare un suo personale sentiero di sintesi.

ENRICO BRANCOZZI

DONATELLA PAGLIACCI

CONSIDERAZIONI SUL BINOMIO AMORE-PECCATO
NEGLI “SCRITTI EDIFICANTI” DI SØREN KIERKEGAARD

C'è il perdono dei peccati,
questo è edificante,
mentre il raccapricciante è
che c'è il peccato
(S. Kierkegaard, *Discorsi cristiani*)

PREMESSA

Lo sguardo dell'uomo su se stesso e di fronte a colui che lo interpella mette a nudo una realtà drammatica che segna in profondità l'esistenza temporale: la realtà della colpa. Il peccato è essere esposti allo sguardo di Dio, un Dio che più che giudicare, ci chiama all'amore. L'angoscia di questa sproporzione abissale tormenta la coscienza di Søren Kierkegaard che percepisce lo scarto incolmabile tra l'amore divino e il peccato dell'uomo. A questo sconcertante dislivello sono dedicate le appassionante esortazioni contenute in alcuni *Discorsi edificanti* ai quali intendiamo dedicare queste nostre brevi considerazioni. In tale senso proveremo a ripercorrere, in maniera sintetica, i temi della fragilità della condizione umana, avvinta dal peccato e dalla colpevolezza, dell'amore nella sua apertura all'eternità, come antidoto al peccato e alla disperazione e del perdono come l'atto di amore e di riconciliazione, mediante il quale la creatura avverte la sproporzione tra un “sé” che si allontana e un “Altro” che si approssima in maniera sempre più avvincente e attraente, facendogli scoprire la gioia della donazione e la speranza che non conosce fine.

Distanza e sproporzione, colpevolezza e perdono, peccato e amore, disperazione e riconciliazione, sono i termini del lessico con cui

Kierkegaard tratta la questione della negatività del peccato e della positività dell'amore. La penetrante e sempre raffinata articolazione del discorso offre non pochi spunti di riflessione e di attualità che costituiscono un'implicita risposta ad alcune questioni cruciali con le quali la coscienza umana cerca incessantemente di confrontarsi.

1. LA TRISTEZZA DI AVER PECCATO

L'uomo è un essere fragile, spesso avvinto dalla potenza del negativo e attratto dalle insidie del potere, ma una cosa è certa, avverte Kierkegaard: «Il segreto di aver peccato grava sull'uomo più pesantemente di qualsiasi altro»¹. Il peso della colpa si aggiunge alla coscienza della propria fragilità. Senza pretendere di esaurire con poche riflessioni la complessità del tema del peccato che trova nella produzione pseudonima di Kierkegaard un'ampia trattazione, in questa sede ci limiteremo ad esplorare, seguendo le stesse indicazioni del filosofo danese², il binomio peccato-amore in alcuni dei discorsi dedicati da "quel Singolo" al tema dell'amore che copre la moltitudine dei peccati, mostrando come il versante oscuro del peccato può essere rischiarato e riscattato solo mediante l'amore che proietta l'esistenza umana verso l'orizzonte luminoso dell'eternità. Solo il predicatore, ribadisce Ricoeur, parla rettamente del peccato perché «egli si rivolge all'isolato, solo a solo; ma allora non spiega il peccato che presupponendolo»³.

C'è uno specchio segreto, interiore, che pone l'uomo a contatto con se stesso e, rivelandogli la sua costituzione, lo mette a nudo rispetto alle proprie inclinazioni. Questo specchio è la coscienza nella quale si riflette la luce che proviene dall'alto ad illuminare le tenebre dei desideri più reconditi e dell'orgoglio nel quale noi stessi scorgiamo l'immagine più nitida del nostro vero essere:

¹ S. KIERKEGAARD, *Peccato, perdono, misericordia*, tr. it di L. VAGLIASINDI, Gribaudi, Torino 1973, 100.

² «In fondo il peccato non ha posto in nessuna scienza. Esso è invece l'argomento della predica, dove il singolo parla al singolo» (S. KIERKEGAARD, *Il concetto dell'angoscia. Semplice riflessione per una dimostrazione psicologica orientata in direzione del problema dogmatico del peccato originale*, in S. KIERKEGAARD, *Opere*, (a cura di) C. FABRO, Sansoni, Firenze 1972, 115).

³ P. RICOEUR, *Kierkegaard. La filosofia e l'«eccezione»*, Morcelliana, Brescia 1996, 13.

Ciascuno porta in sé un consigliere che mangia, beve, veglia e dorme con lui, che gli sta sempre d’attorno in tutte le sue imprese; un tentatore che ha nome carne e sangue, piaceri e passioni, abitudini e inclinazioni; è però altrettanto vero che in fondo a ciascuno di noi abita un confidente che ci accompagna dovunque con non minore diligenza: ed è la coscienza⁴.

Il riflesso della coscienza divide e separa i pensieri chiari da quelli oscuri e impenetrabili e consente di andare in profondità per scorgere la genesi delle inclinazioni e dei desideri degli uomini. Con sorpresa e stupore è possibile, infatti, osservare il comportamento di quanti per compiacere la logica del mondo, scelgono di apparire più spregiudicati e inclini al male di quanto non lo sono in realtà.

Male e peccato abitano il cuore dell’uomo e imperversano nel mondo più di quanto si possa immaginare e non è raro incontrare persone che si vantano di esibire una certa familiarità con tutto ciò che attiene al negativo, pur di essere in linea con la mondanità⁵. Assecondare il male con gesti e con pensieri compiacenti significa estendere a dismisura il suo potere: concedergli uno spazio infinito in un tempo e in un’esistenza finiti. Persino il pensiero dell’uomo può divenire complice del male, come nel caso in cui ci sforziamo di comprenderlo. Comprendere significa riservare al male una considerazione sproporzionata e molto pericolosa, che può essere superata solo dall’oblio, dalla totale indifferenza che sembra appartenere soltanto al perdono, che parla il linguaggio dell’amore:

A fondamento di ogni “comprendere” c’è anzitutto e soprattutto un’intesa fra colui che deve capire e chi dev’essere capito e su

⁴ S. KIERKEGAARD, *Peccato, perdono, misericordia*, 33-34. Il combattimento interiore che dilania l’animo umano domina e campeggia nella filosofia di Kierkegaard. In questo senso osserva puntualmente Remo Cantoni: «L’uomo di Kierkegaard culmina non nel compromesso e nella quiete di una coscienza che si gode i beni del mondo e gli agi di un *comfort* crescente. Sfozia, piuttosto, nella figura tesa e contraddittoria della “coscienza inquieta”, in quella forma cioè di cristianesimo difficile e scomodo che è agonismo o “porta stretta” se si vuole usare la famosa metafora del Vangelo. La vocazione religiosa di Kierkegaard lo attrae verso l’alto e verso il mistero di una trascendenza non obiettivabile in termini mondani e secolari. Ma quello che Kierkegaard ha descritto in concreto è il campo di battaglia della coscienza umana dove entrano in conflitto e in dissidio proprio quelle forze e quelle tendenze che nel mondo borghese-cristiano di Hegel e di Goethe avevano raggiunto una forma che oggi chiameremmo di *appaesement* o di compromesso storico» (R. CANTONI, *La coscienza inquieta. Søren Kierkegaard*, Il Saggiatore, Milano 1976, 382-383).

⁵ Cfr. S. KIERKEGAARD, *Atti dell’amore*, tr. it. di C. FABRO, Bompiani, Milano 2003, 797.

ciò che si deve capire. Perciò anche la comprensione del male (anche se si vuole dare a intendere a sé e agli altri che ci si conserva puri completamente ch'è una conoscenza pura del male) è una "intesa" col male: se non ci fosse quest'intesa, se l'uomo intelligente non provasse piacere nel capirlo, allora si vergognerebbe di capirlo, e così neppure lo capirebbe⁶.

Accanto a questa capacità di comprendere dobbiamo riconoscere il volto innocente dell'amore che non presta assenso al male e con un'ingenuità ingegnosa e quasi infantile copre la moltitudine dei peccati⁷. Mentre l'uomo, credendo di dover "comprendere" per poter vincere il male, cerca di fuggire, per «sottrarsi quanto più a lungo possibile a questa marcia verso la morte»⁸, rimane impigliato nella trappola del negativo; l'amoroso, con una specie di "follia divina", non guarda il male davanti ai suoi occhi e copre con l'amore la negatività del peccato. Questa lezione che ci è impartita dall'amore, mediante l'essere stesso dell'amoroso che si è incarnato nel Cristo, deve divenire il criterio e il modello da seguire che non chiede niente altro se non di essere contemplato⁹. In silenzio Cristo passa attraverso la malvagità e la perfidia dei suoi persecutori, in questa assenza di clamore c'è lo stile che ciascuno dovrebbe assumere dinanzi al male.

Dobbiamo anche riconoscere e prendere le distanze da un'altra tentazione mediante la quale viene potenziato il potere del peccato. È la tentazione della chiacchiera della quale ci serviamo per mettere in piazza gli errori del prossimo e con ciò diveniamo anche noi in certa misura complici del male commesso¹⁰. La chiacchiera alimenta la curiosità perversa, la malignità, la frivolezza e l'incoscienza. Il vuoto parlare del male altrui genera un clima asfissiante che intossica e insozza la purezza della coscienza di fronte all'eternità. La chiacchiera

⁶ *Ivi*, 801.

⁷ «L'aspetto infantile della situazione è che l'amoroso, come in un gioco, pur tenendo gli occhi aperti, non vede ciò che accade davanti a lui; la cosa grandiosa è il fatto ch'egli non può vedere il male» (*Ivi*, 803).

⁸ S. KIERKEGAARD, *Peccato, perdono, misericordia*, 98.

⁹ «Se tu vuoi chiarire a te stesso come l'amoroso copre la moltitudine dei peccati non scoprendo nulla, mettiti ancora una volta davanti all'amore» (S. KIERKEGAARD, *Atti dell'amore*, 805).

¹⁰ «In verità, non ogni informazione sugli sbagli del prossimo, anche se corrisponde a verità è perciò senza colpa, e proprio col procurarsi l'informazione si può facilmente rendersi colpevoli» (*Ivi*, 811).

rischia di intorbidare a tal punto le acque che i delitti più orrendi vengono onorati e premiati dalla mondanità come meriti¹¹.

Mentre osserviamo da vicino luci e ombre del nostro essere scorgiamo quel desiderio intimo e invincibile ad andare oltre se stessi, non per accogliere, abbracciare l'altro, ma per vincere. Ora, la vittoria cristiana è secondo la logica mondana una vittoria depotenziata, incompleta e priva del vero significato di vincere: “in senso spirituale il vincere autentico esige sempre due vittorie, e cioè prima una poi una seconda nella quale è conservata la prima”¹². Il cristianesimo annuncia il diverso modo di intendere la vittoria: è la vittoria dell'amoroso sul disamorato, dell'amore sulla coscienza tragica della colpa.

Tra chi si stabilisce la contesa? Tra il disamorato che cerca di vincere il bene con il male e l'amoroso che cerca di vincere il male con il bene. In questa lotta le tenebre del peccato cercano di imporre il loro dominio e di ottenebrare la luce del bene, ma il bene dell'amore, che non si accontenta di vincere, cerca di guadagnare il vinto mediante la riconciliazione. In questo senso “lottare con l'aiuto del bene *contro* il nemico è una cosa encomiabile e nobile: ma lottare *per* il nemico – e contro chi? Contro se stessi, per così dire: questo è un gesto d'amore, ossia è la riconciliazione nell'amore!”¹³.

L'amore ha la possibilità di neutralizzare il potere trainante verso il basso esercitato dal peccato. Contro lo sforzo del voler essere, davanti a Dio, disperatamente se stessi¹⁴, rinunciando cioè a vivere *nella relazione* con colui che ponendo il rapporto ci interpella e ci richiama alle nostre responsabilità, l'amoroso vince sulla resistenza e sulla diffidenza del disamorato. Con la sua vittoria l'amoroso non intende umiliare il vinto, ma guadagnarlo all'amore. C'è una sola condizione che assicura al vinto di non essere sottomesso al vincitore: questa è l'apertura al terzo. Aprendosi al terzo il vinto non sarà umiliato e il vincitore non sarà preso da orgoglio. Nell'orizzonte del terzo si realizza la riconciliazione e si ripristina il rapporto che tanto l'amoroso

¹¹ Cfr. *Ivi*, 811.

¹² *Ivi*, 909.

¹³ *Ivi*, 915.

¹⁴ «Il peccato è: “davanti a Dio ovvero con l'idea di Dio, o disperatamente non voler essere se stesso, o disperatamente voler essere se stesso”. Il peccato è così o la debolezza potenziata o l'ostinazione potenziata; il peccato è il potenziamento della disperazione» (S. KIERKEGAARD, *La malattia mortale. Saggio di psicologia cristiana per edificazione e risveglio di Anti-Climacus*, in S. KIERKEGAARD, *Opere*, 661).

quanto il disamorato devono continuamente mantenere con colui che precede e fonda ogni rapporto:

Quando nel rapporto tra uomo e uomo non c'è un terzo, siffatto rapporto è malsano, o troppo eccitante o troppo amaro. Questo terzo, che i pensatori vorrebbero chiamare Idea, è il Vero, il Bene o più esattamente il rapporto a Dio: questo terzo è in certi casi ciò che raffredda, in altri casi ciò che mitiga. In verità l'amoroso ama troppo per porsi "di fronte al vinto ed essere il vincitore che si gode la vittoria", mentre l'altro è il vinto: sarebbe mancanza di amore voler così dominare un altro uomo¹⁵.

Aprendosi al terzo, l'uomo ha la possibilità di riconoscersi fragile e impotente, bisognoso di essere soccorso e sollevato dalla propria miseria. L'uomo cede alla propria indigenza affidandosi al terzo mediante il "pudore sacro" che diviene la cifra della sua fragilità davanti a Dio. Non è il semplice pudore che serve per resistere allo sguardo di Dio, ma è il "sacro pudore" che "rende pudico l'uomo verso gli altri uomini, poiché la presenza di Dio rende gli uomini essenzialmente uguali"¹⁶.

2. LA FELICE SPIRALE DELL'AMORE

L'amore rivela la sua consistenza e la sua apertura all'infinito¹⁷, radicandosi nell'intimo della coscienza umana¹⁸. Kierkegaard rivendica la pertinenza antropologica dell'amore che risulta «così profondamente radicato nella natura umana da appartenere all'uomo essenzialmente»¹⁹. Tale riconoscimento consente anche di compiere un passo ulteriore nell'apprezzamento della fragilità e vulnerabilità dell'uomo.

L'amore rende possibile, per dirlo con Ricoeur, il «piccolo miracolo del riconoscimento»²⁰ dal momento che, come avverte Kierkegaard, «poter amare un uomo nonostante le sue debolezze, i suoi

¹⁵ S. KIERKEGAARD, *Atti dell'amore*, 925.

¹⁶ *Ivi*, 929-931.

¹⁷ Cfr. *Ivi*, 465.

¹⁸ Cfr. *Ivi*, 461.

¹⁹ *Ivi*, 505.

²⁰ P. RICOEUR, *Percorsi del riconoscimento* (2004); tr. it. di F. POLIDORI, Raffaello Cortina Editore, Milano 2005, 142.

errori e le sue imperfezioni, non è ancora la perfezione, lo è invece trovarlo amabile nonostante e con le sue debolezze, i suoi errori e le sue imperfezioni»²¹. L'amore consiste nell'esercizio della pazienza e della mitezza, è sguardo benevolo e accogliente della fragilità altrui, è perfetta dedizione all'altro che ci sorprende con la sua inattesa diversità²². Questo potere di abbracciare incondizionatamente l'altro si esplica nella capacità dell'amore di essere cieco dinanzi al male, alla vulnerabilità e all'infermità altrui²³. È proprio mediante l'amore, dunque, che l'uomo aspira a raggiungere la propria perfezione consistente nel continuare ad amare in modo assolutamente gratuito e disinteressato. L'amore ama ancor più radicalmente anche quando si trova dinanzi alle mancanze e agli errori del prossimo, perché pur vedendo e sentendo tutto, è come se non vedesse e non sentisse nulla, fino a diventare cieco e tacere dinanzi al male commesso²⁴. Diversamente dalla chiacchiera l'amore tace e nel silenzio limita il raggio d'azione del male. L'amore è la resistenza passiva dinanzi al male è lo scoglio sul quale si infrange il negativo del peccato.

Cifra dell'oblatività dell'amore è la misericordia a cui Kierkegaard dedica non poche riflessioni, molte delle quali contenute nel discorso *La misericordia è un atto d'amore anche quando non può fare nulla e non può dare nulla*, dal quale vorremmo ricavare alcune osservazioni. Nel sottolineare la relazione che sussiste tra amore, e misericordia, Kierkegaard mostra la dimensione sociale dell'amore, il suo estendersi oltre il limite di una relazione corta tra un io e un tu: «Il vero amore ha la misericordia in suo potere: certamente perché l'amore ha un cuore in petto»²⁵.

Amare nel segno della misericordia è rivolgere un diverso sguardo verso l'altro, è scoprire di poter vedere l'altro, al di là dei suoi stessi limiti. La misericordia, ancor più della compassione, è un genere di passività attiva che spinge a prenderci cura dell'altro, in quanto altro. Anche quando non ha niente da donare, la misericordia sa di potere donare tutto, perché è disponibilità ed accoglienza, docilità e rispetto. In questo senso il poter essere misericordiosi è,

²¹ S. KIERKEGAARD, *Atti dell'amore*, 507.

²² «L'amore è pertanto dedizione» (*Ivi*, 749).

²³ Cfr. nota 7.

²⁴ «L'amore copre la moltitudine dei peccati; poiché, quando non può evitare di vedere o di sentire, lo nasconde col silenzio, con una spiegazione attenuante, col perdono» (*Ivi*, 807).

²⁵ *Ivi*, 871.

avverte Kierkegaard «una perfezione assai più grande dell'aver danari e quindi del poter dare»²⁶.

L'autenticità della misericordia, «quale superiore verità della compassione tragica»²⁷, si svela dinanzi all'eternità²⁸. L'amore ci indica la via da percorrere, all'uomo spetta solo di affidarsi all'amore e di mantenersi saldamente ancorato ad esso dal momento che «solo colui che permane nell'amore, può conoscere l'amore, così come il suo amore può essere conosciuto»²⁹. In verità l'amore, disprezzando la diffidenza e l'inganno, ha il coraggio e la forza di credere tutto³⁰. Dire che esso crede tutto non significa che sia ingenuo, anzi «è proprio credendo tutto che ci si difende dagli inganni, che si lotta per conservarsi nel vero amore»³¹; si tratta solo di riconoscere che il vero amore aspira a qualcosa di più elevato della reciprocità³² e in questo modo non c'è alcuna possibilità di trarlo in inganno. Così, occorre ammettere che l'amore amando non rischia mai né cadere in errore, né di essere tratto in inganno. Dice Kierkegaard: «Se l'amore è il Bene supremo e la più grande beatitudine, se l'amoroso proprio col credere tutto permane nella beatitudine dell'amore: come potrebbe nel tempo e nell'eternità essere ingannato!»³³. L'eternità fonda l'imperatività dell'amare e ne garantisce l'indipendenza, proteggendolo da ogni possibile degenerazione fino a quella più estrema e definitiva che è la disperazione, la quale «consiste nel rapportarsi con passione infinita a qualcosa di particolare; poiché con passione infinita, se non si è disperati, ci si può rapportare soltanto all'eterno»³⁴. Il “devi” imposto dall'amore corrisponde al suo essere “per sempre”, da cui dipende anche la speranza che non conosce

²⁶ *Ivi*, 873.

²⁷ V. MELCHIORRE, *Saggi su Kierkegaard*, Marietti, Genova 1987, 82.

²⁸ S. KIERKEGAARD, *Atti dell'amore*, 877.

²⁹ *Ivi*, 177.

³⁰ «“Amorosamente credere” tutto è una scelta in forza dell'amore» (*Ivi*, 681).

³¹ *Ivi*, 687.

³² «Amare è il Bene supremo; ma allora solo l'amore che esige reciprocità, quindi l'amore non vero, può essere ingannato se non sa che l'oggetto è indegno» (*Ivi*, 697).

³³ *Ivi*, 701-703.

³⁴ *Ivi*, 235. Come sottolinea anche Cantoni: «Lo sforzo di Kierkegaard è quello di provare l'universalità della categoria disperazione e di descriverne la ricca fenomenologia. Disperato è anche l'uomo immediato, l'esteta, il pagano che vive al di fuori della propria intimità, rovesciato nel mondo esterno e sensibile. La sua disperazione sarà quella, inconsapevole, di aver smarrito il proprio io, di aver perduto l'eterno. È la disperazione di voler essere un altro» (R. CANTONI, *La coscienza inquieta. Søren Kierkegaard*, Il Saggiatore, Milano 1976, 195).

tramonto³⁵, che spera tutto dando senso al presente dell'esistenza in vista del suo compimento³⁶.

Nella sua infinita bontà e misericordia, Cristo rivela all'uomo qualcosa di sé, del suo rapporto con l'alterità, il tempo, l'esistenza, perché rischiarà l'opacità del peccato con la luce di una donazione infinita:

Solo Cristo può farlo: dona se stesso a te come rifugio. Non ti offre qualche motivo di conforto, non trasmette una dottrina; no, dona se stesso. Come la notte che avanza copre tutto con la sua ombra, così Cristo si è donato ed è diventato il velo dietro cui si ripara il mondo peccatore riscattato da Lui³⁷.

3. NEL PERDONO LA PACE

All'uomo che non può raggiungere il vertice dell'assoluta oblatività del Cristo è data la fede che annulla ogni frastuono, mette tutto a tacere, e alimenta la nostra domanda di perdono. Lo sa bene la peccatrice la cui

assoluta indifferenza fa sì che attraversi la sala senza farsi sentire, senza farsi notare; poiché la sua fede è di quelle che rendono umili, silenziosi e modesti. Che importanza infatti può avere per lei, che la sua totale indifferenza si veda o non si veda? Una cosa sola le importava supremamente: trovare il perdono³⁸.

L'amore che spinge fino alla dimenticanza di se stessi è la condizione indispensabile al perdono. L'amore della peccatrice coagula tutto il resto: parola, pensiero, inquietudine: «Ha dimenticato se stes-

³⁵ «No, la speranza del Cristianesimo è l'eternità, e perciò ci sono luce e ombra, bellezza e verità e soprattutto la lontananza della trasparenza nel segno dell'esistenza. La speranza del Cristianesimo è l'eternità e Cristo è la via; il suo abbassamento è la via, ma anche quando ascende al cielo Egli è la via» (S. KIERKEGAARD, *Atti dell'amore*, 709).

³⁶ «Spera tutto» è esattamente lo stesso di «sperare sempre». A prima vista sembra che sperare tutto sia qualcosa che si fa una volta per tutte, poiché il «tutto» raccoglie il molteplice in unità, e pertanto si potrebbe parlare di un istante eterno come se la speranza fosse in quiete, in tranquillità. Ma non è così. Infatti lo sperare è composto di eternità e di tempo, quindi l'espressione del compito della speranza nella figura dell'eternità è di sperare tutto, nella figura del tempo è di sperare sempre» (*Ivi*, 711).

³⁷ S. KIERKEGAARD, *Peccato, perdono, misericordia*, 41.

³⁸ *Ivi*, 55.

sa lei, la donna perduta; perduta adesso nel suo Salvatore: perduta in Lui, riposa ai suoi piedi, come un simbolo vivente»³⁹.

Bisognoso di essere risollevato dalla propria miseria, l'uomo, sapendo di non poter fare tutto da solo si attiva per andare verso la sorgente della pace. Nel breve dialogo tra Gesù e la peccatrice è contenuta la fenomenologia del perdono. Cosciente di avere molto peccato, la peccatrice sa di non meritare il perdono, ma ella decide comunque di andare verso Gesù, perché nella sua impotenza riconosce di avere un assoluto bisogno di avvicinarsi a Lui. La donna sta in silenzio dinanzi a Cristo, ella sa di non aver nulla da chiedere, di non poter chiedere nulla, di poter piangere e ascoltare, e così ascolta le parole che Gesù le rivolge e con le quali la risolve dalla colpa. L'amore infinito cancella i molti peccati e concede ad ogni uomo il perdono e la gioia⁴⁰. Il perdono può annullare ciò che è stato e soprattutto può negare che ci sia stato il peccato? A questi interrogativi Kierkegaard sembra voler rispondere in modo paradossalmente affermativo: «Il perdono elimina il peccato perdonato»⁴¹. È l'amore che lotta in tutti i modi che gli sono possibili per coprire la moltitudine dei peccati e «il perdono è il più caratteristico di questi modi»⁴². Il potere del perdono sul peccato si spiega alla luce della fede, il cui esito «dovrà di nuovo apparirci non come immediatezza irriflessa, salto nell'irrazionale, ma come scelta che proprio nella riflessione trova il suo *terminus a quo*»⁴³.

L'amoroso è colui che compie questa scelta, egli, infatti, «vede il peccato ch'egli perdona, ma crede che il perdono l'elimina»⁴⁴. La fede dischiude all'amoroso una via altrimenti inaccessibile e mostra gli effetti benevoli del suo esercizio, perché è per mezzo della fede che si crede che l'Invisibile è diventato visibile, così l'amoroso crede che col perdono il visibile è tolto⁴⁵. Solo l'amore riesce in questa impresa titanica: sconfiggere con il perdono il peccato:

Quando l'amore perdona, accade il miracolo della fede: ciò che si vede, però con l'essere perdonato non si vede. È stato can-

³⁹ *Ivi*, 104.

⁴⁰ *Ivi*, 59.

⁴¹ S. KIERKEGAARD, *Atti dell'amore*, 819.

⁴² *Ivi*, 819.

⁴³ V. MELCHIORRE, *Saggi su Kierkegaard*, 82..

⁴⁴ S. KIERKEGAARD, *Atti dell'amore*, 821.

⁴⁵ *Ivi*, 821.

cellato, è stato perdonato e dimenticato; avviene cioè quel che dice la Scrittura di ciò che Dio perdona: è nascosto “dietro le sue spalle”⁴⁶.

Tra amore e peccato c'è, avverte Cerasi, un'invincibile ed eterna inimicizia⁴⁷, l'amoroso cerca di porre il peccato dietro le spalle per eliminare la consistenza del male. Ma solo a Dio è concessa questa possibilità: Lui che ha tratto dal nulla l'essere, è l'unico capace di far tornare l'esistente al non essere. L'amoroso, se anche non può annullare il male commesso, riesce almeno a rimuovere il peccato, perché lo pone dietro le spalle: con il suo credere rende invisibile il visibile. Alimentando l'amore, l'amoroso soffoca e tiene sotto scacco il male⁴⁸. Nell'amore si realizza una «relazione biunivoca, evidente solo per fede. Questo, certo, significa che la reciprocità in sé non è evidente, perché né il singolo né l'altro sono mai evidenti in quanto tali, ma colui che ama non tradisce tale non-essere evidente né di sé in quanto singolo né dell'altro in quanto prossimo»⁴⁹.

Nella sua vigile consapevolezza anticipatrice l'amore supera anche la lentezza di chi ha bisogno di essere perdonato⁵⁰. In verità l'amore intraprende una lotta impari, affinché l'altro possa essere guadagnato all'amore, il che porta a scoprire il valore dirompente della relazione con l'alterità, mediante la quale veniamo risollepati dalla nostra impotenza⁵¹. L'obiettivo del perdono è dunque l'armonia del peccatore; l'amoroso desidera che il disamorato «si lasci riconciliare»⁵², estingua se possibile il debito contratto con il male. Ma a questo punto si apre un'altra problematica di un certo rilievo che riguarda proprio il debito

⁴⁶ *Ivi*, 823.

⁴⁷ E. CERASI, *Con gli occhi chiusi*, in I. ADINOLFI – V. MELCHIORRE (a cura di), *Nota Bene. Quaderni di studi kierkegaardiani. L'edificante in Kierkegaard*, 4 (2005), Il Melangolo, Genova 2005, 135.

⁴⁸ «L'amore copre la moltitudine dei peccati, perché impedisce che il peccato si produca, lo soffoca sul nascere» (*Ivi*, 825).

⁴⁹ E. CERASI, *Con gli occhi chiusi*, 135-136.

⁵⁰ «Perdonare non è la riconciliazione nel senso più perfetto, quando tocca pregare per avere il perdono: ma la riconciliazione è sentire il bisogno di perdonare già quando l'altro forse meno pensa di cercare il perdono» (*Ivi*, 917).

⁵¹ Si coglie qui, con Fabro, «la critica di Kierkegaard all'imperativo categorico di Kant» (C. FABRO, nota 5, in S. KIERKEGAARD, *Atti dell'amore*, 925) e la difesa di una morale eteronoma contro quella autonoma proposta da Kant.

⁵² S. KIERKEGAARD, *Atti dell'amore*, 917.

che ciascun essere umano contrae per amore⁵³. In verità Kierkegaard parla di un debito infinito proprio nella misura in cui è l'amore ad essere infinito⁵⁴; anzi, con un'originale riformulazione della teoria aristotelica dei luoghi naturali, Kierkegaard identifica nell'infinito (*Uendelighden*) l'elemento proprio dell'amore⁵⁵. Da tutto ciò deriva che l'«Amare è rimanere nel debito infinito, (e) l'infinità del debito è vincolo della perfezione»⁵⁶.

L'amore è esigente e non concede deroghe all'egoismo, domanda un impegno serio e costante in cui ne va dell'esistenza di ciascun essere che vi è radicalmente coinvolto, quasi annodato alla realtà dell'amare per cui risulta praticamente impossibile separare se stesso dal proprio impegno. Amare significa legarsi e non semplicemente stringere un rapporto con l'altro⁵⁷, rendere presente, attualizzare il vincolo interiore con Dio, mediante un rapporto ineffabile e inalienabile con il prossimo. Il prossimo, come rileva opportunamente anche Regina, è per Kierkegaard «il dono che viene fatto all'io perché possa amare. Da solo l'io non riuscirebbe mai a sdoppiarsi per potersi raddoppiare»⁵⁸. L'amore anticipa la richiesta di perdono e, perdonando, assolve il disamorato dal male della colpa che proprio per questo riesce a soffocare persino l'angoscia della disperazione.

Il raggio d'azione del peccato è neutralizzato dal silenzio dell'amore, che perdonando trionfa sul male. Il male in tal modo non possiede più l'ultima parola sulla vita dell'uomo e sulla sua destinazione finale. Aperto alla speranza, l'amore risana la coscienza tragica della colpa e assume il volto radioso della misericordia. Proiettandosi oltre la fragile consistenza dell'orizzonte temporale, l'amore vince l'egoismo individuale perché si apre allo sguardo folgorante del terzo, che dona e concede il suo amore e nel quale risplende il riflesso dell'eternità.

⁵³ «Pertanto forse è esatto descrivere l'amore come un debito infinito: quando un uomo è preso dall'amore, ne prende coscienza quando lo sente come un debito infinito» (*Ivi*, 549).

⁵⁴ Cfr. *Ivi*, 549.

⁵⁵ «Che l'elemento dell'amore sia l'Infinito, l'Inesauribile, l'Incommensurabile nessuno può negare, ed è facile vederlo» (*Ivi*, 557).

⁵⁶ *Ivi*, 565.

⁵⁷ «L'amore, che supera tutte le differenze e scioglie tutti i legami per legare tutti in quello dell'amore, deve naturalmente con amore badare a non far valere qualche tipo di differenza che causi dissenso» (*Ivi*, 971-973).

⁵⁸ U. REGINA, *Kierkegaard. L'arte di esistere*, Morcelliana, Brescia 2005, 143.

CARLA CANULLO

JEAN NABERT: LA LIBERTÀ, LA FINITEZZA E IL MALE

Tra i filosofi francesi di questo secolo, Jean Nabert non è quello che abbia goduto o che goda oggi della fortuna più eclatante. L'opera di questo filosofo sembrerebbe essere connotata dal medesimo carattere discreto e rigoroso con cui i contemporanei e amici hanno ricordato e descritto la sua persona. Eppure le tre opere pubblicate in vita, ossia l'*Expérience intérieure de la liberté* (1924), gli *Éléments pour une éthique* (1943), l'*Essai sur le mal* (1955), nonché *Le désir de Dieu*, pubblicato postumo (1966), e un gran numero di saggi ed articoli, oggi raccolti in un'unica opera¹, non hanno mai cessato di essere presenti, in modo più o meno esplicito, nella filosofia francese. Infatti, Nabert è uno dei maestri che incontriamo nel cammino percorso da Paul Ricoeur e, attualmente, è al centro di studi che si propongono di indagare l'influsso del suo pensiero nella filosofia di Levinas e dello stesso Ricoeur². E, se è vero che la fama del nostro filosofo, in patria

¹ Nella bibliografia indicheremo tutte le edizioni delle opere di Nabert. Ci limitiamo qui a segnalare le ultime riedizioni dei suoi testi, cui faranno riferimento le citazioni riportate in questa prefazione: *Expérience intérieure de la liberté* (=EL), Puf, Paris 1994²; *Éléments pour une éthique* (=EE), Aubier, Paris 1992³; *Essai sur le mal*, éd. du Cerf, Paris 1997³ (trad. it. di C. Canullo, *Saggio sul male*, Edizioni Scientifiche Italiane, Napoli 2001; citeremo da questa edizione con la sigla SM); *Le désir de Dieu* (=DD), éd. du Cerf, Paris 1996². I contributi e gli articoli di Nabert apparsi su diverse riviste, sono stati raccolti e pubblicati con la prefazione di Paul Ricoeur in *Expérience intérieure de la liberté* (cit.), 243-426. Nelle citazioni dell'*Essai sur le mal*, la prima indicazione delle pagine sarà riferita all'edizione francese sopra citata, la seconda alla presente traduzione. La traduzione delle citazioni tratte dalle altre opere sarà sempre nostra.

² Su questo tema si veda lo studio di L. TENGELYI, *Die Zwitterbegriff Lebensgeschichte*, Fink Verlag, München 1998 e la prefazione all'edizione italiana di M. HENRY, *Io sono la verità*, prefazione e trad. it. a cura di G. Sansonetti, Queriniana, Brescia 1997, dove Nabert viene citato assieme a Malebranche e Maine de Biran, illustri esponenti della «grande tradizione dello spiritualismo francese» in cui si è innestata la fenomenologia di M. Henry (cfr. *ibidem*, 7).

e oltralpe, non ha mai raggiunto quella di Sartre, di Merleau-Ponty, o di altri filosofi francesi del '900, è però altrettanto certo che egli non è mai stato totalmente al di fuori dello scenario filosofico. Basti pensare al contesto italiano, dove, tra gli anni '70 ed '80, la sua filosofia è stata oggetto di numerosi e importanti studi³. Inoltre, la sua opera ha svolto un ruolo non secondario nella riflessione del più noto Paul Ricoeur, che spesso lo ha citato nelle sue opere indicandolo come “fonte” filosofica privilegiata, ancorando in Nabert la riflessione sulla “visione etica del male”.

1. UNA VISIONE ETICA DEL MALE: LA SUA POSTA IN GIOCO

Proprio Paul Ricoeur, infatti, nell'*avant-propos* de *L'homme faillible*, pubblicato a cinque anni di distanza dall'*Essai sur le mal*, tracciando i contorni della regione da cui prende le mosse, per distaccarsene, la sua *Symbolique du mal*, dichiara che, per designare il significato della posta in gioco filosofica con cui si confronta il suo libro, si sarebbe potuto scegliere il sottotitolo *Grandeur et limite d'une vision éthique du monde*, sottotitolo non scevro da riferimenti hegeliani e

³ Tra gli studi italiani ricordiamo quello di G. GIOIA, *Desiderio di Dio e libertà in Jean Nabert*, Enchiridion, Palermo 1984, dove è pubblicata la traduzione dell'ultimo articolo pubblicato da Nabert, *Il divino e Dio*; sulla filosofia riflessiva, il testo di R. NEBULONI, *Certezza e azione. La filosofia riflessiva di Jean Nabert*, Vita e Pensiero, Milano 1984. Un'analisi della prima opera di Nabert è presentata dal testo di M. MANGANELLI, *Motivazione e libertà in Jean Nabert*, Marzorati, Milano 1987. Infine, lo studio di F. ROSSI, *Jean Nabert, filosofo della religione*, Benucci, Perugia 1987. F. Rossi è stato, inoltre, il primo traduttore di Nabert in Italia: di lui ricordiamo il *Saggio sul male* (Garangola, Padova 1974) e gli *Elementi per un'etica*, (*ibidem*, 1975). A testimonianza del rinato interesse attorno all'opera di Jean Nabert segnaliamo il testo di S. CAVACIUTI, *Essere e libertà nella filosofia riflessiva di Jean Nabert*, Il testimone edizioni, Massarosa 1995; G. GIOIA, *Finitudine e cristologia*, L'Epos, Palermo 2000; C. Canullo (ed.), *Male ingiustificabile e metafisica della testimonianza. Saggi su Jean Nabert con un testo inedito del 1934*, Morlacchi editore, Perugia 2002; C. CANULLO, *L'estasi della speranza. Ai margini del pensiero di Jean Nabert*, Cittadella editrice, Assisi 2005; A. BRUNO, *Inquietudine della coscienza. Saggio sulla filosofia esistenziale di Jean Nabert*, Mimesis, Milano 2008. Oltre ad alcuni capitoli nelle opere citate, sul problema del male si vedano F. GUERRERA BREZZI, *Il problema del male nel pensiero di Nabert*, in «Incontri culturali» IX (1976), 251-256; V. CASTELLANO, *Jean Nabert, un approccio critico al problema del male*, in «Annali della Facoltà di Lettere di Bari», XXVII-XXVIII (1984-1985), 517-535. Per la bibliografia francese segnaliamo gli studi di P. NAULIN, *L'itinéraire de la conscience. Étude de la philosophie de Jean Nabert*, Aubier, Paris 1963 e *Le problème de Dieu dans la philosophie de Jean Nabert*, Faculté de Lettres et Sciences Humaines de l'Université de Clermont-Ferrand II, 1980; P. LEVERT, *Jean Nabert ou l'exigence absolue*, Seghers, Paris 1971; S. ROBILLIARD, *Liberté et transcendance: Nabert après Fichte*, thèse de doctorat de l'Université de Poitiers, 1997; Ph. CAPELLE (éd.), *Jean Nabert et la question du divin*, Cerf, Paris 2003.

motivato dalla fattispecie qui assunta dalla «ripresa della simbolica del male tramite la riflessione filosofica»⁴. Di *Finitude et culpabilité* interessa qui la definizione della “visione etica del mondo”, o, più precisamente, la definizione del “problema del male” cui tale visione conduce, problema che, come il filosofo ricorda, è il momento in cui essa è messa alla prova circa la sua validità⁵. Questa visione etica si propone di «comprendere il male e la libertà in un rapporto sempre più reciproco tra di loro»; e «tentare di comprendere il male tramite la libertà, significa decidere di entrare nel male passando attraverso la porta stretta»⁶. È a partire dal criticismo kantiano e, in particolare, dal *Saggio sul male radicale* di Kant che tale visione ha assunto i termini che Ricoeur eredita e con cui si confronta. Ripercorrendone, poi, le tappe storiche per risalire a tempi e opere a lui più vicine, Ricoeur cita Jean Nabert, il quale, ponendosi in questa linea speculativa, ha legato la libertà che si fa carico del male con la “comprensione” che essa acquisisce di sé quando ritorna riflessivamente sul male compiuto. Sul problema della visione etica del male e sulla prospettiva che essa apre, così come sul “dialogo” tra i due filosofi francesi, torneremo alla fine di queste pagine. Ora interessa il punto in cui è avvenuto l’innesto di Nabert nella tradizione ricordata, ossia il «comprendersi» della libertà attraverso il male, libertà che è causalità libera della coscienza. Il che viene alla luce nella lettura di un tema caro a Nabert, la *comprensione di sé*.

Nel 1934, a dieci anni dalla pubblicazione della sua prima opera⁷, Nabert scrive le bozze di un saggio – rimasto a livello *d’ébauche* – dal titolo *La conscience peut-elle se comprendre?*⁸ Queste pagine sono il tentativo di mettere a fuoco il momento in cui la coscienza comincia a *questionner* su se stessa allo scopo di comprendersi. Tema, questo, che troviamo pure quale motivo conduttore delle altre opere di Nabert. All’inizio degli *Éléments pour une éthique* leggiamo infatti che le alternative di cui dispone un io che voglia riflettere sulla sua storia sono due: o conoscere le proprie azioni distaccandosene e leggendo il

⁴ P. RICOEUR, *Finitude et culpabilité*, Aubier éd. Montaigne, Paris 1960, 14.

⁵ Ricordiamo che, per Ricoeur, il problema del male è la *pierre de touche* della visione etica del mondo. La *pierre de touche* è il *touchau*, il tastatore utilizzato per verificare la purezza dei metalli preziosi.

⁶ P. RICOEUR, op. cit., *ibidem*.

⁷ *Expérience intérieure de la liberté*, la cui prima edizione è del 1924.

⁸ Oggi pubblicato in DD 405-448 e tradotto da E. Golli in C. Canullo, *Male ingiustificabile e metafisica della testimonianza*, op. cit.

testo scritto da esse quale interprete “oggettivo”, oppure cercando di *se comprendre* attraverso questo testo. Nel *Saggio sul male* il problema della comprensione di sé è legato alla “giustificazione” del male compiuto, giustificazione cui la coscienza può tentare di avvicinarsi solo facendo appello ad un principio che «scaturisce dal suo stesso atto, e ciò proprio quando lavora per far luce su di sé o per comprendersi (*se comprendre*)»⁹. Infine, nel celebre esordio de *Le désir de Dieu*, leggiamo che «il desiderio di Dio si confonde con il desiderio di comprensione di sé»¹⁰. Ma che cos'è quel “sé” che la coscienza può comprendere, per il quale può raccogliere e accogliere la sfida del male? E ancora, quale io, quale soggetto ne vengono definiti?

La distinzione terminologica tra *se comprendre* (*comprendersi*) e *se connaître* (*conoscersi*), oltre ad invitarci a distinguere i due diversi atteggiamenti che la coscienza assume nei riguardi di se stessa in quanto “oggetto”, introduce anche al legame esistente tra comprensione e coscienza. Mentre il conoscere è un atto puramente teorico, povero, in cui la coscienza interroga se stessa dal di fuori, «come se si trattasse di un susseguirsi di avvenimenti»¹¹, il comprendere è atto, domanda in cui l'essere della coscienza è “già” in gioco e interroga se stessa dal-di-dentro. La domanda e la risposta, o meglio, l'atto della coscienza, atto che è “la domanda-risposta”, stanno all'interno delle condizioni di questo movimento di comprensione, movimento il cui metodo, o meglio, il cui cammino è la “riflessione”¹².

Nel contributo *La philosophie réflexive*, scritto per l'*Encyclopédie française*, Nabert traccia le linee storiche della tematica della riflessione, cercando di precisare quale sia lo statuto della *philosophie réflexive*, precisazione necessaria poiché il connotato di “riflessiva” sembrerebbe spettare alla filosofia *toto genere*. La linea di frontiera tra la riflessione filosofica e la filosofia riflessiva sta nel diverso significato e percorso che il cammino della riflessione segue. Il metodo riflessivo può essere o un metodo di analisi regressiva che ripercorre le tracce di un assoluto che “si riflette” nel movimento di una coscienza

⁹ SM 100.

¹⁰ DD 21.

¹¹ DD 406.

¹² Abbiamo già citato il testo di R. Nebuloni in cui viene espressamente presa in esame la filosofia della riflessione nabertiana. A questo proposito citiamo anche il contributo scritto da Nabert per l'*Encyclopédie Française*, dal titolo *La philosophie réflexive*, oggi in EL 397-411. Il contributo è del 1957.

particolare; oppure, può essere inteso come percorso tramite il quale si costituisce il soggetto e grazie al quale quest'ultimo coglie le leggi e le norme dell'attività spirituale immanente in tutti i domini. Questa seconda alternativa è quella che, nella storia della filosofia, ha permesso di individuare un'autonoma *philosophie réflexive*¹³.

A partire dall'*ébauche* del '34, Nabert si occupa proprio della stretta cogenza della riflessione e del *se comprendre*, problema che nasce e viene posto in connessione con quello del significato del "sé" o "si" riflessivo del comprender-si. Il "sé" compreso dalla coscienza non le preesiste né le è estrinseco. Non si tratta neppure di una "comprensione di sé" guidata da un soggetto, un io (*moi*), un *je pense transcendantal* o dall'io (*moi*) del personalismo. Essa è un atto particolare che si concretizza nella domanda sulla natura del "sé", domanda che è la vera posta messa in gioco da questa *philosophie réflexive*. Nell'interrogarsi della coscienza, il movimento della riflessione non è condannato ad/da una circolarità astratta né è un semplice ripercorrere a ritroso il cammino fatto; al contrario, è soltanto nel corso di questo cammino che affiora la verità della coscienza. Questa verità è espressa dal "sé" che, reciprocamente, viene verificato soltanto nella comprensione riflessiva. La coscienza immediata e preriflessiva annuncia tale movimento della riflessione e, «benché libera, la riflessione non potrebbe sorgere se la coscienza (empirica), non si prestasse a questo avvenimento»¹⁴; così, una delle più importanti conseguenze dell'analisi riflessiva è quella di aver favorito e giustificato «una comprensione della coscienza immediata, comprensione che non fa più di questa uno svolgimento o un seguito di stati, ma che sorprende fin nelle sue forme più umili una certa relazione attiva della coscienza di sé»¹⁵.

Esiste, però, una riflessione naturale da cui occorre distinguere la riflessione filosofica, distinzione che è necessario ricordare almeno per cogliere la ragione del fatto che, pur trovandoci in una prospettiva che riguarda "ogni" coscienza e "ogni" soggetto, non tutti oltrepassano la soglia della riflessione naturale per giungere a quella filosofica. Il problema, in realtà, tocca solo marginalmente la prospettiva naber-

¹³ Cfr. EL 398-399. Con la riflessione ci collochiamo in un livello che è quello del discorso "sul" soggetto, discorso in cui le diverse filosofie della riflessione si sono differenziate dando vita a due filoni, quello tedesco, che fa capo a Kant, e quello francese, il cui referente è la filosofia dell'*effort* di Maine de Biran.

¹⁴ EL 400.

¹⁵ EL 400.

tiana attenta, più che alla spiegazione della linea di demarcazione tra i due tipi di riflessione, alla ricerca del perché la coscienza sia risvegliata dal *questionnement*, cercando di rivelare, secondo una suggestiva immagine di Ricoeur, le strutture del “luogo” in cui la riflessione nasce, le “strutture della coscienza spontanea”¹⁶.

2. PROLEGOMENI AL MALE: COMPrensIONE E/È ESAUSTIONE

Il passaggio dalla riflessione naturale a quella filosofica sta nella domanda che Nabert ha indicato quale momento dell’inizio della comprensione di sé: «Qui suis-je moi qui suis ceci?»¹⁷, ossia «chi sono io, in questa determinatezza (*déterminité*) in cui mi trovo?». La domanda con cui inizia il movimento riflessivo della comprensione di sé è l’interrogativo della coscienza sulla verità del suo essere determinato, interrogativo che, da stupore “naturale” per la propria determinatezza diventa inquietudine filosofica, ricerca. A questa domanda Nabert risponderà nel *Saggio sul male* dicendo che «noi non siamo, realmente o effettivamente, ciò che siamo assolutamente», mettendo in gioco, cioè, un assoluto che entra nella determinatezza. Tanto il contenuto del *se* del *se comprendre* quanto il valore della prospettiva aperta dal movimento della riflessione stanno nel guadagno di questo assoluto colto dalla e nella coscienza.

La domanda sul proprio essere è l’istante in cui la coscienza nasce grazie all’atto del suo interrogarsi, il quale è un “lavoro” di “esastione” (*exhaustion*). Non si tratta di un semplice “chieder-si” ma è uno “scavar-si” che si articola nelle domande che sorgono dalla determinatezza dell’esistenza finita: «Da dove vengo? Chi sono? Dove sono diretto? Da chi dipendo?»¹⁸. Questo *travail* non sarà più espressamente tematizzato da Nabert, ma sarà implicito e implicato, come vedremo, nell’andamento della speculazione del filosofo. La determinatezza dell’esistenza messa a tema nell’*ébauche* del ‘34 si tradurrà nelle situazioni pre-filosofiche da cui partono gli *Éléments pour une éthique*, e cioè il sentimento della colpa, dello scacco e della solitudine; si tradurrà nel sentimento dell’ingiustificabile con cui si apre il *Saggio*

¹⁶ Cfr., a questo proposito, EE 5-6.

¹⁷ DD 415.

¹⁸ DD 421.

sul male e nelle riflessioni sulla finitezza che costituiscono la prima parte de *Le désir de Dieu*. Sono questi i dati, le esperienze da cui la riflessione parte per arrivare a cogliere le strutture del soggetto.

3. IL SAGGIO SUL MALE

L'Essai sur le mal si apre con l'accusa dell'inadeguatezza delle norme morali o dei giudizi di valore se chiamati in causa per giustificare avvenimenti tragici quali una morte prematura, mali inflitti all'umanità da guerre combattute in nome di un ideale di giustizia o di razza, o ancora un'ingiustizia grave di cui siamo o siamo stati vittime. La coscienza che subisce questi mali non smette mai, neanche dopo averli sussunti sotto un dover-essere, di accusarne la radicale ingiustificabilità. Non è possibile ricondurre questo sentimento dell'ingiustificabile ad una «passeggera reazione di una sensibilità ferita»¹⁹: la sua perentorietà ne esige la comprensione. Tentativo non nuovo, questo, alla filosofia per la quale il male ha da sempre rappresentato una sfida cui essa ha risposto con tentativi differenti, che nel *Saggio sul male* vengono stigmatizzati nella concezione del male come *privatio boni* o come momento antitetico che si pone in una dialettica per essere superato. Per contro, il sentimento dell'ingiustificabile attesta che il male è un "dato irriducibile", è una "negatività positiva" perché "sentito irrimediabilmente come tale", di fronte al quale le leggi della morale, il riferimento a un dover-essere, falliscono come di fronte a una ferita insanabile.

Reciprocamente, però, l'irriducibilità del sentimento muove instancabilmente la coscienza nella ricerca di ciò che legittima questo suo giudizio. La domanda che nasce dall'esperienza si fa esigenza di un pensiero, di una filosofia che non sta "davanti al male" ma che si nutre dell'esperienza vissuta. Ecco allora la questione: «Che cosa autorizza la coscienza a dichiarare che questi mali sono ingiustificabili, se quest'idea implica, in effetti, un qualche giudizio di diritto, e non soltanto la constatazione di ciò che in essi può esservi di intollerabile per l'individuo?»²⁰. Ma possiamo passare dall'accusa dell'inadeguatezza della norma, se invocata per la comprensione del

¹⁹ SM 26.

²⁰ Cfr. SM 39.

male, alla ricerca della realtà per cui il male è per noi ciò che esso è realmente, solo percorrendo il faticoso cammino del *travail d'exhaustion*. L'ingiustificabile, infatti, non si pone "contro" la norma ma fa procedere alla radice di ciò che la norma rappresenta per la coscienza che denuncia il male. La invita, cioè, a non accontentarsi del bene compiuto né, tanto meno, ad "accontentarsi" della "giustificazione" del male subito. Questo invito lo possiamo accogliere solo se passiamo da una prospettiva in cui il paragone con il dovere sta "fuori" dalla coscienza, ad una prospettiva in cui l'asse è spostato "dentro" la coscienza; e ciò avviene se ci chiediamo perché essa non può essere mai appagata dell'aver agito "per", "come", "conformemente a". La legalità morale non "esaurisce" la comprensione della coscienza ferita né salva la coscienza cattiva. Tanto l'una quanto l'altra, perché possano comprendere l'atto compiuto o subito e dichiarato "ingiustificabile", necessitano di un «atto interiore a quest'affermazione, che contenga la sua stessa garanzia e faccia nascere, allo stesso tempo, un'opposizione assoluta tra la spiritualità pura di cui esso testimonia e la struttura del mondo»²¹.

Il lavoro di esaurizione rivela qui la sua valenza euristica. Passando dallo stupore dell'impatto col male alla domanda circa l'atto che legittima questo stupore, l'accusa del male diventa possibilità data al soggetto di scoprire una realtà più profonda che rivela che il suo sentimento dell'ingiustificabile non sarebbe stato attenuato o esaurito dalla moralità. Venendo meno ogni risorsa della legge morale, la coscienza dovrà cercare ciò che rende vero il suo atto di reazione al male a partire da ciò che, nell'atto stesso della sua reazione, le impedisce ogni acquiescenza. Questa ricerca è il lavoro d'esaurizione, lavoro che esaurisce progressivamente le frange dell'immediatezza estrinseca al soggetto conducendolo a cogliere l'essenzialità di ciò che sta al centro dell'atto che denuncia il male, ossia di una «forma assoluta cui nulla è aggiunto, così come nulla è tolto, se affermiamo che è "forma dell'assoluto spirituale"»²². Forma dell'assoluto per la quale il problema del male, prima ancora che avere a che fare con l'ordine della moralità, riguarda il soggetto.

«Dire che noi non siamo (realmente o effettivamente) ciò che siamo (assolutamente) significa concentrare in un'espressione il si-

²¹ SM 40.

²² SM 40.

gnificato di un'esperienza emozionale alla quale nessun uomo può illudersi di sfuggire, per quanto perfetto e felice sia, comunque, il suo destino»²³. Dall'*ébauche* del '34 a *Le désir de Dieu*, l'affermazione dell'esistenza nella coscienza di una forma dell'assoluto, di un "io sono" che va oltre ogni determinatezza e ogni affermazione fondata sul rapporto finito-infinito, e che palesa e svolge il senso di un'esistenza che "è" a "prescindere da", costituisce l'asse portante della filosofia di Nabert. Accanto a Kant e Maine de Biran, dal '34 in poi troviamo la presenza sempre più rilevante del pensiero di Fichte, un autore che egli ben conosceva grazie a uno dei suoi maestri, Léon Brunschvicg, e il debito nei confronti del quale è anche testimoniato da espressioni che sembrerebbero essere state mutate dal filosofo tedesco, quali "affermazione tetica", "affermazione originaria", la stessa questione del "comprendersi della coscienza"²⁴.

Tornando al nostro tema, enucleato per la prima volta nella seconda parte degli *Éléments pour une éthique*, ma già presente nell'*ébauche* del '34, vediamo che, con esso, le tematiche dell'opera del 1943 vengono spostate da un "asse inizialmente etico all'asse metafisico" che fonda l'esperienza del soggetto. Ricordiamo, infatti, che la prima parte degli *Éléments pour une éthique* è dedicata alla riflessione sulle esperienze della colpa, dello scacco e della solitudine e sui sentimenti che derivano da queste esperienze, tutti dati, questi, di cui si nutre la riflessione. Ed è grazie a quest'ultima che avviene lo spostamento dal piano etico al piano metafisico messo a tema nel quarto capitolo dell'opera intitolato *La conscience pure*.

Partita dai suoi dati, la riflessione, comprendendoli, fa emergere un'«ambizione fondamentale» comune alle tre esperienze negative enunciate. Il negativo che le accomuna svolge un importante ruolo di guida nella loro comprensione, poiché esso è paragonabile alla fatica che il concetto compie passando dall'ignoranza e dall'errore per giungere alla scienza. Alla domanda del perché la colpa, lo scacco, la solitudine, e, aggiungiamo noi, il male, siano "veramente" tali, Nabert

²³ SM 42..

²⁴ Sul legame tra Fichte e Nabert è quanto mai illuminante la *thèse* di S. ROBILIARD, *Liberté et transcendance: Nabert après Fichte*, cit. In questo testo vengono parallelamente presi in esame alcuni temi fichtiani e nabertiani, proponendo un percorso analitico attraverso le opere dei due autori. Ricordiamo che già Jean Lacroix definì Nabert il «Fichte francese» (J. LACROIX, *Panorama della filosofia francese contemporanea*, Città Nuova ed., Roma 1971, 19), appellativo ricordato anche da R. Nebuloni e V. Castellano nelle opere citate.

risponde enunciando l'unica "regola" che la riflessione filosofica deve seguire, quella, cioè, di non estendere il significato di un principio al di là delle esperienze che ne hanno permesso la scoperta²⁵. In questa direzione leggiamo il significato dei *foyers de la réflexion*²⁶, centri viventi della riflessione che è, come abbiamo avuto di vedere, «lo sforzo della coscienza per comprendersi»²⁷. Negli *Éléments pour une éthique* vengono messi a tema tre *foyers*: il *foyer éthique*, il *foyer théorique*, il *foyer esthétique*, secondo le tre principali funzioni della coscienza, ciascuna delle quali risponde ad un ordine particolare di conoscenza e a ciascuna delle quali corrisponde un soggetto generato dalla riflessione e non preesistente ad essa²⁸. Essendo la colpa, lo scacco e la solitudine esperienze etiche, il *foyer* da cui ha origine la riflessione su questi dati sarà quello "etico". E la posta messa in gioco di questo *foyer* non è il desiderio del bello né la ricerca di un giudizio teorico ma è la "comprensione di sé", *enjeux* che comprendiamo riflessivamente poiché questi dati, tutti e tre, sono la «negazione di un'identica ambizione fondamentale, di un identico desiderio, che non riguarda quello dell'assimilazione di un oggetto da parte di un soggetto, ma riguarda la generazione di un mondo di rapporti che renderebbero le coscienze trasparenti le une alle altre e ciascuna a se stessa»²⁹. Il comprender-si consiste in questo desiderio di trasparenza. Ora, il soggetto che riflette, come si è detto, non preesiste alla riflessione, ma nasce con essa. E la verifica della nascita di un "soggetto" accade intorno alla domanda che la coscienza si pone nel momento in cui si interroga sul proprio essere chiedendosi «*qui suis-je?*»³⁰, domanda che lega il desiderio di trasparenza della coscienza alla comprensione di sé. La vicinanza con l'*ébauche* del '34 è evidente. Con la differenza, o meglio, con l'ulteriore precisazione che ciò che nel '34 era rappre-

²⁵Cfr. EE 53.

²⁶Nel lavoro sopra citato, Robilliard dedica un'ampia sezione a questo tema analizzando tutta la struttura del quarto capitolo, da lui definito *clef de voûte de l'ouvrage*.

²⁷EE 53.

²⁸«E se è vero che la riflessione è sempre uno sforzo che la coscienza compie per comprendersi, ne consegue che a ciascuno di questi centri (*foyers*) della riflessione corrisponde un soggetto che non preesiste affatto alla riflessione, ma che si definisce e si costituisce per suo tamite» (EE 63).

²⁹EE 63.

³⁰EE 63. Non si insisterà mai a sufficienza sull'importanza di questa domanda cui fin dal 1934 Nabert rimanda quale domanda in cui inizia la comprensione riflessiva.

sentato dalla determinatezza, nell'opera del '43 diventa domanda che nasce nella comprensione dei dati della riflessione.

Il soggetto nasce nella "comprensione" perché nel negativo, o meglio, grazie al negativo che sembrava aver detto l'ultima parola sull'io condannandolo per la sua colpa o murandolo nella sua solitudine, l'essere dell'io coglie una "certezza assoluta di esistere", la quale è "affermazione originaria e assoluta", ordine metafisico primo, affermazione che "genera e rigenera l'essere dell'io"³¹. Esiste una reciprocità tra quest'affermazione e l'atto tramite il quale io la affermo, atto che vale solo se è l'affermazione assoluta ad affermarsi in me, tramite me, e solo se è essa che «garantisce la mia affermazione e la sostiene»³². Ora, il desiderio di essere contro il quale grida il male e gridano le esperienze che distruggono il soggetto è il significato del *se* del *se comprendre*. Alla domanda «la coscienza può comprendersi?» possiamo rispondere positivamente a patto che tale comprensione non sia guidata da un "io sono" fuori dal soggetto, ma che l'"io sono" che la guida si affermi "nel" soggetto senza venire "dal" soggetto; o ancora, senza essere nessuno dei fattori di una relazione tra due termini, né una parte di un tutto³³. L'affermazione originaria invera il cammino della riflessione che essa guida e di cui, contemporaneamente, costituisce il guadagno. La coscienza può comprendersi perché i dati della riflessione, i sentimenti dei quali la riflessione si nutre, rivelano ciò che si afferma nella coscienza pur non essendo "questa" coscienza finita. Il rivelarsi dell'affermazione assoluta nei termini di "io sono" è "atto" e non "giudizio"; è una "confessione", è "promessa di una cauzione apposta ad ogni giudizio". Essa non è conosciuta in seguito ad un'esautorazione progressiva che dichiari prima che cosa essa non è, ma è colta per il tramite del lavoro di esaurizione grazie al quale guadagniamo, man mano, il principio che guida la riflessione. Perciò all'"affermazione originaria" giungiamo con un percorso che è esattamente agli antipodi di un paragone o di una negazione progressiva. Il lavoro esaustivo è condotto e realizzato dal principio della comprensione di sé che, contemporaneamente, viene colto come cuore positivo della soggettività. La coscienza può comprendersi

³¹«L'essere dell'io può nascere solo dalla comprensione che egli acquisisce di sé tramite un'affermazione che lo genera e lo rigenera» (EE 67).

³² EE 67.

³³ Cfr. DD 423.

perché il senso del “si” sta nell’assolutezza che, affermazione assoluta d’essere, si afferma e si conosce solo in essa.

Ora, solo la scoperta di quest’affermazione assoluta come atto della coscienza del soggetto dà al problema dell’ingiustificabilità del male il suo pieno significato. La certezza dell’esistenza affermata contro la sua violenta interruzione, così come lo scandalo del male che ferisce e stupisce, sono attestati nella loro verità da un “io sono” intrinseco all’affermazione dell’ingiustificabilità del male, di ogni rottura dell’esistenza. L’“io sono” che pronuncio è in rapporto tanto con l’io finito (*moi*) quanto con l’affermazione assoluta che si afferma in me. La certezza assoluta può essere verificata solo nella storia dell’io di cui è fonte, io grazie al quale avviene «l’incontro mobile della coscienza pura di sé e del mondo»³⁴; reciprocamente, essere, per l’io, significa operare questo legame che «lo rende soggettività»³⁵.

Di qui ha inizio quel singolare processo che segna la storia della soggettività, processo per il quale la verifica dell’affermazione originaria potrà sempre e solo accadere nella storia di una soggettività che, proprio per questo rapporto, sorge come caratterizzata da uno “scarto invincibile”; scarto attestato dalla sua impossibilità di eguagliarsi completamente a se stessa e creato dal passaggio dalla coscienza pura alla coscienza reale. La soggettività è l’operazione del divenire coscienza di sé; e perché essa nasca, «occorre che una resistenza si raccolga come dal nulla, rendendo sensibile un’operazione che non poteva fare, in un primo momento, nessuna differenza all’interno di sé»³⁶. Il soggetto, dunque, nasce con la riflessione; nasce, cioè, in un movimento che è già sempre differenza che torna su di sé. Questa differenza, permanendo nel soggetto, ci invita anche a non pensare la nascita della soggettività nei termini del dualismo tra lo stato di purezza (affermazione originaria come coscienza pura) e lo stato di caduta (coscienza reale): l’affermazione originaria è assoluta, nel senso che è totalmente scevra di ogni legame che potrebbe farne una sostanza, ma si coglie e la cogliamo “solo” nel rapporto che essa intrattiene con l’io; rapporto che è “appello” perché, nel mondo, l’“io sono” venga verificato e che è “certezza” fondata, nell’io, dall’attualità del suo rapporto in atto con l’affermazione originaria.

³⁴ EE 71.

³⁵ EE 72.

³⁶ EE 64.

Ma se, da una parte, non esiste coscienza di sé che non sia anche coscienza dell'affermazione assoluta, dall'altra proprio per l'affermarsi di questa certezza, l'io concreto coglie la propria invincibile finitezza, poiché «l'impossibilità di eguagliarsi a se stessa entra nella costituzione della soggettività»³⁷. Vi entra poiché nella soggettività accade la verifica e si dà la certezza della presenza della "coscienza pura". Vi entra perché la coscienza empirica, nella storia, può comprender-si solo in quanto abitata dalla prima³⁸. E, pur essendo escluso che nel mondo in cui è chiamata a manifestarsi e a prodursi la coscienza empirica possa eguagliarsi alla coscienza pura, è comunque vero che tra le due coscienze esiste un'unità numerica senza la quale il soggetto finito non potrebbe raccontare questa storia. Perciò il nostro essere è sempre "ineguaglianza a se stesso", esperienza, questa, che Nabert chiama "metafisica", "ordine reale" testimoniato e verificato dalla vita dell'io; tale ineguaglianza è la crasi con cui sorge la soggettività.

Il male si innesta in questa particolare crasi storica. Dall'impurità della causalità al dramma del peccato, e, di qui, alla tragicità della secessione delle coscienze, si compie un unico e progressivo percorso che, esplicitando la natura del male e facendocelo cogliere nella sua essenzialità irriducibile, fa conoscere anche la verità della soggettività nella quale il male si radica. Legare in una reciprocità così stretta male e soggettività, equivarrà a porre il veto a tutte le operazioni con le quali si cerca di ridurre, o almeno, di sminuirne la realtà. Il primo livello di quest'analisi sul male, quasi una sorta di "premessa" che gli restituisca il suo significato, è l'analisi della "causalità della coscienza".

Già nell'*Expérience intérieure de la liberté*, la coscienza è definita "libera" perché, grazie alla causalità che la connota, è la causa completa di un atto. Nella *thèse*, la definizione della causalità della

³⁷ EE 64.

³⁸ Definendo questa serie di passaggi *itinéraire de la conscience*, P. Naulin focalizza in essi il senso della filosofia nabertiana, sottolineando come in Nabert vi sia un sottilissimo, ma imprescindibile legame tra coscienza storica ed il progresso del rapporto della coscienza al proprio principio (cfr. P. NAULIN, *L'itinéraire de la conscience*, op. cit., 31.) Chiarendo ulteriormente tale rapporto, l'autore nota che l'esplicitazione della coscienza intelligibile da parte della coscienza storica è possibile nella misura in cui la prima si rende presente alla seconda «nella successione contingente degli avvenimenti» (*ibidem*), avvenimenti il cui significato viene chiarito nelle note di un corso tenuto da Nabert presso l'*École Nationale Supérieure*, corso citato da Naulin, dove leggiamo che essi sono «le tappe attraverso le quali la coscienza "deve" passare per giungere al possesso di sé, le strutture universali che condizionano l'apparizione della soggettività» (*ibidem*).

coscienza emerge dal dialogo con filosofi quali Kant, Maine de Biran, Bergson. La tesi portante dell'*Expérience* è la dimostrazione del rapporto esistente, all'interno di una decisione, tra la motivazione e l'atto; dimostrazione, questa, che fa seguito alla confutazione di tutte quelle teorie che affermano, invece, l'estraneità tra i due momenti. Alla base di una decisione o di una deliberazione, infatti, stanno una serie di motivi che nascono in quanto causati dalla coscienza. Più precisamente, sono "atti incompiuti della coscienza", tali perché restano allo stato di possibilità non scelte. La motivazione che precede l'atto non è estranea, dunque, alla coscienza né, tanto meno, alla decisione finale che si concretizza in un atto. Al contrario, essa è il seguito della causalità della coscienza il cui esercizio è pieno tanto in ciascun motivo quanto nella deliberazione finale³⁹.

Il movimento riflessivo, riconducendoci alla natura della motivazione, ci permette anche di risalire fino alla soglia dell'origine della deliberazione, ossia la coscienza, definita nella *thèse* "atto incompiuto", *inachévé*. Questo *inachèvement* le impedisce di cogliersi in modo limpido e trasparente e la costringe a articolarsi nel "tramite" della vita psicologica, dove si svolge il seguito dei pensieri e delle alternative non scelte, ma, in ogni caso, prospettate. La coscienza "è" atto cui «occorre restituire ogni importanza per fissare il momento in cui l'esperienza interiore della libertà può iniziare»⁴⁰. Affermando che esiste una causalità della coscienza, e che ciò accade perché la coscienza è atto, Nabert risponde positivamente alla domanda che è l'*enjeux* della *thèse* e della meditazioni antecedenti al 1934, ossia se esista "un'esperienza interiore della libertà"⁴¹.

Nel *Saggio sul male* la causalità della coscienza è di nuovo messa a tema. In un passo nel quale la vicinanza tra quest'opera e l'*Expérience intérieure de la liberté* è impressionante, leggiamo che «attraverso i motivi accessibili al ricordo, e tramite la loro analisi cerchiamo di progredire verso il cuore della causalità. Ma la concettualizzazione dei motivi ci nasconde la qualità dell'intenzione che li ha ispirati»⁴².

³⁹ Per questo rapporto, oltre al già citato testo di M. Manganelli, si veda P. RICOEUR, *L'atto e il segno secondo Jean Nabert*, in *Il conflitto delle interpretazioni*, trad. it. a cura di R. Balzarotti, F. Botturi, G. Colombo, Jaka Book, Milano 1977, 225-237.

⁴⁰ EL 31.

⁴¹ Oltre ad essere il problema della *thèse*, questa domanda era stata l'occasione da cui era nato lo studio *L'expérience intérieure chez Kant* (oggi in EL 243-311).

⁴² SM 48.

L'occultamento dell'intenzione è attestato dal "sentimento dell'insicurezza" che spesso proviamo nonostante la nostra risposta positiva alla legge morale, sentimento che dovrebbe metterci in guardia circa ogni facile vittoria delle "buone" sulle "cattive" intenzioni: il male che non abbiamo compiuto non è stato vinto dalla buona intenzione che pure ha ispirato la nostra azione. Questa causalità della coscienza, nel *Saggio sul male* è definita "impura" e leggiamo che l'impurità sta nell'intervallo "irreparabile" che c'è tra il possibile e l'io che lo sceglie: irreparabile perché narra della storia di un atto che per sua natura resterà sempre *inachevé*, incompiuto, e che potrà solo comprender-si riflessivamente.

Incompiutezza, tuttavia, non significa impurità, ma indica soltanto che la vita della coscienza si comprende "solo" indirettamente e attraverso i motivi. Inoltre, a partire dall'*ébauche* del '34, della coscienza non conosciamo più, o almeno soltanto, l'incompiutezza, ma, grazie al lavoro di *exhaustion* che ne scava la vita quasi fosse crogiolo, arriviamo allo scarto originario che c'è tra il "sé" e la coscienza empirica, scarto che costituisce la radicale differenza tra l'opera del '24 e gli scritti successivi. Una volta posta la differenza tra la coscienza pura e la coscienza empirica, tra l'io puro e l'io finito, Nabert distingue anche due specie di causalità, una pura e una impura, definita così per indicare che questa seconda «è radicalmente altro» dalla prima e che il passaggio dalla prima alla seconda implicherebbe addirittura il problema di una rigenerazione radicale dell'essere dell'io. La differenza tra le due causalità sta nel fatto che mentre nella prima i motivi non scelti si dissolvono come le ipotesi false del geometra si dissolvono nelle ragioni e per le ragioni tramite le quali si conoscono, nella seconda i possibili sono mantenuti in vita. Ma una causalità pura sarebbe ancora la causalità di un io? La risposta, negativa, chiarisce il senso dell'aggettivo "impuro": l'impurità è l'indice della nascita dell'io perché il mantenimento in vita del possibile e l'intervallo che esiste tra quest'ultimo e l'io che vi aderisce, è scarto con il quale la soggettività nasce. L'inevitabile adesione dell'io ad un possibile generato dall'unica causalità che può essergli propria, è una preferenza dell'io a sé, è *amor sui*, sono delle tendenze, un istinto con cui la causalità della coscienza "si confonde". In questo modo, l'impurità della causalità, impurità dei motivi, apre la strada al radicamento del male nella soggettività finita.

Certo, perché vi sia il male propriamente detto occorre la complicità di un volere che scelga di operarlo. Il male si articola nelle due

forme del “peccato”, in quanto male compiuto dal soggetto nei riguardi di se stesso, e del “male di secessione”, ossia il male fatto all’altro uomo. Tutte e due le forme sono caratterizzate da una “radicalità” che, per prima cosa, mette in questione l’essere dell’io.

Il peccato è rottura dell’io con sé, è diminuzione dell’essere dell’io. Il male di secessione è la rottura del legame originario che unisce le coscienze tra loro⁴³. Ancora, il peccato si pone come rottura, all’interno dell’io, della tensione con la quale la soggettività sorge, il legame tra la coscienza pura e la coscienza empirica, esprimendo la rinuncia dell’io ad eguagliarsi al suo vero essere, “a sé” e misconoscendo il legame con l’affermazione assoluta. Questa rinuncia, che nel peccato nasconde quella violenza che, pur connotandolo, diventerà tragedia palese solo nel male di secessione, è una «ferita che l’io ha inflitto a se stesso»⁴⁴. Ferita che, a sua volta, ha un duplice esito nella vita della soggettività: in primo luogo, rimette in discussione la «totalità dell’essere che noi siamo»⁴⁵, il cuore della crasi soggettiva; in secondo luogo, e qui sta la sua potenza euristica, manifesta quella causalità che solo le nostre azioni possono palesare e che dà testimonianza di un rifiuto radicale a far prevalere gli interessi della moralità e del bene su quelli dell’io finito.

Se il sentimento dell’ingiustificabile rivelava la struttura della soggettività, il sentimento del peccato porta alla luce un «fatto originario» che sfugge alle prese di una coscienza riflessiva perché è alla radice di ogni coscienza possibile e perché coincide con una rottura spirituale *costitutiva di ogni singolo io*⁴⁶. E «ciascuna delle nostre colpe [...] è come la ripetizione di questa rottura nella prospettiva degli atti riferiti alle nostre libere iniziative»⁴⁷. Secessione originaria, fatto originario. Negli stessi termini, ossia come separazione originaria, sarà definita la secessione delle coscienze. Mettendoci di fronte al rifiuto e alla frattura dell’essere che noi siamo, il peccato ci mette in condizione di comprenderlo, contribuendo a far luce sull’origine del soggetto.

Il peccato, è vero, si individua sempre in funzione di una o altra norma contravvenuta. Ma né l’assoluzione per il male compiuto né il

⁴³ Cfr. SM 90.

⁴⁴ SM 58.

⁴⁵ SM 60.

⁴⁶ Cfr. SM 94-95. Il corsivo è nostro.

⁴⁷ SM 94-95.

rimedio con cui facciamo fronte al male subito possono cancellare il disagio più profondo, il disagio della rottura del legame con la verità di sé. In quest'ottica, la distinzione tra l'uomo buono e l'uomo cattivo, pur se non eliminata, assume un significato diverso poiché il cattivo non è altri se non colui cui il proprio atto ha rivelato una perversione della libertà ancora più radicale⁴⁸. Ci si stupisce protagonisti di un atto tanto crudele quanto assecondato dalla complicità di una volontà secreta che sembrava attendere, da parte del soggetto, solo un segnale per testimoniare la propria presenza. La libertà con cui l'atto è compiuto sembrerebbe, in realtà, soltanto concretizzare una libertà "prima" che è compiacenza dell'io per sé, dalla quale esso non può spogliarsi se non rinunciando a se stesso ed a ciò che lo pone come soggetto. E il fatto che questa compiacenza a sé sia posta in atto dalla nostra libertà è, tanto per il malvagio quanto per chi non ha compiuto l'azione cattiva, il segnale che il vero rifiuto è quello operato nei riguardi "dell'io puro che abita la soggettività, del vero sé", e che la libertà è radicata in una causalità in virtù della quale siamo sempre sulla china del peccato. Manifestando questa nostra causalità, impura nell'origine prima ancora che colpevole nell'atto compiuto, il peccato «compreso riflessivamente» mostra che l'io, prima che ad una norma, si oppone a se stesso. La rottura di questo legame ricalca le tracce della separazione con cui la soggettività nasce e che è ulteriormente approfondita nell'analisi del male di secessione.

Negli *Éléments pour une éthique*, Nabert pone in parallelo la coscienza pura e la coscienza empirica, l'Uno e la pluralità delle coscienze, affermando che la coscienza pura è per la coscienza empirica ciò che l'Uno è per la pluralità delle coscienze⁴⁹. Esso è la "comune derivazione" delle coscienze, è ciò che fonda e permette la loro comunicazione nella fattispecie di un rapporto di accoglienza e appello, rapporto che le coscienze intrattengono l'una con l'altra in una reciprocità della quale si nutrono. Questa reciprocità riporta ancora una volta il discorso nella sfera dell'origine della soggettività. La coscienza di sé, infatti, «è correlativa di un gruppo di atti che, in un primo momento, hanno avuto significato solo l'uno attraverso l'altro e l'uno per l'altro, e ciò prima ancora di prendere origine in

⁴⁸ Lo sfuocarsi dei contorni che separano il buono dal cattivo è oggetto dello studio di P. LEVERT *De la confession des péchés ou la dénonciation du Pharisien selon Jean Nabert*, in «Revue de sciences religieuses», XLIV (1970), 288-317.

⁴⁹ Nel *Saggio sul male* Nabert ripropone lo stesso parallelismo, 72.

due poli distinti»⁵⁰; e ancora, «questi rapporti si dissociano solo alle frontiere della comunicazione»⁵¹. Gli elementi della comunicazione, l'appello e la risposta, sono già una prima frattura dell'unità, frattura che è accentuata nel momento in cui ogni coscienza diventa coscienza individuale. Di più, lo stesso porsi della coscienza "crea", in quanto tale, questa frattura, senza la quale, tuttavia, non parleremmo di soggettività. Non si tratta, come già per la coscienza pura e quella empirica, di una caduta da un'unità prima: l'Uno sta nell'esperienza della comunicazione delle coscienze e si afferma solo in questa comunicazione.

La frattura della soggettività, allora, non è un esito, ma è la possibilità stessa che l'Uno si affermi, come già per l'affermazione originaria. Ne è la riprova la duplice alternativa che si apre alle coscienze in seguito a questa secessione: o concepirsi le une insieme alle altre come il tramite della promozione della comunicazione guidata dall'esperienza della certezza di una presenza assoluta e testimoniata dalla sicurezza di un'influenza reciproca⁵²; oppure, e questa è la seconda alternativa, approfondire la secessione originaria. Il male di secessione segue le tracce della separazione delle coscienze tra loro e dal principio che fonda la loro unità⁵³. Essendo l'Uno quella "realtà" che sta all'origine del rapporto, ne conseguirà che «non esiste nemico, avversario o estraneo preso in senso assoluto, se non per la rottura di una relazione in cui le coscienze avevano cominciato a riconoscersi sotto il segno di una qualche unità spirituale»⁵⁴. Ritirarsi da ogni relazione, per l'io, significherà allora «esiliarsi da ciò che genera il proprio essere, ma significa anche, reciprocamente, creare in modo assoluto l'altro in quanto altro; significa escludersi ed escluderlo da ogni partecipazione all'unità che fondava tanto l'accordo quanto l'opposizione tra le coscienze»⁵⁵. "Il male più radicale – agli antipodi dall'idea della caduta da un principio, da una res – sta in questa finitezza".

⁵⁰ EE 163.

⁵¹ SM 72.

⁵² Cfr., a questo proposito EE 161-181.

⁵³ Cfr. SM 69 ss.

⁵⁴ SM 71.

⁵⁵ SM 71.

4. LA FINITEZZA DEL MALE

Con il male di secessione, male che rivela la finitezza del soggetto, si compie la parabola annunciata con l'*ébauche* del '34, parabola che segna la ricerca del significato del "sé" che la coscienza può comprendere e per il quale può "comprendersi". Il paradosso del male sta proprio nella negazione di tale comprensione, nella negazione del vero sé. Ecco allora che «il male originario consiste in questa finitezza, e si capisce come ciascuna coscienza sia più preoccupata di salvarsi piuttosto che di "comprendersi" attraverso le altre e tramite il principio di unità immanente al loro riconoscimento reciproco»⁵⁶. Quest'identificazione del male con la finitezza è stato il tema del "dialogo" tra Jean Nabert e Paul Ricoeur, che nel 1957 pubblicò sulla rivista *Esprit* uno degli studi più importanti dedicati a questo saggio⁵⁷.

Mettendo a fuoco la *quaestio* nabertiana, Ricoeur critica la «tendenza costante del libro ad identificare l'individuazione delle coscienze al male», a ridurre la finitezza "al" male, riduzione che, di fatto, non differirebbe poi molto da quella inversa, espressamente criticata da Nabert, con la quale si vorrebbe ricondurre "il male alla finitezza". Il *Saggio sul male* non è chiuso dall'affermazione della negatività del molteplice, ma apre, in una prospettiva che Ricoeur ha definito *christique*, alla metafisica della testimonianza quale unica strada che permetta di pensare la giustificazione dello scarto della pluralità delle coscienze. Il problema sollevato da Ricoeur non riguarda, allora, tanto l'"a posteriori" del molteplice, ma l'origine della differenza. Per Ricoeur, occorre separare il "male e la finitezza" perché solo così possono essere separate la «pluralità originaria delle vocazioni personali "e" l'invidia (*jalousie*) che isola e oppone le coscienze»⁵⁸. In questo modo non soltanto sarebbe preservata la negatività del male, preoccupazione che ha condotto Nabert ad identificare il male e la finitezza, ma sarebbe anche mantenuta la positività delle soggettività. L'unica alternativa che può essere contrapposta a quella nabertiana, e parimenti radicale circa la definizione della perentorietà del male, sarebbe allora quella di spiegare la positività del *plusieurs* con un

⁵⁶ SM 73.

⁵⁷ Apparso per la prima in «Esprit» XII (1957), 124-135, ripreso e completato *Lectures 2. La contrée des philosophes*, Seuil, Paris 1992, 237-252 (questo secondo, è il testo cui si riferiscono le nostre citazioni).

⁵⁸ *Ibidem*, 248.

“mito” che permetta di non identificare la finitezza e il male, mito *irremplaçable*, insostituibile, cui spetta il compito di mantenere «lo scarto tra il principio “originario” – e originariamente buono – della “differenza” delle coscienze “e” il principio “storico” con il quale questa differenza diventa “immediatamente” la “preferenza” che ogni coscienza ha nei propri riguardi ed a partire dalla quale persegue la morte dell’altro»⁵⁹. In quest’ottica, la caduta sarebbe, allora, un “salto” dalla differenza alla preferenza, iato tra la finitezza e il male che nessun sistema potrà mai colmare e “ingiustificabile per eccellenza”. Ingiustificabile che, in Nabert, è eccesso testimoniato dall’impossibilità del soggetto di eguagliare il suo essere all’affermazione originaria che tramite il suo atto si afferma.

Cogliamo facilmente le divergenze non marginali tra la strada aperta dal *Saggio sul male* e quella che Ricoeur svilupperà ampiamente in *Finitude et culpabilité* e che nella nota in questione è solo accennata. Al di là del dibattito che potrebbe essere sollevato in merito alle due posizioni, ci pare che la rilettura della posizione nabertiana alla luce della visione etica del male – visione in cui essa si introduce – possa fornire un contributo importante a questo dialogo. L’identificazione della finitezza e del male, può essere letta quale ultimo esito cui è giunta quella visione etica del male nella quale, giustamente, Ricoeur per primo ha collocato il nostro filosofo. Rischieremmo, però, di misconoscere il senso di questa rilettura se non ci preoccupassimo anche di recuperare il debito del *Saggio sul male* nei confronti di Kant e in particolare del male radicale kantiano.

Il *Saggio sul male* si chiude, infatti, con la *Nota sul male radicale in Kant*. Oltre al richiamo esplicito di questa nota, negli scritti di Nabert, la presenza del filosofo di Königsberg, accanto a quella di Fichte e Maine de Biran, è costante⁶⁰. Ricordiamo, infatti, che il criticismo kantiano è una delle più importanti fonti dell’«albero della filosofia riflessiva»⁶¹ e in particolare di questa *philosophie réflexive*. Tra i molteplici debiti di Nabert nei riguardi di Kant, le analisi sul male danno esplicita testimonianza di una discendenza che ha condotto la visione kantiana del male oltre le conclusioni cui era approdata. La

⁵⁹ *Ibidem*, 249.

⁶⁰ Ricordiamo che il saggio *L’expérience intérieure chez Kant* è del 1924.

⁶¹ È questo il titolo della prefazione di Ricoeur all’ultima edizione di EL V-XXVI.

precisazione di alcuni dei punti di contatto tra i due filosofi servirà a chiarire i termini di questa discendenza e del suo superamento⁶².

Tra gli studi che hanno preso in esame il rapporto tra l'*Essai sur le mal* e il *Saggio sul male radicale*, ricordiamo quelli di Jacques Baufay e Pierre Watté⁶³. Tutti e due concordano nel sostenere che tanto il filosofo francese quanto il filosofo di Königsberg hanno sottomesso alla critica filosofica la rappresentazione di quello che in teologia è chiamato «peccato originale» trasformandolo in «male radicale». Sia Nabert che Kant, inoltre, hanno affermato la perentorietà del male radicandolo nel soggetto e nella libertà. Ora, la strada intrapresa dai due filosofi inizia a differenziarsi proprio sulla base dell'esito di questo radicamento. Il male radicale kantiano è il male di un soggetto che è sensibilità e ragione, libertà e ragion pratica. Il male consiste nella corruzione del «fondamento soggettivo» dell'uso della libertà per cui «si prende il movente dell'amore a sé e delle proprie azioni come la condizione del compimento delle leggi morali»⁶⁴. In Nabert, invece, quella finitezza definita come «il male più originario» è l'origine della soggettività. E ancora, in Kant il male radicale come tendenza al male è «condizione formale di ogni fatto illegale che, per quanto riguarda la materia, si oppone alla legge»⁶⁵; fatto illegale che viene chiamato «vizio» (*peccatum derivatum*), *factum phaenomenon*, il cui rapporto con il primo male, originario, è uguale a quello che esiste tra il fenomeno e il noumeno, ragione per cui il male originario è detto «fatto intelligibile»⁶⁶. Per Nabert, invece, il male storico suscita lo «stupore» di chi lo compie, stupore motivato, giustificato dalla strana scoperta cui esso conduce rivelando al soggetto una causalità che, altrimenti, gli sfuggirebbe. Infine, il male radicale, tanto in Kant quanto in Nabert è un insondabile enigma per la ragione. Ma mentre il primo si arresta di fronte alla confessione dell'impenetrabilità della

⁶² Sul rapporto Kant-Nabert rinviamo al testo di S. Cavaciuti (op. cit.). Ci limitiamo qui a ricordare che l'*Essai sur le mal* è citato da M. M. Olivetti nell'introduzione a I. KANT, *La religione entro i limiti della sola ragione*, (Laterza, Bari 1985) quale esempio dell'attenzione suscitata nella filosofia contemporanea dal tema del male radicale kantiano (*ibidem*, p. XXIX).

⁶³ J. BAUFAY, *L'origine du mal. Nabert lecteur de Kant*, in «Nouvelle Revue Théologique», XCV (1973), 279-300; P. WATTÉ, *Nabert lecteur de Kant. A propos de la réédition de l'Essai sur le mal*, in «Revue philosophique de Louvain», LXIX (1972), 537-568. Accanto a questi due studi ricordiamo anche quello di J. ROY, *Nabert et le problème du mal*, in «Laval théologique et philosophique», XXXII (1936), 75-84.

⁶⁴ I. KANT, op. cit., 37-38.

⁶⁵ *Ibidem*, 31.

⁶⁶ *Ibidem*.

sua natura, Nabert ne scopre la potenza euristica che fa comprendere il cuore della soggettività, comprensione riflessivamente guidata da quel “sé” che vieta di risolvere il male. Ma, ricordiamo, la nostra prima intenzione era quella di leggere l’identificazione della finitezza e del male nell’ottica del debito e del superamento della “visione etica” nella quale, proprio sulla scia di Kant, Nabert si introduce.

Nel saggio *Ermeneutica dei simboli e riflessione filosofica*, Paul Ricoeur ricorda che «storicamente la visione etica del male sembra segnata da due grandi nomi [...] Agostino e Kant»⁶⁷. Del peccato originale agostiniano, Ricoeur sottolinea la «tenebrosa ricchezza analogica» che consiste nella «sua forza di rinviare intenzionalmente a ciò che vi è di più radicale nella confessione dei peccati e cioè che il male precede la mia presa di coscienza e non è scomponibile in colpe individuali ma è piuttosto la mia preliminare impotenza»⁶⁸. E, sviluppando l’esito di questa posizione, «se il male è al livello radicale della “generazione” [...] la conversione stessa è “rigenerazione”. In questo modo è concepito, attraverso un concetto assurdo, un “anti-tipo della rigenerazione”, che fa apparire la volontà come minata da una costituzione passiva implicata nel suo potere attuale di deliberazione e di scelta»⁶⁹. Proseguendo per questa strada aperta da Agostino e facendo di quell’anti-tipo della rigenerazione l’“a priori” della vita morale⁷⁰, Kant ha poi approfondito la concezione di un «male di natura come la possibilità delle massime negative, come il loro “fondamento”»⁷¹. Nell’ipotesi kantiana, il male è «un modo d’essere della libertà che le viene dalla libertà»⁷². In questo senso Ricoeur nota che «il male comincia sempre attraverso la libertà, è sempre già posto “per” la libertà, esso è atto “e” abitudine, inizio “e” antecedenza»⁷³. Anche la più rigorosa visione etica del male dovrà, allora, fare i conti con

⁶⁷ P. RICOEUR, *Ermeneutica dei simboli e riflessione filosofica I*, in *Il conflitto delle interpretazioni*, cit., 317.

⁶⁸ *Ibidem*, 322..

⁶⁹ *Ibidem*.

⁷⁰ *Ibidem*.

⁷¹ *Ibidem*, 323. Per un chiarimento di questa interpretazione della dottrina del male in Agostino e, soprattutto, sulla «lettura kantiana» che Ricoeur propone del pensiero del filosofo di Ippona si veda la lettura di I. BOCHET, *Augustin dans la pensée de P. Ricoeur*, in *Verità e linguaggio. Agostino nella filosofia del 900/3*, a cura di L. Alici, A. Pieretti, R. Piccolomini, di prossima pubblicazione presso Città Nuova editrice, Roma; si veda inoltre C.-J. STARK, *The problem of Evil: Augustin and Ricoeur*, in «Augustinian Studies», XIII (1982), 111-121.

⁷² *Ibidem*.

⁷³ *Ibidem*, 324.

un'origine che la scelta della libertà incontra e che non è, "in un primo momento", voluta. Natura che la libertà arriva a comprendere comprendendo se stessa.

Come si introduce la *vision éthique* di Nabert sulla scia di quelle di Agostino e Kant? È toccata anch'essa da quest'ultima osservazione che rivela che non esiste libertà che non sia già minata dal male? In realtà, questa visione etica è forse ancora più rigorosa delle precedenti e può eludere il rischio individuato proprio grazie all'identificazione di finitezza e male. Nabert scruta l'abisso della nascita della libertà, collocandola fin dalla *thèse* del '24 nella coscienza in quanto causalità libera e impura perché causalità di una coscienza empirica, finita. Finitezza che è il male, che "non connota" la soggettività, ma che ne "è origine". Perciò in Nabert, piuttosto che di libertà minata all'origine, si tratta di "atto della causalità impuro nell'origine", impurità che "è la causalità della coscienza" e che, fin dagli *Éléments pour une éthique*, conduce e dà corpo a quello che, accanto al male e alle esperienze della negatività, è l'altro grande polo in cui si gioca il valore dell'opera nabertiana: com'è possibile la giustificazione di ciò che per sua natura è ingiustificabile? Il problema dell'identificazione di finitezza e male resta, è vero, e questo è, forse, il limite più grande della visione etica del male qui presentata. Ma non è forse ancora più interessante la grandezza, la prospettiva finale che tale identificazione apre, ossia il tentativo di pensare una giustificazione, e dunque un rapporto tra le coscienze, che, non potendo essere denudamento -impossibile, o meglio, contraddittorio- della soggettività, invoca la testimonianza di chi attesta che quell'assoluto, le cui tracce sono state misconosciute dalla secessione delle coscienze, ha sempre lasciato sentire la sua presenza nel momento in cui i legami venivano interrotti, testimonianza che perora una causa nella quale ne va della vita dell'io? Il problema aperto dalla "finitezza in quanto male" non può forse diventare, in questo modo, possibilità di una giustificazione che non sia tentativo di esautorazione di "questo soggetto"? Al testimone dell'assoluto sarebbe affidato il difficile compito di ricomporre le trame di una soggettività che, nata come scarto tra assoluto e concreto, riconosce e recupera, per la via estrinseca del testimone, l'assoluto intrinseco che la abita. Al testimone dell'assoluto, ancora, verrebbe affidato il compito di chiarire che non soltanto il male è radicato nella finitezza, ma, più ancora, esso è connotato da una radicale finitezza rispetto alla quale "l'assoluto" nel soggetto, nell'io, è "infinitamente"

di più; detto altrimenti, eccede “infinitamente” il male stesso denunciandolo come “finito”.

I tentativi e le possibilità che si offrono all'io per avvicinarsi alla giustificazione del male compiuto, sono oggetto dell'ultimo capitolo del *Saggio sul male*, dove il problema della giustificazione è posto assieme a quello della rigenerazione. Già nel '43 Nabert, a proposito del rapporto dell'io con il suo passato, parlava di «desiderio di rigenerazione», come di un'aspirazione invincibile che impedisce alla coscienza di pensare che ogni speranza di rigenerazione del suo essere gli sia ormai vietata⁷⁴. Questo desiderio, legato alla comprensione, si traduce come desiderio che lo strappo della soggettività non sia definitivo, che l'io possa rinascere e seguire il movimento ascendente ispirato dall'affermazione che lo abita. Tuttavia, l'ingiustificabile è tale non soltanto nel rapporto dell'io con sé, ma soprattutto nei riguardi delle altre coscienze. La tragicità di ciascuna delle determinazioni assunte dal male è data dalla «funzione dell'intensità con la quale la forma dell'assoluto spirituale si coglie in una coscienza particolare e, allo stesso tempo, coglie quest'ultima nel contesto di circostanze occasionali dell'esperienza umana»⁷⁵.

L'identificazione della finitezza con il male preclude, di per sé, la strada alle due alternative, forse le più ricorrenti e comuni, con cui la giustificazione è stata pensata, ossia il ricorso alla legge morale e il perdono del male compiuto⁷⁶. Quanto alla prima soluzione, sappiamo che essa non può rendere conto dell'ingiustificabile. Più complessa è l'esclusione della seconda ipotesi prospettata, quella del perdono. Il desiderio di giustificazione è il desiderio di “quel” soggetto cui il male ha rivelato la sua finitezza. Perciò esso non può essere ricondotto all'ipotesi di un'assoluzione del male che non sanerebbe comunque la ferita generata dalla frattura dell'essere con cui esso nasce. Per le stesse ragioni, inoltre, la giustificazione non è, o almeno non è soltanto, rigenerazione. Questa seconda è una nuova nascita⁷⁷, mentre la

⁷⁴ «L'essere dell'io si definisce, si costituisce grazie a questi due rapporti: rapporto a un passato in cui sempre, a qualche livello, la sua libertà si trova implicata, rapporto a un principio da cui esso trae il suo desiderio di esistenza e la sua forza di rigenerazione» (EE 13).

⁷⁵ SM 89.

⁷⁶ Sul perdono si veda P. LEVERT, op. cit., 311 e, della stessa autrice, *Jean Nabert. Une philosophie de l'intériorité pure*, in «Archives de philosophie», XXXI (1968), 355-416; espressamente dedicate al perdono sono le 385-394.

⁷⁷ Cfr. SM 134. Ne abbiamo trattato più ampiamente nel nostro *L'estasi della speranza* (cit.), cui ci permettiamo di rinviare.

prima si scontra con una sofferenza che chiude l'io in se stesso impedendogli ogni speranza. Il perdono non dà conto del legame con l'origine interrotto violentemente, motivo per cui occorre qualcosa di più, ossia «un credito effettivamente aperto sul conto dell'infelice e del cattivo»⁷⁸. Occorre che quegli atti che hanno introdotto nella storia l'ingiustificabile siano «presi a proprio carico» da un'altra coscienza che ristabilisca, per quanto possibile, «un equilibrio spirituale, grazie al quale il colpevole si apre ad una speranza di rigenerazione e l'infelice ad un'esperienza compensatrice»⁷⁹. La coscienza, prendendosene un'altra a proprio carico, si fa carico di una negatività che è anche la sua; al tempo stesso, però, essa diventa la speranza vivente che, nella storia, non si perdano le tracce di quell'uno di cui facciamo esperienza nei rapporti che le coscienze trattengono tra loro.

Il desiderio di giustificazione recupera lo spazio che apparteneva allo scambio, al commercio delle coscienze tra loro, spazio frantumato dalla secessione che ha reso incomprensibile la comunicazione. Questo spazio viene recuperato compiendo un atto che è speranza “testimoniata” da uomini che, nella loro vita, attestano la presenza dell'assoluto, “testimoni dell'assoluto” con i quali ci è permesso «misurare il nostro proprio essere»⁸⁰. Il tema della testimonianza è solo accennato in queste pagine conclusive del *Saggio sul male* e troverà ampio spazio nelle pagine de *Le désir de Dieu*, dove Nabert tematizzerà espressamente la sua “metafisica della testimonianza” recuperando ed approfondendo gli accenni sviluppati nelle opere precedenti, seguendo un singolare percorso che va dal desiderio di rigenerazione, al desiderio di Dio e al desiderio dell'uno. Il testimone dell'assoluto attesta che “quell'io la cui finitezza è identificata con il male” può arrivare nelle prossimità della giustificazione; egli attesta, con un “eccesso” altrettanto iperbolico quanto quello dell'ingiustificabilità del male⁸¹, che esiste una possibilità data alla finitezza di non disperare “nonostante il male compiuto” e che, anzi, la possibilità che un essere accolga il nostro essere, è sempre presente, senza che sia necessario che essa si spogli di sé. *Attesta, ancora, che ad essere veramente finito*

⁷⁸ SM 94.

⁷⁹ SM 94.

⁸⁰ SM 97.

⁸¹ È questa la suggestiva *relecture* de l'*Essai sur le mal* proposta da Ricoeur in *Lectures 2* (cit., 249-252).

è il male, non l'io traversato dall'assoluto verificato nella reciprocità dei rapporti.

Con la metafisica della testimonianza, Jean Nabert compie il percorso della comprensione di sé del soggetto, indicando che la strada che la finitezza invita a percorrere non è quella di tentarne la cancellazione ma che essa può e deve essere presa a carico, assunta su di sé con un atto grazie al quale l'altro viene riconosciuto come tramite della propria giustificazione, esperienza meta-morale di un ordine completamente diverso ma che fonda il soggetto. Sondando la finitezza della soggettività, Nabert ne ha proposto una lettura che si sottrae, come egli stesso ci ricorda nelle pagine conclusive di quest'opera, tanto al facile ottimismo della soluzione del male commesso quanto al pessimismo che condanna ogni uomo. Ma, forse, proprio sfuggendo a quest'alternativa la soggettività ferita dal male, ferita all'origine perché finita, può chiedere di essere accolta dall'altro e di ri-iniziare, tanto dopo il male compiuto quanto dopo quello subito. L'identificazione di finitezza e male resta pur sempre problematica e difficile; si tratta, tuttavia, di una difficoltà che fa sì che la giustificazione si ponga all'interno di una soggettività per la quale si apre un orizzonte che il male sembrava aver chiuso definitivamente. "Esperienza, questa, che è di un ordine altro dal male ma non altro dal soggetto".

GIORDANO TRAPASSO

PER UNA RIFLESSIONE FILOSOFICA SUL PECCATO

PREMESSA: MALE SENZA PECCATO?

Il presente contributo non intende essere una trattazione sistematica del peccato e del mistero del male, ma umilmente intende offrire degli spunti soprattutto evidenziando che cosa è richiesto alla filosofia per meditare questo “mistero” e perché essa non può tirarsi indietro. Con l’opportunità dell’anno paolino, saranno proprio gli scritti dell’Apostolo ad offrirci qualche indicazione per una riflessione filosofica sul peccato.

La ragione si è sempre trovata in difficoltà di fronte al concetto teologico di peccato, soprattutto quando ha tentato di chiarire il senso del “peccato delle origini”. Probabilmente tale difficoltà è una parte di quell’immane fatica che essa ha sempre incontrato quando si è posta di fronte al mistero del male. Male e peccato non si identificano al punto da confondersi, eppure per la Rivelazione biblica se si pone l’uno, necessariamente va posto anche l’altro. Al cuore del mistero del male vi è la tragica realtà del peccato. Il male è anche più del peccato dell’uomo, ma misteriosamente ne è anche la conseguenza, fino alla sua figura suprema che è la morte: la morte è entrata nel mondo per invidia del diavolo (Sap 2,24), essa è il salario del peccato (Rm 6,23). Per questo nel momento in cui Cristo ha distrutto il peccato, ha vinto anche la morte.

Il peccato è attuato per la libertà dell’uomo, eppure il male in qualche modo la precede anche

il mito adamitico rivela completamente l’aspetto misterioso del male, cioè il fatto che, se ciascuno di noi lo inizia, lo inaugura – cosa che Pelagio ha ben constatato – ciascuno di noi pure lo trova, lo trova già presente, in sé, fuori di sé, prima di sé. Per

ciascuna coscienza che si sveglia alla presa di responsabilità, il male c'è già.¹

Il male entra dunque nella storia per una scelta di autodeterminazione dell'uomo eppure la libertà umana non inizia dal nulla la presenza del male nella storia: quest'ultima in qualche maniera precede anche la scelta della libertà. Il male non è nulla, non è sostanza, non ci sarebbe se la libertà non lo avesse scelto, eppure il racconto eziologico del peccato delle origini ci fa ritornare a quella visione tragica del male, superata, ma non completamente eliminata, per la quale il male è qualcosa, è un principio. Chiaramente, nel caso del racconto della *Genesi* come nella riflessione paolina sul peccato il male non è un principio, nel senso del manicheismo, ma il concetto di peccato originale, de-costruito, ci rinvia comunque ad una quasi-natura del male in noi:

San Paolo, nella sua esperienza di conversione, aveva ulteriormente accentuato questo aspetto di impotenza, di schiavitù, di passività, al punto da sembrare che facesse delle concessioni al vocabolario gnostico: egli parla, per esempio, della legge del peccato che è nelle nostre membra, il peccato è per lui una potenza demoniaca, una grandezza mitica, come la Legge e la Morte; esso "abita" l'uomo, più che esser prodotto e posto dall'uomo; esso "entra" nel mondo, "interviene", "abbonda", "regna". Per dirla in una parola, questa esperienza orienta verso l'idea di una quasi-natura del male.²

Tutto questo fa esprimere a Kant lo "scacco" della ragione che non riesce a dirimere queste polarità in tensione tra loro, la profonda consapevolezza di una soglia invalicabile: «L'origine razionale di questa tendenza al male resta impenetrabile per noi»³. Soprattutto rimane oscuro l'interrogativo: *Unde malum?* Quando, come e dove il male per la prima volta ha fatto il suo ingresso nel cuore dell'uomo? «Qui non v'è dunque alcun fondamento, per noi comprensibile, da

¹ P. RICOEUR, *Le conflit des interprétations*, Editions du Seuil, Paris, 1969; tr. it. R. Di BALZAROTTI – F. BOTTURI – G. COLOMBO, *Il conflitto delle interpretazioni*, Jaka Book, Milano 1999, 300 (d'ora in avanti CI).

² CI, 299.

³ I. KANT, *Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft*, tr. di A. POGGI, (a cura di) M. OLIVETTI, *La religione entro i limiti della sola ragione*, Biblioteca Universale Laterza, Roma-Bari 1985, 45.

cui, per la prima volta, il male morale possa essere venuto in noi»⁴. Non sembra dunque possibile per la ragione non solo penetrare il *mysterium iniquitatis*, ma tenere insieme male e peccato. Eppure, necessariamente, essi si mostrano insieme. Già lo aveva intuito Kant, nella constatazione della presenza del male nella storia:

Che il mondo si trovi in una condizione di male è un lamento vecchio quanto la storia, vecchio anche quanto la poesia, più vecchia della storia, vecchio anzi quanto la più vecchia delle leggende poetiche, la religione dei preti⁵.

Questo lamento, per Ricoeur, è il linguaggio della confessione, ancor più originario del mito:

Cominceremo allora forse con un'interpretazione dei miti sull'origine e la fine del male? Non ancora. L'origine dei miti, alla quale ci rimanda la speculazione pseudo-razionale, rimanda a sua volta ad un'esperienza che si è costituita più a fondo di ogni racconto o gnosi; anche il racconto della caduta della Bibbia, benché derivi da tradizioni più antiche della predicazione dei profeti di Israele, trae il suo senso da un'esperienza del peccato essa pure acquisita dalla pietà giudaica. Proprio la confessione dei peccati nel culto, l'appello profetico per la giustizia ed il diritto conferiscono al mito una base di senso⁶.

Se il linguaggio più originario, che conferisce senso poi agli altri livelli come il mito, nel quale è riconosciuto il male, è quello della confessione, esso è un linguaggio che tiene uniti inscindibilmente male e peccato. Alla luce di tutto questo si rivela immediatamente insufficiente ed impropria la qualificazione del peccato come trasgressione di fronte all'oggettività della legge, trasgressione che può riguardare il suo contenuto o la sua forma (cfr. Kant) o il suo spirito. Anche in questo ci è salutare la provocazione di Paolo:

La grande scoperta di Paolo è che la Legge stessa è fonte di peccato: essa "fu aggiunta in vista delle trasgressioni"; lungi dal

⁴ *Ibidem*, 46.

⁵ *Ibidem*, 17.

⁶ P. RICOEUR, *Finitude et culpabilité: I, L'homme fallible; II, La symbolique du mal*, Aubier, Paris 1960; tr. di M. GIRARDET, *Finitudine e colpa*, il Mulino, Bologna 1970, 250 (d'ora in avanti FC).

“comunicare la vita”, essa non può che dare la “conoscenza del peccato”. Essa, anzi, genera il peccato⁷.

La Legge, di qualsiasi genere essa sia, genera il peccato sicuramente, come ci ricorda l’apostolo, perché lo eccita, ma anche in un senso più profondo. Vivere nel peccato, per Paolo, è vivere secondo la carne. Cosa vuol dire questa espressione negli scritti paolini? Istintivamente ci viene da pensare ad un tipo di esistenza guidata dalle passioni e dagli istinti, in cui la legge viene sistematicamente trasgredita e misconosciuta. Sicuramente è anche questo, la carne ha desideri contrari allo Spirito (Gal 5,17), ma non solo. Anche chi vive per adempiere la Legge vive secondo la carne, e non secondo lo Spirito. Magari si acquieta il senso di colpa che non ha più motivo di essere, ma regna il peccato: chi vive per adempiere la Legge vuole rendere vana la giustizia di Cristo, vuole farsi trovare con una propria giustizia non derivante dalla fede. Chi vive per adempiere la Legge vive per se stesso e non fa altro che accrescere il suo io, nell’inganno di una sorta di auto-salvezza. È quanto ha intuito Kierkegaard: sicuramente un primo salto necessario perché l’esistenza non sprofondi nella malinconia⁸, è dallo stadio estetico, per cui l’essenziale è godere la vita⁹, a quello etico, dal tipo di esistenza del don Giovanni a quella del marito. Lo stadio estetico, impostato sul godere l’attimo, sicuramente verte sulla trasgressione dei doveri, anche nella loro essenza in quanto per il godimento l’altra persona è strumentalizzata. Non si diventa malinconici, precisa Kierkegaard, solo perché si hanno grandi sofferenze, ma per colpa propria e la malinconia, anche se è ed esprime molto di più, certamente include il senso di colpa e di colpevolezza. Lo stadio etico è la scelta di se stesso nella fedeltà ad un compito, a delle persone, in una storia:

chi vive eticamente ha sempre una via di scampo; quando tutto gli è contro, quando l’oscurità della tempesta cova su di lui si che il suo vicino non lo vede più, egli pertanto non ha fatto naufragio

⁷ *Ibidem*, 396.

⁸ S. KIERKEGAARD, *Enten-eller*, tr. it. Di K. M. GULDBRANDSEN – R. CANTONI, *Aut-Aut*, Mondadori, Milano 1993, 32: «Ai nostri giorni è diventato una cosa grande essere malinconici; perciò comprendo bene che tu pensi che questa parola è troppo indulgente, ma io mi collego alla antica tradizione ecclesiastica che annoverava la malinconia tra i peccati cardinali».

⁹ *Ibidem*, 29.

e rimane sempre un punto al quale egli si stringe, questo punto è: se stesso¹⁰.

Dalla scelta sorge dunque la personalità, come unità con se stessa, rapporto che si rapporta a se stesso. La vita etica dunque mantiene sempre una sua bellezza¹¹, ma alla fine culmina nel pentimento: prima di tutto l'uomo, nella molteplicità della storia, non riuscirà mai ad essere pienamente se stesso e solo pentendosi potrà rientrare in se stesso¹² e perché comunque egli, nella vita etica, si sceglie sempre in una duplicità, la tensione tra io ideale e io reale¹³. Questa tensione tra io reale e io ideale è la garanzia della crescita della persona, scandisce il tempo della sua esistenza, ma in questo cammino l'io non è mai pienamente uno con sé, presso di sé. Il singolo non è pienamente se stesso in quanto subordinato sempre all'universale. L'io partorisce se stesso, ma rimanendo all'interno di se stesso. L'uomo che vive eticamente non ha sensi di colpa causati dalla trasgressione di norme, ma comunque necessita di pentirsi, e approda al pentimento pur non avendo trasgredito. Per questo occorre essere salvati anche dalla vita etica, è necessario l'ulteriore salto ancor più abissale della decisione per l'Assoluto, in cui il Singolo è assolutamente presso di sé e si erge sull'universale. Chi non compie il salto, pur non assillato dalla colpa, è condotto alla disperazione che è il peccato, si trova davanti a Dio e non vuole scegliere se stesso scegliendo l'Assoluto o non vuole scegliere l'Assoluto scegliendo se stesso:

¹⁰ *Ibidem*, 101.

¹¹ *Ibidem*, 54: «Io sono un marito, la mia anima è attaccata fermamente e irrimovibilmente a mia moglie, ai miei figli, a questa vita di cui loderò sempre la bellezza».

¹² *Ibidem*, 106-107: «Chi sceglie se stesso eticamente ha se stesso come suo compito, non come una possibilità, non come un giocattolo per il suo arbitrio. Eticamente può scegliere se stesso solo scegliendosi nella propria continuità; e così si diviene per se stessi un compito variamente determinato. Egli non cerca di cancellare o volatilizzare questa molteplicità; anzi, col pentimento, la riconosce fermamente come sua, perché questa molteplicità è lui stesso, e solo collo sprofondare in essa, pentendosi, egli può entrare in sé».

¹³ *Ibidem*, 107-108: «Quando l'individuo frequenta se stesso diventa pregno di sé e partorisce se stesso. L'io che l'individuo conosce è insieme l'io reale e l'io ideale; e quest'ultimo individuo l'ha, fuori di sé come l'immagine a somiglianza della quale egli si deve formare e però, d'altra parte, in sé, in quanto è lui stesso. Solo in se stesso l'individuo ha la meta alla quale deve aspirare, eppure egli ha questa meta al di fuori di sé, poiché aspira ad essa. Perciò la vita etica ha questo duplice aspetto, che l'individuo ha se stesso fuori di sé, e in sé. L'io tipico è pertanto l'io imperfetto, perché è solo una profezia, e perciò non l'io reale. Però il reale segue costantemente l'ideale; ma più lo traduce in realtà più svanisce dentro a lui; e alla fine invece di mostrarsi davanti a lui, gli sta dietro come una possibilità impallidita».

Il peccato è: davanti a Dio o avendo l'idea di Dio, disperatamente non voler essere se stesso, o disperatamente voler essere se stesso. Il peccato è così la debolezza elevata a potenza o l'ostinazione elevata a potenza; il peccato è il potenziamento della disperazione¹⁴.

Ci troviamo allora di fronte ad un altro nodo, l'intreccio di colpa e peccato. Tra i due termini c'è sicuramente un terreno di convergenza, ma non si identificano del tutto. La filosofia, non necessariamente ispirata al cristianesimo, può cogliere e chiarificare l'essere colpevole non come conseguenza di una colpa commessa, ma come originario fondamento di ogni colpevolezza¹⁵, ma è chiamata a dire qualcosa in merito al peccato? Se ciò che qualifica il peccato è il "davanti a Dio", tale categoria è di esclusiva pertinenza della teologia e totalmente esclusa dal discorso filosofico? Lo stesso Heidegger articola un rapporto tra le due categorie:

Ogni concetto teologico racchiude necessariamente in sé la comprensione dell'essere che l'esserci umano, come tale, ha da sé in quanto in generale esiste. Così, ad esempio, il peccato si manifesta solo nella fede, e solo il credente può esistere effettivamente come peccatore. Se però occorre spiegare sul piano teologico concettuale il peccato, che è il fenomeno opposto alla fede come rigenerazione e che quindi è un fenomeno esistenziale, allora ad esigere il ritorno al concetto di colpa non è un qualche diletto filosofico dei teologi, ma il contenuto del concetto stesso. Ma la colpa è una determinazione ontologica originaria dell'esistenza dell'esserci, per cui quanto più la costituzione fondamentale dell'esserci in generale è messa in luce in modo originario, adeguato e autenticamente ontologico, quanto più il

¹⁴ S. KIERKEGAARD, *Sydommen Til Doden*; tr. it. di M. CORSSSEN, *La malattia mortale*, Mondadori, Milano 1990, 89.

¹⁵ L'essere colpevole originario è colto da Heidegger nel senso esistenziale dell'esserci gettato del *Da-sein*, come la nullità radicale della sua situazione. Il *Da-sein* è stato gettato, non si è portato da se stesso nel suo Ci, si determina come poter-essere che appartiene a se stesso, ma non si è conferito il possesso di sé. In quanto c'è e ha da essere, il *Da-sein* è sempre dietro le proprie possibilità perché ha da essere il suo fondamento: «Esser-fondamento significa, quindi, "non" esser "mai" signore dell'essere più proprio. Questo "non" rientra nel senso esistenziale dell'esser gettato. L'esserci, essendo-fondamento, "è", come tale, una nullità di se stesso. "La Cura, nella sua stessa essenza, è totalmente permeata dalla nullità". Perciò la Cura, cioè l'essere dell'Esserci in quanto progetto gettato, significa: il (nullo) esser fondamento di una nullità. Il che significa: l'esserci è, come tale, colpevole» M. HEIDEGGER, *Sein und Zeit*, Max Niemeyer Verlag, Tubingen 1927; tr. it. di P. CHIODI, *Essere e Tempo*, Longanesi e C., Milano 1976, 325-350.

concetto di colpa, ad esempio, è originariamente afferrato, tanto più chiaramente esso può fungere da filo conduttore per l'esplicazione teologica del peccato¹⁶.

Il concetto ontologico di colpa non esaurisce quello di peccato, che non può essere dedotto razionalmente dal primo, ne chiarifica il contenuto pre-cristiano e ne costituisce la correzione (*Korrektion*) e co-direzione (*Mit-leitung*) per l'esplicazione¹⁷. Ma la filosofia deve limitarsi ad indicare il contenuto pre-cristiano del concetto di peccato, che trova origine sempre e solo nella fede, o può spingersi a chiarificare, senza razionalizzare o distorcere, quello specifico e di più che il concetto di peccato racchiude e che è significativo per l'uomo anche oltre la comprensione di una specifica Rivelazione? Se il peccato mina l'essere pienamente se stesso del Singolo, come ci ricorda Kierkegaard, anche se ciò si manifesta "davanti a Dio", non interpella anche la filosofia che è sorta come ricerca inerente alla domanda umana di felicità, e dunque di piena unità con se stessi? Infine, mentre la ragione filosofica cerca di riformulare la sua possibilità di dire qualcosa di fronte all'esperienza religiosa e ai concetti teologici, l'attuale trasformazione del mondo e della vita dell'uomo alla luce dell'organizzazione tecnica della realtà, dell'affermazione dei saperi scientifico e tecnologico, ci consegna un'ultima sfida. Nell'immagine del mondo, costruita intorno all'emergere ed affermarsi della tecnica, è evidente l'esistenza del male, ma non ha più diritto di cittadinanza il peccato. Il male è necessario al progresso della tecnica: essa è necessaria e va incentivata per combatterlo, termini come eu-genetica, eu-tanasia tradiscono proprio questa finalità. Allo stesso tempo però il male che la tecnica si trova a fronteggiare per garantire una sempre migliore qualità di vita all'essere umano ha totalmente rescisso il suo vincolo con il peccato. Anzi, il peccato si configura come un freno all'attuazione della tecnica, nel mondo della tecnica nulla è peccato. Con un gioco di parole, potremmo dire che diventa peccato ritenere che ci sia il peccato. In fondo, anche il pan-tecnicismo a suo modo ha bisogno di un certo senso del peccato. La ricaduta di tutto questo si trova nel senso comune: anche nella vita delle persone che si dicono appartenenti ad esperienze religiose specifiche e a confessioni cristiane il senso del peccato è scomparso. La scomparsa del

¹⁶ M. HEIDEGGER, *Wegmarken*, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main 1976; tr. it. di F. VOLPI, *Segnavia*, Adelphi ed., Milano 1987, 20.

¹⁷ *Ibidem*, 21.

senso del peccato riduce il male che la tecnica si trova a fronteggiare alla sola sussistenza del limite che va continuamente superato, ciò che classicamente è stato definito il “male metafisico”¹⁸. Alla fine di questo piccolo percorso di analisi risulta importante interrogarsi sul perché di fronte alla categoria di peccato la ragione dapprima ha cominciato ad arrendersi e a non saper dire più nulla, fino poi a giungere all’immagine di un mondo in cui il peccato è stato bandito e il male è semplicemente l’esistenza dell’imperfezione, nonostante le tragedie del secolo XX appellino le coscienze in tutt’altro senso¹⁹. Ma si sa, il male riesce a trionfare là dove il peccato è ignorato. Forse tutto ciò è uno degli indici dell’esaurimento di una concezione illuministica della ragione che oggettiva, spiega e dimostra e della fine di una concezione del reale come semplice oggetto di sguardo e di manipolazione. Senza dubbio questo processo fa emergere la necessità che si è fatta forte nel XX secolo di ripensare il senso dell’essere alla luce di un nuovo senso della ragione: non più una ragione che seziona, guarda e oggettiva, non più una ragione solamente tecnologica, ma un pensiero che non sia né teoretico né pratico, che rammemora (*Andenken*) l’essere²⁰, che si pone in ascolto del lamento dell’umanità in cui si configura il legame misterioso tra peccato e male, il linguaggio della confessione e del riconoscimento. Nel ripensamento del senso dell’essere e della ragione un contributo fondamentale perviene allora dall’esperienza religiosa.

1. IL MISTERO DELL’ESSERE: IL SACRO ED IL PECCATO

Di fronte al mistero del peccato e del male la ragione è chiamata ad abbandonare le pretese “classiche” di voler definire il male, di dirci che cos’è, e di dirci da dove e come per la prima volta è en-

¹⁸ *Il male metafisico consiste nella semplice imperfezione*, G. W. LEIBNIZ, *Essais de Théodicée sur la bonté de Dieu, la liberté de l’homme et l’origine du mal*; tr. it. di M. MARILLI, *Saggi di Teodicea*, Rizzoli, Milano 1993, 171.

¹⁹ «È lecito parlare di peccato al di fuori di un contesto teologico? Ma questa emozione generale – d’altronde, bisogna davvero confessarlo, rimasta finora quasi inefficace – fa tutt’uno con l’affiorare di un sentimento di pietà dinanzi alla vita, in un’epoca in cui il pensiero riflesso e razionante è sempre più proteso a negare del tutto la sacralità della vita. È in connessione con questa pietà spontanea e molto spesso non legata ad una religione positiva e ad una rivelazione storica che le azioni di cui siamo stati i testimoni o le vittime presentano il marchio irrecusabile del peccato». G. MARCEL, *Les hommes contre l’humain*, La Colombe, Paris 1951; tr. it. di E. PISCIONE, *Gli uomini contro l’umano*, Edizioni Logos, Roma 1987, 73-90.

²⁰ M. HEIDEGGER, *Segnavia*, op. cit., 309.

trato nella storia. Se queste risposte le sono precluse, forse è anche perché esse non sono “salvifiche” in rapporto all’esistenza, e interrogativi ben più radicali emergono nel cuore dell’uomo, il bisogno di salvezza. La perdita del senso del peccato e la banalizzazione della dimensione del male sono probabilmente legate all’oblio dell’essere di heideggeriana memoria, alla perdita da parte dell’uomo del proprio radicamento ontologico.

Di fronte all’iniziale scacco nel tentativo di penetrare il mistero del peccato e della morte, la ragione filosofica riscopre invece la sua alta vocazione: ri-meditare il senso dell’essere e dell’esistenza, indicare la presenza del peccato e la virulenza del male in tutta la loro tragicità, indicare la prospettiva della redenzione. In ciò seguiamo ancora l’intuizione di Heidegger:

Solo a partire dalla verità dell’essere si può pensare l’essenza del sacro. Solo a partire dall’essenza del sacro si può pensare l’essenza della divinità. Solo alla luce dell’essenza della divinità si può pensare e dire che cosa debba nominare la parola Dio²¹.

Cerchiamo di sviluppare questa intuizione in un percorso che non sarà quello heideggeriano. Ma di essa vogliamo tener fermo che la verità dell’essere rimanda all’essenza del sacro, e che l’essenza del sacro intrattiene una relazione con l’essenza della divinità. Questa intuizione ci sembra ancor più importante in un’epoca, la nostra, che si è chiusa alla dimensione e del sacro, e questa, a detta del filosofo tedesco, è l’unica sventura²². Il tipo di approccio che scegliamo è allora anche un modo preciso di configurare l’intreccio necessario tra filosofia ed esperienza cristiana della vita, per riconoscere il mistero del peccato e del male. L’ontologia così come l’esistenza credente che si auto-comprende in un pensiero teologico scaturiscono da una zona di convergenza assoluta del metafisico e del religioso²³, del metafisico e della Rivelazione ebraico-cristiana. Per analogia potremmo dire che è come se ci trovassimo davanti ad una luce da cui prendono vita due colori diversi. Il metodo richiesto ci sembra allora essere lo stesso adottato da Gabriel Marcel nella sua ontologia: la dialettica

²¹ *Ibidem*, 303.

²² «Può darsi che la caratteristica di quest’epoca del mondo consista nella chiusura alla dimensione di ciò che è integro (*das Heile*). Forse questa è l’unica sventura». *Ibidem*.

²³ G. MARCEL, *Regarde en arrière*, in AA.Vv., *Existentialisme chrétien*, Plon, Paris 1947, 318.

della compresenza²⁴. Secondo questa dialettica esperienza religiosa, in questo caso ebraico-cristiana, e pensiero filosofico dialogano continuamente e reciprocamente in maniera tale che non sia solo la filosofia a fornire i contenuti pre-cristiani dei concetti teologici, ma che anche l'auto-comprensione teologica dell'esistenza credente possa essere di correzione e co-direzione alla chiarificazione fenomenologia e filosofica, alla stessa ontologia.

Possiamo ora attingere all'esperienza che l'apostolo Paolo fa del peccato:

Non riesco a capire ciò che faccio: infatti io faccio non quello che voglio, ma quello che detesto. Ora, se faccio quello che non voglio, riconosco che la Legge è buona; quindi non sono più io a farlo, ma il peccato che abita in me. Io so infatti che in me, cioè nella mia carne, non abita il bene: in me c'è il desiderio del bene, ma non la capacità di attuarlo; infatti io non compio il bene che voglio, ma il male che non voglio. Ora, se faccio quello che non voglio, non sono più io a farlo, ma il peccato che abita in me. Dunque, io trovo in me questa legge: quando voglio fare il bene, il male è accanto a me. Infatti nel mio intimo acconsento alla legge di Dio, ma nelle mie membra vedo un'altra legge, che combatte contro la legge della mia ragione e mi rende schiavo della legge del peccato, che è nelle mie membra. Me infelice! Chi mi libererà da questo corpo di morte?²⁵.

In queste parole Kant coglie la *fragilitas* della natura umana e la conferma di dove si colloca il male radicale, nel fondamento dell'uso soggettivo della libertà²⁶, Ricoeur vede il riconoscimento di una dimensione del male che è ulteriore rispetto alla scelta, una sorta di quasi-natura di esso configurata come distanza tra l'io voglio e l'io pos-

²⁴ F. RIVA, *L'analogia occultata. A proposito del discorso ontologico di Gabriel Marcel*, «Rivista di Filosofia neoscolastica» n.75, 1983, 3, 461-465; F. RIVA, *Corpo e Metafora in Gabriel Marcel*, Vita e Pensiero, Milano 1985, 187-190.

²⁵ Rm 7,14-24.

²⁶ «In primo luogo la "fragilità" (*fragilitas*) della natura umana è espressa anche nel lamento di un Apostolo: io ho certo la volontà, ma l'esecuzione fa difetto; cioè io assumo il bene (la legge) nella massima del mio arbitrio; ma questo bene, il quale oggettivamente nell'idea (*in thesi*), è un movente invincibile; soggettivamente (*in hypothesi*), quando la massima deve essere seguita, è il più debole movente (paragonato all'inclinazione)». I. KANT, *La Religione*, op. cit., 29.

so²⁷. Noi vogliamo cogliere un aspetto di questi versetti molto intensi e complessi da un punto di vista teologico: l'esperienza del peccato è l'esperienza di una ferita, di una lacerazione nel profondo dell'essere, cioè nell'interiorità. Nell'uomo prima di tutto c'è una situazione di divisione tra volontà e desiderio, coscienza e affettività, tale che l'uomo diventa inintelligibile a se stesso. La morte è salario del peccato, in Paolo, proprio per questo: in essa arriva al culmine questo processo di divisione interno all'essere. La morte, infatti, non è il termine della vita²⁸, ma la separazione dell'anima dal corpo, creati da Dio nell'unità della persona umana. La morte, in conseguenza del peccato "che abita in noi", è incubata in noi nella divisione²⁹ che ci lacerava ed esplose nel giorno della fine della nostra vita sulla terra. Tale esperienza è riconosciuta nell'intimo dell'uomo, ma coinvolge l'intera creazione, la totalità dell'essere: «Sappiamo infatti che tutta insieme la creazione geme e soffre le doglie del parto fino ad oggi»³⁰. Questa esperienza che Paolo confessa è da lui riconosciuta davanti a Dio, ma ritengo interpellare ogni uomo che si interroghi radicalmente sulla propria esistenza. Questa esperienza quale concezione dell'essere presuppone? Sicuramente essa richiede di lasciarsi ormai alle spalle la concezione dell'essere come oggetto, come dato o repertorio di dati da inventariare così come rivela l'inadeguatezza di un modello illuministico di ragione che seziona e rende tutto oggetto manipolabile davanti a sé. La logica della necessità o l'interpretazione del reale unicamente secondo la legge causa-effetto cadono. Tale esperienza, a partire da questa zona di convergenza assoluta tra religione e ontologia, ci rimanda ad una interpretazione dell'essere come mistero, come dono, come il sacro.

L'essere si manifesta a noi come mistero³¹. Ci sono delle esperienze tipiche dell'essere umano e delle dimensioni fondanti per l'esi-

²⁷ «Qui c'è qualcosa di disperato dal punto di vista della rappresentazione concettuale, e di molto profondo dal punto di vista della metafisica: nella volontà stessa c'è come una quasi-natura. Il male è una specie di involontario in seno proprio al volontario, non più di fronte ad esso, ma in esso, ed è questo il servo arbitrio». CI, 301.

²⁸ Paolo lo sa molto bene, morire significa già subito essere con Cristo: «Per me infatti il vivere è Cristo ed il morire un guadagno. Ho il desiderio di lasciare questa vita per essere con Cristo». Fil 1,21-24.

²⁹ Tale divisione è espressa da Paolo anche nelle espressioni «vivere secondo la carne», «camminare secondo lo Spirito», nell'opposizione tra i desideri della carne e quelli dello Spirito. Cfr Gal 5,16-26.

³⁰ Rm 8,22.

³¹ G. MARCEL, *Le Mystère de l'être*, Aubier Montagne, Paris 1951; tr. it. di G. BISSACA, *Il mistero dell'essere*, Roma, Borla 1987.

stenza reali, ma trascendenti ogni concettualizzazione: l'amore che lega le persone in una famiglia, il vivere la malattia, la fedeltà, la libertà, la speranza. In queste esperienze cadono i paradigmi dell'oggettivazione e della spiegazione causale, in esse cioè l'essere è incontrato né come oggetto, né come causa, ma come mistero. La dimensione misteriosa dell'essere non indica oscurità, segretezza, inconoscibilità, anzi il mistero è tale perché chiede di essere riconosciuto. Il mistero è ciò che conosce senza voler essere conosciuto, ciò in cui io posso riconoscere me stesso e l'altro, la luce che rende possibile ogni atto di oggettivazione necessario per conoscere ed agire³². Soprattutto grazie al corpo che siamo, noi siamo immersi nel mistero dell'essere, in esso e non di fronte ad esso siamo e conosciamo, ad esso partecipiamo. L'essere si manifesta come mistero proprio perché si manifesta come unità condizione di ogni unità o unificazione (rapporto con se stessi, con l'altro, con le cose e la natura). Ogni atto di oggettivazione lecito per il conoscere e per l'agire non è mai frattura, ma distinzione che tende all'unificazione. L'essere si manifesta nascondendosi come mistero perché inoggettivabile, non posso chiamarmi fuori da esso. Tale inoggettivabilità come sorgente di piena intelligibilità delle esperienze umane precedentemente richiamate (l'amore, i rapporti di paternità-filiazione, la fedeltà e la speranza, il vivere la malattia e la morte) in ultima istanza ci conduce alla presenza di un tu concreto e al cospetto dell'essere come Tu assoluto³³, come Ricorso assoluto. Con l'essere intratteniamo dunque una relazione spirituale: l'oggetto non tiene conto di me, il Tu assoluto dona valore e rilievo alla mia vita perché risponde alla mia invocazione con la sua presenza. La concezione dell'essere come mistero rinvia ad un volto personale dell'essere³⁴ e dice la sua trascendenza. In questo contesto di trascendenza e personalità, che rendono possibile ogni relazione

³² G. MARCEL, *La dignità humaine et ses assises existentielles*, Aubier-Montaigne, Paris 1964; tr. it. di Z. TRENTI, *La dignità umana e le sue matrici esistenziali*, Elle Di Ci, Torino 1983, 93-94.

³³ G. Marcel, *Journal Métaphysique*, Gallimard, Paris 1927; tr. it. di M. COZZOLI, *Giornale Metafisico (1915-1923). Esistenza e oggettività*, Edizioni Abete, Roma 1980, 35-38, 52-100, 170-182.

³⁴ Solo nello stare faccia a faccia si realizza la vera congiuntura del Medesimo e dell'altro, come ci ricorda Levinas. L'infinito si rivela nel volto, non nella totalità del sistema: «La congiuntura tra il Medesimo e l'Altro nella quale si trova già la loro vicinanza verbale è l'accoglimento "di fronte" e "di faccia" dell'altro da parte mia. Congiuntura irriducibile alla totalità, dato che la posizione di faccia a faccia non è una modificazione dell'"a fianco di". Altri continua a starmi di fronte, a rivelarsi nel suo volto. Il faccia a faccia resta situazione ultima». E. LEVINAS, *Totalità et*

spirituale, sono ripresi quei percorsi del pensiero moderno e contemporaneo che hanno attinto l'essere come volontà e libertà³⁵. L'essere non è l'essere necessario, ma è l'essere libero anche da se stesso: di fronte alla possibilità di non essere, ha scelto di essere vincendo *ab aeterno* l'abisso del nulla, di fronte alla possibilità di essere se stesso in maniera immediata (in sé), ha scelto di uscire da se stesso (per sé) e di ritornare in se stesso in questo suo esodo da se (in sé e per sé). L'essere non è necessariamente, ma è perché dall'eternità si vuole e si sceglie nella libertà. Una metafisica della sostanza, o sostanzialismo, ci avrebbe condotti alla trascendenza di un Lui impersonale, ente sommo, perfetto, causa di tutto il reale e *causa sui*, l'oggetto per eccellenza, l'ente degli enti, con cui è impossibile intrattenere una relazione personale. Il Tu assoluto, invece, anche se inoggettivabile e trascendente rispetto al tu finito, lo appella, lo interpella e lo invita ad una esistenza come risposta a tale appello. Il Tu assoluto è più sul versante del "Totalmente Altro", che permette di convertire tutte le relazioni oggettivanti in relazioni spirituali e creatrici, che fa esistere in una continua dinamica di novità, che fa essere davanti a sé l'individuale come soggetto concreto in tutta la drammaticità del suo essere libero. L'esistenza è fedeltà al Tu assoluto che mi appella; in questa fedeltà, in cui si scandisce la temporalità, diventano intelligibili la fedeltà a se stesso, ogni forma di impegno assunto, anche definitivo.

La relazione spirituale con il mistero dell'essere o Tu assoluto in cui siamo, di cui partecipiamo, inizia a partire da un atto di gratuità: noi siamo accolti, ospitati in esso, non trattenuti con la catena della necessità. Il mistero dell'essere manifesta l'essere non come dato o oggetto, ma come dono gratuito³⁶. La relazione della gratuità apre il versante dello spirito che rifugge ad ogni tipo di spiegazione causale. In una relazione spirituale tra Tu assoluto e tu concreto e finito, così

infini, Martinus Nijhoff's Boekhandel en Vigeversmaatschappij, 1971; tr. it. di A. DELL'ASTA, *Totalità ed infinito*, Jaca Book, Milano 1977, 78-79.

³⁵ F. W. J. SCHELLING, *Philosophie der Offenbarung*, in *F.W.J. Schellings Samtliche Werke*, hrsg. von K.F.A. Schelling, 14. Bde., Cotta, Stuttgart und Ausburg 1856-1861; tr. it. di A. BAUSOLA, *Filosofia della Rivelazione*, Bompiani, Milano 2002; F. W. J. SCHELLING, *Philosophische Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit und die damit zusammenhangenden Gegenstände*, tr. it. di S. DRAGO DEL BOCA, in *Scritti sulla Filosofia, la Religione, la Libertà*, (a cura di) L. PAREYSON, Mursia, Milano 1990, 77-140; L. PAREYSON, *Ontologia della libertà. Il male e la sofferenza*, Einaudi, Torino 1995.

³⁶ G. MARCEL, *Don et liberté*, «Giornale di Metafisica» n. 2, 1947, 485-496; R. MANCINI, *Esistenza e gratuità*, Cittadella Editrice, Assisi 1996, 184-190.

come in ogni relazione dialogica io-tu, non sono determinanti le cose, ma gli atti. Le stesse cose acquistano di senso e di significato all'interno del dialogo che si apre, così come la stessa natura e la realtà oggettiva si schiudono all'essere e al senso nel contesto del dialogo tra il tu finito ed il Tu assoluto, tra i diversi soggetti personali finiti. Il dono non è un semplice trasferimento di qualcosa da qualcuno a qualcun altro, né è tale perché avviene per qualche scopo determinato, ma ha un'anima che è la generosità. La generosità è la luce che ci fa riconoscere il dono autentico: ogni dono autentico non è dono di qualcosa, ma è dono di sé. Il Tu assoluto si rende presente all'invocazione del tu finito e concreto, si rende disponibile, dona l'essere comunicando se stesso. Il tu finito accoglie nella libertà il dono dell'essere che lo interpella, che è chiamata³⁷, e gratuitamente si ridona al Tu assoluto ri-donandosi, nel dialogo, agli altri "tu" concreti. Il Tu assoluto, così come il soggetto concreto e finito si diffondono, si espandono, accrescono il proprio essere non rimanendo legati a se stessi, o chiusi in sé, ma donandosi e perdendosi nella gratuità, nella generosità. La tradizione filosofica greca ed anche quella cristiano medievale hanno fatto sempre resistenza ad abbandonare una metafisica della sostanza e della perfezione nelle quali non trova spazio la caratterizzazione dell'essere come dono. E poi, come può l'Assoluto espandersi perdendosi? L'ontologia della gratuità presuppone che il Tu assoluto sia costitutivamente aperto al dono di sé a partire da una pienezza di essere e che il tu finito sia altrettanto costitutivamente aperto a rispondere ri-donandosi per una esigenza di pienezza, per un cammino in cui poter ritrovare la pienezza di cui si ha nostalgia e

³⁷ In un contesto ontologico profondamente diverso, anche in Heidegger la stessa coscienza emerge non come facoltà dell'anima o *res cogitans*, ma come chiamata che ridesta il *Da-sein* a se stesso, impedendone la dispersione nella dimensione della chiacchiera e dell'equivoco: «La coscienza parla unicamente e costantemente nel modo del silenzio. Nella coscienza l'Esserci chiama se stesso. La coscienza si rivela come la chiamata della Cura: il chiamante è l'esserci che, nell'esser-gettato (essere già in) si angoscia per il suo poter-essere (esser-avanti-a-sé). E il ridestato è l'Esserci che è richiamato dalla deiezione nel Si (esser-già-presso il mondo di cui ci si prende cura). La chiamata della coscienza, cioè la coscienza stessa, trova la sua possibilità ontologica nel fatto che l'Esserci è Cura nel fondamento del suo essere». M. HEIDEGGER, *Essere e Tempo*, op. cit., 330-339. Nel filosofo tedesco troviamo un anelito alla gratuità bloccato: la coscienza non è una *res*, ma si costituisce nella dialogicità, nel rapporto dell'Esserci con se stesso come chiamante e chiamato. Perché ci sia gratuità autentica occorre però che l'appello venga dalla trascendenza, dal Tu assoluto e dal tu concreto che è con me. Lo stesso dialogo interiore che rende me a me stesso un tu, che rende me dono a me stesso, che autenticamente mi permette di essere uno con me stesso in una sorta di rapporto nuziale, è destato dall'appello della Trascendenza e del tu concreto.

che è custodita dal pensiero rammemorante. Insomma, si ama non a partire da una deficienza dell'essere, da un bisogno dell'altro (che fenomenologicamente fa comunque parte anch'esso dell'amore), ma a partire da una pienezza ricevuta da ri-consegnare. Al cuore del mistero dell'essere e dell'affermazione dell'essere c'è l'amore: ciò non ci conduce ad una identificazione totale (l'essere è l'amore) perché in tal senso l'essere non sarebbe più mistero, ma ritornerebbe ad essere oggettivato, ma sicuramente possiamo dire che il nome dell'essere è l'amore, che l'amore è il dato ontologico fondamentale che ci subordina all'essere³⁸. L'amore vuole l'unicità del tu a tal punto che la conferma per sempre nella sua partecipazione all'essere sottraendola dalla morte³⁹, allo stesso tempo riconduce le unicità e le differenze all'unità, inoltre è libertà che afferma un'altra libertà. L'amore sostanzializza le relazioni interpersonali: si è legati agli altri non semplicemente perché si è fisicamente accanto gli uni agli altri, ma perché si è-con, nel vincolo d'amore. Ogni rapporto di amore è a tre: l'io, il tu, il vincolo d'amore. Anche in Heidegger troviamo indizi per un'ontologia della gratuità che però non possono elevarsi al loro compimento. Ad esempio, possiamo chiederci con lui: che cosa è il pensiero? Ora, anche per lui il pensiero non è una semplice facoltà del soggetto, ma occorre individuare l'elemento in base al quale il pensiero è tale⁴⁰. Tale elemento è il potere, ciò che propriamente può rendere il pensiero tale. Ma che cosa è il potere? È il potere del voler bene, del far essere, perché l'essere si è preso a cuore destinalmente se stesso, la sua essenza. Volendo bene, il potere è dono dell'essenza⁴¹. L'essenza del potere è nel voler bene per far essere. Allora l'es-

³⁸ G. MARCEL, *Etre et Avoir*, Aubier, Paris 1935; tr. it. di I. POMA, *Essere e Avere*, Edizioni Scientifiche Italiane, Napoli 1999, 142.

³⁹ G. MARCEL, *Il mistero dell'essere*, op. cit., 320-322.

⁴⁰ «Il pensiero, detto semplicemente, è il pensiero dell'essere. Il genitivo vuol dire due cose. Il pensiero è dell'essere in quanto, fatto avvenire (*ereignet*) dall'essere, appartiene all'essere. Il pensiero è nello stesso tempo pensiero dell'essere in quanto, appartenendo all'essere, è ascolto dell'essere». M. HEIDEGGER, *Segnavia*, op. cit., 270.

⁴¹ «Dire che il pensiero è, significa dire che l'essere si è ognora preso a cuore destinalmente la sua essenza. Prendersi a cuore una "cosa" o una "persona" nella sua essenza vuol dire amarla, volerle bene. Pensato in modo più originario, questo voler bene significa donare l'essenza. Questo voler bene (*Mogen*) è l'essenza autentica del potere (*Vermogen*), che non solo può fare questa o quella cosa, ma anche "dispiegare l'essenza" (*wesen*) di qualcosa nella sua provenienza (*Her-kunft*), cioè far essere. È il potere del voler bene ciò "in forza di cui" qualcosa può essere. Questo potere è il "possibile" vero e proprio (*das eigentlich Mögliche*), quello la cui essenza sta nel voler bene. A partire da questo voler bene l'essere può (*vermag*) il pensiero». *Ibidem*.

sere stesso è «ciò che vuole bene» e che può, cioè il «possibile»⁴². Il ripensamento del senso dell'essere nella sua differenza radicale rispetto all'ente significa anche il rifiuto dell'etica tradizionale, figlia di una tradizione che ha dimenticato l'essere per concentrarsi esclusivamente sull'ente. Parlare per valori, per Heidegger, è bestemmia contro l'essere, è un'ulteriore operazione di oggettivazione. Il filosofo tedesco intuisce anche qui qualcosa che non può però pienamente liberare ed esplicitare, viste le sue premesse ontologiche. L'essere è la protezione per l'uomo nel suo esistere, in quanto è ciò che vuole bene, in quanto è l'*habitat* dell'uomo. Se l'uomo appartiene in questo modo all'essere, a lui provengono dall'essere stesso delle consegne, perché egli sia protetto nella sua essenza esistente⁴³. Qui Heidegger intravede ciò che un'ontologia della gratuità chiarifica in pienezza. Se l'essere è dono che si concede, l'etica non potrà più consistere nella fissazione di norme oggettive da parte della ragione, ma diventa la decifrazione di consegne che l'essere, nel suo donarsi, pone nelle mani del soggetto finito e che interpellano la sua libertà perché la sua esistenza rimanga protetta, assicurata nel suo legame con l'essere stesso. Concordiamo pienamente poi con il filosofo tedesco riguardo l'importanza fondamentale del linguaggio⁴⁴: grazie al linguaggio prende forma l'amore come nome dell'essere, il potere come l'essere che può volendo bene, insomma il carattere di dono dell'essere, il suo concedersi nella gratuità. Rimane però fermo, visto lo stare al cospetto del Tu assoluto e del tu concreto, che ogni parola prende forma in quel silenzio originario che è la generosità, l'anima del dono, il primo passo che il Tu assoluto compie comunicandosi al tu concreto. Siamo

⁴² «L'essere, come ciò che vuole bene e che può (*das Vermoegend-Moegende*), è il "possibile". L'essere, in quanto elemento, è la "tacita forza" del potere che vuole bene, cioè del possibile». *Ibidem*, 271. Heidegger insiste molto sulla categoria della possibilità per mostrare la diversa interpretazione di essa rispetto alla logica tradizionale e alla metafisica, in cui le parole "possibile" e "possibilità" sono pensate solo in opposizione a realtà.

⁴³ «Solo in quanto l'uomo, e-sistendo nella verità dell'essere, all'essere appartiene, dall'essere può giungere l'assegnazione di quelle consegne che devono divenire legge e regola per l'uomo. Assegnare (*zuwesein*) in greco si dice *nemein*. Il *nomos* non è solo legge, ma più originariamente è l'assegnazione nascosta nella destinazione dell'essere. Solo questa destinazione può disporre l'uomo nell'essere. Solo tale disposizione è in grado di reggere e di legare. Altrimenti ogni legge resta solo il prodotto della ragione umana. Più essenziale di ogni fissazione di regole è che l'uomo trovi il soggiorno nella verità dell'essere. Solo questo soggiorno (*Aufenthalt*) concede l'esperienza del mantenibile (*das Haltbare*)». *Ibidem*, 312.

⁴⁴ «L'essere è la protezione che, per la sua verità, protegge l'uomo nella sua essenza esistente, in modo da fare dimorare l'e-sistenza nel linguaggio. Per questo il linguaggio è ad un tempo la casa dell'essere e la dimora dell'essere umano». *Ibidem*.

così giunti alla manifestazione dell'essere come il sacro. La sorgente dell'ontologia, o di ogni meditazione sull'essere, dovrebbe essere il sacro⁴⁵. La vita non si identifica né in una cosa né in una idea, ma suscita in noi un religioso sentimento come la *pietas*, che si acuisce proprio quando la sacralità della vita è violata, quando la persona sempre percepita come fine è degradata a mezzo, insomma di fronte al sacrilegio. L'uomo, nella sua tracotanza, può usare tutta la forza di cui dispone contro la vita, contro l'essere più indifeso, ma non riuscirà mai a distruggere quel residuo inoggettivabile in ogni vivente, il sacro che abita in ogni esistenza. Se l'essere, come ci ha detto Heidegger, può volendo bene, assicura la protezione all'esistente, allora il sacro è il custode dell'essere finito, l'armatura della persona umana⁴⁶, l'Incondizionato con noi, il sigillo della Trascendenza sulle relazioni umane. Il sacro pone un'opposizione vincente ma non violenta alla forza, chiede rispetto, ma non provoca paura perché in ultima istanza ha un volto, il volto del vivente indifeso. Proprio perché sacra, la vita può essere donata, consacrata nel sacrificio. Un'ontologia della gratuità non pensa più il sacro cosificato nella sua opposizione al profano, ma lo pensa immanente all'intera esistenza, molto più concretamente di quanto ha fatto Heidegger, che lo ha lasciato al livello astratto dell'Essere dell'Essente. Del sacro vogliamo evidenziare due aspetti. Prima di tutto esso è nell'integrità, esso garantisce l'integrità, e dunque l'unità. Anche qualora la più efferata violenza riuscisse a produrre le più grandi devastazioni e lacerazioni, sempre si accende la *pietas* come invocazione verso quell'integrità che, seppur violata nell'esistente, continua ad essere ed attende sempre di donarsi e di essere reintegrata nella storia.

La forza del sacro è nel simbolo. Il sacro manifesta la simbolicità del finito. Nell'essere umano, e solo in lui, finito ed infinito si incontrano e si toccano, nella libertà, senza mescolanza e confusione. L'uomo dunque è la sorgente della simbolicità: le cose, le azioni, i pensieri, le parole, la natura stessa lo diventano in quanto coinvolti in questo dialogo tra finito e infinito *in interiore homine*. Nella libertà il finito è capace di accogliere l'Assoluto che si dona e di donarsi all'Assoluto che interpella. Ogni espressione del finito dice anche l'infinito, rimanda ad esso, spinge verso di esso. Il sacro richiede allora una dialettica

⁴⁵ G. MARCEL, *Pour une sagesse tragique et son au-de-là*, Plon, Paris 1968, 173.

⁴⁶ G. MARCEL, *Homo Viator*, Aubier, Paris 1945; tr. it. di L. CASTIGLIONE – M. RETTORI, *Homo Viator*, Borla, Roma 1980, 112-113.

della compresenza, esso garantisce l'integrità perché sa tenere insieme, senza confusione e mescolanza il finito e l'infinito, sa mantenere compresenti aspetti apparentemente in tensione tra loro. Il sacro si rivela nel reciproco dialogo e rimando di finito-infinito, carne-spirito, legge-grazia, dovere-gratuità, debolezza-forza, morte-vita, immanenza-trascendenza, tu finito-Tu assoluto. In questo contesto la filosofia può allora indicare la presenza del peccato e chiarificarne il senso. Il male non può limitarsi ad essere il semplice limite, o la pura malattia, per quanto grave possa essere. Quante esperienze di sofferenza o di limite hanno talvolta anche cambiato in bene un'esistenza. Il male in quanto tale è sempre aggressivo, si presenta come forza di opposizione all'essere in ogni esperienza di negatività che l'uomo si trovi ad attraversare, fino a quella più estrema che è la morte. Il peccato è la carica violenta del male, la sua forza di opposizione all'essere, ciò che lo rende effettivamente male, la sua diabolicità come tentativo estremo di infrangere l'integrità dell'essere. Il peccato è l'esperienza della frattura, della divisione, è la crisi nel rapporto col sacro⁴⁷. L'essere come sacro, alla luce di un'ontologia della gratuità, non è il *numinosum tremendum* delle antiche teofanie ma è un continuo appello alla libertà finita alla luce di un dono. L'assoluto, infatti, si comunica al finito, senza fagocitarlo o annullarlo, ma rendendolo un suo simbolo, assicurandolo nell'esistenza proprio perché reso capace di elevare e rimandare ad esso. La libertà finita è interpellata allora ad un servizio di mediazione: è per la sua mediazione che il finito può continuare a dire l'infinito, che la vera forza può continuare a scaturire dalla debolezza, che la legge può elevare alla grazia, che dal dovere può scaturire la gratuità, che da ogni esperienza di morte possa venire nuova vita, che si possa rimanere con se stessi donandosi e che si possa essere presso di sé essendo usciti da sé, che si possa scorgere nel tu concreto il volto del Tu assoluto. Il peccato irrompe nel momento in cui la libertà abdica a questa funzione, nel momento in cui essa rinuncia a mantenere compresenti le due dimensioni appiattendosi sulla prima, nel momento in cui, invece di elevarsi al potere del voler bene si limita al poter fare questa o quella cosa. Il peccato è molto più della semplice cattiveria, è la riduzione del simbolo a semplice metafora o segno, è la libertà che rinuncia ad essere se stessa, a corrispondere

⁴⁷ «Con ciò che è integro, nella radura dell'essere, appare ancor più il male, la cui essenza non consiste nella semplice cattiveria dell'agire umano, ma nella malvagità dell'ostile». M. HEIDEGGER, *Seignavia*, op. cit., 310.

alla sua vocazione per rimanere una caricatura di se stessa. Del resto anche l'auto-comprensione dell'esistenza credente che troviamo negli scritti di Paolo ci ricorda che, pur avendo la libertà, siamo chiamati a libertà⁴⁸. La Legge che addirittura produce il peccato non è per Paolo la Legge in se stessa, ma è la Legge sganciata dalla compresenza e dal rimando alla grazia, così come la legge della carne che non salva è la legge della carne non più aperta alla presenza dello spirito, alla logica del dono. Del resto, anche i sacrilegi contro la vita perpetrati da un certo uso della tecnica non sono forse il frutto di un'oggettivazione che priva il finito della sua simbolicità e lo rende inerte oggetto? Ecco che si chiarisce come il peccato sia in fondo l'idolatria. Noi siamo a partire dall'incontro tra finito ed Infinito che avviene in noi. Tale incontro costituisce l'ordine dello spirituale, per il quale la vita è vita umana. Solo nello spirito l'uomo riesce a guardare oltre il finito. Quando la libertà finita abdica al suo servizio di mediazione con l'Infinito, il finito si sottrae alla presenza dell'Infinito e l'uomo non riesce più a scorgere l'Infinito oltre il finito. Il finito che si sottrae al dono dell'Infinito diventa idolo, caricatura dell'Infinito, e il potere del voler bene, cioè dell'amore, che innalza, diventa violenza abissale che abbassa l'uomo ad una situazione più infima di quella delle bestie, perché la forza distruttiva è ben maggiore. Un luogo comune, di fronte ai conflitti che avvengono nella storia attuale, parla di "violenza" dei monoteismi. L'autentico monoteismo non è mai violento perché in qualche modo guarda all'unità, il politeismo è veramente violento, ha in sé tutta la violenza della divisione. Le guerre non sono combattute per il nome di Dio, ma per pezzi di terra, per interessi economici, per brandelli di finito il cui significato, tolti dalla presenza dell'Infinito, è sicuramente distorto.

Il peccato è l'interruzione del circolo della gratuità, del dono⁴⁹, che avviene non solo a livello di atti individuali, ma assume una dimensione anche sopra-personale. Se la vita è dono, mistero, esso immediatamente è quel regno in cui la morte è di casa, e la morte della

⁴⁸ «Cristo ci ha liberati per la libertà! State dunque saldi e non lasciatevi imporre di nuovo il giogo della schiavitù. Voi, infatti, fratelli, siete stati chiamati a libertà» (Gal 5,1.13).

⁴⁹ «Ogni peccato autentico è peccato contro la luce o, in altre parole, contro l'universale. Peccato è, in ultima analisi, l'atto di rinchiudersi in se stessi o di considerarsi un centro; su questo punto tutte le grandi religioni sembrano accordarsi». G. MARCEL, *Il mistero dell'essere*, op. cit., 343.

persona è la manifestazione suprema⁵⁰. Allora, prendendo a questo punto le distanze da Heidegger, non è assumendo la morte come la possibilità che rende tali tutte le altre possibilità che l'esserci può divenire tutt'uno (l'essere-per-la-morte), ma l'uomo è essere-per-la-vita, è pienamente se stesso quando è presso di sé uscendo da sé e quando uscendo da se ritorna in se stesso, faccia a faccia con l'Infinito. L'amore sacralizza l'esistenza e assicura nell'essere.

2. LA PROSPETTIVA DELLA REDENZIONE

Adorno, a proposito della filosofia, afferma:

La filosofia, quale solo potrebbe giustificarsi al cospetto della disperazione, è il tentativo di considerare tutte le cose come si presenterebbero dal punto di vista della redenzione. La conoscenza non ha altra luce che non sia quella che emana dalla redenzione sul mondo: tutto il resto si esaurisce nella ricostruzione a posteriori e fa parte della tecnica⁵¹.

A queste parole Taubes reagisce così, confrontando Adorno con Benjamin e Barth:

Qui potete constatare la differenza tra “sostanziale” e “come se”, e osservate come l'intera tematica messianica si trasformi in un *comme si*. Pur nel suo splendore, il passo in definitiva è vuoto, mentre nel giovane Benjamin è sostanziale. Egli è scosso dalle esperienze. Si trova alla fine del libro, forse il più bello di Adorno – i *Minima Moralia* degli anni Cinquanta –, eppure si tratta di un *comme si*, un come se. Il fatto che sia reale è del tutto indifferente. Adorno non ha la capacità di lasciar perdere: è un esteta, ed è la musica a svolgere un ruolo soteriologico⁵².

Agamben conferma che Adorno, di fronte alla prospettiva della redenzione, si è inflitto la condanna del “come se”:

⁵⁰ «Accontentiamoci di riconoscere che “il mondo del peccato” è un mondo in cui in qualche modo la morte è a casa sua». *Ibidem*, op. cit., 342.

⁵¹ T. W. ADORNO, *Minima Moralia. Reflexionen aus dem beschadigten Leben*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main 1951; tr. it. di R. SOLMI, *Minima Moralia. Meditazioni della vita offesa*, Einaudi, Torino 1994, 304.

⁵² J. TAUBES, *Die Politische Theologie des Paulus*, Wilhelm Fink Verlag, München 1993; Adelphi, Milano, 1997, 140-143.

Torniamo ora ad Adorno, al processo intentato contro di lui da Taubes sotto l'accusa di estetizzazione del messianico. Se dovessi assumere il ruolo dell'accusa in questo processo, proporrei di leggere l'ultimo aforisma di *Minima Moralia* insieme all'inizio della *Dialettica Negativa*: "La filosofia sopravvive, perché il momento della sua realizzazione è stato mancato". È l'aver mancato il momento della propria realizzazione che obbliga la filosofia a contemplare indefinitamente l'apparenza della redenzione. La bellezza estetica è, per così dire, il castigo che la filosofia deve subire per aver mancato la sua realizzazione. In questo senso si può davvero parlare di un *als ob* in Adorno, per questo la bellezza estetica non può essere nulla di più che un incantesimo dell'incantesimo. Non vi è qui alcun compiacimento – piuttosto il "come se" è la condanna che il filosofo si è già inflitto da sé⁵³.

Senza voler prendere posizione in questo processo, non possiamo però non accorgerci che di fronte alla realtà e all'attesa della salvezza, alla filosofia accade come di fronte al peccato. Il pensiero non può esimersi dal riconoscere la salvezza reale, ma attesa, perché ne va della sua stessa natura. In qualche modo, variamente interpretato dagli stessi filosofi, la filosofia è sorta e continua ad essere per rispondere ad un'esigenza redentiva di cui il filosofo si fa carico. Ma come fare in modo che la filosofia, di fronte al mistero della salvezza, non si arresti al come se o non si limiti ad una visione meramente estetica? Anche in questo caso, come è già accaduto per il peccato, essa necessita di una correzione e co-direzione da parte dell'auto-comprensione della coscienza credente. Ci volgiamo di nuovo agli scritti dell'Apostolo Paolo:

Tutto questo però viene da Dio, che ci ha riconciliati con sé mediante Cristo e ha affidato a noi il ministero della riconciliazione. Era Dio infatti che riconciliava a sé il mondo in Cristo, non imputando agli uomini le loro colpe e affidando a noi la parola della riconciliazione. In nome di Cristo, dunque, siamo ambasciatori: per mezzo nostro è Dio stesso che esorta. Vi supplichiamo in nome di Cristo: lasciatevi riconciliare con Dio. Colui che non aveva conosciuto peccato, Dio lo fece peccato in nostro favore, perché in lui noi potessimo diventare giustizia di Dio⁵⁴.

⁵³ G. AGAMBEN, *Il tempo che resta. Un commento alla lettera ai Romani*, Bollati Boringhieri, Torino 2000, 40-41.

⁵⁴ 2 Cor 5,18-21.

Una delle categorie con cui l'autocoscienza credente interpreta la salvezza è riconciliazione, il riunirsi con colui con cui si è creata una divisione, il riallacciare un vincolo che si è rotto. Tale categoria è in consonanza con la chiarificazione filosofica del peccato come esperienza della divisione, della scissione, della frattura nel cuore dell'integrità dell'essere. Inoltre Paolo lega la riconciliazione ad una duplice iniziativa. Da una parte la riconciliazione è già avvenuta, Dio ci ha riconciliati con sé mediante Cristo. L'iniziativa gratuita di Dio ha già realizzato la riconciliazione, ha già aperto all'uomo la possibilità e la via reale per ritrovare l'unità con lui per mezzo del sacrificio di Cristo. Questa via è la via della condivisione: il peccato vuole dividere l'uomo da Dio e Dio si è fatto in tutto uno con l'uomo. Pur non avendo conosciuto il peccato, Cristo, l'uomo-Dio, il Messia, si è caricato del peccato dell'umanità, si è fatto cioè solidale con la condizione umana di peccato ed è morto in croce come un malfattore. Il peccato si difonde nella storia per defraudare il finito e l'umano dell'"essere faccia a faccia con l'Assoluto", della loro carica simbolica di accoglienza, di espressione dell'Assoluto. Il peccato è il potere in sé che vuole nientificare il finito, cioè sottrarlo dal suo vincolo con l'Assoluto. Come si è realizzata allora la riconciliazione? Dio ha attirato tutta la forza del peccato su un unico uomo, l'uomo-Dio Cristo, e su di lui il peccato si è fermato, arrestato⁵⁵. Esso non ha più potuto propagarsi, perché Cristo si è fatto carico di tutto il male del mondo senza restituirlo ed ha inchiodato sulla croce il suo corpo reso peccato. Il peccato ha tentato di ergersi al di fuori dell'Assoluto e di fronte all'Assoluto come oggetto, ma l'Assoluto, in Cristo, lo ha di nuovo inglobato in sé, privandolo del suo potere nientificante. Il peccato ha tentato l'ultimo e disperato assalto per rompere totalmente l'integrità dell'essere (l'innocenza di Cristo), ma il suo attacco è fallito. Quel corpo reso peccato è stata la morte stessa del peccato, quel corpo reso peccato non è stato nientificato, ma è divenuto un corpo glorioso, incorruttibile, ha avuto accesso alla pienezza dell'essere. L'integrità dell'essere finito, legata al suo essere con l'Assoluto, ha trionfato ed è giunta al compimento. Ora Paolo può gridare: niente potrà più separarci dall'amore

⁵⁵ A questo proposito, René Girard ci ricorda come il cristianesimo, di fronte alla violenza, abbia una dinamica anti-sacrificale, ferma la violenza senza chiedere il sacrificio R. GIRARD, *Le bouc émissaire*, Editions Grasset et Fasquelle, Paris 1982; tr. it. di C. LEVERD - F. BOVOLI, Adelphi, Milano 1987.

di Cristo⁵⁶, ad ogni realtà del mondo è stato tolto questo potere di dividere, perché nientificare è dividere. L'effetto della riconciliazione sull'uomo, cioè la morte del peccato, il suo svuotamento è espresso da Paolo con una metafora giuridica: in Cristo Dio non imputa agli uomini le loro colpe. Dall'altra parte la riconciliazione è un'opera affidata all'uomo: vi supplichiamo, lasciatevi riconciliare con Dio. Senza la mediazione della libertà finita che si erge al potere del voler bene e corrisponde alla libertà del Tu assoluto, non è possibile l'ingresso personale nella realtà della salvezza.

Le parole di Paolo ci inducono a volgere lo sguardo ad una immagine con cui Jaspers esprime l'incontro con l'essere:

Così si svolge il processo del nostro conoscere. Quando riflettiamo su questo processo, indaghiamo intorno all'essere stesso, che ci sembra pertanto "venir meno", con il manifestarsi di ogni fenomeno che ci si presenta. Questo essere lo chiamiamo l'abbracciante. Esso però non è l'orizzonte nel quale sta di volta in volta il nostro particolare sapere, ma ciò che non si rende mai visibile, neppure soltanto come orizzonte, piuttosto ciò da cui sorgono pure tutti i nuovi orizzonti. L'abbracciante è ciò che sempre "soltanto si annuncia" negli oggetti che ci sono presenti e negli orizzonti, ma che "mai" diviene "oggetto". È ciò che non presenta mai se stesso, ma in cui tuttavia tutto il resto si manifesta. Esso è, al tempo stesso, ciò che fa sì che tutte le cose non siano soltanto quello che sembrano a prima vista⁵⁷.

Jaspers giunge a questa immagine per esprimere l'incontro con l'essere interrogandosi sull'esperienza conoscitiva: noi conosciamo gli oggetti, e gli oggetti sono soltanto dei modi dell'essere. Ogni essere conosciuto non è dunque l'essere. Ma l'essere è anche oltre ogni orizzonte nel quale noi conosciamo, perché in fondo l'orizzonte, in qualche modo, toglie anche la visuale. L'essere rimane per noi il non-chiuso che ci trascina da ogni parte verso l'illimitato⁵⁸. Noi vogliamo riprendere questa immagine e trasferirla in un interrogare che non riguarda solo il conoscere e in una prospettiva ontologica che non è quella di Jaspers.

⁵⁶ Rm 8,31-39.

⁵⁷ K. JASPERS, *Existenzphilosophie*, Hans Saner, Basilea 1938; tr. it. di G. Penzo - U. P. KIRSCH, *La filosofia dell'esistenza*, Laterza, Roma-Bari 1996, 17-18.

⁵⁸ *Ibidem*, 17.

Perché non possiamo non attendere, non invocare, non impegnarci perché si realizzi la redenzione del reale tragicamente ferito dal peccato? Perché sperare ancora nella salvezza dopo essere stati testimoni (se non oculari, ma in quanto appartenenti ad una tradizione) di che cosa è capace l'uomo in termini di violenza, di quanto immenso sia il potere del male? Già un primo motivo di speranza veniva annunciato dalla caratterizzazione dell'essere come sacro: anche di fronte ai crimini più efferati contro la vita, il sentimento della *pietas* non viene meno, ma si acuisce, la più profonda lacerazione che possa avvenire storicamente nel cuore del reale non distrugge del tutto l'integrità dell'essere che continua ad annunciarsi, ad interpellare, a comunicarsi, finché, anche fosse rimasto un solo uomo, rimane qualcuno che in sé continua ad ascoltare la voce dell'Infinito. Ma perché sperare sempre, contro ogni speranza, come Abramo, il cavaliere della fede⁵⁹?

Un'ontologia della gratuità che interpreta l'essere come mistero, come dono, e lo fa essere nella sua sacralità, può donare un senso che una metafisica della sostanza, che contrappone perfezione a imperfezione ed essere colpevole, non riesce a far emergere. L'essere, l'Infinito verso il finito ed il finito verso l'Infinito, com-presenti in noi nella libertà e nell'amore, è l'abbracciante. La Legge, ci ricorda Paolo è utile per individuare il peccato e chiamarlo per nome, è necessaria per educare ed esortare (è un pedagogo), ma non offre una risposta salvifica di fronte al mistero del peccato e del male: la Legge, infatti, non è capace di abbracciare il peccatore, può solo allontanarlo. La concezione classica dell'essere come il pieno, come il perfetto, secondo risonanze parmenidee, non riesce a far intravedere una prospettiva salvifica: un essere pieno e perfetto è impermeabile per chi porta il male, per chi è autore del peccato, non lo può accogliere, può soltanto respingerlo. L'essere è dono, dunque è l'abbracciante. L'infinito è l'abbracciante: se la forza del peccato è il voler sottrarre il finito dal vincolo con l'Infinito, se la sostanzialità del male sta nel rendere il finito caricatura dell'Infinito, cioè porlo nell'inganno dell'auto-sussistenza, ebbene l'Infinito allarga le braccia anche verso questa porzione di finito che gli oppone una diabolica resistenza. La sacralità dell'essere fa sì, abbiamo detto, che la vera forza scaturisca e rimanga legata alla debolezza e la debolezza sia

⁵⁹ Rm 4,18.

sempre sorgente della vera forza necessaria per una resistenza non violenta al male. In questa situazione si fronteggiano drammaticamente il potere del voler bene e di far essere (l'Infinito, e dunque l'essere autentico) ed il semplice potere di fare o non fare, la caricatura del potere che è la violenza dell'idolo. L'Assoluto fronteggia tale violenza con la debolezza del potere del voler bene, e tale debolezza gli permette di allargare le braccia intorno a colui che viene incontro con la potenza del peccato, gli permette di accogliere nell'abbraccio tutta la virulenza del male-peccato che rimane bloccata, non riesce più ad espandersi in quanto non trova più un nemico contro cui scagliarsi. Nel momento in cui il male-peccato, cioè il finito diabolicamente sottratto dalla presenza dell'Infinito, decide di scagliarsi contro l'Infinito, inizia la sua sconfitta, inizia il processo di guarigione e di restituzione di integrità al finito. Il peccato-male scarica tutto il suo veleno e si trova alla fine disarmato della sua forza, perché il finito prima da esso infettato (il peccatore ed ogni aspetto del finito posto a servizio del peccato) non è stato escluso, e quindi condannato alla nientificazione della divisione. Attenzione, l'abbraccio non dice costrizione, non è una catena. L'Infinito non costringe, ma nella libertà continua ad accogliere ed interpella la libertà finita. Dall'altra parte, anche l'essere finito è e ri-diviene pienamente se stesso come l'abbracciante: provocato dall'abbraccio dell'Infinito può rispondere abbracciando l'Infinito stesso così come l'abbracciante rende reale il perdono anche nei rapporti personali, nei rapporti con il mondo, con le cose che si schiudono nel dialogo in cui continuamente siamo con il Tu assoluto e il tu concreto.

L'essere come abbracciante, nel contesto di un'ontologia della libertà e della gratuità, ha già realizzato la redenzione in quanto l'Infinito liberamente ha deciso di tenere le braccia aperte verso tutto ciò che vuole sottrarsi dalla sua presenza in virtù del male-peccato: ciò ha impedito la totale nientificazione perché non è avvenuta la totale separazione. Dall'altra parte la salvezza è anche attesa profonda nel cuore del mistero dell'essere, a che questo abbraccio sia pienamente corrisposto dal tu concreto che, corrispondendo all'abbraccio dell'Assoluto, è pronto ad abbracciare anche tutti gli altri suoi interlocutori. Tale aspirazione rimane sempre viva, resistendo ad ogni evento storico di male e di violenza:

Se c'è un'esperienza dell'essere, essa rende illegittima, indubbiamente, l'idea di un divorzio tra il dato e l'aspirazione dell'uomo;

“l’essere è l’attesa che si compie e questa opera di compimento è l’esperienza dell’essere”⁶⁰.

Un’ultima domanda ci assale: ma non saremo ricorsi ad un’immagine banale (l’abbraccio) per il mistero dell’essere, non degna di un pensiero filosofico che vuole misurarsi con il mistero per eccellenza, il *mysterium iniquitatis* e il corrispettivo *mysterium redemptionis*?

Ci vengono in soccorso le parole di Heidegger, quando ci ricorda che il senso del pensiero è portare al linguaggio l’avvento dell’essere, che rimane e attende l’uomo:

Ciò che è strano in questo pensiero dell’essere è la semplicità. Proprio questo ce ne tiene lontani. Infatti noi cerchiamo il pensiero universalmente noto col nome di “filosofia” nella forma dell’insolito che è accessibile solo agli iniziati. Nello stesso tempo ci rappresentiamo il pensiero nel modo del conoscere scientifico e dei corrispondenti progetti di ricerca. Misuriamo il fare in base al successo e all’impressione che producono le realizzazioni della prassi. Ma il fare del pensiero non è né teorico né pratico, e non è nemmeno l’unione di questi due tipi di comportamento. Per la semplicità della sua essenza, il pensiero dell’essere si fa per noi in conoscibile. Portare di volta in volta al linguaggio questo avvento dell’essere, avvento che rimane e che nel suo rimanere attende l’uomo, è l’unica cosa del pensiero. Per questo i pensatori essenziali dicono sempre la stessa cosa (*das Selbe*). È tempo di disabituarsi a sopravvalutare la filosofia e quindi a chiederle troppo. Nell’attuale situazione di necessità del mondo è necessaria meno filosofia e più attenzione al pensiero, meno letteratura e più cura della lettera delle parole. Il pensiero a venire non è più filosofia, perché esso pensa in modo più originario della metafisica, termine che indica la stessa identica cosa. Il pensiero raccoglie il linguaggio nel dire semplice. Il linguaggio è così il linguaggio dell’essere come le nuvole sono le nuvole del cielo. Con il suo dire il pensiero traccia nel linguaggio solchi poco vistosi. Essi sono ancora meno vistosi dei solchi che il contadino, a passi lenti, traccia nel campo⁶¹.

Non è arrivato forse il momento, per il linguaggio, di raccogliersi nella sua semplicità per lasciar trasparire l’essere nella sua ricchezza

⁶⁰ G. MARCEL, *Il mistero dell’essere*, op. cit., 235.

⁶¹ M. HEIDEGGER, *Segnavia*, op. cit., 313-315.

e integrità? E tale semplicità del linguaggio non può scaturire dalla sua familiarità con il vivere quotidiano dell'uomo che diviene rimando e vincolo d'amore con l'Assoluto, visto che in lui finito ed Infinito si toccano e si abbracciano? Proprio l'oscurità del *mysterium iniquitatis* e la ricchezza debordante del *mysterium salutis* richiedono questa semplicità, in cui probabilmente è la stessa redenzione del linguaggio.

a cura dell'Istituto Teologico Marchigiano sede di Fermo
e dell'Istituto Superiore di Scienze Religiose di Fermo
"SS. Alessandro e Filippo"



SUPPLEMENTI DI
firmana

QUADERNI DI TEOLOGIA E PASTORALE

7

STUDI E RICERCHE

Viviana de Marco
**IL PENSIERO FILOSOFICO
DI KLAUS HEMMERLE**
Dalla fenomenologia del sacro
all'ontologia trinitaria

Cittadella Editrice

FRANCESCO GIACCHETTA

IL MALE RADICALE.
TRA FILOSOFIA E TEOLOGIA: LA RIFLESSIONE
KANTIANA SUL PECCATO ORIGINALE

Questo contributo si struttura in due momenti. Il primo, di carattere “teoretico” e “panoramico”, svolge il compito propedeutico di legittimare una riflessione “filosofica” sul peccato originale e per questo è dedicato alla questione dei rapporti tra filosofia e teologia; il suo limite è quello d’essere necessariamente più vicino ad un sommario che ad uno sviluppo argomentativo dettagliato e tuttavia offre l’imprescindibile cornice in cui Kant stesso colloca la questione. Il secondo, di carattere “storico” e “puntuale”, presenta le linee portanti della riflessione kantiana circa il “male radicale” contenuta soprattutto nelle prime due parti de *La religione nei limiti della semplice ragione*. Questa opera si è imposta all’attenzione degli interpreti poiché getta nuova luce sul criticismo kantiano, il quale sembra così potersi riscattare dall’accusa, spesso avanzata in passato, di razionalismo.

1. TRA FILOSOFIA E TEOLOGIA: LEGITTIMITÀ DELLA RIFLESSIONE
FILOSOFICA CIRCA IL PECCATO

1.1. **Filosofia e teologia in prospettiva teoretica**

A differenza di concetti come colpa e reato che esprimono la violazione d’una norma morale o giuridica, quello di peccato rimanda ad una trasgressione d’un comando divino¹; pertanto l’approccio fi-

¹ Cfr. ad es. AGOSTINO, *Contra Faustum*, XXII, 27.

losofico a tale concetto richiede una previa illustrazione del modo d'intendere i rapporti tra filosofia e teologia. Su questa ultima problematica mi sono già soffermato in altri luoghi² e pertanto qui accenno soltanto ad alcuni risultati che mi paiono rilevanti.

In primo luogo va ricordato che la criticità e lo sforzo argomentativo caratterizzano sia la teologia che la filosofia e pertanto è errato sostenere che solamente la seconda faccia autentica ricerca di verità. In seconda istanza entrambi i saperi – dunque non solo la teologia – sono caratterizzati da un dato che profila lo statuto epistemologico delle due discipline in senso ermeneutico. In terzo luogo la filosofia cristiana – spesso ritenuta un ibrido inconcludente al servizio dell'apologia – non vuole essere solo una “filosofia vera”, ma anche una “vera filosofia” e perciò l'aggettivazione non rappresenta un sopruso, ma un approfondimento e una trasposizione della filosofia in ciò che le è di più proprio; in questa direzione la filosofia cristiana non può che configurarsi come cristologia filosofica. Infine questa strettissima affinità tra filosofia e teologia non sfocia in un'identità tra le due sia per la differente temporalità cui fa riferimento il dato filosofico rispetto a quello teologico, sia per la diversa tradizione di riferimento³.

² Cfr. ad es. F. GIACCHETTA, *Ontologia e gratuità. La metafisica dell'amore in Blondel*, Edizioni Scientifiche Italiane, Napoli 2003; IDEM, *Tra filosofia e teologia: l'ontologia agapica ne L'Action di Maurice Blondel*, in L. SARTORI – S. NASH-MARSHALL (a cura di), *Per una metafisica dell'amore*, I.S.E., Venezia 2005, 151-175.

³ Scrive Giovanni Ferretti: «Riteniamo quindi in conclusione che anche in questo caso la differenza tra filosofia e teologia debba essere individuata soprattutto in riferimento alla diversa tradizione ermeneutica che le connota, più che non nel loro oggetto, nelle loro finalità o nei vincoli connessi al loro metodo di lavoro. La verità della filosofia e la verità della fede cristiana non sono infatti reciprocamente autonome perché hanno a che fare con ambiti di verità diversi o perché hanno il monopolio di una particolare fonte di verità, ma perché interpretano l'unica che a tutti si manifesta e a tutti è accessibile, da diversi punti di vista o, meglio, secondo diverse tradizioni interpretative, nessuna delle quali può pretendere di rappresentarne l'unica formulazione possibile, pur potendo ciascuna rivendicare di dirla effettivamente. E proprio perché sia la filosofia sia la fede possono dire la verità solo nell'unico modo che ad essa si confà, ossia riconoscendola nel mistero della sua fontale inesauribilità, entrambe sono tenute non solo a lasciare aperto anche per l'altra l'ambito veritativo, non sequestrandolo per sé, ma anche a confrontarsi attivamente l'un l'altra, per riuscire in modi sempre nuovi ad allargare e ripensare la propria stessa comprensione-interpretazione della verità». (G. FERRETTI, *Il problema della verità tra fede e filosofia*, «Studia Patavina», 2000 (47), n. 1, 58).

1.2. Filosofia e teologia in prospettiva storica

Approssimando un po', si possono distinguere tre modelli attraverso i quali sono state declinate le relazioni tra filosofia e teologia: modello dell'identità, della separazione e della contiguità. Nel primo paradigma la filosofia e la teologia coincidono, ma si raggiungono risultati opposti se a proporlo è un filosofo o un teologo. Quando alcuni Padri della Chiesa presentano Cristo come la vera filosofia o quando Hegel pone l'identità di contenuto tra filosofia e teologia si può dire che siamo di fronte al primo modello, ma gli effetti sono antitetici: nei primi la teologia assorbe la filosofia, mentre il contrario accade con il secondo. Nel paradigma della separazione, filosofia e teologia si contrappongono al punto che ogni contaminazione produce una falsità. Quando Lutero nega alla ragione la presa teologica o quando i positivisti ghehizzano la fede in nome della scienza, allora siamo certamente dinanzi al secondo modello; ma anche qui gli esiti sono totalmente opposti: per il riformatore tedesco solo la teologia può parlarci di Dio, per i secondi solo la riduzione della teologia ad antropologia è sensata. Sembra evitare un approdo contraddittorio il terzo modo di declinare i rapporti tra filosofia e teologia, ossia quello della contiguità. Esso pone prossimità tra i due saperi: la filosofia costruisce le basi della teologia – sia attraverso la messa a punto di concetti adeguati, sia mediante dimostrazioni propedeutiche – e questa ultima prosegue con maggiore intensità e verità le questioni solamente avvertite dall'altra; la filosofia diviene così, secondo la tradizione Scolastica, l'ancella della teologia. Questo modello è oggi "opportunamente" aggiornato rilevando che la contiguità non è unidirezionale – dalla filosofia alla teologia – ma bidirezionale: alla prima direttrice bisogna aggiungere anche quella che va dalla teologia alla filosofia e che si concretizza in un ampliamento dell'interrogazione filosofica. D'altro canto, storicamente parlando, ciò è quanto si è realizzato nel tempo quando molti contenuti della Rivelazione sono divenuti patrimonio della filosofia; si pensi all'interiorità della persona, al rapporto tra verità e storia, alla comprensione del mondo in termini di creazione. Anche il concetto di peccato originale e, più in generale, d'un male che si radica oltre la questione cosmologica per raggiungere quella antropologica appartiene a questa movenza del pensiero che conduce la riflessione dalla teologia alla filosofia. In una tale prospettiva diventa pienamente comprensibile l'affermazione di *Fides et ratio* che «il rapporto che deve opportunamente instaurarsi

tra la teologia e la filosofia sarà all'insegna della circolarità» e che la ragione «viene stimolata ad esplorare vie che da sola non avrebbe nemmeno sospettato di poter percorrere»⁴.

1.3. **Fede e ragione**

Il punto sin qui raggiunto impone oramai una necessaria quanto sintetica chiarificazione della precomprensione dei rapporti tra fede e ragione richiesti dal terzo modello appena esposto. La fede comporta intrinsecamente un particolare sapere: la confessione cristiana, infatti, richiede che in “questo uomo qui” – Gesù di Nazaret – si ri-conosca il Figlio di Dio; è questo il senso della proclamazione: «Gesù è il Cristo». La questione non è allora se la fede sia un sapere, ma quale tipo di sapere sia la fede. La ragione propone un sapere fondato – stabile – sulla base di evidenze ed argomentazioni. La fede invece si offre come un sapere fondato – stabile – sulla base d'un atto della volontà; ovviamente tale decisione non è arbitraria, ma motivata a partire da segni che la rendono ragionevole; questa ricerca di credibilità non è l'attività d'una ragione indebolita, ma un'indagine compiuta a partire dal simbolo e peculiare di specifiche esperienze antropologiche. Questa distinzione comporta che la fede e la ragione non possono investire lo stesso contenuto nello stesso senso e sotto lo stesso rispetto, ma possono ben riguardare lo stesso contenuto sotto aspetti diversi; oppure possono riferirsi a contenuti diversi. Non si può dimostrare e, al contempo, credere “che” Dio sia; oppure dimostrare e credere “chi” sia: o si crede o si dimostra. In riferimento al peccato originale, ma in proposito sarà proprio Kant a dircelo, la possibile redenzione è affare di fede, mentre la presenza d'una contraddizione nell'agire d'ogni uomo è questione di ragione, benché d'una ragione condotta al limite delle sue possibilità.

1.4. **Cristologia filosofica**

Poiché Kant stesso incastona la riflessione sul male nel contesto della cristologia filosofica, mi sento autorizzato ad un ulteriore prolungamento del discorso sin qui fatto prima d'avviarmi alla conclusione di questo paragrafo. La diversificazione tradizionale tra filosofia e

⁴ GIOVANNI PAOLO II, *Fides et ratio. I rapporti tra fede e ragione*, n. 73.

teologia stenta a reggersi: «La cristologia è l'inizio e la fine dell'antropologia e tale antropologia, nella sua realizzazione più radicale, la cristologia, è per l'eternità teologica»⁵. Cristo è il legame tra antropologia e cristologia, e, dunque, tra filosofia e teologia.

I filosofi si sono confrontati con Cristo; questo è un dato storico oramai ben attestato grazie all'infaticabile lavoro di Tilliette⁶. Ciò che invece può rappresentare una novità è il tentativo di pensare "la" cristologia filosofica, ovvero la possibilità d'andare al di là delle singole opinioni dei filosofi che si sono posti davanti a Cristo e vagliare la comprensibilità d'una riflessione filosofica che, stando dinanzi al Verbo incarnato, pretende arricchire se stessa ed originare una nuova metafisica. In un panorama filosofico che oscilla tra «nostalgia neopagana del sacro e attesa neoebraica del santo»⁷, il tema della cristologia filosofica può offrire un sicuro contributo al dibattito. Di primo acchito esso appare un ossimoro: Cristo "non è un semplice sapiente, ma è la Sapienza" e qui, di fronte alla contingenza della persona, sembra naufragare ogni comprensione filosofica. Eppure molti filosofi non hanno resistito dal confrontarsi con Cristo. Si può pensare ad una segreta affinità tra Cristo e la filosofia? Non si tratta di rendere edificante la filosofia, ma di far risaltare, come già tentò Hegel, Cristo come varco d'ingresso verso nuove prospettive filosofiche piuttosto che come traguardo che dissolve il domandare.

1.5. La filosofia moderna e contemporanea di fronte alla dottrina del peccato originale

La problematicità filosofica insita nel concetto di peccato sembra paradossalmente attenuarsi quando si parla più precisamente di peccato originale: l'originarietà cui si fa riferimento implica un'universalità che è propria della ragione filosofica. Forse per tale motivo le riflessioni dei filosofi sul peccato sono modeste mentre quelle sul

⁵K. RAHNER, *Corso fondamentale sulla fede*, ed. it. Paoline, Roma 1984⁴, 294.

⁶ Il lavoro minuzioso di Tilliette si è concretizzato in numerosi articoli e volumi (cfr. in particolare X. TILLIETTE, *Filosofi davanti a Cristo*, op. cit.; IDEM, *Le Christ des philosophes. Du Maître de sagesse au divin Témoin*, Culture et Vérité, Namur 1993). La sua opera è coraggiosa perché rischia il veto opposto dei teologi e dei filosofi. Forse è per questo che, come già alcuni hanno osservato, il suo linguaggio è più allusivo che esplicito.

⁷G. LORIZIO, *Cristologia e filosofia: la lezione di Xavier Tilliette*, «Lateranum», N.S., 1991 (57), n. 1, 200.

peccato originale sono diffuse e puntuali⁸. La perdita di visibilità di tale dottrina nella filosofia più recente può essere ricondotta alla difficoltà che incontra oggi la riflessione etica; questa situazione deriva dall'assunzione del sapere matematico come paradigma d'ogni sapere. Siffatta precomprensione ha in effetti originato due possibili conseguenze che depotenziano un approccio metafisico all'etica⁹. La prima: la constatazione dell'inapplicabilità del metodo rigoroso della matematica nell'ambito della *philosophia practica* conduce a concepire questa ultima come una *philosophia minor*, ossia, come in Descartes, un sapere dal carattere provvisorio e approssimativo. La seconda: l'agire umano viene assunto come oggetto di sapere, ma non nel senso che esso venga concretamente orientato da tale sapere, bensì nel senso che esso viene assunto come campo di possibile esercizio conoscitivo, cioè come un mondo che, al pari di quello naturale, può essere colto e descritto rigorosamente nei suoi meccanismi e nelle sue funzioni; è il tentativo di Spinoza, ma anche di tutti coloro che praticano un approccio etologico all'etica.

2. IL MALE RADICALE: LA RIFLESSIONE KANTIANA SUL PECCATO ORIGINALE

2.1. L'opera *La religione nei limiti della semplice ragione* e la sua recezione

Dopo la morte di Federico II, nel 1786, e l'avvento al trono del conservatore Federico Guglielmo II, Kant ebbe meno fortuna rispetto al passato presso il governo di Berlino. Nel 1792 scrisse un articolo sul *Male radicale nella natura umana* che incontrò l'ostilità della censura; il testo venne infine pubblicato ugualmente con la stucchevole motivazione che solo in pochi lo avrebbero letto. Un secondo contributo *Sulla lotta del principio buono e del principio*

⁸ Per rimanere alla sola filosofia moderna, se ne sono occupati, tra gli altri: Pascal, Leibniz, Kant, Kierkegaard. Significativa, per quanto detto sulla circolarità dei rapporti tra filosofia e teologia, è la seguente riflessione pascaliana: «Il peccato originale è follia agli occhi degli uomini, ma lo si dà per tale. Non mi dovete dunque rimproverare il difetto di ragione in questa dottrina, dal momento che la presento come senza ragione. Ma quella follia è più saggia di ogni saggezza umana, *sapientius est hominibus*. Infatti, senza di essa, cosa mai si potrebbe dire dell'uomo?» (*Pensieri*, 448, ed. Chevalier).

⁹ Cfr. F. VOLPI, *Che cosa significa neor aristotelismo? La riabilitazione della filosofia pratica e il suo senso nella crisi della modernità*, in E. BERTI (a cura di), *Tradizione e attualità della filosofia pratica*, Marietti, Torino 1988, 112-115.

cattivo fu invece censurato. Nonostante ciò, Kant raccolse entrambi questi articoli e li accompagnò ad altri due sul male sociale e l'ecclesiologia; il risultato fu l'opera *La religione nei limiti della semplice ragione* che venne pubblicata nel 1793. Fu allora che egli venne colpito nella sua persona da un provvedimento di censura e rischiò il posto all'Università. Solo dopo la morte del sovrano, avvenuta nel 1797, le cose tornarono a rasserenarsi. L'opera si presentava a tratti come uno sforzo demitizzante accompagnato da espressioni giacobine polemicamente anticlericali¹⁰; eppure lo scritto trovò il peggior ostracismo in personaggi come Goethe¹¹: il tema del male radicale inseriva un elemento che nell'ottimistica visione antropologica del razionalismo tardo illuminista e del nascente panteismo romantico non poteva essere metabolizzato. Gli interpreti oggi hanno superato l'idea che questo lavoro non sia altro che l'applicazione alla religione dei risultati delle tre critiche al fine di produrre una completa razionalizzazione del cristianesimo¹². L'intenzione di Kant sarebbe stata piuttosto non solo di sondare quanto della religione cristiana poteva essere riconosciuto anche mediante la sola ragione, ma pure d'illustrare quelle antinomie che spingono la ragione medesima oltre se stessa. Detto altrimenti: l'opera kantiana tratta della religione come fenomeno storico positivo che, ponendosi oltre i limiti della ragione, può ancor meglio illuminare quegli stessi limiti¹³.

¹⁰ Forse per tali motivi in ambiente neoscolastico questa opera kantiana è stata collocata nelle ristrettezze d'una visione pregiudizialmente contraria alla Rivelazione. Cfr. S. VANNI ROVIGHI, *Introduzione allo studio di Kant*, La Scuola, Brescia 1968, 293-298.

¹¹ Egli ebbe a scrivere: «Dopo aver avuto bisogno di una lunga vita umana per purificare il suo mantello filosofico dai numerosi pregiudizi indecenti, Kant lo ha oltraggiosamente sporcato con le stigmate del male radicale, per adescare i cristiani affinché ne bacino il lembo». (E. BEUTLER [a cura di], *Gedankausgabe der Werke, Briefe und Gespräche*, Artemis Verlag, Zürich 1949, vol. XIX, 213).

¹² Per una disamina teoretica della questione cfr. G. FERRETTI, *Ontologia e teologia in Kant*, Rosenberg & Sellier, Torino 1997. Invece per un esame complessivo dei rapporti tra Kant e la teologia rimane ancora insuperata l'opera I. MANCINI, *Kant e la teologia*, Cittadella, Assisi 1975.

¹³ Ricoeur ha sottolineato che questo testo costituisce una vera ermeneutica filosofica del cristianesimo in cui accanto all'interpretazione del fatto storico positivo in termini razionali, si dà in filigrana, attraverso la trattazione del male radicale, anche un'interpretazione della situazione storica in cui si trova la ragione umana (Cfr. P. RICOEUR, *Une herméneutique philosophique de la religion: Kant*, in J. P. JOSSUA - N.-J. SED, *Interpréter. Hommage amical a Claude Geffré*, Cerf, Paris 1992, 25-47).

2.2. Kant e la Rivelazione

Per Kant la religione non è necessaria al sorgere originario della morale; certo è una speranza, ma non in ordine alla costituzione del dovere che invece è legato alla forma di legge che l'uomo scopre come un *factum* della sua ragione pratica.

La morale in quanto si fonda sul concetto dell'uomo come essere libero, ma che si sottomette appunto perché tale, per propria convinzione razionale, a leggi incondizionate, non ha bisogno né di un altro essere superiore all'uomo affinché questi conosca il suo dovere, né di alcun motivo diverso dalla legge stessa affinché egli la osservi¹⁴.

Eppure, poiché intervengono delle incrinature sia a livello del “dovere” sia a quello del “potere”, Kant sente il bisogno di proseguire la sua riflessione nella direzione della teologia. Tanto il dovere quanto il potere morale non bastano in maniera incondizionata a risolvere tutte le problematiche relative all'agire. Non basta il dovere perché non è risolutivo della questione ultima della moralità, ossia dell'identificazione tra virtù e felicità: l'enigma del sommo bene, approfondito nella *Critica della ragion pratica*, resta aperto come postulato teologico. Non basta il potere morale perché c'è un male radicale che non solo insidia la buona intenzione, ma crea una vera e propria perversione dell'arbitrio: la questione della santità resta aperta come problema della giustificazione. Circa questa problematica la riflessione kantiana si sviluppa in due tempi: nel primo sembra non esserci spazio per una rivelazione storica e redentrice, ma poi, in un secondo momento, ad una considerazione concreta della situazione dell'umanità, la conclusione è diametralmente opposta.

Quando mi viene posto di fronte che un essere, che è in possesso della più alta felicità, si sottomette alla più profonda miseria per far partecipare delle creature meritevoli di castigo a questa felicità, io mi sento portare alla più grande venerazione e riconoscenza a suo riguardo.

¹⁴ I. KANT, *La religione entro i limiti della semplice ragione*, traduzione e testo originale a fronte a cura di Vincenzo Cicero e Massimo Roncoroni, Bompiani, Milano 2001, III, 45 (il primo numero è riferito alla pagina del testo kantiano in lingua tedesca, mentre il secondo alla sua traduzione italiana; d'ora in poi l'opera sarà abbreviata: *La religione*).

Ma non appena credo che ciò sia per me un guadagno che mi autorizza a non soddisfare io stesso alla eterna giustizia, ricado nella bassezza dell'asservimento.

Quando però la ragione mi dice che questo essere deve servirmi in effetti come esempio per elevarmi allo stesso suo livello di moralità e che io devo trovare in me la disposizione a divenire come egli è, ciò è talmente sollevante per l'anima che tutta la debolezza della mia natura scompare, tanto da essere in grado di entusiasarmi per tale idea. Questo Dio in noi è quello di fronte a cui si piega ogni ginocchio sulla terra¹⁵.

I tre capoversi del testo riportato corrispondono ad altrettanti momenti dell'atteggiamento di Kant verso la Rivelazione di Cristo: i primi due, in tensione tra loro, sono conciliati dal terzo. Non è importante qui ed ora soffermarsi sulla riduzione del Cristo a modello esemplare, piuttosto occorre prendere coscienza che tale soluzione risulterà insufficiente allo stesso Kant: la possibilità di realizzare quanto comandato dal dovere rimane per l'uomo talmente problematica al punto che la prospettiva d'un intervento redentivo divino sembra dover sorgere dalla stessa riflessione della ragione sulla situazione concreta in cui l'uomo di fatto si trova. L'evento tragicamente imponente del male che la storia ci attesta e che solo nella storia sembra poter trovare soluzione condurrà Kant a riaprire il discorso sul Redentore.

Quando il proprio agire non basta a giustificare l'uomo davanti alla propria coscienza, allora la ragione è autorizzata, in ogni caso, ad ammettere, per "fede", un "completamento soprannaturale" della sua deficiente giustizia (anche se non può stabilire in che cosa consista). Questa autorizzazione è per se stessa chiara; poiché ciò che l'uomo, secondo la sua destinazione, "deve" essere (conforme alla legge santa), bisogna che possa anche diventarlo, e se questo non gli è possibile naturalmente, mediante le proprie forze, allora gli è permesso di sperare che ciò avvenga mediante qualche "esterna collaborazione divina" (di qualsiasi tipo essa sia)¹⁶.

In Kant, oltre all'ulteriorità noumenica che crea lo spazio per gli oggetti trascendentali della ragione, oltre all'ulteriorità della speranza

¹⁵ AK, XXIII, 108 (il riferimento è relativo all'edizione a cura dell'Accademia prussiana *Kants Gesammelte Schriften*).

¹⁶ *La religione*, 63, 145.

etica che permette i postulati della ragion pratica, vi sarebbe anche l'ulteriorità dei *parerga* – dottrine accessorie – della religione naturale che aprono alla possibilità della religione rivelata. Proprio i problemi del peccato originale e della giustificazione – temi al centro dell'opera *La religione nei limiti della semplice ragione* – sembrano aprire una prospettiva di ulteriorità che schiude ad una possibile Rivelazione.

2.3. Il male radicale: esistenza, natura e origine

La ragione umana, sostiene Kant, avvertendo il dovere dell'imperativo categorico postula immediatamente e inevitabilmente il potere di soddisfarlo; è quanto sostenuto in modo puntuale nella *Critica della ragion pratica*: devo, dunque posso. D'altra parte, il comando morale ha senso solo verso coloro che, essendo liberi, possono soddisfarlo: esigere qualcosa da chi è impossibilitato ad adempiere il proprio dovere è irrazionale. Tuttavia bisogna constatare la presenza in tutti gli uomini d'una oscura malvagità che limita il potere dell'uomo di scegliere bene; essa non è semplicemente debolezza o fragilità, le quali comportano mescolanza tra elementi morali e impulsi sensibili, ma una reale tendenza ad andare contro l'imperativo categorico¹⁷. Questa universale inclinazione al male, riguardando il livello noumenico, non può essere solamente il frutto d'una constatazione empirica; ma neanche può essere dedotta a priori dal concetto di uomo, altrimenti si cadrebbe in una situazione necessaria e «l'uomo sarebbe un essere diabolico», mentre invece egli, pur avendo una propensione al male, ha una fondamentale predisposizione al bene¹⁸. Insomma, una semplice constatazione storica dell'esistenza del peccato originale è insufficiente, ma il tentativo di darne una deduzione razionale involge nella contraddizione di dover supporre nella razionalità pratica dell'uomo proprio quella malvagia propensione della quale invece si vuole spiegare l'origine. La convinzione saldissima di Kant circa l'esistenza del male radicale sembra motivarsi in definitiva proprio nella fede cristiana; significativamente in proposito egli cita molte volte san Paolo. Non meno problematica è la natura di tale propensione ed infatti per Kant bisogna comporre una duplice esigenza: mantenere alla tendenza al male la sua caratteristica di atto libero e, insieme,

¹⁷ Cfr. *Ibidem*, 29-30, 101-105.

¹⁸ Cfr. *Ibidem*, 35, 111.

riconoscerle la qualità d'inclinazione innata che la rende universale e antecedente all'uso della libertà personale. Sicuramente per il filosofo di Königsberg il male radicale non è, jaspersianamente, l'immanente finitezza della struttura umana; esso, piuttosto, è un perversimento dello stesso fondamento soggettivo dell'uso della libertà; è così che si può elevare a massima suprema del proprio agire la disponibilità a subordinare il motivo della pura obbedienza alla legge ad altri motivi o agli interessi delle proprie inclinazioni sensibili. Tale perversimento è accolto liberamente dal nostro arbitrio ed è allora che diventa atto imputabile e, poiché corrompe alla radice il fondamento dell'agire morale, può essere detto "male radicale"¹⁹.

Nell'uomo c'è una triplice forma di disposizione al bene. La prima è il bene dell'uomo inteso come animale; si parla allora d'istinto di conservazione. Da essa possono nascere dei vizi come l'intemperanza. La seconda è il bene dell'uomo inteso come animale ragionevole; si parla allora di desiderio dell'altrui stima. Da essa possono nascere dei vizi come la gelosia o l'invidia. La terza è il bene dell'uomo come persona morale; si parla allora di capacità di provare rispetto per la legge morale come impulso per sé sufficiente all'arbitrio²⁰. Questa ultima disposizione dovrebbe essere priva di rischi, ma in realtà è qui che si annida il perversimento. Il fatto che l'uomo possa essere cattivo dipende dalla scelta d'una massima contraria alla legge e la scelta di questa massima segue l'arbitrio (*Willkür*) che è «il fondamento soggettivo dell'uso della sua libertà» e che è qualcosa di non ulteriormente spiegabile: «Non ci si può domandare ancora quale sia il fondamento soggettivo dell'accettazione di questa massima piuttosto che di quella contraria. Infatti se questo fondamento non fosse a sua volta una massima e fosse un puro impulso naturale, l'uso della volontà sarebbe ricondotto a determinazioni di cause naturali, il che contraddice alla libertà»²¹. Questa possibilità di scegliere il male è qualcosa d'inspiegabile, di primitivo, di radicale che la religione ha espresso con il dogma del peccato originale; Kant mette questo potere di scelta in un certo senso al di qua della volontà così come è intesa nella *Critica della ragion pratica*, ossia come qualcosa d'oscuro e di misterioso. Con ciò siamo sospinti verso la questione dell'origine di tale male.

¹⁹ Va ricordato che il termine non è kantiano, ma si trova già in Lutero.

²⁰ Cfr. *Ibidem*, 16-17, 87-89.

²¹ *Ibidem*, 21, 93.

Kant scarta la soluzione tradizionale d'una origine per eredità dal peccato dei nostri progenitori poiché questo cozzerebbe contro il principio etico della responsabilità individuale. Anche il cercare la sua origine nella storia risulterebbe problematico: da un lato farebbe del male radicale un dato contingente che in modo incomprensibile sarebbe divenuto universale, dall'altro però un male che non apparterebbe alla intima razionalità pratica dell'uomo potrebbe essere solo temporale, oltretutto, in caso contrario, l'uomo sarebbe naturalmente diabolico. Dunque: «Per noi non c'è alcun fondamento comprensibile dal quale il male morale possa per la prima volta essere venuto in noi»²². L'incomprensibilità dell'origine del male radicale mentre mette in scacco la ragione rinvia oltre i suoi confini. La Bibbia ha saputo saggiamente esprimere questo enigma ricorrendo allo spirito tentatore; questo *escamotage* da un lato mantiene l'incomprensibilità dell'origine del male radicale, dall'altro conserva aperta la speranza d'un ritorno al bene, dato che l'uomo non è identificato con lo spirito stesso del male e, quindi, conserva una volontà capace di senso morale e libertà.

2.4. Il male radicale: la giustificazione

Al problema della giustificazione del male radicale sono dedicate le altre tre parti dell'opera le quali affrontano temi come quelli della grazia, della giustificazione, dei sacramenti e della chiesa. L'aporia della questione sta tutta nel fatto che nonostante la perversione dell'arbitrio il comando etico della santità rimane in quanto, come più volte già segnalato, nella riflessione morale Kant lega inscindibilmente il dovere al potere: la razionalità dell'imperativo sta tutta nella capacità di soddisfarlo. Perciò egli non può fare a meno di chiedersi: «Come è possibile che un uomo naturalmente cattivo si faccia buono?». E tale domanda viene formulata nonostante la risposta sembra imporsi da sé: «Ciò oltrepassa tutte le nostre idee; giacché come può un albero cattivo produrre frutti buoni?»²³. Poco dopo però, palesando così quanto la questione lo tormenti, Kant torna nuovamente a chiedersi: «Se l'uomo è corrotto nel fondamento delle sue massime, come può egli compiere questa rivoluzione con le sue proprie forze

²² *Ibidem*, 33, 107.

²³ *Ibidem*, 49, 129.

e ridiventare da se stesso buono?»²⁴. Si potrebbe dunque dire che qui si affaccia la speranza in un aiuto soprannaturale che tuttavia si colloca oltre la fondazione d'una religione entro i limiti della semplice ragione quale si era pervenuti con i postulati della ragion pratica; tale speranza si apre ad alcune idee come quelle della grazia e dei miracoli che vengono definite *parerga* – accessori – della religione puramente razionale. Questi *parerga* non possono essere annessi al campo conoscitivo, né utilizzati in funzione pratica.

[Le idee della grazia e del miracolo] sono, per così dire, *parerga* della religione dentro i limiti della pura ragione, perché non ne fanno parte, ma tuttavia vi si ricollegano. La ragione, nella coscienza della sua impotenza a soddisfare le sue esigenze morali, si estende sino a certe idee trascendenti, che potrebbero compensare tale suo difetto, senza tuttavia appropriarsele come un'estensione del campo che le appartiene. Essa non contesta né la possibilità, né la realtà degli oggetti di tali idee, ma, soltanto, non può ammetterli nelle sue massime riguardanti il pensiero o l'azione. Essa, anzi, è sicura che se, nell'impenetrabile campo del soprannaturale, c'è ancora qualche cosa di più di quel che essa possa comprendere, ma che sia necessaria per supplire alla sua impotenza morale, questa cosa, pure essendo ignota, gioverà alla sua buona volontà, e ne è sicura come una fede che si potrebbe chiamare riflettente, perché la fede dommatica, che pretende di essere un sapere, sembra alla ragione insincera o presuntuosa; eliminare infatti le difficoltà che si oppongono a ciò che è certo di per se stesso (dal punto di vista pratico) è, se esse riguardano questioni trascendenti, semplicemente una cosa accessoria (*parergon*)²⁵.

Mentre nella fede morale razionale si postulava la realtà teologica partendo dalla natura stessa della ragion pratica, nella fede riflettente – da distinguersi dalla fede dommatica che pretende raggiungere il livello del sapere (*Wissen*) – il punto di partenza è l'esperienza della perversione storica della libertà morale. Essa nasce, dunque, a seguito della riflessione sulla situazione contingente in cui si trova la soggettività umana e, senza accampare pretese conoscitive, si riferisce ad un evento non dovuto e legato ad un atto di grazia dell'Essere supremo. Non solo. L'idea d'un aiuto soprannaturale non può essere

²⁴ *Ibidem*, 54, 135.

²⁵ *Ibidem*, 64, 147.

fatta propria neanche dalla ragione pratica, la quale non può annettersi i parerga né come sostituto dell'impegno etico né come convinzione che oltre allo sforzo morale occorra celebrare qualche atto di culto.

[Solo chi] ispirato da un vero sentimento del dovere, fa tutto quello che è in suo potere per soddisfare ai suoi obblighi [...] può sperare che ciò che non è in suo potere sia completato dalla sapienza suprema "in qualche modo" [...] senza che essa, la ragione, presuma di determinarne il modo e di sapere in che cosa consista tale aiuto divino, il quale forse è così misterioso che Dio potrebbe rivelarcelo al massimo in una rappresentazione simbolica, della quale soltanto l'aspetto pratico ci sarebbe intelligibile, senza poter cogliere teoreticamente che cosa è in sé tale rapporto di Dio all'uomo e senza poterlo esprimere mediante concetti, anche quando Dio volesse svelarci tale mistero²⁶.

3. CONCLUSIONE

Due osservazioni di chiusa: la prima di interesse storico, la seconda prevalentemente teoretica.

a) È cosa nota che per l'Illuminismo un evento storico quale è la Rivelazione, in quanto contingente e particolare, non può assumere un valore universale: Lessino *docet*; tuttavia Kant, riflettendo proprio sul male radicale, è riuscito ad andare oltre questa impostazione aprendo, ai confini della ragione, uno spazio per il Cristo storico quale lo intende il cristianesimo. Si conferma così quanto la riflessione sul male sia una specie di cartina al tornasole per ogni filosofia che rischia il razionalismo: Kant, a differenza di altri autori quali Spinoza o Hegel, lo sa e non lo nasconde; il pensatore di Königsberg risponde così, come farà poi Kierkegaard, al problema di Lessing attraverso l'approfondimento dell'esistenza e anticipa in tal modo molte delle questioni che saranno fatte proprie dall'ultimo Schelling.

b) L'antinomia della ragione umana con se stessa, consistente nella tensione tra la tesi del primato dell'impegno etico – che sembra dimenticare la nostra radicale corruzione – e quella del primato del dono gratuito di Dio – che sembra dimenticare che nessuno può sostituirsi alla nostra iniziativa, intercetta la difficoltà teologica di

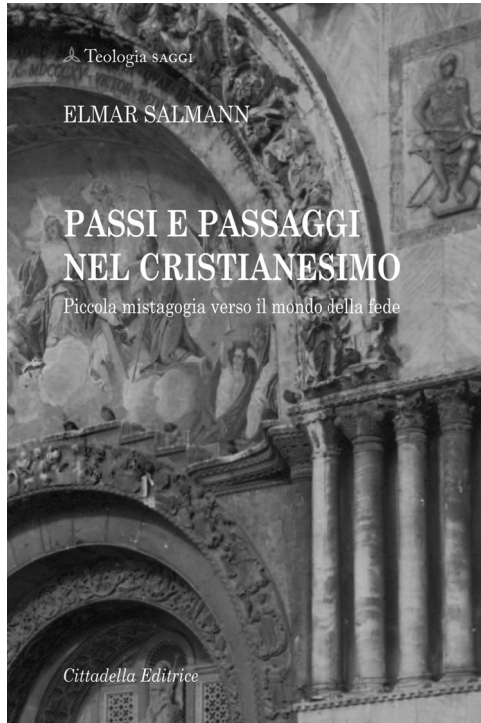
²⁶ *Ibidem*, 262, 391.

pensare insieme la grazia e la libertà come fattori di salvezza in sinergia. Kant in proposito sostiene che noi non possiamo capire come ciò sia possibile e

tuttavia, neanche si può dimostrare l'impossibilità di questo caso (cioè che entrambi gli agenti coesistano l'uno accanto all'altro), perché la libertà stessa, benché nel suo concetto non sia incluso nulla di soprannaturale, ci resta, tuttavia, nella sua possibilità precisamente così incomprendibile come il soprannaturale che si vorrebbe considerare quale surrogato della sua determinazione spontanea ma insufficiente²⁷.

Il paradosso della sinergia tra grazia e libertà si iscrive nel mistero presente in noi d'una libertà che è nostra ed insieme donata; questo dato antropologico è la suprema espressione della tensione tra immanenza e trascendenza che caratterizza l'umano.

²⁷ *Ibidem*, 297, 435.



Elmar Salmann
PASSI E PASSAGGI NEL CRISTIANESIMO
Piccola mistagogia verso il mondo della fede
A cura di Armando Matteo
Postfazione di Pierangelo Sequeri
pp. 366 - € 19,50

Il tema unificante è la realtà della fede. Apre una lettura attenta e frizzante del tempo che la comunità credente oggi si trova a vivere (*Kairologia*). La seconda parte (*Il pensiero nuovo*) è dedicata ad un ripensamento del cristianesimo sotto le condizioni post-illuministe. La terza (*Lo stile*) è dedicata a perlustrare la decisa fedeltà che la religione cristiana intende professare al corpo e alla corporeità.

Elmar Salmann ha compiuto gli studi di filosofia, lettere e teologia a Paderborn, Vienna e Münster. Insegna Teologia e Filosofia presso il Pontificio Ateneo Sant'Anselmo e l'Università Gregoriana di Roma.

GIANFILIPPO GIUSTOZZI

LA FINE DEL GEOCENTRISMO ED I SUOI RIFLESSI SULLA DOTTRINA DEL PECCATO ORIGINALE

LE TESI DI UNO SCRITTO DI PIERRE TEILHARD DE CHARDIN DEL LUGLIO
1920

Nel vario ed articolato complesso della produzione teorica di Teilhard de Chardin traspare la costante convinzione che la mutazione dell'immagine fisica dell'universo determinato dalle scienze della natura abbia effetti decostruttivi nel campo delle tradizionali rappresentazioni religiose. Tale effetto non riguarda soltanto la dottrina della creazione o la cristologia, ma si estende anche alla tradizionale dottrina cattolica sul peccato originale¹. Accenni molto rapidi ed indiretti al problema del male e alla teoria convenzionale del peccato originale sono reperibili in una brevissima aggiunta al saggio *La Vie cosmique*, datata 17.05.1916, e nello scritto *Le Christ dans la Matière. Trois histoires comme Benson*, due testi composti nel periodo della permanenza al fronte durante la prima guerra mondiale². Un

¹ Per un approfondimento del problema del peccato originale nel pensiero di Teilhard de Chardin, cfr. J. ARNOULD, *La teologia dopo Darwin. Elementi per una teologia della creazione in prospettiva evoluzionista*, tr. it. di P. Crespi, Queriniana, Brescia 2000, 264-308; G. MARTELET, *Libera risposta ad uno scandalo. La colpa originale, la sofferenza, la morte*, tr. it. di R. Usseglio, Queriniana, Brescia 1987; ID., *Teilhard de Chardin prophète d'un Christ plus grand*, Editions Lessius, Bruxelles 2005, 130-141. Per una riflessione più generale sul problema del male, cfr. P. RICOEUR, *Finitudine e colpa*, tr. di M. Girardet, Il Mulino, Bologna 1970. Per una ermeneutica filosofico-teologica del mito di Adamo, cfr. P. RICOEUR, *Le conflit des interpretations. Essais d'hermeneutique*, Éditions du Seuil, Paris 1969, 265-369; P. GILBERT, *Sapere e sperare. Percorso di metafisica*, Vita e Pensiero, Milano 2003, 295-374.

² P. TEILHARD DE CHARDIN, *Écrits du temps de guerre*, in ID., *Ouvres complètes*, XII, Éditions du Seuil, Paris 2001, 81-82; 114-116.

contribuito molto più specifico e determinato sul tema del peccato originale lo si trova, invece, in due saggi, il primo composto nel luglio 1920, *Chute, Redemption et Géocentrie*³, l'altro nell'aprile 1922, *Note sur quelques représentations historiques possibles du péché originel*⁴. Il secondo saggio viene redatto dal gesuita immediatamente dopo la discussione della tesi di dottorato in scienze naturali su richiesta del confratello belga P. Riedenger, professore nello scolasticato di Enghien. Lo scritto dell'aprile 1922 sul peccato originale ha maggiore notorietà rispetto al saggio del 1920, perché più interno al dibattito teologico di quegli anni, e, probabilmente, anche per il fatto che queste pagine sono state la causa scatenante dei difficili rapporti del gesuita con l'ufficialità ecclesiastica⁵. Da un punto di vista strettamente teoretico, invece, l'appunto sul peccato originale scritto nell'aprile 1922 per il P. Riedenger non fa che riproporre con qualche cautela, e con minore radicalismo, la posizione che Teilhard aveva già espresso nel saggio composto nel luglio 1920. Nei due scritti viene posta in maniera molto diretta la questione della "seria metamorfosi" (X, 49) alla quale, secondo il gesuita, occorre sottoporre la tradizionale dottrina cattolica sul peccato originale. In ambedue i saggi, il punto di partenza della trattazione del problema è il medesimo: si tratta di sganciare una rappresentazione religiosa, in questo caso il dogma del peccato originale, da una immagine del mondo non compatibile con il quadro cosmologico prodotto dalle attuali conoscenze scientifiche. Il gesuita si propone di illustrare il senso teologico di questo dogma nell'orizzonte della compatibilità con una immagine del cosmo e della vita umana non più normata da paradigmi conoscitivi ispirati al geocentrismo, al fissismo, al "monogenismo stretto" (X, 49).

Secondo Teilhard, soltanto con l'avvento della visione evoluzionista della natura, il pensiero cristiano inizia ad avvertire l'ampiezza e la profondità delle mutazioni necessarie nel campo delle rappresentazioni religiose tradizionali per poter far fronte allo scuotimento teorico al quale esse vengono sottoposte dall'urto con le nuove rappresentazioni della natura prodotte dal sapere scientifico. In tal

³ P. TEILHARD DE CHARDIN, *Chute, Redemption et Géocentrie*, in Id., *Ouvres complètes*, X, *Comment je crois*, 49-57 (Sigla X).

⁴ P. TEILHARD DE CHARDIN, *Note sur quelques représentations historiques possibles du péché originel*, in Id., *Ouvres complètes*, X *Comment je crois*, 61-70 (Sigla X).

⁵ Sulle gravi conseguenze che tale scritto determina nella vicenda umana e intellettuale di Teilhard de Chardin, cfr. R. D'OUNCE, *Un prophète en procès: Teilhard de Chardin dans l'Église de son temps*, Aubier-Montaigne, Paris 1970, 100-117.

senso, il gesuita reputa che il caso Galilei non rappresenti un punto di arrivo nell'evoluzione dottrinale della chiesa, ma sia soltanto l'inizio di una serie di necessari riposizionamenti e riaggiustamenti teologici. Nel passato, costringevano a tali riposizionamenti le mutazioni avvenute nel campo dell'astronomia, nel presente, invece, l'affermarsi di una visione evolutiva della formazione del cosmo. Scrive il gesuita in *Chute, Redemption et Géocentrie*:

Oggi noi ci meravigliamo, oppure sorridiamo del turbamento della Chiesa posta per la prima volta davanti al sistema di Galilei. In realtà, i teologi di allora "sentivano" esattamente. Con la fine del Geocentrismo è il punto di vista evoluzionista che ha fatto la sua apparizione. I giudici di Galilei non hanno visto distintamente che il miracolo di Giosuè. In effetti, da allora, tutta la teoria genesiaca della Caduta aveva subito un inizio di alterazione; e noi cominciamo soltanto oggi a misurare la profondità dei cambiamenti che, da allora, erano virtualmente compiuti (X, 50).

Continuare a pensare il mondo nell'orizzonte della "storia dogmatica" (X, 50), assegnando, cioè, un valore storico al racconto delle origini, come avviene nella ermeneutica del peccato originale ereditata dalla dogmatica tradizionale⁶, significa, secondo il gesuita, porre i cattolici nella condizione di una "interna disarmonia" (X, 50), di una malsana scissione psicologica e culturale. La coscienza credente, infatti, avverte la difficoltà di far coabitare la cornice cosmologica ed antropologica non più fungibile che inquadra la verità religiosa asserita dal dogma del peccato originale, e l'immagine del mondo veicolata dal modello cognitivo prodotto dalle scienze della natura. In tale condizione di frattura culturale il dogma è destinato a reggersi unicamente *sua mole* (X, 50), vale a dire, come proposizione che si giustifica solo in forza della normatività ad essa attribuita, prescindendo dalle credenziali di ragionevole credibilità che dovrebbe esibire anche in un contesto di mutata immagine del mondo. In tal modo, si entra, secondo Teilhard, nella strana situazione teorica e comportamentale nella quale un dogma viene ritenuto vero soltanto perché è un dogma. Infatti, la storia dogmatica, il quadro cosmologi-

⁶ Sul valore storico attribuito alle narrazioni genesiache sulla creazione e sulla «caduta» da parte della teologia cattolica tradizionale e sul dibattito che si è innestato nella chiesa circa il significato di queste narrazioni, cfr. C. MOLARI, *Darwinismo e Chiesa cattolica*, Borla, Roma 1984, 17-106.

co e antropologico geocentrico e fissista ereditato dalla tradizione, è divenuto incapace di mediare in maniera plausibile, da un punto di vista cognitivo, il senso effettivo che la verità religiosa del peccato originale dovrebbe assumere nell'economia complessiva di una interpretazione cristiana del mondo compatibile con una visione evolutiva della natura. Fissarsi sul quadro cosmico presupposto dalla storia dogmatica del peccato originale impedirebbe al cattolicesimo la possibilità di comunicare il valore religioso di questa dottrina ad una cultura che considera la terra come il risultato di una evoluzione geo-biologica, la quale, a sua volta, risulta comprensibile soltanto nel quadro più ampio dei processi evolutivi che hanno corso nella vita cosmica. Scrive il nostro autore nel saggio composto nel luglio 1920:

È tutta la fisionomia nuova dell'Universo, tale quale si è a noi manifestata da alcuni secoli, che introduce, nel cuore stesso del dogma, uno squilibrio interno da cui non possiamo uscire che attraverso una seria metamorfosi della nozione di peccato originale [...]. È interessante rimarcare che, se (nel caso del peccato originale) noi soffriamo di una disarmonia interna tra la nostra storia dogmatica e le nostre credenze, è perché “quella ha introdotto un dogma alla quale essa non basta più”. Il nostro dogma tende a reggersi *sua mole*, indipendentemente dal valore delle concezioni storiche che ne hanno permesso la nascita! (= le fa «esplodere») (X, 49; 50).

Rappresentare il peccato originale come la colpa storica commessa da un solo uomo, attribuirgli il potere di “guastare” (X, 51) la vita umana ed il corso della vita cosmica poteva apparire plausibile, secondo il gesuita, a S. Paolo ed a uomini che potevano ancora credere «agli otto giorni della creazione, ad un passato di 4000 anni [...], agli astri come satelliti della terra, agli animali come servitori degli uomini» (X, 50-51). Quando questa figura del mondo viene sostituita da altre immagini del cosmo, e si comprende che dolore e morte sono presenti sulla terra molto prima dell'apparizione dell'uomo, Teilhard ritiene giunto il momento in cui per «salvare il pensiero essenziale di S. Paolo» (X, 53) occorra «sacrificare ciò che, nel suo linguaggio, è l'espressione dell'idea di un Ebreo del primo secolo» (X, 53).

Per attuare una diversa ermeneutica del peccato originale il gesuita reputa necessario far “esplodere” (X, 52) l'individualità storica di Abramo, vale a dire, dislocare la dottrina del peccato originale dall'ambito antropologico dell'azione, dalla cornice del linguaggio etico della

colpa, e “universalizzare il primo Adamo” (X, 52). Tramite tale spostamento si intende trasferire l’orizzonte di significazione del peccato originale nel campo della condizione finita non solo dell’uomo, ma del cosmo intero, considerato come realtà in divenire sottoposta a complessi processi di trasformazione. Adamo, e gli effetti della sua colpa, divengono, così, il simbolo di un cosmo strutturalmente segnato, nella sua stessa costituzione ontologica, dalla precarietà, dal dolore, dal male. Al nostro autore, il peccato originale non appare, quindi, come il risultato di una colpa, non ha cioè una connotazione etica, non fa riferimento ad un uso perverso della libertà da parte dell’uomo. Ai suoi occhi il peccato originale “simboleggia – piuttosto – l’inevitabile possibilità del Male” (X, 53), rappresenta “l’essenziale reazione del finito all’atto creatore” (X, 53). Nella categoria di peccato originale trova espressione, infatti, il limite strutturale che caratterizza l’“essere *in fieri*” (X, 53) della realtà, “l’ombra” (X, 53) che segna ogni ente nel suo esser parte della vicenda evolutiva del processo cosmogonico.

Nel saggio *Note sur quelques représentations historiques possibles du péché originel*, composto nell’aprile del 1922 per il P. Riedinger, con l’intenzione di esporre le proprie idee sul peccato originale, Teilhard in perfetta continuità con le prospettive illustrate nello scritto del luglio 1920, così enuncia la propria posizione:

Occorre che noi allarghiamo a tal punto le nostre vedute sul peccato originale da non poterlo più collocare, attorno a noi, né qui, né là, e che sappiamo soltanto che esso è dappertutto, mescolato con l’essere del Mondo tanto quanto Dio che ci crea e il Verbo Incarnato che ci riscatta (X, 70).

Nel breve saggio del luglio 1920, *Chute, Redemption et Géocentrie*, in alcune pagine molto tormentate e problematiche, Teilhard schizza anche un rapido cenno di riflessione sulla teologia della redenzione, nel quale ipotizza la “possibilità di una Redenzione a facce multiple” (X, 57). Tramite tale concetto che sembra sconfinare nella *fiction* teologica, il gesuita tenta di rispondere agli interrogativi in lui suscitati dalla considerazione dell’urto decostruttivo che il mutamento dello scenario cosmico determina sul concetto di redenzione. Il mondo, infatti, non è più il mondo chiuso, geocentrico, ma un “Cosmo illimitato” (X, 55). Secondo il gesuita, in un universo di questo tipo, l’umanità non rappresenta un qualcosa di unico e singolare, e non costituisce neppure il centro a partire dal quale immaginare una irradiazione cosmica della redenzione. Pensare che in un “Cosmo illimitato” l’uma-

nità sia l'unico focolaio di possibile propagazione della redenzione significherebbe, secondo il gesuita, teorizzare un irrealistico solipsismo antropocentrico, e farsi banditori, inoltre, di un malsano arbitrarismo teologico, in forza del quale, Dio, senza un plausibile motivo, eleggerebbe l'umanità a fungere da unico soggetto di una evangelizzazione cosmica, di cui è difficile capire le possibili forme di comunicazione, e, soprattutto, i tempi di attuazione.

Scriva il nostro autore, in *Chute, Redemption et Géocentrie*:

L'Umanità che si dichiara sola, o a parte, nell'Universo, fa pensare al filosofo che pretende di ricondurre tutto il Reale alla sua coscienza, al punto di negare agli altri uomini una vera esistenza [...]. L'Umanità, "più probabilmente", non è né «unica», né «singolare»: essa è «una tra mille». Com'è possibile, allora, che essa sia stata scelta, contro ogni possibilità come centro della Redenzione? E come, a partire da essa, la Redenzione può "propagarsi" di astro in astro? La questione, per me, è ancora senza risposta. L'idea di una Terra «scelta tra mille» "arbitrariamente" come focolaio della Redenzione mi ripugna, e d'altra parte l'ipotesi di una Rivelazione speciale che fa conoscere, tra qualche milione di secoli, agli abitanti del sistema di Andromeda, che il Verbo si è incarnato sulla Terra, è risibile (X, 57).

Per prospettare una teologia della redenzione in grado di avere una qualche plausibilità nella cornice del "Cosmo illimitato", il gesuita, con un cenno molto rapido, e pieno, tra l'altro, di riserve, di interrogativi, fa riferimento alla ipotesi, anche per lui estremamente problematica, di una redenzione "a facce multiple". Tale ipotesi se ha il merito di immaginare una redenzione sottratta al geocentrismo e all'antropocentrismo, deve risolvere, però, il problema non piccolo di come mantenere l'unicità del ruolo di Cristo in un contesto in cui si afferma la possibilità di moltiplicare le sue apparizioni in tempi ed in spazi differenti.

Ciò che intravedo è la possibilità di una Redenzione "a facce multiple", che si compirebbe, la stessa, in tutti gli astri, un po' come il sacrificio della messa si moltiplica, lo stesso, in tutti i luoghi e in tutti i tempi. Ma tutti i mondi non sono simultanei nel tempo! Ce ne sono stati prima del nostro. Ce ne saranno dopo il nostro. A meno di far intervenire una relatività del tempo, occorrerebbe ammettere che il Cristo non si è ancora incarnato in questo astro futuro? Che ne è del *Christus iam non moritur*? E che ne è, inoltre, del ruolo unico della Vergine Maria? (X, 57).

ENRICO BRANCOZZI

PARADIGMI ODIERNI DI COMPrensIONE DEL PECCATO ORIGINALE

1. LA CRISI DELLA VISIONE TRADIZIONALE

La dottrina classica del peccato originale ha ricevuto negli ultimi anni alcune radicali contestazioni che l'hanno costretta a modificarsi e a riformularsi in termini più compatibili con il panorama culturale odierno. La stessa protologia ha subito una profonda revisione critica, sia a causa delle odierne concezioni scientifiche sull'origine del cosmo e dell'umanità, sia in conseguenza di una interpretazione non letteralistica del dato biblico. Secondo la visione classica, quello originario sarebbe stato una sorta di stato paradisiaco che l'uomo avrebbe colpevolmente e ingenuamente perduto a causa della sua brama di potere. Il peccato originale sarebbe stato l'evento che avrebbe dato forma a questo vano tentativo di emancipazione della libertà umana. Eppure molti testi biblici presentano la sofferenza umana non più direttamente collegata alla colpa, bensì come una condizione universale sperimentata anche dal giusto, dal pio, dal fedele e dal sapiente. La presa di coscienza di questo stadio degli studi critici ha imposto l'abbandono di questo filone interpretativo rispetto ad una presunta santità originaria dell'uomo, per ricercare il senso più profondo e più attuale di questa fondamentale esperienza umana.

Occorre osservare che nell'interpretazione biblica il peccato originale è la descrizione della situazione dell'uomo che rifiuta Dio e che pretende di essere egli stesso soggetto della propria salvezza. Per molti secoli, questo evento è stato considerato una deviazione rispetto alle previsioni di Dio in ordine al creato. In realtà, poiché la libertà umana è collocata all'interno dell'universale volontà salvifica di Dio in Gesù Cristo, allora questa prevede anche l'ipotesi del peccato. Tale

scelta peccaminosa, però, non può essere considerata come un incidente capace di modificare l'originaria intenzione salvifica di Dio o di farle assumere un andamento non previsto. Il peccato resta sempre inserito all'interno delle possibilità di Dio, perché l'uomo è da sempre pensato in Gesù Cristo e il peccato dell'uomo pone in atto la possibilità della redenzione da parte di Cristo, che tuttavia era da sempre già inscritta nella predestinazione. Il peccato, in altre parole, concretizza il fatto che Gesù Cristo, oltre ad essere colui nel quale gli uomini sono creati, è anche colui grazie al quale essi sono redenti¹.

La teologia cattolica ha elaborato questa dottrina in diverse significative fasi, iniziando dallo sviluppo della solidarietà nel peccato di Adamo, tipica di Paolo, passando al problema della trasmissione del peccato, che ha aperto una serie innumerevole di questioni legate ai modelli in cui il peccato si sarebbe trasmesso, alle ragioni che avrebbero motivato una simile trasmissione, e soprattutto al danno che questa pesante eredità avrebbe provocato nell'uomo a prescindere dalla sua volontà. Tale itinerario è noto². È però necessario prendere atto che la teologia contemporanea ha radicalmente contestato la dottrina del peccato originale, arrivando a sostenere che si possa fare a meno della tesi della solidarietà del peccato di Adamo per spiegare l'universalità e la necessità della redenzione in Cristo. Molti autori sostengono che lo scopo della teologia del peccato originale fosse mostrare l'assoluta necessità della redenzione in Cristo per tutti gli uomini. Ma poiché questa tesi può essere motivata in altro modo, essi concludono che non è più necessaria alcuna affermazione sul peccato originale. In realtà, l'universale solidarietà nel peccato di Adamo non è necessaria tanto per giustificare l'universalità della redenzione in Cristo, quanto piuttosto per interpretare cristianamente la storia degli uomini come una storia di universale predestinazione in Cristo.

¹ Cfr. F. G. BRAMBILLA, *La questione teologica del peccato originale*, in «La Scuola Cattolica» 126 (1998) 465-548.

² Le ricostruzioni storico-teologiche sulla teologia del peccato originale sono innumerevoli. Per alcuni esempi significativi cfr. H.M. KÖSTER, *Urstand, Fall, und Erbsünde in der katholischen Theologie unseres Jahrhunderts*, Pustet, Regensburg 1983; W. EICHINGER, *Erbsündentheologie. Rekonstruktionen neuerer Modelle und eine politisch orientierte Skizze*, Frankfurt, Lang 1980; M. SIEVERNICH, *Schuld und Sünde in der Theologie der Gegenwart*, Knecht, Frankfurt 1983; S. MOSCHETTI, *La teologia del peccato originale: passato, presente, prospettive*, in «La Civiltà Cattolica» 140/1 (1989) 245-258; L.R. DE LA PENA, *Pecado original: la decada de los ochenta*, in «Studium ovetense» 17 (1989) 7-23; G. RÉMY, *Erbsündentheologie heute*, in «Trier Theologische Zeitschrift» 98 (1989) 171-195; C. BÖTTIGHEIMER, *Der Mensch im Spannungsfeld von Sünde und Freiheit. Die ökumenische Relevanz der Erbsündenlehre*, EOS Verlag, St. Ottilien 1994.

La teologia recente ha dunque rettificato la posizione tradizionale, secondo la quale il peccato originale sarebbe il motivo della venuta di Cristo, ma ha anche tentato di riappropriarsi dell'affermazione tipicamente cattolica della solidarietà nel peccato di Adamo.

2. CONDIZIONALISMO E ATTUALISMO

La teologia del Novecento ha visto un ampio fiorire di rivisitazioni della teologia del peccato originale³. Esse sono avvenute per lo più oscillando tra due posizioni principali: il condizionalismo e l'attualismo. Il primo attribuisce il peccato originale alla condizione umana in quanto tale; il secondo lo identifica invece con un atto personale del singolo uomo. Tra queste due posizioni estreme, inaccettabili dal punto di vista cattolico, sono maturate alcune intuizioni che hanno rappresentato una significativa svolta nel panorama teologico recente. La prima, e probabilmente la più celebre, è quella di Pierre Teilhard de Chardin, secondo il quale il peccato originale sarebbe l'inevitabile serie di reazioni alla creazione evolutiva. Il peccato originale sarebbe dunque connaturale alla situazione umana, una componente intrinseca, che appartiene al vissuto di ogni uomo. Diverso è il modo con cui tale componente è descritta: per Teilhard in chiave evolutiva⁴, per Lengsfeld in chiave personalista⁵. Per questi autori, il peccato originale è la compromissione della storicità fondata su atti liberi dell'uomo nei confronti della vocazione cristiana. Tra le tendenze più vicine all'attualismo occorre menzionare H. Rondet⁶ e Ch. Baumgartner⁷, secondo i quali il peccato originale ha senso solo come dimensione

³ Per un'ampia analisi dei recenti sviluppi cfr. R. SCHWAGER, *Erbsünde und Heilsdrama. Im Kontext von Evolution, Gentechnologie und Apokalyptik*, LIT Verlag, Münster 1997; inoltre, I. SANNA, (ed.), *Questioni sul peccato originale*, ATI, Messaggero, Padova 1996; CH. BOUREUX – CH. THEOBALD, *Il peccato originale: un codice di fallibilità*, in «Concilium» 40 (2004) 9-178; *Redenzione in Cristo e universalità del peccato. La questione del peccato originale*, in «La Scuola Cattolica» 126 (1998) 337-548; *Il peccato originale*, in «Communio» n. 118 (1991) 5-110.

⁴ Cfr. P. TEILHARD DE CHARDIN, *Il fenomeno umano*, Queriniana, Brescia 2006; trad. it. di *Le phénomène humain*, Éditions du Seuil, Paris 1955.

⁵ Cfr. P. LENGSELD, *Adam und Christus: die Adam-Christus-Typologie im Neuen Testament und ihre dogmatische Verwendung bei M. J. Scheeben und K. Barth*, Ludgerus-Verl. Wingen, Essen 1965.

⁶ Cfr. H. RONDET, *Le péché originel dans la tradition patristique et théologique*, Fayard, Paris 1967.

⁷ Cfr. C. BAUMGARTNER, *La grazia del Cristo*, Desclée, Roma 1966.

collettiva dei peccati personali. Poiché l'umanità è stata prevista nella creazione come comunità solidale, tale solidarietà si visibilizza anche negativamente nel peccato. Su questa linea può essere collocato anche il contributo di Baumann, secondo il quale la dottrina del peccato originale è semplicemente funzionale a spiegare l'orizzonte di fondo nel quale trovano consistenza i peccati personali. Per Baumann, il peccato è essenzialmente chiusura all'amore⁸.

Negli anni Settanta si diffonde una linea interpretativa di docenti della Pontificia Università Gregoriana che diviene in breve tempo assai nota: quella dei gesuiti Maurizio Flick e Zoltan Alszeghy⁹. L'importanza della loro intuizione è dovuta al fatto che essa rappresentava il tentativo di incentrare la situazione del peccato originale sull'opzione fondamentale. Il peccato originale sarebbe, cioè, essenzialmente un ostacolo che impedisce all'individuo di operare l'«opzione fondamentale» per Dio. La dimensione ontologica che aveva caratterizzato tutta la tradizione non viene liquidata o negata, ma assume un legame psicologico e personalistico che rende ragione dell'impossibilità dell'uomo di compiere il bene, senza dover necessariamente cozzare con le esigenze delle scienze filosofiche e biologiche contemporanee.

3. SCHOONENBERG E IL «PECCATO DEL MONDO»

Un indirizzo significativo che merita a nostro avviso un breve approfondimento è quello aperto dal celebre teologo olandese Piet Schoonenberg¹⁰ e ripreso da K.H. Weger¹¹. Il peccato originale sarebbe qui una particolare dimensione dei peccati personali. La causa del peccato originale non è da attribuire alla protologia, ma è dovuta all'essere completamente immersi in quello che Schoonenberg chiama «peccato del mondo». L'uomo inserito in questo orizzonte peccaminoso si trova nell'impossibilità di orientare la propria scelta consapevole verso Dio. I suoi peccati personali non fanno altro, quindi, che aggravare il peccato del mondo nel quale egli stesso, per primo, è immerso. La descrizione operata dell'«essere situato»

⁸ Cfr. U. BAUMANN, *Erbsünde? Ihr traditionelles Verständnis in der Krise heutiger Theologie*, Herder, Freiburg 1970.

⁹ Cfr. M. FLICK – Z. ALSZEGHY, *Il peccato originale*, Queriniana, Brescia 1974².

¹⁰ Cfr. P. SCHOONENBERG, *La potenza del peccato*, Queriniana, Brescia 1971³;

¹¹ Cfr. K.H. WEGER, *Theologie der Erbsünde*, Herder, Freiburg 1976.

da parte dell'uomo nel peccato del mondo consiste essenzialmente nella mancanza della vita di grazia, cioè nell'incapacità di amare, che è anche il contenuto specifico del peccato originale. Tale situazione è «una determinazione interiore di ogni essere umano, e questo corrisponde al fatto che il peccato originale esiste in ciascuno come qualcosa di proprio all'individuo»¹². Il problema è se il peccato originale non sia qualcosa di più di un essere situato. Nella visione classica, il peccato originale era definito come peccato e reato. Assimilarlo all'esperienza del peccato del mondo rende ragione della situazione esistenziale di chi si trova nel peccato originale? Secondo Schoonenberg, tale tentativo è lecito. Il peccato originale è un essere situato da parte dell'uomo in un contesto che lo precede e che gli impedisce di operare e restituire l'esperienza dell'amore.

Per Schoonenberg, vi è equivalenza tra le conseguenze provenienti dal fatto di essere situati nel peccato del mondo e le conseguenze del peccato originale. Quando la teologia classica ha parlato delle conseguenze del peccato originale si è soffermata soprattutto descrivendo i cosiddetti «doni preternaturali», i doni, cioè, che sarebbero stati concessi ai primi esseri umani e che sarebbero stati perduti per sempre con la colpa originale. La difficoltà che si pone ai nostri giorni nel concepire una simile riflessione riguarda il fatto che tali doni, da una parte, non ci vengono restituiti quando viene ristabilita la grazia in noi, e, dall'altra, riguardano esclusivamente i progenitori. Conciliare questi due dati è possibile solo se si afferma che la natura umana in se stessa è stata donata ai primi uomini in una modalità ontologica diversa dalla nostra oppure che i doni preternaturali ci saranno restituiti solo in chiave escatologica. In tutte e due le ipotesi, però, i primi esseri umani diventano delle figure di superuomini, profondamente distanti dalla nostra condizione oggettiva, situazione che appare inaccettabile per la mentalità e la cultura del nostro tempo. Per Schoonenberg, invece, la grazia è sempre la via per arrivare a Dio e «finché il peccato non è entrato, essa rende l'uomo capace di trovare Iddio nell'uomo e nel mondo, senza dover prima rinunciare a se stesso e al mondo. Questo è il motivo per cui l'uomo nell'innocenza originale era capace di scegliere il bene senza doversi distaccare dai valori ai quali egli si rese schiavo»¹³. In altre parole, se

¹² P. SCHOONENBERG, *La potenza del peccato*, cit., 267-268.

¹³ *Ibid.*, 274.

i doni preternaturali sono una determinazione biologica della nostra natura umana, allora l'origine da un'unica coppia è necessariamente connessa con il peccato originale. In questo caso, «la procreazione ha una relazione diretta con l'origine di una natura così modificata e sembra quanto mai probabile che tale modificazione ci debba riportare, in ultima analisi, ad un'unica coppia di progenitori»¹⁴. Se però è pensabile far coincidere i doni preternaturali con l'influsso personalizzante e unificatore della grazia, la loro perdita potrebbe non essere il frutto di un atto peccaminoso puntuale, bensì potrebbe avvenire gradualmente in una lunga storia di peccato¹⁵. In questo caso, afferma Schoonenberg, «non sarebbe più necessario ammettere un'unica coppia di progenitori, nei quali la nostra natura sarebbe esistita in una maniera intrinsecamente diversa, e un unico ben determinato peccato di questi progenitori, per cui tale natura iniziasse ad esistere come è ora in noi, un peccato che debba essere ulteriormente trasmesso in modo ereditario in questa forma modificata»¹⁶.

In conseguenza di questi assunti, occorre ripensare la trasmissione del peccato. Nella parte storica del suo volume, Schoonenberg mostra come il concilio di Trento abbia sottolineato che il peccato originale è trasmesso per procreazione e non per imitazione, «propagatione, non imitatione transfusum». Tuttavia, Trento non ha spiegato ulteriormente il significato di “procreazione” nella trasmissione del peccato originale. Questo vuol dire che la procreazione può essere considerata o come una causa diretta o come una causa indiretta, cioè come una condizione necessaria per la trasmissione del peccato. Nel caso in cui la si consideri in modo diretto, questo vorrebbe dire che la caduta ha biologicamente cambiato la nostra natura umana e in questo cambiamento è stato trasmesso il peccato. Se invece la procreazione è una causa indiretta, ciò significa che con la procreazione viene al mondo una creatura e che lo stato di peccato originale non è causato dall'atto procreativo in quanto tale, ma dalla situazione storica in cui i genitori vivono. A questo proposito, Schoonenberg fa l'esempio di un bambino che si può definire italiano per nascita, anche se i suoi genitori non sono nati in Italia e hanno ricevuto la cittadinanza italiana soltanto recentemente. Tuttavia, la situazione

¹⁴ *Ibid.*, 279.

¹⁵ Cfr. *ibid.*

¹⁶ *Ibid.*, 279-280.

storica di quel bambino è influenzata da quella dei genitori. L'essere situato del bambino è un fatto che precede qualsiasi sua decisione personale perché dipende dalla situazione dei genitori. Con questo, Schoonenberg mostra di non opporsi all'idea di considerare il peccato originale come trasmesso per via procreativa e non imitativa. Tuttavia, è evidente come egli consideri questo dato non come una causa diretta, bensì come una causa indiretta. In questi termini, anche del peccato del mondo si può dire sia trasmesso per procreazione e non per imitazione. Questo permette che non ci sia alcuna differenza fra il peccato originale e il peccato del mondo, secondo l'equazione che Schoonenberg vuole verificare.

4. NUOVI PARADIGMI ERMENEUTICI

Il paradigma teologico. Una linea interpretativa che si è diffusa negli anni Ottanta è quella che tenta di mostrare la significatività del peccato originale come solidarietà nel peccato. Essa non è interessata tanto a mostrare un'offerta interpretativa della dottrina del peccato originale rivolta al mondo scientifico e filosofico, ma è piuttosto incentrata in una nuova esposizione ermeneutica del dogma del peccato originale per la comunità intraecclesiale¹⁷. In questo indirizzo, si distingue la perenne validità del dogma dalle sue espressioni transitorie e contingenti. Il senso generale del paradigma teologico è quello di proporre la validità e l'attualità della dottrina del peccato originale nel contesto globale della fede della chiesa. Esempi di questa ermeneutica sono i teologi francesi G. Martelet e J. Bur¹⁸. La constatazione da cui muovono questi autori è piuttosto ovvia: si tratta delle "nuove" scoperte scientifiche, secondo le quali il primo uomo della scienza non può essere stato l'Adamo della Bibbia. Il racconto della caduta, dunque, non può essere concepito su un piano storico. Ma quello che conta, nell'osservazione critica di Martelet e Bur, è il fatto che la teologia già da alcuni decenni ha superato l'impostazione del *De Deo creante et elevante* ed ha definitivamente riscoperto la conti-

¹⁷ Cfr. la felice sintesi di S. WIEDENHOFER, *Forme principali dell'attuale teologia del peccato originale*, in «Communio» n. 118 (1991) 8-24; Id., *Zum gegenwärtigen Stand der Erbsündentheologie*, in «Theologische Revue» 83 (1987) 353-370.

¹⁸ Cfr. G. MARTELET, *Libre réponse à un scandale. La faute originelle, la souffrance et la mort*, Paris 1988⁴; J. BUR, *Le péché originel. Ce que l'Eglise a vraiment dit*, Paris 1988.

nuità tra creazione e salvezza. Il peccato originale ereditario non può più essere concepito, dunque, secondo i modelli della teologia neoscolastica e del catechismo tradizionale, ma deve essere ripensato come solidarietà interpersonale nel peccato, fondata nell'unità della natura umana. In altre parole, il peccato di origine non deve essere attribuito ad Adamo come suo responsabile principale, ma è semplicemente l'inizio di un'umanità universalmente peccaminosa. Il senso attuale del dogma, affermano Martelet e Bur, è unicamente quello di affermare l'unità e la solidarietà dell'umanità nel peccato e nella redenzione. Tale interpretazione postula una cristologia concepita cosmicamente, un'interpretazione, cioè, secondo la quale il centro della fede cristologica non è tanto l'aspetto soteriologico con il quale Dio riconcilia a sé l'uomo, bensì il modello orientale della divinizzazione. Il centro della fede cristiana non è il peccato, bensì l'amore di Dio, e solo a partire da tale amore può essere concepita l'esistenza di una colpa universale dalla quale l'uomo necessita di essere redento. Si tratta dunque di un modello che può essere compreso a partire dalla soteriologia, dalla cristologia e dalla continuità economico-salvifica tra creazione e redenzione.

Il paradigma sociologico: il peccato originale come peccato sociale. Una delle interpretazioni più diffuse del peccato originale, e della teologia in genere, è attribuibile agli effetti dei profondi squilibri economici e sociali nel Sud del mondo, in modo particolare in America Latina. In questa prospettiva, l'ingiustizia e la violenza istituzionalizzate appaiono, da una parte, conseguenze di comportamenti peccaminosi individuali e, dall'altra, realtà così profondamente radicate che possono essere comprese solo come "strutture" che schiavizzano il comportamento del singolo. Rimane celebre a questo proposito il documento della terza conferenza generale dell'episcopato latino-americano a Puebla nel 1979, come anche gli impulsi critici di Gustavo Gutiérrez¹⁹, di Leonardo Boff²⁰ e di Jon Sobrino²¹. L'intuizione del

¹⁹ G. GUTIÉRREZ, *Teologia della liberazione. Prospettive*, Queriniana, Brescia 1972; ID., *Movimenti di liberazione e teologia*, in «Concilium» 10 (1974), 559-572; sull'opera di Gutiérrez: L. GAGGIOLI, *Gustavo Gutiérrez e le fonti della teologia della liberazione*, in «Rassegna di Teologia» 37 (1996), 253-268.

²⁰ Cfr. L. BOFF, *La grazia come liberazione*, Borla, Roma 1985²; ID., *Chiesa: carisma e potere*, Borla, Roma 1984.

²¹ Cfr. J. SOBRINO, *Gesù Cristo liberatore. Lettura storico teologica di Gesù di Nazareth*, Cittadella, Assisi 1995; ID. *La fede in Gesù Cristo. Saggio a partire dalle vittime*, Cittadella, Assisi 2001.

peccato originale secondo il paradigma sociologico è la presa di coscienza che il peccato, sebbene abbia principalmente a che fare con imputazioni di ordine soggettivo, possieda una profondità ontologica che oltrepassa ogni possibile autocomprensione individuale. Lo stato del peccatore, cioè, non si misura esclusivamente in base a una coscienza soggettiva di colpa, ma presuppone sempre anche una dimensione collettiva. Essere peccatori è sempre un atteggiamento al plurale. Il peccato dell'uomo non è riconducibile unicamente ad un atto libero della persona, ma richiede un'ermeneutica strutturale che metta a fuoco ciò che ingabbia la coscienza del singolo e la tiene prigioniera.

La concezione sociologica del peccato, specie in riferimento alla teologia della liberazione, è stata accusata di operare una lettura puramente immanentistica della finitezza dell'uomo e di aver promosso un orizzontalismo teologico che non renderebbe pienamente ragione della complessità del peccato come fenomeno antropologico fondamentale. Naturalmente, si può ammettere una certa parzialità di questo indirizzo e si possono riconoscere i suoi limiti intrinseci. Tuttavia, occorre anche scoprirne i meriti, primo fra tutti il fatto che viene superata una concezione individualistica, personalistica e spiritualistica del peccato, per riscoprire un aspetto originario che era andato perduto: il peccato come evento che tende a propagarsi e a corrompere ogni aspetto dell'esistenza umana. La concezione sociologica evidenzia la serietà della dottrina del peccato originale come elemento di profonda tragicità della condizione umana. La significatività di questa ricerca appare senza dubbio anche dal fatto che il peccato sociale o strutturale è stato assunto in alcuni pronunciamenti ufficiali del magistero recente²².

Il paradigma femministico: peccato originale come peccato del patriarcato e del sessismo. Tale indirizzo interpretativo risente degli impulsi critici derivanti dalla teologia della liberazione e dalla concezione del peccato originale come "struttura sociale". Se i rapporti economici tra Nord e Sud del mondo possono essere letti come cristallizzazioni del peccato originale, allora di questo discorso fanno parte anche il sistema patriarcale e la cultura sessista, con la sua gerarchia

²² Cfr. GIOVANNI PAOLO II, *Esortazione apostolica post-sinodale Reconciliatio et Paenitentia*, 2 dicembre 1984, AAS, 60, 16; ID., *Sollicitudo rei socialis*, 30 dicembre 1987, AAS, 82, 36.

dei sessi e le sue conseguenze psicologiche su uomini e donne²³. Il patriarcato e il sessismo vengono interpretati come il frutto più visibile del comportamento umano peccaminoso. La conseguenza principale di tali atteggiamenti è la creazione di strutture peccaminose, di rapporti deformati tra uomini e donne e di un'universale perversione sessista che determina in modo negativo il rapporto uomo-donna. Come il peccato strutturale, esso riguarda tutti gli uomini, a prescindere dalla loro soggettiva consapevolezza.

Il paradigma psicologico: il peccato originale come angoscia. L'autore che più diffusamente e in modo più significativo ha esplorato il tema del peccato originale da un punto di vista psicologico è il teologo tedesco Eugen Drewermann nei tre volumi della sua monumentale opera *Strukturen des Bösen*²⁴. La tesi di fondo di Drewermann è la seguente: l'angoscia è ciò che rende cattivo l'uomo. Più precisamente, quella che Drewermann chiama l'*Angst* spirituale è la componente decisiva che porta l'uomo a ricercare il proprio bene e la propria realizzazione in modo falso e distorto. Scrive Drewermann nell'introduzione al suo lavoro:

«Così tutto il lavoro sviluppato in questi tre volumi contiene propriamente un'unica idea: che l'uomo come essere autoconsapevole non può sopportare la sua propria esistenza senza Dio e che da questa insopportabilità insorgono di necessità tutte le forme del male come processo di un disperato autostordimento e di una disperata autodistruzione; e che perciò, per tutto riportare al positivo, vi è una sola cosa: credere in Dio e ritrovare il giusto accordo con se stessi e, in tal modo, anche con ogni altro e con tutto il mondo tutt'attorno a noi; [...] e che proprio per questo tutta la colpa dell'uomo è quella di crollare e perdersi per *Angst* in una vita senza Dio in questa *Angst* e nella "miseria" della sua esistenza»²⁵.

Per Drewermann, il peccato è una sorta di auto-eliminazione della libertà, una riduzione della libertà a causa dell'*Angst*, che conduce alla

²³ Cfr. E. SCHUSSLER-FIORENZA, *Für Frauen in Männerwelt. Eine kritische feministische Befreiungstheologie*, in «Concilium» 20 (1984) 31-38; R.R. RUETHER, *Sexismus und die Rede von Gott. Schritte zu einer anderen Theologie*, Gütersloh 1985, 193-230; C. SCHAUMBERGER, *Subversive Bekehrung. Schuldbekennnis, Schwesterlichkeit, Frauenmacht: Irritierende und inspirierende Grundmotive kritisch-feministischer Befreiungstheologie*, in C. SCHAUMBERGER – L. SCHOTTROFF, *Schuld und Macht. Studien zu einer feministischer Befreiungstheologie*, München 1988.

²⁴ Cfr. E. DREWERMANN, *Strukturen des Bösen*, Schöningh, München 1977-1978.

²⁵ E. DREWERMANN, *Strukturen des Bösen*, cit., 61; cit. in S. WIEDENHOFER, *Forme principali dell'attuale teologia del peccato originale*, in «Communio» 118 (1991), 19.

disperazione e all'autodistruzione. La risposta possibile al piano inclinato che conduce l'uomo alla disperazione è la fede, perché «soltanto la fede riconosce l'apparente necessità della disperazione per *Angst* in quanto colpa; poiché nella fede l'uomo comprende che per tutta la sua disperazione gli è mancato costantemente Dio e che soltanto in questo mancargli di Dio doveva di necessità fallire come io»²⁶.

L'interpretazione psicologica del peccato originale ha avuto per alcuni anni una vasta risonanza, sebbene sembri oggi un punto di vista non più centrale nel panorama teologico contemporaneo. Il rischio maggiore dell'ermeneutica psicoanalitica, di cui Drewermann è uno dei maggiori esponenti, è quello di non saper rendere ragione del rapporto tra caduta e *Angst*. Se la caduta precede l'*Angst*, allora è possibile spiegare in questo modo l'universalità della disperazione, ma non la colpevolezza, visto che tale disperazione sarebbe un effetto e non la causa della caduta. Se invece l'*Angst* precede la caduta, allora in questione è la colpevolezza della caduta e quindi anche la sua universalità. In altre parole, il rischio dell'interpretazione psicoanalitica è quello di pensare la nozione di peccato in termini ancora troppo estrinseci rispetto all'io della persona.

Il paradigma cosmologico-metafisico: il peccato originale come frattura e inerzia. Secondo il paradigma cosmologico, la dottrina tradizionale del peccato originale risente di un'eccessivo antropocentrismo, che ha condotto nei secoli ad un'interpretazione quasi esclusivamente soggettivistica ed individualistica. I limiti della visione classica del peccato originale erano evidenti anche agli altri paradigmi interpretativi cui abbiamo accennato. Qui si tratta di conferire al peccato originale una valenza globale che comprenda antropologia, cosmologia e teologia, e che possa collocarsi, dunque, efficacemente in un panorama cosmologico e metafisico. Il tentativo più autorevole in questa direzione, cui abbiamo già accennato, è quello di Teilhard de Chardin, ripreso tuttavia anche recentemente da numerosi altri autori in molte angolature diverse²⁷. Secondo questa prospettiva, il

²⁶ *Ibid.*, 502.

²⁷ Un'ampia panoramica sull'interpretazione evolutiva del peccato originale si trova in K. SCHMITZ-MOORMANN, *Die Erbsünde. Überholte Vorstellung und bleibender Glaube*, Olten, Freiburg 1969; inoltre cfr. M. FLICK - Z. ALSZEGHY, *Die Erbsünde in Evolutiver Sicht*, in «Theologie der Gegenwart in Auswahl» 9 (1966), 151-159; K. RAHNER, *Erbsünde und Evolution* in «Concilium» 3 (1967), 459-465; N. PITTENGER, *Cosmic love and human wrong*, New York 1978; B. L. WHITNEY, *Evil and the Process God*, New York - Toronto 1985.

peccato viene unitariamente assunto e riletto secondo il punto di vista evolutivo. Il male diventa in questo modo una dimensione dell'evoluzione. Esso possiede, come l'evoluzione, un carattere universale e si sviluppa sia come la manifestazione della molteplicità del divenire, sia con il rifiuto, l'inerzia o addirittura la regressione nel processo cosmico dell'unificazione. Detto in termini teologici, se Cristo è l'alfa e l'omega del processo evolutivo, il peccato rappresenta l'interruzione del rapporto con Cristo.

5. IL DIBATTITO TRA ALFRED VANNESTE E ALEJANDRO DE VILLALMONTE

Alfred Vanneste è stato dal 1957 al 1971 Decano della Facoltà Teologica dell'Università di Kinshasa e fino alla metà degli anni Novanta ha coltivato un'attenzione particolare per la questione del peccato originale. La sua opera principale intitolata *Het dogma van de erfzonde* e tradotta in francese come *Le dogme du péché originel* ha dato origine ad una serie di interventi critici che si sono succeduti sostanzialmente fino ad oggi, raggiungendo un apice particolarmente significativo negli anni Ottanta²⁸. La tesi di fondo di Vanneste è la seguente:

«Il peccato originale con il quale gli uomini vengono al mondo – il *peccatum originale originatum* – può concepirsi perfettamente senza che lo si colleghi ad un qualsiasi *peccatum originale originans*, di cui non sarebbe che l'effetto. Per questo noi abbiamo definito il peccato originale semplicemente come il bisogno che ogni bambino che nasce ha di essere salvato e liberato da Cristo»²⁹.

Per Vanneste il peccato originale è la disposizione naturale ai peccati personali, disposizione che può essere arginata dall'ausilio della grazia³⁰. Tale tendenza pensa la storicità del peccato originale legandola ai singoli atti personali peccaminosi. L'intenzione esplicita di Vanneste è quella di superare la visione storicizzante di Agostino, che riteneva che non si potesse sufficientemente salvaguardare l'universalità del peccato se non affermando che anche i bambini vengono al mondo in uno stato di peccato. Tale estensione riferita ai bam-

²⁸ Su questo scambio teologico, sono debitore dell'ottima sintesi di F.G. BRAMBILLA, *La questione teologica del peccato originale*, cit.

²⁹ Cit. in F. G. BRAMBILLA, *La questione teologica del peccato originale*, cit., 475.

³⁰ Cfr. A. VANNESTE, *La nouvelle théologie du péché originel*, in «Ephemerides Theologicae Lovanienses» 67 (1991) 249-277.

bini viene attuata in una prospettiva storicizzante nella stessa linea dei peccati personali. Non potendo attribuire ai bambini un peccato personale, sembra inevitabile ipotizzare solo un peccato trasmesso, appunto il peccato originale. Per Vanneste, tale procedimento eziologico non è necessario. Al contrario, esso deve essere sostituito con un procedimento finalistico:

«Il peccato originale è questo aspetto dell'essere religioso del bambino che lo rende, dal primo momento della sua esistenza, bisognoso della grazia di Cristo perché è sul punto di commettere una serie innumerevole di peccati. Il peccato originale è la fonte – *fomes* – che, a partire dal primo istante della nostra vita, contiene virtualmente tutti i nostri peccati attuali»³¹.

La posizione di Vanneste si precisa sempre più negli anni Novanta in relazione dialettica rispetto alla concezione del peccato originale di Alejandro de Villalmonste, docente di teologia dogmatica alla Pontificia Università di Salamanca. Villalmonste si è interessato della teologia del peccato originale in diversi contributi critici, il più autorevole dei quali è *El pecado original. Veinticinco años de controversia (1950-1975)*³².

Il percorso di ricerca di Villalmonste ha dichiaratamente l'obiettivo di ricostruire la concezione del peccato originale dal 1950 al 1975, cioè dall'*Humani generis* fino ad alcuni significativi contributi degli anni Settanta. Per Villalmonste questo percorso segna inesorabilmente la crisi, la riduzione e probabilmente l'oblio del dogma del peccato originale. Il volume che sistematizza i venticinque anni di questo percorso è organizzato in tre sezioni distinte. Nella prima, relativa agli anni Cinquanta, Villalmonste mostra come, da una parte, il magistero non si sia opposto frontalmente alla discussione sull'evoluzionismo, e, dall'altra, la teologia del peccato originale di fatto non è stata per nulla scalfita da queste recenti acquisizioni scientifiche. La seconda parte del trattato richiama gli studi degli anni Sessanta ed è sintomaticamente intitolata: *I fundamenti crollano. L'accettazione progressiva*

³¹ A. VANNESTE, *Le péché originel est – il un péché historique?*, in *Message et mission*, Nauwelaerts, Nouvain-Paris 1968, 138; cit. in F. G. BRAMBILLA, cit., 477.

³² *Naturaleza y gracia*, Salamanca 1978; inoltre cfr. A. DE VILLALMONTE, *¿Pecado original o santidad originaria?* in «Estudios franciscanos» 82 (1981), 269-371; Id., *El pecado original: perspectivas teológicas*, in «Naturaleza y gracia» 30 (1983), 237-256; Id., *El pecado original en su historia. Commentario a dos libros recientes*, in «Naturaleza y gracia» 33 (1986), 139-172; Id., *Voluntas salvifica universal y pecado original (Respuesta al prof. Alfred Vanneste)*, in «Estudios franciscanos» 92 (1991), 1-24.

del poligenismo da parte della teologia e una più approfondita ripresa degli studi biblici relativi al Genesi conducono a reinterpretazioni nuove e maggiormente compatibili con lo spirito del tempo. Di queste, Villalmonte ricorda quella di Teilhard de Chardin, di Schoonenberg e di Teger. Nella terza e ultima sezione del volume si affrontano i primi tentativi degli anni Settanta. Per Villalmonte, è evidente che stiamo assistendo al tramonto lento, ma inesorabile di una credenza cristiana secolare. Il volume termina appunto con l'apertura di un indirizzo, quello di elaborare un sistema teologico senza il contagio del peccato originale.

In un saggio successivo Villalmonte precisa il senso della propria intuizione³³. La riflessione di Villalmonte muove innanzitutto da una constatazione storico-fenomenologica: nella storia dell'umanità la maggioranza delle persone sono morte in età infantile a causa dell'alto tasso di mortalità che riguardava i bambini fino a circa un secolo fa. La questione del destino degli uomini è stata influenzata fortemente da questa domanda e dai dati quantitativi che riguardavano il destino dell'umanità e le sue implicazioni ecclesiologiche e sacramentali. Quello che è stato decisivo nell'elaborazione della dottrina del peccato originale è il suo *Sitz im Leben*, il contesto storico, cioè, che ha condotto ad una questione antropologica giocata sul dilemma esistente tra peccato originale o santità originaria. Villalmonte sceglie subito la seconda opzione, perché il peccato originale non può essere considerato un punto di partenza, un dogma della religione cristiana. Esso può essere definito al massimo come una «teoria sussidiaria», una conclusione teologica che applica alla situazione del bambino che nasce qualcosa di analogico rispetto alla situazione dell'adulto e della sua scelta personale per la salvezza.

Le tesi di Villalmonte possono essere dunque riassunte in due punti principali: 1. Il punto di partenza di ogni antropologia teologica è sempre la volontà salvifica universale che vede ogni uomo che viene al mondo in una situazione di elezione e di vocazione alla vita divina, situazione che la teologia classica aveva definito di «predestinazione». 2. Ogni uomo, tuttavia, nasce in un mondo peccaminoso, in una storia di fragilità e di debolezza. Questa situazione, però, non è riferibile ontologicamente al singolo bambino che nasce, perché si tratta di una forza che lo riguarda solo esteriormente: «Ogni uomo ri-

³³ A. DE VILLALMONTE, *¿Pecado original o santidad originaria?*, cit., 269-371.

ceve, nell'approdare alla vita, una natura integra, sana, innocente; non può essere chiamato uomo "caduto" sotto alcun profilo. Nonostante ciò egli nasce con un'impotenza soteriologica radicale e invincibile e pertanto assolutamente bisognoso dell'influsso salvatore di Cristo»³⁴. Si tratta di una posizione intermedia tra agostinismo e pelagianesimo, perché, da un lato, si riconosce che la condizione dell'uomo è debilitata dal peccato e che la natura umana ha bisogno di essere redenta. Dall'altro, pelagianamente, si riconosce anche che tale natura è creata da Dio, sana e integra, e che non manca di quegli strumenti che dovrebbero aprirla al rapporto con il creatore. Per questo, per Villalmonete, «l'odierna teologia cattolica incontra un'altra posizione, che a nostro giudizio è la sola corretta e giustificabile. L'uomo riceve alla nascita una natura sana, integra, innocente, non macchiata da nessun peccato, non debilitata e ferita. E, insieme, questa natura così ricevuta si trova in una radicale, assoluta, impotenza soteriologica e nella correlativa necessità assoluta del Salvatore»³⁵.

Le tesi di Villalmonete hanno incontrato una radicale opposizione da parte di Vanneste, il quale ha risposto mediante due sostanziali contestazioni. La prima riguarda il metodo impiegato da Villalmonete, che sarebbe quasi del tutto incentrato sull'universale volontà salvifica di Dio e sulla necessità soteriologica di Cristo, che tuttavia non giustificano il «dogma della universalità del peccato». La seconda obiezione riguarda la coerenza critica dell'argomentazione di Villalmonete: se, infatti, la problematica del peccato originale si riferisce all'adulto, porre la questione della nascita del bambino e della sua "impotenza soteriologica" è un'estrapolazione di questo discorso perché, in realtà, l'uomo nel momento in cui viene al mondo è in uno stato «pre-teologale».

Nella discussione con Villalmonete, anche Vanneste precisa la propria posizione e giunge ad un certo spostamento di accento. Mentre in un primo momento del suo pensiero Vanneste sostiene che il peccato originale originato presente nei bambini è semplicemente un orientamento virtuale che conduce al peccato originale che essi commetteranno da adulti, in una seconda fase egli parla di uno stato pre-teologale, perché si può parlare di peccato solo a proposito dei peccati personali. Parlare di peccato virtuale, invece, proietta la di-

³⁴ *Ibid.*, 293.

³⁵ *Ibid.*, 298.

scussione nel futuro e tende a risolvere ancora una volta la questione del peccato originale in quella del peccato universale. L'ipotesi del peccato pre-teologale viene spiegata nel modo seguente: «Noi non crediamo più all'esistenza di una qualche lordura con la quale l'uomo nascerebbe, di un *peccatum originale originatum*, nel senso di uno stato peccaminoso che sarebbe anteriore ai peccati personali e liberamente commessi. Noi pensiamo che, strettamente parlando, non esistano che peccati personali, di cui in fin dei conti il peccatore è responsabile»³⁶.

Il limite della posizione di Vanneste è ben sintetizzato da Brambilla. L'accentuazione univoca del peccato personale che dovrebbe implicare l'universalità del peccato non è sufficientemente argomentata. Per Brambilla, «l'universalità del peccato è affermata come implicazione della necessità della redenzione in Cristo, ma Vanneste non riesce a darne una spiegazione convincente perché egli, da un lato, non produce una giustificazione cristologica del bisogno di ogni uomo della grazia del Redentore, ma soprattutto, dall'altro, non fornisce una mediazione antropologica della tesi dell'universalità del peccato. Ristretta nella prospettiva del peccato personale, inteso in una maniera individuale, Vanneste non riesce a rendere ragione della sua universalità, se non come la "somma" degli atti individuali degli uomini»³⁷.

6. CONCLUSIONE

Gli autori che abbiamo richiamato mostrano la complessità di un percorso che è tuttora in fase di evoluzione e di continua crescita. La prospettiva antro-po-teologica contemporanea è unanime nel ritenere che la questione del peccato originale sia l'enunciato negativo del *kerigma*, e che quindi possa essere compresa come tema teologico solo a partire dall'«evento» dell'universale volontà salvifica di Dio manifestata in Gesù Cristo. Come afferma Walter Kasper, la chiesa ha tenuto sempre ferma la dottrina del peccato originale, considerandola l'esplicazione in negativo della possibilità da parte dell'uomo di sottrarsi al disegno provvidenziale del suo creatore. Il percorso mediante

³⁶ A. VANNESTE, *Le péché originel. Réponse à certaines questions et difficultés*, in «Revue du Clergé Africain» 27 (1972), 252.

³⁷ F. G. BRAMBILLA, *La questione teologica del peccato originale*, cit., 485.

il quale si è cercato di ricostruire questo fondamentale orientamento antropologico, tuttavia, non è stato sempre felice e riuscito. Scrive Sesboüé che «un abuso della comprensione del peccato originale è derivato dal fatto che la rappresentazione empirica e “cronologica” di un Adamo originale ha abitato troppo a lungo quella che era l’affermazione simbolica, e quindi fatta per immagini, della situazione di “peccato” dell’umanità. Questo dogma sarebbe inaccettabile se la colpa di uno solo avesse provocato arbitrariamente la condanna di tutti gli innocenti»³⁸.

Infine, il punto di partenza per una rinnovata teologia del peccato originale deve necessariamente essere – teologicamente e pastoralmente – l’esperienza concreta che l’umanità fa di essere rinchiusa nel peccato. Come afferma *Gaudium et Spes*, «costituito da Dio in uno stato di giustizia, l’uomo, però, tentato dal maligno, fin dagli inizi della storia abusò della sua libertà, erigendosi contro Dio e bramando di conseguire il suo fine al di fuori di Dio [...]. Quel che ci viene manifestato in questo modo dalla rivelazione divina, concorda con la stessa esperienza» (GS 13).

³⁸ B. SESBOÜÉ, *La razionalizzazione teologica del peccato originale*, in «Concilium» 40 (2004), 27.



Mauro Meruzzi - Luca Pedrolì

VENITE ALLE NOZZE

Un percorso biblico sulle orme di Cristo-Sposo

Prefazione di Francesco Pilloni

Postfazione di Renzo Bonetti

pp. 168 - € 12,00

Gli Autori di questo volume ci offrono un percorso biblico capace di far scoprire al lettore, in modo sistematico, le potenzialità contenute nei testi del Nuovo Testamento che presentano Cristo come Sposo, sia in un'ottica esistenziale che teologica.

Dall'Indice: *Il banchetto nuziale del figlio. «Fidanzati a un unico Sposo». Giovanni e il Vangelo dello Sposo. L'Agnello e la sua promessa Sposa.*

Mauro Meruzzi è docente presso la Pontificia Università Urbaniana e presso l'Istituto Euromediterraneo di Tempio Pausania (OT).

Luca Pedrolì è rettore del Seminario diocesano di Vigevano e insegna presso gli Studi Teologici Riuniti di Lombardia.

FRANCESCO NASINI

PENE DEL PECCATO E LIBERTÀ DEL PENITENTE NELLA PROSPETTIVA SACRAMENTALE DI KARL RAHNER

1. INTRODUZIONE

All'interno della sua vastissima produzione teologica, Karl Rahner (1904-1984)¹ propone, con una espressione da lui stesso utilizzata, una specie di svolta copernicana nella concezione dei sacramenti². Una

¹ Sul pensiero e l'opera di Karl Rahner, tra gli studi più recenti, cfr. I. SANNA, *Teologia come esperienza di Dio. La prospettiva cristologia di Karl Rahner*, Queriniana, Brescia 1997; A. RAFFELT – H. VERWEYEN, *Leggere Karl Rahner*, tr. it. Queriniana, Brescia, 2004.

² Il rinnovamento della teologia sacramentaria proposto da Rahner è rintracciabile con una certa coerenza all'interno di numerosi studi dedicati alla sacramentaria generale e alla riflessione sui singoli sacramenti. Per la prima riteniamo che i contributi più significativi siano i seguenti: K. RAHNER, *Vom Sinn der häufigen Andachtsbeichte*, in *Schriften zur Theologie*, III, Benziger, Einsiedeln, 1959³, 211-225; tr. it. *Significato della confessione frequente di devozione*, in *La penitenza nella Chiesa. Saggi teologici e storici*, Paoline, Roma, 1964, 129-146; ID., *Priesterliche Existenz*, in *Schriften zur Theologie*, III, cit., 285-312; tr. it. *Esistenza sacerdotale*, in *Saggi sui sacramenti e sull'escatologia*, Paoline, Roma, 1965, 265-305; ID., *Wort und Eucharistie*, in *Schriften zur Theologie*, IV, Benziger, Einsiedeln, 1960, 313-355; tr. it. *Parola ed eucaristia*, in *Saggi sui sacramenti e sull'escatologia*, cit., 109-172; *Personale und sakramentale Frömmigkeit*, in *Schriften zur Theologie*, II, Benziger, Einsiedeln, 1961⁵, 115-141; tr. it. *Pietà personale e pietà sacramentale*, in *La Penitenza della Chiesa. Saggi teologici e storici*, cit., 277-309; ID., *Kirche und Sakrament*, Herder, Freiburg, 1961; tr. it. *Chiesa e sacramenti*, Brescia, Morcelliana, 1969; ID., *Die Gegenwart des Herrn in der christlichen Kultgemeinde = De praesentia Domini in communitate cultus: syntesis theologica*, in *Acta congressus internationalis de theologia Concilii Vaticani II*, Roma 1968, 330-338. La prima edizione in tedesco: *Die neue Gemeinde*, in A. EXELER (a cura di), *Festschrift für Th. Filthaut zum 60. Geburtstag*, Magonza 1967, 11-22; tr. it. *La presenza del Signore nella comunità di culto*, in *Nuovi saggi di teologia*, III, Paoline, Roma 1969, 479-494; ID., *Überlegungen zum personalen Vollzug des sakramentalen Geschehens*, in *Schriften zur Theologie*, X, Benziger, Einsiedeln, 1972, 405-429; tr. it. *Riflessioni sopra la celebrazione personale dell'evento sacramentale*, in *Nuovi saggi di teologia*, V, Paoline, Roma, 1975, 509-542.; ID., *Einleitende Bemerkungen zur allgemeinen Sakramentenlehre bei Thomas von Aquin*, in *Schriften zur Theologie*, X, cit., 392-404; tr. it. *Osservazioni introduttive sulla dottrina sacramentale generale di Tommaso*

svolta resa urgente principalmente da motivazioni di ordine pastorale-liturgico, legate alla situazione esistenziale del cristiano nel mondo odierno, le quali orientano verso una prassi celebrativa sacramentale concepita non più come dispensatrice di realtà regionali e particolari, che non intrattengono nessun significativo rapporto con la vita quotidiana del credente, bensì a partire dalla totalità della vita. Tale rinnovata esigenza è legata in Rahner soprattutto alla volontà di superare ogni forma di estrinsecismo nel rapporto tra natura e grazia³, affinché quest'ultima non venga più compresa come qualcosa di esterno e "calato dall'alto", di cui l'uomo non avrebbe assolutamente esperienza al di là delle rivelazioni storiche con cui Dio si autocomunica, bensì come una determinazione fondamentale dell'essere dell'uomo, data sempre e dappertutto nel centro più intimo dell'esistenza umana. La grazia è una caratteristica trascendentale dell'essenza umana, per cui

d'Aquino, in *Nuovi saggi di teologia*, V, cit., 493-508; ID., *Was ist ein Sakrament?*, in *Schriften zur Theologie*, X, cit., 477-491; tr. it. *Che cos'è un sacramento?*, apparso per la prima volta in «Rassegna di teologia», 12 (1971), 73-80; successivamente in *Nuovi saggi di teologia*, V, cit. 473-491; ID., *Das sakramentale Leben*, in *Grundkurs des Glaubens. Einführung in der Begriff des Christentums*, Herder, Freiburg, 1976, 396-412; tr. it. *La vita sacramentale*, in *Corso fondamentale sulla fede. Introduzione al concetto di cristianesimo*, Paoline, Alba, 1977, 522-545; ID., *Teologia dei sacramenti*, in K. RAHNER – A. DARLAP (edd.), *Sacramentum mundi. Enciclopedia Teologica*, VII, Morcelliana, Brescia, 1977, 271-276. Sulla sacramentaria di Rahner, in italiano, vedi: A. BOZZOLO, *La teologia sacramentaria dopo Rahner*, LAS, Roma, 1999; A. CAROBENE, *La teologia sacramentale in genere di Karl Rahner*, Roma, Dissertatio ad Lauream in Facultate S. Theologiae S. Thomae De Urbe, 1978; G. COLOMBO, *Dove va la teologia sacramentaria?* in «La Scuola Cattolica», 102 (1974), 673-717, poi apparso anche in ID., *Teologia sacramentaria*, Glossa, Milano, 1997, 4-61; A. DAL MASO, *L'efficacia dei sacramenti e la "performance" rituale. Ripensare l'ex opere operato a partire dall'antropologia culturale*, EMP, Padova, 1999, 15-41; S. DI STEFANO, *La sacramentaria di Karl Rahner* (Parte seconda: momento critico), Dissertazione di Dottorato, Facoltà teologica di Sicilia, Palermo, 2004; A. GRILLO, *Teologia fondamentale e liturgia. Il rapporto tra immediatezza e mediazione nella riflessione teologica*, EMP, Padova, 1995, 56-66; ID., *Introduzione alla teologia liturgica*, EMP, Padova, 1997, 93-116; ID., *Karl Rahner versus Karl Rahner? La "prima" e la "seconda" svolta antropologica*, in J. DRISCOLL (ed.), *Imaginer la théologie catholique, permanence et transformations de la foi en attendant Jésus-Christ*, Mélanges offerts à Ghislain Lafont, Studia Anselmiana, Roma, 2000, 101-122; C. SCORDATO (rec.), A. GRILLO, *Introduzione alla teologia liturgica*, in «Ho Theologos», 17 (1999), 138-144; S. UBBIALI, *Il sacramento e l'istituzione divina. Il dibattito teologico sulla verità del sacramento*, in «Rivista Liturgica», LXXXI (1994), 118-150; ID., *Il sacramento e la fede*, in «La Scuola Cattolica», 127 (1999), 313-344.

³ Sul rapporto tra natura e grazia, vedi i seguenti saggi: K. Rahner, *Über Verhältnis von Natur und Gnade*, in *Schriften zur Theologie*, I, Benziger, Einsiedeln, 1954, 323-345; tr. it. *Rapporto tra natura e grazia*, in *Saggi di antropologia soprannaturale*, Paoline, Roma, 1965, 43-77; *Zur scolastischen Begrifflichkeit der ungeschaffenen Gnade*, in *Schriften zur Theologie*, I, cit., 347-376; tr. it. *Possibilità di una concezione scolastica della grazia increata*, in *Saggi di antropologia soprannaturale*, cit., 123-168; *Natur und Gnade*, in *Schriften zur Theologie*, IV, cit., 209-236; tr. it. *Natura e grazia*, in *Saggi di antropologia soprannaturale*, cit., 79-122.

ogni uomo, anche colui che non ha una esperienza esplicita e tematica dell'amore salvifico di Dio, possiede una vocazione soprannaturale e un orientamento esistenziale verso tale amore⁴. Conseguenza immediata di questa nuova concezione sarà quella per cui le varie esperienze che l'uomo compie continuamente nella sua vita "profana", quotidiana, al di fuori delle singole celebrazioni sacramentali-ecclesiali, non sono mai totalmente prive della grazia salvifica divina. Ciò ha determinato in Rahner il proposito di configurare una nuova e originale lettura della relazione tra Cristo, la Chiesa e la celebrazione dei singoli sacramenti. L'intenzione di chiarire l'intimo significato dei sacramenti, il loro inserimento armonico nella vita del credente, la loro influenza determinante nella configurazione dell'esistenza umana, il legame che intrattengono con la dimensione spirituale dell'uomo e il rapporto tra la loro celebrazione e la fede vissuta quotidianamente, conduce Rahner a risalire al mistero dell'incarnazione del Verbo del Padre per vedere in esso quella Parola sacramentale di Dio che, in quanto verità divino-umana, è il *sacramentum*, il proto-sacramento (*Ur-Sakrament*), segno efficace originario e originante della sua grazia redentrice offerta a tutta l'umanità. La storia del mondo, in quanto luogo in cui Dio rivela la sua Parola più alta e definitiva, diviene in tal modo la storia della salvezza degli uomini in Cristo, attraverso la cui umanità Dio dice se stesso all'uomo. Costui può accogliere l'offerta della grazia salvifica in forza della sua originaria trascendenza cristologica, poiché Dio lo ha voluto da sempre capace di udire e ricevere la sua autorivelazione. La prospettiva antropologico-trascendentale di Rahner concepisce infatti l'uomo come spirito nel mondo, ovvero come apertura trascendentale alla autocomunicazione salvifica di Dio nel Figlio, pur nel suo essere necessariamente inserito nella dimensione storico-categoriale del mondo. La storia dell'uomo diviene perciò il luogo proprio di una possibile rivelazione di Dio, che si realizzerà mediante segni rappresentativi. L'esigenza di passare da una concezione spirituale e devota dell'evento sacramentale ad una efficacia del sacramento che possa qualificarsi come "mondana", che orienti cioè alla celebrazione del sacramento anche a partire dal mondo, spinge Rahner a far derivare dalla "Ursakramentalità" di Cristo la sacramentalità della Chiesa, che si presenta come il sacramento primo e fondamentale (*Grundsakra-*

⁴ Cfr. ID., *La grazia come centro dell'esistenza umana. Intervista a Karl Rahner e su Rahner in occasione del suo 70° compleanno*, Paoline, Catania, 1974, 28 ss.

ment) della salvezza del mondo. La Chiesa, grazie alla permanenza sacramentale in essa della realtà umana e divina di Cristo (sacramento originario), diviene il segno che Dio si identifica in Cristo con il mondo, per cui essa è quella parola sacramentale annunciata da Dio nel mondo per operare ciò che esprime, la salvezza. Da qui proviene l'idea rahneriana di una sacramentalità originaria acquisita della Chiesa, dalla quale scaturiscono tutti gli altri sacramenti. La Chiesa, essendo in tal modo il segno efficace della grazia di Dio nel mondo, trova nella celebrazione dei sacramenti la modalità con cui raggiungere il singolo uomo nelle sue situazioni vitali, la modalità attraverso cui la presenza incarnata della grazia di Cristo raggiunge concretamente l'uomo nell'*hic et nunc* della sua storia, che per tale motivo diviene luogo e momento salvifico. La Chiesa allora attua e realizza se stessa, la sua essenza sacramentale, la propria sacramentalità, attraverso la celebrazione dei singoli sacramenti, con i quali manifesta la grazia al singolo uomo. Ai fini della celebrazione sacramentale e in vista di essa, il mondo e la sua storia costituiscono il luogo dove l'uomo è esistenzialmente inserito e dove egli sperimenta già quella stessa grazia che riceverà in maniera più esplicita e piena nel segno sacramentale. Una prospettiva, questa, che vede l'azione della grazia di Dio come operante ovunque e permanentemente, ancorché in forma anonima, nel mondo e al fondo dell'esistenza umana, la quale risulta per questo sempre avvolta, sostenuta e mossa dalla grazia. Rahner considera i sacramenti come eventi manifestativi di questa dinamica universale della grazia che coinvolge l'uomo nella sua vita normale e "profana", a partire dal mondo e dall'intimità più profonda dello spirito umano. L'intimissimo legame tra sacramenti e mondo, dato dalla grazia, illumina anche lo strettissimo legame tra sacramenti e vita: nella celebrazione del sacramento si ha la manifestazione e l'espressione più alta dell'azione di grazia di Dio che raggiunge l'uomo nella sua vita nel mondo, poiché è in quest'ultimo che il sacramento diviene la possibilità piena e concreta di sperimentare l'offerta salvifica di Dio in atto.

La svolta antropologica che Rahner propone nella sua teologia sacramentaria, pur non essendo rimasta immune da alcune valutazioni critiche che ne hanno evidenziato la tendenza all'astrazione e all'intellettualismo⁵, ha avuto indubbiamente il merito di aver posto al centro

⁵ Cfr. A. GRILLO, *Sacramenta propter angelos? Karl Rahner e un "principio" della sacramentaria di S. Tommaso*, in «Ecclesia Orans», 14 (1997), 391-412.

del proprio interesse il rapporto tra i sacramenti della Chiesa e la loro significatività per l'esistenza umana nella sua costituzione storica e trascendentale. Se in alcuni casi Rahner, seguendo il suo metodo antropologico-trascendentale, sembra delineare l'uomo dei sacramenti come colui che possiede già, da sempre e ovunque la grazia salvifica, quindi come un uomo per il quale non è assolutamente necessario, ai fini del raggiungimento della salvezza, passare attraverso la mediazione sensibile e corporea delle celebrazioni sacramentali (che in tal modo si ridurrebbero ad essere una notificazione posteriore di una grazia già attuata), nei saggi dedicati al tema della penitenza e delle pene dei peccati, egli sembrerebbe invece mostrare una attenzione del tutto diversa per la costituzione diveniente, materiale e storica propria dell'uomo. In tali saggi emerge una concezione della grazia soprannaturale che, nel momento in cui viene ricevuta dall'uomo, assume una configurazione storica, concreta, e quindi "incarnata" e "quasi-sacramentale". Proprio su questo aspetto della sacramentaria rahneriana vorremmo concentrarci nei successivi paragrafi.

2. IL RAPPORTO FEDE E SACRAMENTO

Una delle preoccupazioni di Rahner, relativamente alla sua sacramentaria, è stata quella di sottolineare l'intima unità di fede e sacramento, nel tentativo di vedere tra essi un rapporto di continuità al fine di superare una prospettiva estrinsecistica che vedesse agire la grazia solamente nella visibilità del gesto sacramentale.

Al fine di mostrare l'unità di fede e sacramento Rahner analizza l'esatto rapporto tra l'attività soggettiva del singolo e il sacramento, evidenziando come i due termini esprimano pienamente la stessa grazia. La fede non è un atto che si colloca al di fuori dello stesso sacramento, essendo nell'atto soggettivo di fede contenuto lo stesso aspetto cristologico ed ecclesiologico del sacramento.⁶ La tesi su cui Rahner fonda tali affermazioni è quella per la quale «ogni grazia ha una struttura analoga a quella del Verbo incarnato», ovvero una struttura storica e visibile, sacramentale; e che «ogni grazia è grazia della Chiesa, quindi rispecchia la sua struttura»⁷ incarnazionale e quindi

⁶ Cfr. ID., *Pietà personale e pietà sacramentale*, cit., 283-284.

⁷ *Ibidem*, 284.

sacramentale. All'interno di questa configurazione storico-categoriale della grazia l'azione personale dell'uomo nei sacramenti per la fede e per la carità si presenta come una disposizione che non rimane estranea all'atto sacramentale compiuto e celebrato nell'ambito dell'intima struttura della chiesa, la quale dona unità sia all'atto personale di fede sia all'atto sacramentale in quanto atti pienamente ecclesiali⁸.

L'atto di fede soggettivo è teso ed ordinato di per sé al sacramento, come momento salvifico incoativo che trova il suo naturale completamento di grazia nel sacramento. Nell'attuale «economia di salvezza l'atto soggettivo dell'uomo in tutti i casi in cui porta alla giustificazione [...] deve condurre al sacramento»⁹. Il rapporto sacramento-fede è riconducibile, secondo Rahner, al rapporto tradizionale tra *opus operatum* e *opus operantis*. In questo rapporto si può notare che «nel sacramento [...] l'azione personale del soggetto si incarna sacramentalmente nella sfera visibile della Chiesa, perché è già stata sorretta dalla grazia della Chiesa e acquista così, nell'incarnazione spaziale e temporale del mondo empirico, la sua piena esistenza, che corrisponde all'esistenza dell'Autore primo della grazia, il Cristo, Uomo-Dio, e quindi all'esistenza del sacramento originario, che è la Chiesa visibile e invisibile nei suoi diversi aspetti»¹⁰. Per tale motivo *opus operatum* e *opus operantis*, cioè sacramento e fede, sono «intimamente ordinati l'uno all'altro, non contraddicendo affatto alla natura del sacramento quale *opus operatum*»¹¹. Questo ordinamento reciproco dipende dalla modalità con cui la grazia viene riversata sull'uomo da Dio in Cristo e nella Chiesa; la grazia assume una forma incarna-

⁸ Cfr. *ivi*.

⁹ *Ibidem*, 287. Rahner ravvisa in Tommaso quel pensiero che nella storia della teologia riesce a fornire validi elementi di una dottrina del rapporto tra l'*opus operatum* sacramentale e l'*opus operantis* del soggetto: «Per S. Tommaso i sacramenti sono *protestationes fidei*, quindi anche manifestazione visibile e incarnata della fede del soggetto nella sfera pubblica della Chiesa. Tale dottrina costituisce ancora una parte importante della sua teologia sacramentaria. Anzi nella esposizione sul sacramento della penitenza, S. Tommaso sviluppa una teoria sulla compenetrazione e dipendenza mutua dell'atto soggettivo e dell'atto sacramentale, che è ben lontana dalla teoria delle due vie della giustificazione. Il pentimento, che il penitente porta e per sé deve portare per conseguire la giustificazione, si ha in lui, prima ancora dell'attuale recezione del sacramento, in virtù di una grazia ecclesiale e "sacramentale" connessa col "potere delle chiavi". E inversamente: la conversione del peccatore, che s'incarna visibilmente nella Chiesa e davanti alla sua autorità nella confessione dolorosa dei propri peccati, è parte costitutiva della stessa azione sacramentale e diventa, assieme all'assoluzione del sacerdote, elemento intrinseco dell'*opus operatum* stesso» (*ibidem*, 288-289).

¹⁰ *Ibidem*, 290.

¹¹ *Ibidem*, 290-291.

zionale e storica attraverso le quali si manifesta nella esistenza del singolo e nella Chiesa, popolo di Dio¹². Il singolo uomo e la Chiesa, inseriti ambedue nell'ordine sacramentale della grazia, esprimono la pienezza della sacramentalità incarnata di Cristo, realizzando insieme l'atto sacramentale.

Quando Cristo per mezzo della Chiesa agisce sull'uomo conferendo alla sua grazia un simbolismo costitutivo, egli stesso rende interiormente efficace la grazia nell'uomo e non chi come suo ministro conferisce il sacramento né chi lo riceve. Questo è il senso dell'espressione *opus operatum*: essa non ha nulla a che fare con la concezione di un'efficacia fisica, che competerebbe ad un atto obiettivo, indipendente dal suo carattere di segno, sicché tale atto sarebbe anche segno della grazia, ma solo accessoriamente. I gesti che Cristo compie per mezzo della Chiesa sono, si potrebbe dire semplicemente, dei gesti posti sul serio; egli, appunto perché li compie, opera realmente per mezzo di essi ciò che con essi esprime¹³.

Nell'atto di ricevere un sacramento l'uomo deve condurre con sé una disposizione personale, la quale è anch'essa certamente sorretta dalla grazia di Cristo e della Chiesa, una grazia che si rende visibile in questa azione storica dell'uomo. Tuttavia, precisa Rahner:

Questa disposizione non è, certo, solo qualcosa d'interiore; l'uomo deve voler ricevere visibilmente il sacramento e manifestare pubblicamente questa volontà; egli si fa conferire il sacramento e questo lasciar compiere un atto su di sé è un'azione storica come qualunque altra. Il sacramento si attua così in un dialogo storico, tra Cristo e la Chiesa da una parte e l'uomo dall'altra, che è considerato sotto ambedue gli aspetti, il segno costitutivo di una grazia di Cristo e della sua Chiesa, che agisce in questo momento. Il sacramento si attua quindi, nel caso da noi considerato, come un unico dialogo costituito dalle azioni personali di Dio e dell'uomo nel piano visibile del ministero santificatore affidato da Cristo stesso alla Chiesa. Nel sacramento l'incarnazione tangibile e storica della grazia raggiunge il suo vertice¹⁴.

¹² Cfr. *ibidem*, 294-297.

¹³ *Ibidem*, 298-299.

¹⁴ *Ibidem*, 299-300.

Si può dire perciò che anche nella fede (via soggettiva della grazia) Dio esercita la sua azione di grazia sull'uomo esercitandola nella Chiesa: tra Dio e l'uomo avviene un dialogo di grazia, un dialogo in cui Dio compie un'azione efficace pervadendo e trasformando realmente col suo Spirito il cuore dell'uomo. Con ciò non si realizza soltanto una disposizione soggettiva di fede, bensì una parola efficace rivolta da Dio all'uomo, «non una semplice relazione intellettuale ed affettiva dell'uomo a Cristo, ma un effettivo approfondimento dell'unione reale con il Cristo nello Spirito Santo»¹⁵.

Queste energie soprannaturali invadono l'uomo, perché egli fa parte del Corpo Mistico di Cristo, la Chiesa, perché questa prega, offre sacrifici ed ama lui. Anche qui si ha una manifestazione vitale del Corpo Mistico di Cristo, che nella sua unità visibile e spirituale tutto abbraccia e sostiene. L'unità della Chiesa, infatti, non è puramente ideale, ma reale ed anteriore alla volontaria adesione del singolo uomo. Chi così agisce, nel silenzio e nella solitudine della sua stanzetta, non esprime soltanto, pregando, stando in ginocchio, ecc., una disposizione soggettiva: la grazia di Dio agisce in lui mediante la sua libera volontà. Se egli riflette, per così dire, dall'esterno, sulla sua azione, può dire: qui Dio ha agito; in quest'ora della mia vita l'azione della grazia inaccessibile ai sensi è divenuta percepibile e visibile. La vita di Cristo, che si estende a tutti i tempi e a tutti gli spazi, ha avuto un altro piccolo prolungamento. La sua mano si è posata su di me, la sua parola è penetrata nel mio animo, le correnti vitali della sua Chiesa, risalendo dalle remote profondità del suo cuore, dove sono state riposte dallo Spirito Santo, riemergono alla superficie cosciente della mia vita quotidiana¹⁶.

L'uomo, accostandosi con fede al sacramento, continua «l'identico atto di fede facendolo crescere e rafforzare, sino a raggiungere il suo ultimo compimento»¹⁷.

Presupposto sempre che l'"azione soggettiva" si abbia anche nel sacramento, egli [cioè l'uomo] con la sua cooperazione rende l'atto soggettivo più percepibile e quindi in sé più intenso, di quando lo compiva pregando da solo nella sua cameretta. L'azione di Cristo e la vitalità della Chiesa acquistano in lui una forma

¹⁵ *Ibidem*, 303.

¹⁶ *Ibidem*, 303-304.

¹⁷ *Ibidem*, 304.

più tangibile ed esplicita, il gesto compiuto da Cristo sull'uomo prende più rilievo. La parola di perdono da lui rivolta all'uomo in modo esplicito ed efficace si differenzia nettamente dalla parola di pentimento dell'uomo, benché anche questa sia possibile solo come una risposta ad un vero intimo invito di Cristo. Il corpo di Cristo viene ricevuto come caparra tangibile dell'unione profonda col Signore vivente, che si realizza *hic et nunc* nello Spirito Santo. Il carattere ecclesiale di ogni grazia trova la sua chiara espressione visibile nella Chiesa¹⁸.

Quello che anche prima avveniva nella sfera privata della fede del singolo uomo, cioè l'incontro di grazia con Dio, nell'atto sacramentale, in cui il singolo è sempre pienamente partecipe, l'atto di fede del soggetto credente diviene realtà tangibile, visibile e definita nella sfera pubblica della Chiesa, che risulta essere il mezzo attraverso il quale viene conferita la grazia¹⁹. In tal modo

la Chiesa qualifica una più elevata percettibilità del segno costitutivo della grazia di Cristo, [...] accresce il valore soprannaturale dell'atto sensibile dell'uomo (*opus operantis*) e, rendendo sensibile l'azione di Cristo, rende possibile un nuovo conferimento di Grazia (*opus operatum*). [...] Il termine finale è il risultato di quanto si era sin da principio messo in opera e che raggiunge in esso il suo compimento [cioè il sacramento e la sua efficacia di grazia]. Le due fasi di quest'unica via [della grazia sacramentale] sono dipendenti l'una dall'altra [*opus operatum* e *opus operantis*, sacramento e fede]; in ambedue agiscono le stesse forze: Cristo, la Chiesa e la persona umana che riceve la grazia²⁰.

Secondo Rahner non sussiste nessuna reale concorrenza tra fede e sacramento, e quindi tra l'*opus operatum* e l'*opus operantis*.

Per l'efficacia del sacramento l'*opus operatum* richiede in qualche misura, sia pure minima, l'*opus operantis*, mentre l'*opus operantis* raggiunge nell'*opus operatum* il suo vertice, la concretizzazione rispondente alla sua essenza, la intensità in sé possibile *hic et nunc*. Questa infatti [cioè l'essenza dell'*opus operantis*, cioè la fede] [...] cresce non soltanto per l'accentuazione della sua espressione, mentre si pone, ma anche per la grazia del sacra-

¹⁸ *Ibidem*, 304-305.

¹⁹ *Ibidem*, 305.

²⁰ *Ibidem*, 305-306.

mento, che le viene incontro. La grazia sacramentale infatti fa crescere la grazia santificante, rispondendo all'azione personale intensificata²¹.

L'*opus operatum* relativo al senso del sacramento e della sacramentalità in genere non è concepibile, per Rahner, come una modalità di azione della grazia radicalmente diversa rispetto all'impegno personale di fede extrasacramentale. Alla base della diversità si riscontra una unità originaria che ha in Cristo il proprio luogo di unione e il suo apice di espressione nella Chiesa. Completandosi nel sacramento l'*opus operantis*, cioè la fede e le azioni della speranza e della carità, si realizzano oltrepassando la pura interiorità soggettiva in cui ha agito la grazia, e «tendono a trovare nell'ambito storico la loro verità, in modo tale che la comunicazione di grazia con Dio la si può ottenere e sviluppare solo in una presa di posizione nell'ambito della storia»²².

I sacramenti, quali segni manifestativi e operativi della grazia di Cristo e in quanto realizzazioni della Chiesa che per mezzo di essi incontra il singolo, posseggono un significato univoco che l'uomo non può rendere equivoco, per il fatto di essere realizzazioni della Chiesa quale sacramento fondamentale di salvezza. Nonostante il singolo abbia la libertà di accoglierli o rifiutarli, tali segni, essendo promessa definitiva di Dio, rimarranno sempre offerta certa di salvezza. Il dialogo salvifico tra Dio e l'uomo, che si concretizza nella vita di fede quotidiana, ovvero l'*opus operantis*, raggiunge la sua massima espressione quando l'uomo dialoga con Dio attraverso la Chiesa, nella Chiesa e con la Chiesa, nel suo *opus operatum* sacramentale (che la Chiesa esprime di per sé, quale sacramento fondamentale, e che esprime tramite le sue attualizzazioni, cioè i sacramenti), cui è affidata la parola di salvezza, espressione categoriale percepibile a livello storico.

3. LA PENA DEL PECCATO E LA LIBERTÀ DELL'UOMO

3.1. La colpa e il dolore

Prima di presentare la prospettiva antropologico-sacramentale all'interno della quale Rahner delinea il rapporto tra la dimensione

²¹ *Ibidem*, 306-307.

²² A. CAROBENE, *La teologia sacramentale in genere di Karl Rahner*, cit., 152-153.

della pena e la conversione del peccatore nella prassi penitenziale, riteniamo utile esporre, sia pur brevemente, la visione che l'autore sviluppa relativamente alla realtà della colpa e del peccato, in quanto espressioni negative del rapporto dell'uomo con Dio.

Nella sua analisi del concetto di colpa, Rahner afferma che, da un punto di vista strettamente teologico, essa non deve essere intesa come una trasgressione a regole di comportamento comunemente accettate, né come un andare contro la morale borghese o il codice penale. Si deve invece parlare di peccato e colpa teologica quando l'uomo, pur essendo consapevole di agire di fronte a quel Dio che gli ha rivolto la propria parola salvifica, decide comunque di non voler conformarsi alla sua volontà. Si può dire quindi che la colpa ha una struttura essenzialmente dialogica e relazionale. La colpa esiste nel momento in cui l'uomo sa di agire coscientemente contro Dio, offrendolo consapevolmente. Non esiste colpa inconscia e fuori da una scelta libera e responsabile.

Essendo l'uomo un essere che percepisce se stesso e prende coscienza di sé solo attraverso la percezione di un oggetto esterno e diverso da sé, egli dovrà disperdersi nell'altro da sé, nel mondo, per poter ritrovarsi nell'intimo del proprio essere personale. Anche il suo rapporto con Dio è mediato da oggetti diversi dalla sua essenza personale, ma che costituiscono il presupposto inaggirabile della sua azione libera. Da ciò Rahner ravvisa l'esistenza di un rapporto dialettico tra la colpa conseguente all'azione posta dalla libertà personale dell'uomo e il suo materializzarsi e concretizzarsi nei frutti del mondo. Questo secondo aspetto è ciò che Rahner definisce «il segno manifestativo di una colpa personale, nel quale e per il quale si realizza concretamente una defezione personale dell'uomo da Dio»²³. La colpa personale si realizza solo in questa concretizzazione materiale, in questo segno costitutivo. L'unità e la diversità dialettica tra la colpa e il suo elemento manifestativo, costitutivo dimostra, secondo Rahner, che qualsiasi tipo di peccato, persino quelli considerati "interni", riguardanti cioè solo la sfera del desiderio, ha una ricaduta nella dimensione corporea e materiale dell'uomo, provocando una qualche modificazione del mondo materiale in cui egli vive:

²³ K. RAHNER, *La colpa e la sua remissione al confine tra la teologia e la psicoterapia*, in *La penitenza della Chiesa*, cit., 147-170, qui 155.

Anche la colpa puramente “interna” infatti è un atto psicofisico nel senso originario della parola, che muta la costituzione fisiologica dell'uomo, ecc. Essa, come il peccato esterno, si manifesta nella realtà del mondo circostante, si mostra espressamente al di fuori nell'“altro”, nell'elemento psicofisico che concorre a costituirlo; ponendosi, si manifesta necessariamente. Perciò anche quando il peccato appare espressamente, con ogni obiettività e riflessione, diretto proprio contro Dio, esso si attua negli elementi materiali di questo mondo²⁴.

Al fine di fornire una comprensione dei concetti di colpa e remissione, in rapporto al dolore unito al loro superamento, Rahner ritiene necessario delineare una adeguata concezione ontologica dell'essenza dell'uomo. Secondo tale concezione l'uomo

da una parte possiede un nucleo personale spirituale, che trascende intenzionalmente l'essere in genere e nel suo insieme, e perciò può giungere sino a Dio e udire la sua parola. Per questa trascendenza e la conseguente libertà e apertura a tutte le cose egli può assumere un atteggiamento libero di fronte alle singole cose e al tutto, sia pure solo immaginato, e di fronte allo stesso Dio²⁵.

Ma d'altra parte l'uomo, prosegue Rahner,

quale persona che si trascende, si realizza sempre in rapporto a qualche altro diverso da se stesso e dall'essere trascendente, che è l'oggetto della sua apertura spirituale al tutto come tale. Egli si realizza in un “mezzo”, che è formato dall'insieme della sua corporeità psicofisica e dalla sua psichicità corporea, delle sue reali oggettivazioni di cose e di principi, dell'ambiente circostante, delle persone e delle cose e delle oggettivazioni che in esso compie mediante le azioni “esterne”²⁶.

Le oggettivazioni formate dall'insieme delle realtà psichico-corporee dell'uomo, che sole gli permettono di disporre liberamente di sé e di avere nei confronti di Dio un comportamento cosciente e libero, sono distinte e nello stesso tempo inseparabili da lui in quanto per-

²⁴ *Ibidem*, 156.

²⁵ *Ibidem*, 157. Su questo cfr. soprattutto ID., *Uditori della parola*, tr. it. Borla, Torino 1967.

²⁶ ID., *La colpa e la sua remissione*, cit., 157.

sona primigenia. Queste due sfere dell'uomo sono in continua osmosi poiché continuamente l'uomo si attua nelle oggettivazioni del suo corpo e delle sue azioni, ma senza immergersi e perdersi completamente in esse. Le oggettivazioni sono la persona stessa e nello stesso tempo non lo sono, poiché essa è in questo "altro", ma rimanendone in qualche modo distinta. L'altro serve alla persona come mezzo di espressione verso gli altri e il mondo circostante, ma esso mantiene comunque sempre delle strutture estranee alla persona stessa. Esiste perciò una distinzione tra la persona originaria quale spirito trascendente e libero di fronte a Dio e il mezzo terrestre materiale nel quale la persona si attua. Questa attuazione della persona primigenia nell'altro, diviene un segno costitutivo che può continuare ad esistere autonomamente e indipendentemente dalle azioni proprie della persona primigenia. Da ciò deriva il fatto che «in quanto la persona primigenia e ciò che è ad essa estraneo si attuano nello stesso ambito del mezzo terrestre, la persona pone il segno costitutivo come diverso da sé, si estrania da se stessa, si esteriorizza e d'altra parte l'ambiente originariamente estraneo alla persona si attua prendendo forma nello stesso mezzo, che pure appartiene alla persona»²⁷. Da qui nasce una forma di interferenza tra l'azione libera della persona originaria e le passioni imposte dall'esterno, si verifica cioè un ritorno verso la persona di realtà proprie, ma per così dire esteriorizzate e alienate in elementi estranei, come anche di elementi estranei che si presentano come appartenenti alla persona. Sulla base di queste premesse filosofiche e antropologiche, Rahner prospetta una fenomenologia della nozione di peccato e del dolore come sua conseguenza. Secondo tale fenomenologia il peccato è quella azione libera della persona primigenia che va a porsi in contrasto con la struttura originariamente retta di questa e il suo autentico rapporto con Dio. In tale azione la persona assolutizza e divinizza il mezzo materiale, ovvero quell'"altro" nel quale essa si esprime e si esteriorizza. La caratteristica dell'azione colpevole è quella di concretizzarsi e reificarsi nell'esteriorità corporea, fisica e materiale della persona e del mondo in cui vive, sfuggendo in tal modo alla presa della sua volontà libera. Essa acquista infatti una esistenza autonoma e indipendente dall'esistenza della persona, sulla quale si ripercuote alla maniera di un *boomerang*. Ecco allora l'origine del dolore legato alla colpa:

²⁷ *Ibidem*, 159.

Il segno costitutivo del peccato, l'incarnazione dell'azione personale della persona primigenia nel suo mezzo concreto, si chiama in linguaggio teologico dolore. Il segno costitutivo dell'atto peccaminoso necessariamente si ripercuote in modo doloroso sulla persona, perché il mezzo non è del tutto indifferente, né è pura espressività dell'"espressione personale", ma ha delle strutture aprioristiche indipendenti dalla libertà della persona. L'azione personale primigenia perciò, quando si concretizza in questo mezzo contrariamente alle sue strutture, sperimenta come conflitto e come dolore la resistenza delle strutture del mezzo, che è sempre necessariamente il mezzo della "passione" della persona²⁸.

Nel momento in cui la persona affronta il problema della colpa e della sua remissione, essa dovrà necessariamente fare i conti con le attuazioni e le oggettivazioni nei mezzi esterni della propria libertà primigenia. Quest'ultima sembrerebbe mantenere sempre uno scarto rispetto ai propri segni costitutivi materiali che si depositano nella exteriorità psicofisica della persona e nel mondo circostante. Per tale motivo la persona, nel tentativo di superare la propria situazione di peccato, sperimenta il dolore, la fatica e la resistenza dei segni costitutivi delle proprie colpe passate, perché solo oggettivandosi l'uomo può contemplare se stesso e le oggettivazioni della sua libertà. Se la colpa ha modificato materialmente e concretamente la realtà fisica e corporea della persona, ad affrontare tale realtà inquinata dal peccato dovrà essere una libertà corporea, una libertà cioè che non pretenda intellettualisticamente di aggirare gli ostacoli rappresentati dalle proprie exteriorizzazioni. Solo una libertà concepita in questo modo accetterà umilmente di prendere su di sé le conseguenze dolorose delle proprie colpe e non una libertà astratta che pretenda di superare la situazione di colpevolezza soltanto con la pura decisione della volontà. Vedremo come Rahner sviluppa ulteriormente questo tema a proposito del rapporto tra la remissione dei peccati e la pratica delle indulgenze.

3.2. Le indulgenze e le pene temporali

La continuità e l'unità che Rahner vede profilarsi tra *opus operantis* e *opus operatum*, ovvero tra le disposizioni interiori del sog-

²⁸ *Ibidem*, 160.

getto e l'efficacia intrinseca del sacramento, intesi come luoghi dove agisce la stessa grazia salvifica di Cristo, emergono anche nei saggi dedicati al tema delle indulgenze e delle "pene del peccato"²⁹. Qui si nota che, ad avviso di Rahner, l'orizzonte entro il quale può trovare legittimità la dimensione della pena nel sacramento della penitenza è quello costituito dalla "libertà dell'uomo". Nel suo saggio *Trattatello teologico sull'indulgenza*, Rahner compie il tentativo di precisare la natura delle pene temporali, che secondo la tradizione della Chiesa possono essere rimesse tramite la pratica delle indulgenze. Ciò che il cristiano definisce pene temporali dei peccati, sono così chiamate perché sono quelle conseguenze del peccato che vengono scontate e superate in un processo evolutivo che si dispiega nel tempo. Ma prima di analizzare la situazione umana che consegue all'azione colpevole, dove è il peccato stesso a generare la propria punizione, Rahner fa una importantissima premessa di tipo antropologico sul rapporto fra la condizione esistenziale e storica dell'uomo e il dono della grazia salvifica che conduce alla conversione:

Quando [...] il nucleo più intimo della persona viene modificato dalla grazia di Dio (allo stesso modo in cui esso prima, con una decisione colpevole, si era rivoltato contro Dio e la sua santa volontà), quando l'uomo dunque si converte a Dio nella dimensione più personale e più profonda della propria esistenza, non si può ancora dire che ciò basti affinché tutto sia perfettamente in ordine. "Può" darsi che tutto sia già in ordine e che quindi la conversione sia tanto radicale da trasformare immediatamente tutto l'uomo. "Ma può anche darsi" che questa trasformazione interna dell'uomo sia, in certo qual modo, come un nucleo ardente nel centro della persona, senza riuscire a sciogliere e a stemperare sciogliere d'un sol colpo tutte le sclerosi, le croste, tutti i residui della storia individuale precedente³⁰.

La prospettiva suggerita da Rahner è quella di una grazia divina che agisce e dona la conversione senza annullare, in maniera astratta

²⁹ Cfr. K. RAHNER, *Trattatello teologico sull'indulgenza*, in ID., *La penitenza nella Chiesa. Saggi teologici e storici*, cit., 171-193; ID., *Osservazioni sulla teologia delle indulgenze*, in *ibidem*, 195-229; ID., *Sulla dottrina ufficiale odierna dell'indulgenza*, in *ibidem*, 231-276; ID., *Indulgenza*, in K. RAHNER - A. DARLAP (edd.), *Sacramentum Mundi. Enciclopedia Teologica*, vol. IV, Morcelliana, Brescia 1975, coll. 517-532; ID., *Pene dei peccati*, in *Sacramentum Mundi. Enciclopedia Teologica*, Brescia 1976, vol. VI, coll. 287-293.

³⁰ ID., *Trattatello teologico sull'indulgenza*, cit., 173-174.

e gnostica, la condizione creaturale e storico-temporale dell'uomo. Ciò che si è progressivamente stratificato nella storia di peccato personale dell'uomo, ciò che si è accumulato, anche a livello corporeo, delle sue azioni ingiuste e deprecabili, non può essere spazzato via immediatamente dalla grazia. Questa porterà al cambiamento, ma senza eliminare tutte le resistenze, gli ostacoli, la durezza, le fatiche spirituali e fisiche, che una tale trasformazione dovrà necessariamente affrontare.

Quando dunque noi ci pentiamo nel sacramento della penitenza o fuori di esso, quando, colpiti così dall'azione divina concessa a noi per grazia [...], otteniamo realmente il dono della conversione [...] non possiamo ancora affatto dire di essere giunti alla fine del nostro cammino. Tale grazia della conversione vuole accogliere in sé tutta la natura dell'uomo, fino alla sua dimensione fisica, fino nei moti incoscienti dei nervi, fino negli stimoli e negli impulsi sotterranei, affinché tutto venga guarito e santificato ³¹.

Tuttavia la conversione, aggiunge Rahner, non garantisce con certezza un simile risultato. Anche nel caso di una sincera conversione, con cui l'uomo muta visibilmente la sua vita con l'aiuto della grazia, può sempre accadere che la mia persona, il mio io, la mia esistenza nella sua totalità con tutta la sua storia individuale, rimangano attaccati all'uomo vecchio che ero prima e che pone ostacoli alla trasformazione.

Il superamento dei "residui" delle colpe passate, l'integrazione della persona nella sua totalità, non possono dipendere soltanto dalla buona volontà del soggetto o dalla sua decisione fondamentale verso Dio. Ci sono delle circostanze materiali, corporee, contingenti che obbligano l'uomo ad un paziente, lento e spesso doloroso compito di svecchiamento della propria personalità, dovendo egli fare i conti con un passato di scelte moralmente sbagliate che non può essere eliminato da un giorno all'altro.

Chi non ha, per esempio, già notato che la profondità di una contrizione, la sua forza trasformante, non dipende solo dalla "buona volontà" che la "comanda", bensì anche dalla situazione, dall'improvvisa luce di cui non possiamo disporre a nostro piacimento, da una determinatezza, che nessun comando "dispotico"

³¹ *Ibidem*, 174.

della libera ragione può avocarsi? [...] Chi non ha già sofferto per la propria impotenza di non riuscire a trasformare veramente se stesso in un uomo nuovo? Chi non ha notato, dopo una “buona confessione”, di essere rimasto ancora per molti aspetti, l'uomo vecchio? Che sono ancora presenti in lui le radici e gli stimoli segreti di una colpa di cui si è appena pentito e che ha appena confessata? E non si tratta solo di radici o stimoli che costituiscono semplicemente il destino umano, le disposizioni o altro impostogli fin dalla nascita, ma si tratta di disposizioni create proprio dalla sua colpa personale³².

È certo che Dio può perdonare le pene temporali, liberando il soggetto dal peso del suo passato. Ma resta sempre il fatto che tale liberazione non risparmierà l'uomo da un difficile lavoro ascetico da svolgere gradualmente «con la fedeltà nelle piccole e grigie situazioni quotidiane»³³. La preoccupazione che qui Rahner manifesta, è quella di intendere il perdono della pena temporale da parte di Dio non come qualcosa di estrinseco, imposto dall'esterno, senza intrattenere un reale rapporto con la costituzione etica dell'uomo. In tal caso si dovrebbe parlare di una forma di “amnistia” civile, che lascia colui che la riceve tale e quale era stato precedentemente. Mentre il condono che Dio opera lascia all'uomo «la possibilità di attuarsi veramente in maniera sofferta attraverso tutte le dimensioni della propria esistenza»³⁴. Si tratta in realtà, ci dice Rahner, di un amore che crede e spera posto in intima relazione con quel processo di integrazione della persona con il quale questa diviene una creatura nuova. Anzi, tale amore raggiunge la propria perfezione integrando in sé tutte le dimensioni dell'esistenza umana, orientando a Dio tutte «le realtà molteplici dei vari momenti dell'uomo, di modo che questi, senza venir eliminati o snaturati, si trasformano in “materiale”, “espressione”, “manifestazione”, appunto di questo amore»³⁵.

Le pene temporali possono essere eliminate solo in questo modo, cioè con un'azione dell'amore che però non pretenda di scavalcare la complessità e la pesantezza della condizione storico-categoriale dell'uomo. Su tale base si potrà comprendere adeguatamente il valore dell'indulgenza, che va compresa come un aiuto che viene dato

³² *Ibidem*, 179.

³³ *Ibidem*, 180.

³⁴ *Ibidem*, 181.

³⁵ *Ivi*.

all'amore che cancella le pene del peccato, ma non come «“un mezzo”, che ci risparmi dal dover percorrere l'unica via che si adatta alla nostra natura, quella cioè della ristrutturazione degli “avanzi” del nostro passato (*reliquiae peccatorum*)»³⁶. Si ha a che fare con un perdono rispettoso della libertà umana, intesa quest'ultima come comprendente la totalità della persona. La grazia e il perdono, in quanto ricevuti da Dio per mezzo dell'intercessione della Chiesa, agiscono efficacemente sulla vita del penitente, ma la dimensione temporale in cui questi è situato sarà sempre in qualche modo un ostacolo «che rallenta il realizzarsi di ciò che deve accadere»³⁷. Rahner sottolinea anche il ruolo della Chiesa nella salvezza del penitente: essa prega e intercede per il peccatore pentito affinché egli ottenga il perdono totale della colpa e di tutte le sue conseguenze. Tuttavia, ci ricorda l'autore, «una simile preghiera non rimette, non “condona” le pene del peccato con un atto di autorità, quasi fosse la semplice “amnistia” di un castigo imposto solo dal di fuori»³⁸. La preghiera intercessoria raggiungerà il suo scopo e sarà esaudita sempre in relazione con delle premesse soggettive legate alla maturazione dell'uomo. L'indulgenza, di conseguenza, non ha l'intenzione di indebolire o cancellare l'espiazione personale del singolo, bensì di compiere con rapidità quello a cui è orientata l'espiazione, ovvero «la purificazione completa, la maturazione totale dell'uomo a partire dall'intimo centro dell'azione giustificativa»³⁹.

3.3. La libertà e la grazia

Rahner lamenta il fatto che la teologia contemporanea veda nella pena quasi esclusivamente una misura che Dio impone all'uomo dall'esterno, secondo una visione di giustizia di tipo vendicativo. Egli ammette l'esistenza di una pena “esterna” del peccato, ma a suo avviso si dovrebbe porre alla base di essa una seria ontologia della persona umana e della dimensione mondana in cui essa è inserita. Essendo la persona spirito incarnato in una materia, ogni atto spirituale libero da essa compiuto si incarna nell’“esterno” della materialità del suo essere, che coincide con il proprio nucleo personale.

³⁶ *Ibidem*, 182.

³⁷ *Ibidem*, 184.

³⁸ *Ibidem*, 189.

³⁹ *Ibidem*, 190.

Queste “incarnazioni” delle libere decisioni personali dell’uomo nell’“esterno” della persona e al di là del mondo che lo circonda, una volta poste, non vengono subito eliminate col ravvedimento della persona spirituale mediante il dolore, ecc. Continuano ad esistere e possono, secondo le circostanze, essere mutate e rielaborate solo lentamente in un processo temporale, che può durare molto più a lungo del libero mutamento che si verifica nel centro della persona. Questa esperienza inevitabilmente tali “esteriorizzazioni” della propria colpa, da se stessa poste nel suo esterno e nel mondo circostante, come apportatrici di dolore, come pena connaturale. Questa pena, sebbene derivi dalla colpa stessa, in quanto questo atto peccaminoso urta contro le strutture dell’“esterno” preesistenti e stabilite da Dio, nel quale la colpa stessa si attua, si deve considerare pena “esterna”, perché non è semplicemente il riflesso conscio della colpa nella coscienza del colpevole⁴⁰.

La prospettiva sacramentale e antropologica che Rahner qui propone ha come obiettivo di comprendere la pena in una modalità meno giuridica e formalistica di quanto avviene solitamente. La consumazione della pena dovrebbe essere vista, ad avviso di Rahner, come un processo di maturazione in cui gradualmente e all’interno delle sue strutture antropologiche, la persona integra le proprie forze rigenerative con la libera decisione fondamentale di divenire una creatura nuova. La libertà, di cui Rahner parla qui, ha una forma corporea ed è radicata nella sensibilità e nella materialità:

La libertà dell’uomo è una libertà corporea, legata al mondo, vale a dire la decisione di libertà che scaturisce direttamente dal soggetto libero in quanto tale, è sempre e necessariamente (anche negli “atti interiori”) una decisione che compie se stessa (non soltanto le sue conseguenze!) nella corporeità e nella “mondanità”, e cioè “nell’altro”⁴¹.

Questo “altro” rappresenta ciò che si può chiamare “oggettivazione della libertà”, ovvero «lo stratificarsi delle decisioni nel corpo del soggetto, nel mondo e negli uomini che lo circondano»⁴², e rive-

⁴⁰ ID., *Osservazioni sulla teologia delle indulgenze*, cit., 224.

⁴¹ ID., *Pene dei peccati*, in *Sacramentum Mundi*, VI, cit., col. 288.

⁴² A. GRILLO, *Karl Rahner versus Karl Rahner? La “prima” e la “seconda” svolta antropologica*, cit., 115.

ste per Rahner una grande importanza per la conversione dell'uomo. Questo complesso di decisioni passate, con il quale il soggetto ha già strutturato la sua esistenza, non può essere cancellato o modificato solo con la decisione di voler cambiare vita. Fra i nuovi propositi e il "fardello" delle volontà precedenti, fra la volontà nuova e la realtà vecchia, si determina, infatti, sempre una discrepanza, una distanza che rappresenta il luogo proprio delle "pene del peccato"⁴³. In queste sopravvivono le oggettivazioni corporee delle decisioni cattive legate alle scelte morali precedenti, che si sono sedimentate nel vissuto personale dell'uomo. Come dice Rahner:

Le pene del peccato sono le oggettivazioni persistenti della decisione moralmente cattiva nella misura in cui esse stesse in quanto contraddicono la retta natura del soggetto libero creano sofferenza e attraverso di esse anche la contraddizione contro il retto ordine del mondo (ambiente materiale e umano del soggetto) si esplica in maniera altrettanto atta a creare sofferenza⁴⁴.

A. Grillo, interpretando il pensiero di Rahner, nota che l'elemento che la pena vuole salvaguardare nel processo di conversione è il difficile e concreto rapporto tra l'uomo vecchio, con tutto il suo vissuto di azioni errate, e l'uomo nuovo della promessa del cambiamento. Quando la colpa del penitente incontra la promessa di grazia e di perdono di Dio, essa conduce con sé, «proprio con l'essere perdonata, il rovello del cambiamento, la fatica della realizzazione corporea, storica e esistenziale di ciò che l'uomo ha scoperto riservato da Dio per lui»⁴⁵. È certo che l'incontro tra il pentimento, la confessione della colpa e l'amore misericordioso di Dio producono l'effettiva trasformazione dell'uomo, «ma non sono ancora – non possono essere – il mutamento storico della sua libertà, che resta libera (purtroppo e per fortuna) anche di fronte alla propria conversione»⁴⁶. L'amore perdonante di Dio, proprio perché tale, ha il massimo rispetto per la libertà della persona e per il modo tipicamente umano col quale essa

⁴³ Cfr. ID., *Le indulgenze e la penitenza sacramentale: verità dimenticate su un rapporto da riscoprire*, in AA.VV., *Riconciliazione e penitenza*, Atti del Convegno tenuto ad Ancona e Fermo nei giorni 16 e 17 marzo 1999, dall'Istituto Teologico Marchigiano di Ancona, Massimo, Milano, 1999, 113.

⁴⁴ K. RAHNER, *Pene dei peccati*, cit., col. 289.

⁴⁵ A. GRILLO, *Le indulgenze e la penitenza sacramentale*, cit., 114.

⁴⁶ Ivi.

concretizza materialmente il proprio rinnovamento. «La fatica di questa trasformazione, il lavoro di questa nuova esigenza di coerenza tra parola ascoltata e vita da decidere, il “patimento” di fronte a questa difficoltà è ciò che la tradizione ha chiamato pene del peccato»⁴⁷. Le pene del peccato possono essere viste in tal modo come «“le conseguenze intossicanti e dolorose del peccato”, che non sono superate dal semplice fatto della conversione del peccatore»⁴⁸. Il perdono della colpa non equivale alla remissione della pena e non cancella ancora gli strascichi del peccato, ragion per cui l'indulgenza non risparmia la fatica storica e corporea della conversione. Rahner, rintracciando importanti corrispondenze tra la sua teoria e le affermazioni magisteriali contenute nella Costituzione apostolica *Indulgentiarum doctrina*,⁴⁹ ritiene che sia assolutamente fuori luogo pensare il perdono delle pene temporali sul modello estrinseco dell'amnistia derivante da una concetto di giustizia esteriore. Le conseguenze dei peccati che si oggettivano nell'esistenza del peccatore, le cosiddette *poenae temporales pro peccatis debitae*, non vengono eliminate completamente neanche con la conversione del peccatore, per cui permangono anche dopo di questa. Esse verranno eliminate, ma non indipendentemente dallo sforzo che l'uomo compie nei singoli casi, e per questo la cancellazione avverrà con maggiore o minore lentezza. Da ciò Rahner chiarisce in quale modo debba essere inteso il perdono delle pene temporali nell'indulgenza:

L'indulgenza è un modo con cui la Chiesa collabora affinché nell'uomo cresca un amore sempre più profondo e integrativo, un amore che “santifica e purifica” eliminando in questo modo le “pene temporali” come conseguenze connaturali della colpa. [...] Tra l'atto della Chiesa compie assicurando l'indulgenza e l'effettivo perdono delle pene temporali nel lucratore sussiste sostanzialmente una differenza (analoga alla differenza tra *sacramentum validum* e *sacramentum fructuosum* o tra *sacramentum* e *res sacramenti*) e vi è una realtà che sta tra i due: l'aumento dell'amore.

⁴⁷ Ivi.

⁴⁸ ID., *Karl Rahner versus Karl Rahner? La “prima” e la “seconda” svolta antropologica*, cit., 117.

⁴⁹ PAOLO VI, *Costituzione Apostolica Indulgentiarum Doctrina*, in AAS 59 (1967), 5-24.

La cancellazione del reato penale da parte dell'indulgenza non avviene senza che l'uomo cresca e si purifichi nei dolori del processo di maturazione nell'amore. Il perdono delle pene avviene in una sofferta espiazione personale dove l'amore compie l'opera di far maturare tutto l'essere dell'uomo, fino a quel momento concupiscente e colpevole, integrandolo lentamente in sé e purificandolo dalle pene del peccato.

L'indulgenza quindi non sostituisce il difficile lavoro dell'amore e non è quindi il cancellamento più facile delle pene dei peccati; essa è piuttosto l'aiuto della Chiesa volto a favorire l'opera sempre difficile dell'amore. L'indulgenza non facilita sostituendo e prendendo il posto della metanoia [...] bensì favorendo la metanoia stessa. L'indulgenza non è il surrogato dell'opera esistenziale dell'amore della penitenza, bensì è un aiuto per quest'opera⁵⁰.

La preoccupazione che soggiace a questa serie di considerazioni espresse da Rahner, è quella di ricomprendere in modo adeguato sia il significato delle indulgenze che, in senso più ampio, quello della penitenza sacramentale. Ed egli compie tale sforzo cercando di chiarire il giusto rapporto che dovrebbe sussistere tra libertà dell'uomo e grazia di Dio. La difficoltà che l'uomo di oggi manifesta nel cogliere il ruolo della pena, deriva da una comprensione del rapporto fra l'uomo e Dio secondo una concezione astratta della libertà e della grazia⁵¹. Al fondo del concetto moderno di libertà sta una visione gnostica del reale che, a livello teologico, si esprime con il desiderio di un contatto diretto e immediato con Dio; trasferito sul piano della prassi penitenziale ciò si traduce nella pretesa di una remissione della pena che avvenga contemporaneamente alla cancellazione della colpa, con l'intenzione di scavalcare la dimensione storica, corporea e temporale dell'uomo. Tuttavia, se è vero che Dio può rimettere sempre la pena, non potrà farlo indipendentemente dall'apporto personale che il penitente deve dare alla propria conversione. Si dovrebbe pensare che «Dio proprio perché ti ha creato a sua immagine e somiglianza ora non può più salvarti senza il concorso della tua libera adesione e della tua volontà nel tempo»⁵².

⁵⁰ K. RAHNER, *Sulla dottrina ufficiale odierna dell'indulgenza*, cit., 268.

⁵¹ Cfr. A. GRILLO, *Le indulgenze e la penitenza sacramentale*, cit., 120 ss.

⁵² *Ivi*.

Un'idea sbagliata di libertà, porta oggi l'uomo ad una duplice forma di presunzione: da una parte, essa concepisce un uomo meta-storico, divinizzato e angelicato, il quale per poter incontrare la grazia perdonante di Dio non ha bisogno di fare i conti con le resistenze della propria condizione corporea e categoriale; dall'altra, un uomo assolutamente incapace di agire e scegliere liberamente, di rispondere autonomamente alla grazia, e per questo deresponsabilizzato e sostituito da Dio. Ma essendo l'uomo dotato di libertà, da intendere però come una libertà finita, cioè legata alla dimensione del divenire, egli, «quando confessa la propria colpa, sperimenta subito un nuovo orientamento della volontà, ma anche una resistenza della propria identità vecchia, passata, superata, ma ancora tanto efficace e seducente»⁵³. Sta qui l'importanza della pena temporale e del suo prezioso significato per la salvezza dell'uomo. Proprio perché l'uomo non è Dio, né un angelo, egli, con la propria libertà limitata, sperimenterà sempre, insieme ai buoni propositi e alla volontà buona, anche la possibilità delle ricadute nei vecchi *cliches* malati, nei passati vizi e azioni deplorabili, anche quando la colpa è stata completamente rimessa e cancellata. Anche quando l'incontro con l'amore perdonante di Dio, con la sua libertà infinita di amare, è avvenuto, l'uomo continua ad essere creatura radicalmente libera, che ha bisogno di rielaborare, rimuginare, digerire il proprio cambiamento, in modo lento e faticoso, così da poter corrispondere alla libertà infinita di Dio. Perché se è vero che con il perdono di Dio non c'è più colpa, c'è però ancora la pena di far fruttificare tale dono salvifico, che consiste nel disintossicarsi dal veleno che il peccato ha lasciato in tutta la nostra realtà spirituale e corporea. Come afferma bene Grillo: «Quando la colpa è perdonata, solo allora comincia propriamente quella pena che consiste nell'adeguare faticosamente muscoli, nervi, respiro e battiti cardiaci al disegno della volontà»⁵⁴.

4. CONCLUSIONI

La visione antropologica e teologica che Rahner offre del rapporto tra le pene del peccato e la libertà dell'uomo, conserva una sor-

⁵³ *Ibidem*, 121.

⁵⁴ *Ibidem*, 123.

prendente attualità in un contesto sociale ed ecclesiale come il nostro in cui, a causa dell'influenza di una mentalità astratta e individualistica, non si comprende più l'importanza della dimensione della pena per una giusta considerazione della confessione sacramentale. Egli, sottolineando il fatto che la riconciliazione sacramentale, oltre ad essere dono della grazia salvifica di Dio è anche risposta dell'uomo, ha avvertito l'esigenza di comprendere la libertà umana non secondo il modello politico astratto e soggettivista, ma secondo la struttura sensibile e storica di cui l'uomo è costituito. Proprio perché la libertà dell'uomo è una libertà corporea, nel sacramento della penitenza il perdono della colpa non coincide immediatamente con la remissione della pena, per la quale l'azione, lo sforzo e la fatica del cambiamento attuati dalla persona svolgono un ruolo insostituibile. Nella prassi penitenziale attuale si dovrebbe tener presente tale aspetto fondamentale, ricordando che le azioni personali del penitente come risposta della propria libertà alla grazia perdonante, non sono da considerare soltanto una conseguenza del sacramento della riconciliazione, ma una sua dimensione essenziale e costitutiva.

RUFFINO GOBBI

IL PECCATO NELL'ISLAM

Il concetto di peccato ha all'interno della tradizione islamica una coerenza propria. Noi cercheremo, nel presente articolo, di analizzare le valenze semantiche di alcuni termini coranici riconducibili al concetto di peccato. Volgeremo poi lo sguardo ad alcune raccolte giuridico-teologiche medievali per tentare di definirne i contenuti specialmente riguardo i cosiddetti "peccati gravi" (*Kabâ'ir*).

1. CAMPO SEMANTICO DEL "PECCATO" NEL CORANO

Il Corano utilizza vari termini per designare il "peccato" e con valenze semantiche diversificate. Noi ci soffermeremo solo sui seguenti¹:

- a) **DHANB** (plur. **DHUNÛB**): "peccato", "colpa".
- b) **KHATA'**: "errore involontario", "sbaglio". **KHIT'**: "assassinio di neonati".
KHATÎ'A (plur. **KHATÎ'ÂT** o **KHATÂYÂ**): "errore", "peccato".
- c) **SAYYI'A** (plur. **SAYYI'ÂT**): "cattiva azione", "crimine", "peccato che l'uomo compie contro Dio"; oppure "malanno", "malattia", "svantaggio".
- d) **ITHM** (plur. **ATHÂM**): "peccato", "violazione della legge", "colpa legale".
- e) **FÂHISHA** (plur. **FAWÂHISH**): "turpitudine", "immoralità", "fornicazione", "adulterio".
FAHSHÂ': "turpitudine", "scandalo", "azione immorale".

¹ Altri termini importanti, necessari per esplorare appieno il vocabolario coranico concernente il peccato, sono: *ZULM*, *MA'SIYYA*, *JURM*, *FASÂD*, *FISQ*, *DALÂL*, *SHIRK*, *KUFR*, *SÛ'*.

Cercheremo di approfondire le sfumature semantiche di ognuno di questi termini analizzandoli nel loro contesto.

a) **DHANB**. Copre tutti i sensi del peccato e dell'errore. Etimologicamente significa "eccedenza", "aggiunta" e designa un lembo non legato appropriatamente e rimasto pendulo del turbante. È un termine che nella maggioranza delle ricorrenze coraniche sottintende la lesione del rapporto uomo-Dio, eccetto i due passi seguenti, in cui designa l'ingiustizia e la colpa morale tra uomini. Mosè rifiuta la missione affidatagli da Dio presso gli Egiziani dicendo: «Hanno contro di me un delitto (*dhanb*) da vendicare, e temo che mi uccidano» (Corano 26,14²). La donna che aveva tentato di sedurre Giuseppe l'Egiziano, viene così apostrofata dal marito: «O donna, chiedi perdono della tua colpa (*dhanb*), ché tu sei stata peccatrice» (12,29). Le restanti accezioni del termine **DHANB** muovono tutte essenzialmente su due registri: il castigo o il perdono, da parte di Dio, per i peccati commessi. Nella prima accezione si sottolinea che Dio punirà, nel castigo escatologico, quanti avranno rifiutato la fede, continuando a perseverare nell'idolatria e nella miscredenza: «E gli iniqui avranno a rendere conto di peccati simili (*dhunûb*) a quelli dei loro compagni» (51,59); o ancora: «E diranno: "Oh se avessimo voluto e capito, non saremmo ora fra la gente del Fuoco dell'Inferno!" Confesseranno allora la loro colpa (*dhanb*), ma perisca la gente dell'Inferno!» (67,10-11). La certezza del castigo viene ribadita in molti passi ricordando quanto l'ira divina ha fatto con le generazioni passate: «Dio li colse in flagrante peccato (*dhanb*) e Dio è violento a punire» (3,11); «Non hanno forse visto quante generazioni annientammo prima di loro? Eppure li sterminammo per i loro peccati (*dhunûb*)» (6,6; 40,22; 29,40). L'altra accezione del termine **DHANB** si riferisce al tema del perdono, implorato e ottenuto. Moltissimi passi sottolineano la certezza che Dio perdona i peccati a coloro che credono e lo implorano: «Dì: "O servi miei che avete prevaricato contro l'anime vostre non disperate della Misericordia perché Iddio tutti i peccati (*dhunûb*) perdona: Egli è l'Indulgente Clemente!"» (39,53); «(Dio) il peccato (*dhanb*) perdona e il pentimento accetta» (40,3).

La rivelazione coranica vuole mostrare l'attitudine del vero credente, che deve rivolgersi a Dio e sperare nella sua clemenza: «Dì:

² Le citazioni dal Corano sono tratte da *Il Corano*, introduzione, traduzione e commento di A. BAUSANI, BUR, 1994. D'ora in poi seguiranno tra parentesi.

“Se amate veramente Dio, seguite me e Dio vi amerà e vi perdonerà i vostri peccati (*dhunûb*) ch  Dio   indulgente e pietoso”» (3,31); «Iddio allora vi perdonerebbe i vostri peccati (*dhunûb*) e vi farebbe entrare in Giardini [...]» (61,12). Anche lo stesso Profeta Muhammad viene invitato a chiedere perdono per i propri peccati, ma il termine *dhanb*, troppo vago, non ci aiuta ad approfondirne la natura³: «Pazienza dunque, ch  la Promessa di Dio   vera e chiedi perdono per il tuo peccato (*dhanb*)» (40,55); «Chiedi dunque perdono del tuo peccato (*dhanb*), del peccato (*dhanb*) dei credenti e delle credenti» (47,19); «T'abbiam concesso davvero segnalata vittoria a che Iddio perdoni i peccati tuoi, passati e presenti» (48,1-2). I commentatori del Corano si sono chiesti che tipo di “peccati” designi il termine *dhanb* e secondo la maggioranza riguarderebbe i cosiddetti peccati “gravi” (i *kab 'ir*, cui accenneremo pi  avanti).

b) **KHATA'**. Etimologicamente la radice verbale fa riferimento alla “schiuma che fuoriesce dalla pentola” e alla “freccia, che, a causa di una falsa mira, non raggiunge la meta”. Designa un “errore involontario” commesso con buone intenzioni o per negligenza e, come tale, non merita sanzione: «E non vi saranno imputati a peccato gli errori che ignari abbiate commesso a questo riguardo, ma solo quel che intenzionalmente avran voluto i vostri cuori» (33,5); «Non   ammissibile che un credente uccida un credente, altro che per errore; e chi uccide un credente per errore» (4,92); «Signore! Non ci riprendere se dimentichiamo e sbagliamo» (2,286). Una sola ricorrenza del termine **KHITA'** designa come crimine grave “l'assassinio di neonati” «per tema di cader nella miseria: Noi siamo che li provvediamo e voi, badate! Ch  l'ucciderli   peccato (*khit '*) grande» (17,31). **KHATIYY** (participio di *KHATA'A*) “colpevole”, viene utilizzato solo nelle rivelazioni del periodo meccano, per designare Faraone e i suoi simili (28,8), i fratelli di Giuseppe che riconoscono la loro colpa (12,91) o la donna che tent  di sedurre Giuseppe (12,29).

KHAT 'A indica il “peccato” in senso generale. Il termine   riferito prevalentemente a personaggi dell'Antico Testamento che ven-

³ Molti passi coranici sembrano affermare la peccabilit  di Muhammad (7,200; 9,43; 17,73-74; 22,52; 34,50; 40,55; 47,19; 48,1-2). La tradizione islamica ha invece stabilito la *'isma* del Profeta (“impeccabilit  e immunit  dall'errore”) mai espressamente menzionata n  nel Corano n  negli *Hadîth* canonici. Un *Hadîth* insegna invece che “ogni neonato   raggiunto dal demone alla sua nascita. Ecco perch  emette il suo primo vagito, con l'eccezione di Maria e di suo figlio (Ges )”.

gono castigati o chiedono perdono per i propri peccati dopo essersi convertiti. Noè afferma che il motivo del diluvio furono i peccati di gente dal cuore indurito (71,25). I maghi del faraone si convertono e asseriscono: «Altro non bramiamo se non che ci perdoni il Signore le nostre colpe (*khatâyâ*)» (26,51), nonostante la minaccia del Faraone fosse: «Vi farò tagliare alternamente le mani ed i piedi e vi farò crocifiggere tutti» (26,49). Dio rassicura gli Ebrei che entrano a Gerusalemme e chiedono perdono: «Noi perdoneremo i vostri peccati e saremo larghi con i buoni» (2,58). Abramo disconosce l'idolatria della sua gente e spera che Dio gli perdoni la sua colpa (*khatî'a*) il giorno del Giudizio (26,82). Altri passi asseriscono che la responsabilità per i peccati è strettamente personale: «E dicono coloro che rifiutano la Fede a coloro che credono: "Seguite la nostra via e noi ci caricheremo dei vostri peccati (*khatâ'ya*)!" Mentre non si caricheranno dei loro peccati (*khatâ'ya*) nulla affatto perché sono bugiardi» (29,12; 4,112).

c) **SAYYĀ**. Femminile dell'aggettivo *SAYYĀ*, viene usato nel Corano come sostantivo per indicare una "cattiva azione" o un "maleanno". È un termine generale che esprime tutti i tipi di male, sia calamità e malattie (11,10; 30,36; 42,48; 3,20; 4,78) sia i peccati gravi, come nel caso del popolo di Lot, «gente che già dapprima aveva commesso atti turpissimi (*sayyi'ât*)» (11,78). Secondo Ida Zilio-Grandi *Sayyi'a* designa il «male necessario e sfuggente che deve restare nascosto, che c'è e viene taciuto e nessuna norma lo indica»⁴. Dio che rende visibile il male commesso (49,53; 39,48), rassicura che «le buone azioni (*hasanât*) scacciano le cattive (*sayyi'ât*)» (11,114; 13,22; 28,54; 23,96) e che è pronto a perdonare i peccati, se l'uomo si pente: «Costoro sono quelli dai quali accetteremo quel che di meglio hanno operato e passerem sopra alle loro cattive azioni (*sayyi'ât*)» (46,16; 42,25; 7,153). Il testo va anche oltre, asserendo a più riprese, attraverso l'uso del verbo *kaffara* ("riparare", "purificare", "cancellare") l'idea che Dio sia pronto a purificare qualsiasi male commesso se c'è sincerità e pentimento: «Coloro che credono e operano il bene, Noi certo li purificheremo dalle loro cattive azioni (*nukaffiru al-sayyi'ât*)» (29,7); «O voi che credete! Se temerete Iddio Egli vi purificherà dalle vostre colpe (*sayyi'ât*) e vi perdonerà» (8,29) (3,195; 65,5; 5,65; 39,35; 64,9). Per quanti, invece, proseguono ostinati a negare la fede, Dio promette castigo: «Non si addice a Dio il perdono verso coloro

⁴ I. ZILIO-GRANDI, *Il Corano e il male*, Einaudi, 2002.

che fanno il male (*sayyi'a*) né verso coloro che muoiono negando» (4,18); «Quanto a chi porta il male (*sayyi'a*), gli operatori di iniquità (*sayyi'ât*), saran compensati soltanto di quello che hanno fatto» (28,84); «ma castigo violento faremo gustare a quelli che rifiutan la fede e li compenseremo per le loro azioni peggiori (*sayyi'ât*)» (41,27) (10,27; 6,160; 27,90).

d) **ITHM**. Designa prevalentemente una colpa legale. Ricorre solo quattro volte nelle sure di epoca meccana, dove invece vengono preferiti termini derivati dalla stessa radice, quali: **TATHÎM** “peccato”, **ATHÎM** “peccatore”, **ATHÂMAN** “punizione”. Dio ordina a Muhammad di annunciare un castigo cocente per chi, pur ascoltando la rivelazione, persiste nella via della miscredenza (*kufîr*): «Guai al peccatore (*athîm*) mendace! Egli ode i Segni di Dio che gli son recitati, poi pervicace persiste come se nulla avesse udito. Annunciamogli castigo cocente» (45,7-8); «Non dare ascolto a chi è spergiuro spregevole, diffamatore di calunnie, ostacolatore del bene, prevaricatore, peccatore (*athîm*), crudele e per di più bastardo... Quando gli si recitano i Segni nostri, dice: “Favole antiche!”» (68,10-13.15). Altri peccati che costituiscono motivo di castigo li troviamo specificati nel seguente versetto: «Coloro che non invocano assieme a Dio altro dio, e che non uccidono chi Dio ha proibito di uccidere altro che per giusta causa, che non commettono adulterio. Or colui che tali cose commette troverà punizione (*athâman*)» (25,68).

ITHM, invece, viene utilizzato soprattutto nelle sure medinesi, per designare ogni forma di mancato rispetto della legge da parte di contemporanei di Muhammad. Dal contesto in cui ricorre si possono desumere le trasgressioni che il termine denota di volta in volta: trasgressioni di natura economica (“usura” 2,275), giuridica (“corruzione di giudici” 2,188; “alterazione di testamento” 2,182), matrimoniale (“rubare la dote alla moglie” 4,20), ludica (nel vino e nel gioco «il peccato (*ithm*) è più grande del vantaggio» 2,219). Per quanto riguarda le prescrizioni alimentari è specificato che chi trasgredisce «senza volontaria inclinazione al peccato» (5,3), «per necessità, contro sua voglia e senza intenzione di trasgredire la legge, non farà peccato, perché Dio è perdonatore e clemente» (2,173). Perfino la calunnia viene stigmatizzata a più riprese come un peccato: «Coloro che offendono i credenti e le credenti senza che l'abbian meritato, si caricheranno di una calunnia e d'una colpa (*ithm*) evidente» (33,58). Il riferimento è probabilmente alla accusa infamante rivolta ad una delle spose del Profeta, 'Â'isha, durante una spedizione militare avvenuta

nuta nel 626. Rimasta indietro rispetto alla carovana, sarebbe stata ricompagnata da un giovane cammelliere dando adito a calunnie che la rivelazione si affrettò subito a smentire: «Certo quelli che hanno inventato la calunnia son parecchi fra voi: ma non crediate che questa calunnia sia un male per voi, anzi è un bene. E ognuno di quelli che l'han propalata avrà quel che s'è guadagnato col suo peccato (*ithm*)» (24,11); «O voi che credete! Evitate molte congetture, ché sono peccato (*ithm*)» (49,12); «Chiunque s'acquista una colpa (*ithm*) se l'acquista contro se stesso e chiunque s'acquista un errore (*khatî'a*) o un peccato (*ithm*) e poi lo rigetta su un innocente, si carica di una calunnia e di un peccato (*ithm*) evidente» (4,111-112).

Accezione affine del termine *ithm* è quella del confabulare alle spalle degli altri, riferito sia agli Ebrei di Medina che ai credenti musulmani: «Non hai tu visto coloro cui fu proibito tener conciliaboli e che poi ritornano a quello che era stato vietato e segretamente confabulano di peccato (*ithm*), di inimicizia e di ribellione al Messaggero divino? O voi che credete! Quando confabulate fra voi non discorrete di peccato (*ithm*) e di inimicizia e di ribellione al Messaggero divino» (58,8-9).

e) **FÂHISHA**: “turpitudine”, “immoralità”, “fornicazione”, “adulterio”. **FAHSHÂ'**: “turpitudine”, “scandalo”, “azione immorale”. Entrambi i termini evocano la «dimensione scandalosa del peccato, quando oltrepassa i limiti sia divini, sia umani»⁵: «In verità abbiamo fatto dei démoni (*shayatîn*) i patroni di coloro che non credono. Quando commettono una turpitudine (*fâhisha*), questi dicono: “Abbiam trovato che i nostri padri seguivano quest'uso, è Dio che ce lo ha ordinato”. Rispondi: “Ma Iddio non ordina la turpitudine (*fahshâ'*)”» (7,27-28). Da questo e altri versetti di epoca medinese, si deduce che *Fahshâ'* è una azione immorale ispirata sempre da Satana. L'azione tentatrice genera un contesto di male diffuso, evidente dall'uso di termini che rafforzano la parola *Fahshâ'*: «(Satana) È lui che ti invita al male (*sû'*) e alla turpitudine (*fahshâ'*)» (2,169; 12,24); «Satana vi minaccia la povertà e vi ingiunge l'avarizia (*fahshâ'*)⁶, ma Dio promette perdono e abbondante grazia» (2,268).

Altrove *Fahshâ'* è rafforzativo del termine *Munkar* (male): «Non seguite le orme di Satana, che chi segue le orme di Satana desidera

⁵ “Peccato” in *Dizionario del Corano*, (a cura di) M. AMIR-MOEZZI, Mondadori 2007, 633-639.

⁶ Non si capisce perchè Bausani abbia qui preferito tradurre *fahshâ'* con “avarizia”.

lo scandalo (*fahshâ*) e il male (*munkar*)» (24,21; 16,90)⁷. Sola certezza che rassicura i credenti è che «la preghiera preserva dalla turpitudine (*fahshâ*) e dal male (*munkar*)» (29,45). Per quanto riguarda **FÂHISHA**, può avere un duplice significato: indicare una colpa indeterminata (turpitudine 3,135; 7,28; 7,33) o designare una relazione sessuale illecita. In questo secondo ambito rientrano i versetti che designano la fornicazione, l'adulterio, l'incesto con la matrigna (4,22) e l'omosessualità maschile⁸: «Venite, vi reciterò quello che il vostro Signore vi ha proibito: non dargli altro compagno, d'esser buoni con i vostri genitori, di non uccidere i figli per paura della miseria, di non accostarsi alle turpitudini (*fawâhish*) sia esteriori che interiori» (6,151). Questa ultima distinzione tra turpitudini esteriori ed interiori potrebbe designare la frequentazione di prostitute e le violazioni sessuali illecite tra uomo e donna. Lo si può desumere dal fatto che altrove *Fâhisha* è espressamente collegato alla fornicazione: «E non accostatevi alla fornicazione (*zinâ*): è una turpitudine (*fâhisha*)» (17,32). Ma *Zinâ* e *Fâhisha* possono entrambi designare l'adulterio, uno dei tre peccati gravi per cui può essere prevista la pena di morte per lapidazione, secondo la Legge islamica. *Fâhisha* è probabilmente il termine più antico, poi soppiantato da *Zinâ*, per esprimere l'adulterio come fatto esclusivamente femminile. Al marito spetta trattare con gentilezza le proprie mogli «a meno che non abbiano commesso infamia provata (*fâhisha mubayyina*)» (4,19); «O donne del Profeta. A chi tra voi commette manifesta turpitudine (*fâhisha mubayyina*) toccherà castigo» (33,30). La punizione per l'adulterio è riservata al marito e può essere molto dura: «Se alcune delle vostre mogli avran commesso atti indecenti (*fawâhish*) portate quattro testimoni contro di loro e chiudetele in casa finché non le coglierà la morte» (4,15). Altrove *Fâhisha* designa l'omosessualità, in riferimento alla storia di Lot. Lot apostrofa il suo popolo: «Voi davvero commettete nefandezze (*fawâhish*)» (29,28); «Commetterete voi la turpitudine (*fâhisha*) pur vedendola tale?» (27,54). La gravità dei peccati designati col termine *Fâhisha* è sottolineata dai passi in cui le turpitudini sono associate ai peccati gravi: «A Dio appartiene quel che è nei cieli e quel che è sulla

⁷ *Munkar* è un termine che avrà una importanza capitale in ambito giuridico islamico, visto che nel Corano si insiste spesso sulla necessità di «ordinare il bene (*ma'rûf*) e proibire il male (*munkar*)» (9,71; 3,104.110.114).

⁸ Il Corano resta muto sull'omosessualità femminile e sull'onanismo. G. VERCELLIN, *Istituzioni del mondo musulmano*, Einaudi 1996, 161.

terra, per ripagare coloro che maleficamente hanno agito secondo il loro operato, per ripagare quei che beneficamente agirono col Premio più bello. Coloro, cioè, che si astenero dai peccati gravi (*kabâ'ir al-Ithm*) e dalle turpitudini (*fawâhish*) non commettendo che colpe leggere» (53,31-32; 42,37).

Da questa analisi sui campi semantici possiamo intravedere quanto il concetto coranico di peccato sia ampio e complesso. Ognuno dei termini approfonditi ha valenze specifiche e diversificate. **ITHM** designa prevalentemente una trasgressione giuridica, **DHANB** e **SAYYI'A** peccati di tipo morale, **KHATÎ'A** è usato a fini pedagogici per stigmatizzare l'infedeltà portando come esempio il castigo delle generazioni precedenti. Infine **FÂHISHA** evoca «lo scandalo che genera il peccato quando oltrepassa i limiti umani e divini»⁹. Nel contempo possiamo rilevare alcune concordanze. Il peccato è un atteggiamento di ingratitude verso Dio ed i Profeti. La teologia islamica concepisce l'uomo «naturalmente» (*fitra*) votato all'adorazione dell'unico Dio mediante il riconoscimento della propria creaturalità e la sottomissione alla sua volontà. Peccare è trasgredire temporaneamente le interdizioni che Dio ha imposto. I versetti coranici analizzati insistono continuamente sul castigo riservato ai peccatori e sul perdono per chi si pente e si rivolge a Dio. La vita, secondo l'islam, avrebbe come unico significato quello di adorare Dio, il quale dice: «Io non ho creato i *jinn* e gli uomini altro che perché mi adorassero. Io non voglio altro da loro. E gli iniqui avranno da rendere conto dei peccati (*dhunûb*) simili a quelli dei loro compagni» (51,56-59). Il musulmano praticante, dunque, prega in continuazione Allah di dirigerlo «sulla retta via (*sirât al-mustaqîm*), la Via di coloro sui quali ha effuso la Sua Grazia» (1,6-7).

2. IL PECCATO DI AUTO-NOMIA DI IBLÎS E LA COLPA DI ADAMO

La demonologia coranica usa un duplice nome per indicare il tentatore: **SHAYTÂN** e **IBLÎS**. **AL-SHAYTÂN** (Satana) termine di origine semitica, è una figura che bisbiglia (*waswasa*) nell'interiorità dell'uomo e genera ambiguità. **IBLÎS**, termine generalmente ricondotto al greco, è invece una figura che si erge ad antagonista del Creatore. Ricorre 11 volte e sempre in rapporto al mito di Adamo. Il

⁹ *Dizionario del Corano*, 637.

Corano narra che rifiutò di prostrarsi davanti ad Adamo, appena plasmato da Dio, secondo quanto Dio aveva ordinato: «E si prostrarono tutti eccetto Iblîs, che fra i prostrati non fu» (7,11) (20,116; 18,50; 17,61). Il motivo di questa insubordinazione è la presunta diversità ontologica tra uomo e angelo: «E disse Iddio: “Che cosa t’ha impedito di prostrarti quando io te l’ho ordinato”? E quegli rispose: “Io sono migliore di lui: me tu creasti di fuoco e lui creasti di fango”» (7,12; 38,76-77). A causa della sua insubordinazione viene maledetto e cacciato: «Disse allora Iddio: “Esci da qui, che tu sia reietto e si posi su di te la maledizione sino al dì del Giudizio!”» (15,34-35). Ma la natura di Iblîs ne fa un avversario che sa competere con Dio. Egli chiede una dilazione di tempo per poter tentare gli esseri umani dalla fede vacillante, e Dio glielo concede: «Chiese Iblîs: “Signore! Fammi attendere fino al giorno in cui gli uomini saran suscitati a vita!” Rispose il Signore: “Ti sia concessa una dilazione fino al dì del convegno fissato”. E disse Iblîs: “Per la tua Potenza! Io tutti li sedurrò salvo quelli di loro che sono tuoi servi puri”» (38,79-83; 15,39-40).

La dilazione della condanna sposta la narrazione in una seconda scena, quella dei due progenitori del genere umano che abitano nel Giardino dove è loro concesso «di non sentir mai la fame, né la nudità, né sete, ancora, né il caldo bruciante del sole» (20,118-119). È in questo contesto che avviene la seduzione di Satana (non più Iblîs). Egli giurò loro «In verità io sono per voi consigliere sincero» (7,21-22); «E gli bisbigliò nel cuore: “O Adamo! Permetti ch’io ti guidi all’Albero dell’Eternità, a un regno che non si consuma?” E mangiarono ambedue di quell’albero e furono loro palesi le loro vergogne e presero a cucirsi addosso delle foglie del Giardino. Così Adamo si ribellò al suo Signore e cadde in erranza» (20,120-122). Il racconto coranico non si discosta da quello biblico, ma ha una sua originalità sia stilistica che narrativa. La tensione drammatica dei due racconti è sottesa ad un procedere per allusioni. Sono assenti l’albero del bene e del male, il nome di Eva, il serpente, elementi che denotano un riorientamento del racconto biblico.

L’Islam non contempla il peccato originale, né la necessità di una redenzione, dato il perdono concesso da Dio ad Adamo (2,37). I due racconti, quello di Iblîs e quello della cacciata di Adamo, tuttavia, permettono di riflettere su due tipi diversi di male e peccato¹⁰. L’Auto-

¹⁰ I. ZILIO-GRANDI, *Il Corano*.

nomia di Iblīs, nel primo caso mostra un male scelto in base ad un uso autonomo della propria ragione, mossa da orgoglio e da superbia. Dio chiede a Iblīs: «Ti sei lavato in superbia o sei davvero sì alto?» (38,75) per generare in lui consapevolezza delle conseguenze del peccato e poterlo punire. La colpa di Iblīs sta nel pensare una creazione diversa da come Dio l'ha voluta, ritenendola migliore. Nel caso di Adamo il peccato non avviene per scelta consapevole, ma è indotto, nasce dalla difficoltà nello scegliere, visto che è antropologicamente debole. Egli è creato da terra e fango (32,6-9; 42,67; 30,29; 18,37; 23,12-14) per obbedire al volere di Dio, ma se inciampa si ritrova sulla via del male bisbigliato da Satana. Il suo scivolamento nel peccato¹¹ può generare desiderio di Dio e richiesta di perdono. Dio è pronto a perdonarlo e ad inviargli Profeti per rendere più chiara la via da percorrere.

3. LIBERO ARBITRIO O PREDESTINAZIONE?

La teologia islamica si è trovata in difficoltà a conciliare i testi coranici concernenti il libero arbitrio con quelli che lo negano. Numerosi testi coranici accordano all'uomo la responsabilità delle proprie azioni, ma altrettanti affermano che Dio guida i credenti e predestina i peccatori.

a) Testi a favore del libero arbitrio.

Sono 22 i testi coranici a favore del libero arbitrio e tutti riferiti alla ricompensa escatologica delle azioni umane, siano esse buone o cattive: «Chi segue la retta Guida, lo fa a suo favore e chi si travia si travia contro sé stesso, e nessun'anima sarà caricata del peso di un'altra» (Cor 17,15); «Ogni bene che ti coglie viene da Dio e ogni male che ti coglie viene da te stesso» (4,79).

b) Testi coranici favorevoli alla predestinazione.

Un numero considerevole di testi afferma che Dio predestina gli empi alla perdizione o ne determina la loro ostinazione: «Colui che Dio guida è il Ben guidato e colui che Dio travia è perduto» (7,178); «Colui che Dio vuole guidare al Bene gli apre il petto a che si dia tutto a Lui, e colui che vuole traviare, gli rende stretto il petto» (6,125); «Chi Dio vuole perde e chi Dio vuole pone sulla retta via» (6,39). Lo stesso Iblīs incolpa Dio per il suo peccato, apostrofandolo: «Tu mi hai fatto errare»

¹¹ M. BUBER, *Immagini del bene e del male*, Edizioni di Comunità 1981.

(7,16; 15,39-40). Le posizioni della teologia islamica su libero arbitrio e predestinazione hanno determinato le differenziazioni tra le principali scuole teologiche. I Qadariti, partigiani di una relativa libertà umana (da *qadâr*, “potere” dell'uomo sui suoi atti) hanno preparato il terreno ai Mu'taziliti, antesignani di posizioni razionaliste e liberali nell'islam. Purtroppo ebbero la meglio posizioni favorevoli al determinismo, come quella dei Jabariti, partigiani dell'onnipotenza divina e della sua costrizione (*jabr*) nei confronti dell'uomo. La scuola Ash'arita, che prende le mosse dalla posizione jabarita opterà per una soluzione intermedia, che sarà poi considerata ortodossa: «nel momento in cui l'uomo pone un atto umano libero, Dio crea una “capacità” di obbedire per gli atti buoni, e una capacità di disobbedire per gli atti cattivi. Questa capacità mette in rapporto l'atto creato da Dio e il soggetto in cui Egli lo produce, e così l'uomo “acquista” (*kasb*) il suo atto libero, buono o cattivo, che Dio a buon diritto gli imputerà giuridicamente»¹².

4. IL PECCATO NELLA SUNNA

Un approfondimento del concetto di “peccato” nella Sunna¹³ ci potrebbe permettere di allargare ulteriormente la nostra analisi. Potremmo evidenziare come, a distanza di due secoli dall'inizio dell'Islâm, la comunità non sentiva ancora il bisogno di determinare in maniera precisa i contenuti dei vari peccati oppure notare che la tendenza al determinismo prevale nella Tradizione. Ci basterà, invece, far notare che, nella famosa raccolta medievale dei *Quaranta Hadîth* di AN-NAWAWÎ¹⁴ (1233-1277), ricorrono tutti i termini coranici che abbiamo precedentemente approfondito. **SAYYĀ, DHANB, ITHM, KHATĪ'A**, continuano ad essere tutti utilizzati, indifferentemente e senza specificazioni contenutistiche, come lo erano nel Corano. Si insiste invece, moltissimo, sul perdono divino dei peccati, anche i più gravi, fino ad aprire le porte alla intercessione, come nel caso del seguente Hadîth riferito a Muhammad: «Per me Allah ha perdonato alla mia comunità i suoi errori (*khatâ'*), le sue dimenticanze e ciò che ha commesso sotto costrizione»

¹² J. GELOT, “Il bene e il male nell'Islam” in *Religioni. Temi fondamentali per una conoscenza dialogica*, a cura del Segretariato per i non cristiani, Ed. Esperienze, 1987, 472.

¹³ Basta scorrere A. J. WENSINCK, *Concordance et Indices de la Tradition Musulmane*, voll I-VIII, Brill, 1992.

¹⁴ AN-NAWAWÎ, *Quaranta Hadith*, Centro Editoriale Studi Islamici, Roma 1982.

(Nawawî. pag. 128 *Hadith* 39). Per quanto riguarda **SAYYI'A**: Dio ha scritto le buone e le cattive azioni (*sayyi'ât*) e poi ha così spiegato: «Chi si propone una buona azione e non la fa, Allah ne tiene conto come se fosse un'azione buona completa; chi si propone di farla e la fa Allah ne tiene conto da dieci a settecento volte tanto, e molto di più. Chi si propone una cattiva azione (*sayyi'ât*) e non la fa, Allah ne tiene conto come se fosse una buona azione completa; ma chi si propone di farla e la fa Allah ne tiene conto come una cattiva azione (*sayyi'a*)» (Nawawî. pag. 124 *Hadith* 37); «Ovunque tu sia, temi Dio; ad una cattiva azione (*sayyi'a*) fai seguire un'opera buona, la quale cancellerà la prima. Tratta la gente benevolmente». (Nawawî. pag. 75 *Hadith* 18).

Per quanto riguarda **ITHM**: «Sei venuto a chiedermi della rettitudine? “Sì”, risposi. Ed egli disse: “Consulta il tuo cuore. La rettitudine è ciò che tranquillizza l'anima e dà serenità al cuore; il peccato (*ithm*) è ciò che fa vacillare l'anima e sconvolge il cuore, anche se viene ripetutamente giustificato dalla gente”». (Nawawî. pag. 100 *Hadith* 27).

KHATĀ e **DHANB** ricorrono invece, insieme nelle due seguenti tradizioni: «O miei servi! Voi peccate (*tukhti'yyun*) di notte e di giorno e sono io che perdono tutti i peccati (*dhunûb*). Cercate il mio perdono e io vi perdonerò» (Nawawî. pag. 88 *Hadith Qudsî* 24); «Allah Onnipotente ha detto: “O figlio di Adamo! Finché tu mi invochi e mi implori io ti perdono per ciò che hai fatto e non ne tengo conto. O figlio di Adamo! Se i tuoi peccati (*dhunûb*) raggiungevano le nubi del cielo e tu chiedessi il mio perdono, ti perdonerei. O figlio di Adamo. Se tu venissi a me con peccati (*khatâ'ia*) grandi come la terra e ti rivolgessi a me senza attribuirmi alcun socio, ti concederei un perdono altrettanto grande”». (Nawawî. pag. 134 *Hadith* 42).

5. LE ELABORAZIONI DELL'ETICA ISLAMICA

Potremmo affermare che la maggior parte dei musulmani non è mai stata molto interessata al “peccato”, quanto piuttosto ai “peccati”. L'educazione tradizionale islamica tende a formare delle coscienze scrupolose nel determinare se un atto è permesso o vietato, secondo quanto espressamente rivelato da Dio e codificato nella Legge. Secondo la *Sharî'a* gli atti umani sono classificabili in cinque categorie:

a) Azioni doverose (*farâ*) o obbligatorie (*wâjib*): riguardano obblighi individuali o comunitari.

b) Azioni meritorie o raccomandabili (azioni supererogatorie: rispettare i patti, soccorrere i malati).

c) Azioni indifferenti, permesse.

d) Azioni riprovevoli (*makrûh*): disapprovate religiosamente, ma non punite dalla legge.

e) Azioni vietate (*Harâm*) o proibite: punite da sanzione divina. La Teologia islamica ha distinto queste ultime in "Peccati gravi" (*kabâ'ir* lett. "maggiori"), "peccati minori" (*saghâ'ir*) e semplici trasgressioni. Non c'è unanimità sulla differenza di natura tra i peccati gravi ed i minori, perché il Corano non entra nel merito. Alcuni teologi li differenziano quanto a contenuto materiale, altri circa la loro remissibilità o castigo escatologico. Noi ci soffermeremo sui "peccati gravi" (*kabâ'ir*) e su alcune liste giuridiche elaborate in epoca medievale.

Il termine *Kabâ'ir* ricorre incidentalmente nel Corano e senza specificazioni contenutistiche. Corano 4,31 recita: «Se eviterete i peccati gravi (*kabâ'ir*) che vi è stato proibito commettere, Noi vi purificheremo dalle vostre colpe e vi faremo entrare in un glorioso ingresso». Il termine ricorre anche nelle raccolte di Detti profetici (*Ahâdîth*) per ben 55 volte¹⁵ e denota un numero diversificato di peccati gravi che vanno da tre, quattro, fino ad un massimo di sette. Le liste ristrette enumerano i peccati gravi citati nel Corano: l'associazionismo, la disobbedienza ai genitori, l'omicidio e la falsa testimonianza. Le successive aggiunte porteranno alla formazione della celebre lista settiforme che contempla: associazionismo, magia, omicidio, usura, usurpazione dei beni dell'orfano, fuga in battaglia, calunnia riguardo donne sposate irreprensibili. I commentari coranici e le raccolte giuridiche medievali tenderanno ad ampliare questa lista fino a portarla ad un numero di 70 peccati gravi, numero supportato da un detto del Profeta che recita: «Il numero dei peccati gravi è più vicino ai settanta che ai sette»¹⁶. Per quanto riguarda il tentativo di definirne teologicamente i contenuti, troviamo una certa uniformità nell'asserire che sono moralmente gravi quegli atti che Dio ha vietato espressamente, pena il castigo del Fuoco eterno. Il primo a tentare di sistematizzare le liste giuridiche esistenti di peccati fu Abû Tâlib al-Makkî (m. 996). Egli costruì un impianto quadripartito nel quale diciassette peccati sono in relazione a varie parti del corpo. Quattro peccati concernono relativamente sia il cuore che la lingua. Tre il ventre (consumo di bevande inebrianti, appropriazione

¹⁵ "Kabâ'ir" in A. J. WENSINCK, *Concordances et Indices de la Tradition Musulmane*, Brill, 1992, vol V, 516.

¹⁶ Tale tradizione risale ad Ibn 'Abbâs, ma è assente nelle raccolte classiche di Detti del Profeta.

di beni dell'orfano, usura), due le parti sessuali (fornicazione e sodomia), due le mani (omicidio e furto), uno le gambe (fuga in battaglia) e ancora uno il corpo tutto intero (truncare le relazioni parentelari). Dopo di lui si susseguono vari tentativi di classificazione dei peccati gravi, tra cui rilevanti sono quelli di Ibn Hazm (m. 1064) e Ghazâlî (m. 1111). Uno dei più interessanti esempi resta senza dubbio il libro *Kitâb al-Kabâ'ir* ("Libro dei peccati gravi") di Ad-Dhahabî (1274-1348), storico e tradizionalista prolifico, che ci ha lasciato circa ottanta opere di teologia islamica. Di scuola *Shâfi'îta*, ma vicino alle posizioni intransigenti della scuola *Hanbalita*, Dhahabî fu un avversario irriducibile delle correnti mistiche e dello Sci'ismo. Aveva viaggiato a lungo tra Egitto, Siria e Hijâz alla ricerca dei migliori teologi del tempo per poi ritornare a Damasco, dove era nato e dedicarsi all'insegnamento e alla redazione delle sue opere. La tradizione lo descrive come dotato di una capacità di memorizzazione inusuale, dote che lo rese famoso e molto ricercato. Il suo *Kitâb al-Kabâ'ir*, uno dei primi scritti giovanili, grazie al lavoro di ricerca dedicatogli a fine anni settanta da Ralph Stehly¹⁷, è oggi molto citato e rimbalza continuamente nei *blog* musulmani¹⁸, poiché rappresenta un ottimo prontuario di casuistica islamica. La lista dei peccati redatta da Dhahabî, non senza sotterfugi e distinzioni arbitrarie, enumera settanta peccati gravi, come seguono:

1) associazionismo (*Shirk*); 2) omicidio; 3) pratica della magia; 4) negligenza della preghiera obbligatoria (*salât*); 5) rifiuto dell'elemosina rituale (*zakât*); 6) rottura del digiuno di Ramadan senza scusa valida; 7) omissione del Pellegrinaggio rituale alla Mecca pur possedendone i mezzi; 8) disobbedienza ai genitori; 9) tagliare le relazioni parentali; 10) fornicazione; 11) omosessualità; 12) usura; 13) appropriazione indebita dei beni di un orfano di cui si è tutore; 14) bestemmia verso Dio e il Profeta; 15) fuga in battaglia; 16) tirannia esercitata da un Imam di una comunità; 17) orgoglio e arroganza; 18) falsa testimonianza; 19) consumo di alcool o bevande fermentate; 20) gioco d'azzardo; 21) imputazione calunniosa di fornicazione; 22) appropriazione indebita di parte del bottino (o dell'elemosina rituale); 23) furto; 24) brigantaggio; 25) falso giuramento; 26) ingiustizia; 27) estorsione; 28) fruizione di

¹⁷ R. STEHLY, *Un problème de théologie islamique: la définition des fautes graves (kaba'ir)*, «Revue des Etudes islamiques» 1977, n. 2, 165-181.

¹⁸ www.jannah.org/articles/sins.html; <http://membres.lycos.fr/oasislam/pratique/peches/kabayir.html>

www.meine-islam-reform.de/attachments/127_DiegroßenSünden.pdf...

illecito; 29) suicidio; 30) menzogna; 31) giudizio disonesto; 32) accettazione di regalie in vino; 33) travestitismo; 34) favorire l'indecenza; 35) sposarsi con l'intenzione di rendere lecita la donna ad un altro; 36) non gettare l'urina; 37) vanità; 38) ricerca della sapienza solo per onore; 39) tradimento; 40) vanagloria nell'ostentare l'elemosina; 41) negare la predestinazione; 42) indiscrezione; 43) maldicenza e calunnia; 44) maledizione; 45) tradimento di un patto; 46) consultare e credere a maghi e astrologi; 47) insubordinazione della moglie al marito; 48) raffigurazione di idoli; 49) esasperazione dei lamenti del lutto; 50) insolenza; 51) empietà ed arroganza verso i deboli; 52) nuocere al vicinato; 53) nuocere ed insultare un musulmano; 54) nuocere ai servi di Allah ed essere loro ostili; 55) ostentare vestiti appariscenti; 56) indossare vestiti di seta o oro da parte degli uomini; 57) fuga dello schiavo; 58) sacrificare ad altri déi che ALLAH; 59) rivendicare falsa paternità; 60) polemica, contestazione e rissa; 61) rifiuto di condividere un *surplus* di acqua; 62) frode; 63) ritenere di poter sottrarsi alla volontà divina; 64) disperare della misericordia di Dio; 65) ritardo alla preghiera congregazionale del venerdì, senza valida scusa; 66) persistenza nel ritardo alla preghiera congregazionale del venerdì; 67) manipolazione di volontà testamentarie; 68) perfidia e macchinazione; 69) spionaggio dei musulmani; 70) insulto ai Compagni del Profeta.

La lista di Dhahabî si apre con il peccato capitale dell'associazionismo, l'unico peccato irremissibile, secondo l'Islam, e segue con i peccati citati dal Corano in maniera diretta. Poi vengono elencati i peccati che infrangono la Legge islamica (infrazione dei cosiddetti "pilastri"). Uno dei più importanti è il non compiere la preghiera canonica (*salât*). I motivi sono molteplici: tralasciando la preghiera canonica si rompe il legame uomo-Dio e si spezza la coesione sociale della comunità islamica basata sulla regolarità, sull'omogeneità e sull'incasellamento. Seguono peccati che denotano una volontà semiparziale di infrazione e peccati che stigmatizzano l'abuso di potere. Molto risalto viene riservato alle ricchezze accumulate immoralmente. Corano 4,33 menziona alcune categorie sociali a rischio marginalizzazione (orfano, povero, viaggiatore¹⁹) da cui è illegale fare profitti; ordine sociale e ordine morale vengono qui identificati. Il giurista Dhahabî vorrebbe costruire una società virtuosa e si lascia trasportare dalla volontà di regolamentare ogni ambito sociale, rischiando di mettere

¹⁹ Una constatazione dovrebbe farci riflettere: la donna, soggetto altrettanto esposto al rischio di degradazione sociale, non riceve nessun tipo di sollecitudine giuridica.

sullo stesso piano furto, estorsione, usura e scienza non condivisa. Il tentativo di Dhahabî resta comunque un esempio interessante di regolamentazione socio-giuridica della società islamica.

CONCLUSIONI

L'analisi sviluppata ci ha permesso solo di accennare agli sviluppi del concetto di peccato dalla rivelazione coranica ad alcune classificazioni giuridiche medievali. La teologia islamica non riflette completamente i pensieri e le ansie quotidiane dei credenti in Allah. Per molti fedeli la necessità di conoscere quali atti meritino il perdono divino è più importante del conoscere quali siano le diverse posizioni teologiche in merito al peccato. Nella pratica quotidiana è molto presente la paura del castigo, il bisogno di ricompensa o la volontà di espiatione attraverso i riti (chi compie lo *Hajj*, il pellegrinaggio rituale alla Mecca, viene perdonato da tutti i suoi peccati, come se tornasse bambino) o pratiche caritative quali l'elemosina. Noi abbiamo sorvolato l'attuale percezione del peccato nelle società islamiche contemporanee. In esse si percepiscono in maniera sempre più forte, da un lato gli effetti della secolarizzazione e lo scollamento delle nuove generazioni dalla tradizione, dall'altro gli appelli per un ricorso alla *Shari'a tout court* da parte di integralisti che credono di poter arginare in tal modo l'erosione dei valori islamici tradizionali. Questo è uno scenario interessante e accattivante per continuare ad approfondire il nostro tema.

BIBLIOGRAFIA ESSENZIALE

- AA.VV., *Peccato e riconciliazione nelle religioni*, Emi, 1984.
Dizionario del Corano, (a cura di) M.A. AMIR-MOEZZI, Mondadori, 2007.
 W.R.W. GARDNER, *The Qu'ranic doctrine of sin*, 1914.
 T. IZUTSU, *Ethico-religious concepts in the Qur'ân*, McGill-Queen's University Press, 2002.
 M. LAGARDE, *Sin, repentance and forgiveness in the Qur'an and Tradition*, in «Encounter» 107 (1984) 1-10.
 G. RIZZARDI, *L'Islâm: il linguaggio della morale e della spiritualità*, Glossa, 2007.
 I. ZILIO-GRANDI, *Il Corano e il male*, Einaudi, 2002.

VINICIO ALBANESI

IL PECCATO SOCIALE

PREMESSA

È indispensabile, per le note che seguono, una premessa metodologica, che, al di là dei contenuti, tocca, nemmeno marginalmente, l'approccio al tema e, di conseguenza, i suoi contenuti. Il punto di vista della presente riflessione non nasce da schemi generali di studio, come la maggior parte degli insegnamenti di morale, ma da una prassi che è in ricerca di principi ispiratori capaci non solo di dare orientamento alla coscienze e ai comportamenti, ma soprattutto di dare risposte adeguate ai mali del mondo. Per chi è a contatto diretto e riparatore del male, diventa indispensabile cercare le radici che danno senso e direzione alle azioni proprie e altrui. Non è di secondaria importanza questo tipo di approccio: significa che il punto di partenza è l'esperienza del male. Un male vicino, per tentarne la liberazione.

È vero che l'esperienza è personale e particolare: arrivare al complesso generale delle risposte non è semplice. Non è neppure sempre utile appellare a principi generali, senza approfondimenti delle singole questioni.

1. I MALI DEL MONDO

Non è difficile individuare i dolori del mondo e nel mondo. Una piccola attenzione a ciò che ci circonda, anche dall'ultimo villaggio della terra, fa capire che non c'è pace tra gli ulivi. I mali personali e collettivi, innocenti e colpevoli¹, fisici e spirituali sono infiniti. Per chi

¹ In filosofia, secondo la distinzione di Leibniz, il male morale si riferisce al male causato dalle persone e quindi colpevole.

si preoccupa di lenire sofferenze, i mali invece che diminuire sembrano crescere: sempre più persone, sempre più disperate, cercano di liberarsi dal male.

Descrivere la fenomenologia del male non è difficile. La prima distinzione è quella tra male personale e collettivo. Nel primo caso si tratta di singole persone; nel secondo riguarda famiglie, gruppi, popoli. È una prima, rozza, distinzione, perché individua semplicemente la quantità delle persone colpite: una o più persone. La seconda distinzione (innocenza/colpevolezza) chiarifica l'origine del male: è innocente il male che non ha colpe immediate; forse remote: certamente non riconducibili a cause dirette conosciute. Il terremoto, la malattia di un bambino, una disgrazia non cercata né procurata costituiscono male innocente. Il male colpevole dipende dalle responsabilità dei singoli. Diventa sociale se determina una situazione generale di disagio e di dolore. Il male può essere fisico (malattia, fame, guerra) o anche spirituale (cattiveria umana, odio, solitudine). Le solitudini, le angosce, gli abbandoni non sono meno dolorosi delle malattie e/o delle privazioni. Infine il male può essere leggero, grave, gravissimo. Difficile stabilire, a volte, la distinzione tra male leggero/grave. Molto dipende dalla oggettività del dolore che produce: dipende anche dal suo destinatario. Lo stesso male non ha effetti uguali in situazioni simili. Le quattro variabili del male possono intersecarsi tra loro e anche sommarsi: non sono rari i casi di persone che sembrano prese di mira dalla malvagità. Anche famiglie, gruppi possono essere assaliti da molteplici mali. Fino alla morte. Le responsabilità possono essere chiare, ma anche incerte o addirittura sconosciute. Non è raro, in queste circostanze, invocare un maligno ispiratore di malvagità².

2. IL MALE CONCRETO

Il primo male del mondo è la fame. La FAO nel mese di Dicembre del 2008 ha dichiarato che i senza cibo sono 963 milioni di persone nel mondo (dati 2007)³. È stata l'impennata dei prezzi alimentari ad avere acuito la scarsezza di cibo. Le fasce più deboli (bambini e donne in gravidanza) sono le più a rischio. In due anni il prezzo delle

² Per l'agire di Satana cfr. il capitolo II di J. RATZINGER, *Gesù di Nazaret*, Rizzoli, Milano 47-68.

³ Cfr., «Corriere della Sera», 9.12.2008.

derrate alimentari è cresciuto mediamente del 20% (prezzo del riso +70%, del mais +31%, dei grani +130%, della soia +87%). L'aumento dei prezzi non è dovuto a scarsità e/o a catastrofi naturali, quanto piuttosto alle speculazioni internazionali⁴.

Contemporaneamente è esplosa la malattia dell'obesità, cresciuta nei paesi occidentali (Stati Uniti, Canada, Europa) mediamente del 10/20% negli ultimi dieci anni; in Italia l'obesità è cresciuta del 25% negli ultimi cinque anni. Altro dato allarmante sono i conflitti. Molti di essi sono stati chiamati conflitti dimenticati⁵. Riguardano venti aree della terra, esplosi per motivi diversi, ma pur sempre portatori di morte e di distruzione. Un'ecatombe continua che nessuna preghiera, nessuna mediazione ONU riesce a fermare, con le conseguenze di ingiustizie e oppressioni.

Da non sottovalutare il degrado dell'ambiente, sottoposto a ogni sorta di sfruttamento e di inquinamento. Il Comitato per le minacce ad alto rischio (*High Level Threat Panel*) delle Nazioni Unite ha individuato dieci grandi aree di problematicità: povertà, malattie infettive, degrado ambientale, guerre tra stati, genocidi, altre atrocità (traffico di esseri umani per sfruttamento sessuale o traffico di organi), diffusione di armi di distruzione di massa, terrorismo, organizzazioni criminali internazionali⁶. Milioni di persone coinvolte in un massacro, portatore di infinite sofferenze, quasi sempre inutili e crudeli. Nella stessa Italia si riverberano le difficoltà se il 5% delle famiglie non ha soldi per il cibo e il 15,4% arriva con molta fatica alla fine del mese⁷. In parallelo ai dolori del corpo si situano quelli che riguardano lo spirito anche se i dolori dell'anima non riguardano solo la psiche. Coinvolgono la salute, l'invecchiamento, il lavoro, i suicidi, i delitti, la fragilità delle relazioni, la solitudine⁸.

L'aver appena accennato alla quantità del male nel mondo dà la misura di quanto esso sia esteso e problematico. Ai grandi scenari nazionali e internazionali si affiancano i dolori delle singole persone; di quelle che ti sono accanto e che chiedono aiuto per un piccolo/grande problema. Non è affatto semplice risolvere una disoccupazione o una depressione; aiutare un figlio tossico o un anziano non auto-

⁴ Cfr., R. PATEL, *I padroni del cibo*, Feltrinelli, Milano 2008.

⁵ Cfr., www.conflittidimenticati.it.

⁶ *United Nations, General Assembly*, 2.12.2004.

⁷ Cfr., «Corriere della Sera», 22.12.2008.

⁸ Cfr., *Rapporto ISTAT 2008 sulle famiglie*, in Ansa del 12.11.2008.

sufficiente. Il male che sembra distante, in alcuni momenti si fa vicino fino ad interpellare risorse, conoscenze, impegno personale, perché le storie che chiedono sostegno hanno con te una relazione ravvicinata e personale. La reazione a questo stato di cose non è scontata. I dati forniti sui mali nel mondo non sono notizie da specialisti: sono sufficienti strumenti grossolani di comunicazione per apprendere l'esistenza di molti mali. Eppure c'è chi si sente disturbato da notizie tristi e tira via, senza voltarsi. Sono problemi che non lo riguardano, almeno fino a che un qualche dolore lo sfiori o peggio lo investa. C'è anche chi, pur aggiornandosi, si dichiara impotente a lenirne gli effetti: da qui l'assunzione di equidistanza tra il male e le sue soluzioni. Si tratta delle coscienze "atrofiche": appena informate delle questioni del mondo, incapaci di azione e di reazione.

3. LE INTERPRETAZIONI DOTTRINALI DEL MALE

Da sempre l'umanità ha riflettuto sul perché del male. L'obiezione centrale resta: se Dio (cristiano o pagano) è onnipotente perché permette il male? Sulla possibilità delle risposte ruota la riflessione prima filosofica⁹ e poi teologica lungo i secoli¹⁰. La riflessione si è fatta drammatica dopo Auschwitz¹¹. Di fronte all'olocausto, il silenzio di Dio ha posto in seria difficoltà le vie classiche della teodicea. Né l'essere cristiani attenua, almeno storicamente, la drammaticità dell'origine e delle responsabilità del male. Che il Dio misericordioso degli ebrei e dei cristiani permetta la perversione dell'olocausto, senza intervenire, mette in crisi l'intero impianto delle spiegazioni teologiche. Prima di tutto il concetto di onnipotenza: forse Dio non era in grado di intervenire, dirà Wiesel¹², a meno che non si intenda la potenza di Dio come capacità di destituirsi, farsi da parte per permettere la creazione. Il mondo, staccandosi da Dio, diventa autonomo, pur non es-

⁹ Cfr., H. HARING, *Il male nel mondo. Potenza o impotenza di Dio*, Queriniana, Brescia 2001.

¹⁰ Cfr., A. KREINER, *Dio nel dolore – Sulla validità degli argomenti della teodicea*, Queriniana, Brescia 2000.

¹¹ Cfr., C. DI SANTE, *Il silenzio di Dio ad Auschwitz*, in AA. VV. *Giobbe: il problema del male nel pensiero contemporaneo*, Cittadella Editrice, Assisi 1999³, 74-108; G. SCHERER, *Il problema della morte in filosofia*, Queriniana, Brescia 1995.

¹² Cit., C. DI SANTE, *Il silenzio di Dio ad Auschwitz*, 85.

sendo causa di se stesso¹³. È in crisi anche l'ottimismo della ragione, interpretata dal cristianesimo, per cui la razionalità della creazione, quella dell'uomo e quella della società sarebbero immagine della razionalità di Dio. Auschwitz ha violato la legge naturale, la razionalità umana e la razionalità delle leggi. È stata cancellata ogni razionalità: è prevalsa la mostruosità, con i suoi terribili effetti¹⁴. Infine l'olocausto ha spazzato via l'illusione che il male sarebbe il nulla: secondo questo approccio, al termine delle cose la natura e la storia riprenderebbero la loro logica, specchio della logica di Dio. Nei campi di concentramento è stata spazzata via ogni forma di razionalità, abbandonando milioni di persone alla crudeltà più gratuita.

Altri olocausti si sono ripresentati nella storia dell'umanità: persecuzioni e guerre civili e tribali dove ogni limite è stato superato, senza intermediazioni di pietà e di istituzioni. I *desaparecidos* argentini, scomparsi in 30.000, sotto la dittatura militare a partire dal 1974; il genocidio del Ruanda che in cento giorni, dal 6 Aprile 1994, portò alla morte un milione di persone, sembrano gli eredi di Auschwitz. Il male collettivo continua a presentarsi nel mondo, con la ripetizione della crudeltà umana, l'indifferenza generale, il disprezzo di ogni legge naturale e di civile convivenza.

4. LE RISPOSTE PRATICHE DEL MALE

Chi opera sul versante delle opere di misericordia, non si ferma troppo sulla riflessione del male; è costretto ad operare perché il male produca meno dolore possibile. È circondato da tanto male che non può immergersi in esso razionalmente. Per non soccombere, si attiva. Infatti la prima strada percorsa è tentare di sottrarre dal male chiunque. Il male patito non è mai bene, né mai desiderabile. Il grido dell'abbandono sulla croce risuona in ogni creatura sofferente. Nessuno può essere condannato a soffrire. È contro natura, è contro logica, è inutile crudeltà. Il sottrarsi al male vale sia nei momenti collettivi, che in quelli individuali. Solo la vita ha valore: nella sua completezza, nella sua gioia di essere vissuta. La sua negazione, è la

¹³ *Ibidem*, 86-87.

¹⁴ *Ibidem*, 88-90.

negazione di ogni principio creaturale. Rimane, anche nel sottrarsi al male, il dramma di Dio che resta silenzioso.

Nonostante gli sforzi, infatti, il male, in alcune circostanze, può portare alla morte: improvvisamente e anche lentamente. Nessuno in quei momenti può dare spiegazioni: «Perché così, perché a me; perché, perché» rimangono domande senza risposta. Il mistero profondo del male continua a essere impenetrabile.

I teologi hanno tentato di dare spiegazioni, appellando, di volta in volta, alla necessità, all'evoluzione, al limite, alla mancanza di bene, alla colpa, al prezzo da pagare per la libertà¹⁵. Nonostante tutti i tentativi, il male rimane mistero. I teologi hanno anche spiegato teoricamente quest'ultima interpretazione¹⁶. Se ne è fatto portavoce K. Rahner: Dio è incomprendibile, così come incomprendibile è la sofferenza¹⁷. Tale incomprendibilità può essere superata o almeno attenuata, se accompagnata dalla presa in carico del male stesso. Il mistero rimane buio nel suo nucleo centrale; viene assunto con una presa in carico, per essere contrastato e sconfitto. Gli elementi della negatività (male) e della positività (la presa in carico), anche nel mistero, si richiamano. Si instaura una lotta tra i poli negativo e positivo. Né, all'inizio di questa lotta, si può dire se prevarrà il male e la morte o se invece prevarrà la vita. Il mistero della vita è intrecciato in questa lotta continua. Ritenere il male invincibile significherebbe far prevalere la negatività. Combatterlo significa affrontarlo perché sia sconfitto. La scienza, la solidarietà, la libertà, la giustizia, la pace sono risultati di questa lotta. Mai definitiva; perché si ripropongono problemi nel tempo e nello spazio; perché la raffinatezza della coscienza umana evolve in equilibri di bene sempre maggiori, così da scoprire mali che ieri non sembravano tali.

5. LA PREGHIERA DEL GETSEMANI

Forse la sintesi di questi due moti, il rifiuto e il superamento del male, è emblematicamente simbolizzato dalla preghiera di Gesù nel Getsemani che i Vangeli sinottici riportano con parole simili: Mt

¹⁵ Cfr., A. KREINER, *Dio nel dolore*, cit.

¹⁶ *Ibidem*, 41-87.

¹⁷ *Ibidem*, 41 e ss.

26,30-46; Mc 14,26-42; Lc 22,39-46; Gv 12,27-29¹⁸. La descrizione più realistica della tristezza di Gesù di fronte alla morte è narrata dal Vangelo di Marco¹⁹. I verbi usati dal testo indicano sgomento, angoscia, tristezza:

E vengono in un podere, il cui nome (era) Getsemani, e dice ai suoi discepoli: «Sedetevi qui, mentre prego». E prende con sé Pietro e Giacomo e Giovanni, e cominciò a spaventarsi e a sentire angoscia. E dice loro: «“L'anima mia è triste” (Sal 42,6.12) fino alla morte; restate qui e vegliate». E andato un po' avanti, cadeva a terra e pregava, affinché se era possibile passasse da lui l'ora, e diceva: «Abbà, Padre, tutto (è) possibile a te; allontana questo calice da me. Ma (avvenga) non ciò che voglio io, ma ciò (che vuoi) tu» (Mc 14,32-36)²⁰.

Il commento più lapidario del brano riassume in tre passaggi il dramma della morte che si avvicina: Gesù soffre, invoca, chiede compagnia ai suoi discepoli²¹. È il quadro di ogni dolore. La sofferenza può diventare insopportabile, per la tristezza che produce, per l'angoscia che ne deriva, fino ad averne paura. L'evangelista Luca aggiunge: «E il suo sudore divenne come grumi di sangue, che scendevano sulla terra»²² (Lc 22,44). Quel “come” vuole indicare la drammaticità della morte che richiama sangue. Chi, con amorevolezza e presenza, aiuta chi sta per morire, conosce molto bene i sentimenti espressi dai Sinottici. Vengono in mente le solitudini e le angosce di quanti,

¹⁸ Per la Sinossi dei testi e la loro traduzione cfr. A. PIOPPI, *Sinossi dei quattro Vangeli*, Vol. I - Testo, Ed. Messaggero, Padova 1999.

¹⁹ Cfr. B. MAGGIONI, *Il racconto di Marco*, Cittadella Editrice, Assisi 1996¹⁰, 209-211.

²⁰ Per i commenti a questo brano cfr. B. MAGGIONI, *I racconti evangelici della Passione*, Cittadella Editrice, Assisi 2001³, 35-40. Cfr. i commenti di X. PIKAZA, *Il Vangelo di Marco*, Borla, Roma 1996, 378 e ss.; R. FABRIS, *Marco*, Queriniana, Brescia 1996, 114 e ss.; J. DELORME, *Lettura del Vangelo di Marco*, Cittadella Editrice, Assisi 1987, 178 e ss.; B. M. F. VAN IERSEL, *Leggere Marco*, Ed. Paoline, Cinisello Balsamo 1988, 280-283; R. SCHNACKENBURG, *Vangelo secondo Marco*, Città Nuova 2002, (1^a ed. riv. e corr.) 397-404; F. TRISOGLIO, *Il Vangelo di Marco alla luce dei Padri della Chiesa*, Città Nuova, Roma 2006, 273-278; J. MATEOS CAMACHO, *Marco, Testo e commento*, Cittadella Editrice, Assisi 1996, 347-354. Per gli altri Sinottici cfr. W. TRILLING, *Vangelo secondo Matteo*, Città Nuova, Roma 2001, (1^a ed. riv. e corr.) 446 e ss.; B. MAGGIONI, *Il racconto di Matteo*, Cittadella Editrice, Assisi 1996⁶, 332-338; M. MASINI, *Luca. Il Vangelo del discepolo*, Queriniana, Brescia 1997², 151-159; H. COUSIN, *Vangelo di Luca*, Edizioni San Paolo 1995, 346-350. Per il commento al Vangelo di Giovanni cfr. X. LEON-DUFOUR, *Lettura dell'Evangelo secondo Giovanni*, Edizioni Paoline, Cinisello Balsamo 1992, vol. II, 574-601; S. GRASSO, *Il Vangelo di Giovanni. Commento esegetico e teologico*, Città Nuova, Roma 2008, 516-518.

²¹ X. PIKAZA, cit.

²² Cfr. H. COUSIN, *Vangelo di Luca*, 348 e ss.

giustamente e ingiustamente, intravedono la morte e ne hanno paura. Solo il silenzio partecipativo può accompagnare tanta drammaticità: il partecipare vitale, esige discrezione, come in silenzio la morte avanza. Gesù, nella coscienza della passione invoca il “babbo”, “il mio babbo”, con espressione accorata. È l’invocazione che strazia chi sta accanto a chi soffre. A volte si invoca il medico, a volte la morte, a volte i propri cari, a volte Dio stesso. L’invocazione ha sempre un unico obiettivo: l’allontanamento del male. Si pone qui una grande questione che da sempre attraversa la “donazione” della vita a gloria di Dio. È possibile che qualcuno abbia la grazia di accettare il dolore e la morte per scopi sublimi. Sono persone dalla fede profonda e limpida, aiutate dal dono del Signore. Ma «(avvenga) non ciò che voglio io, ma ciò (che vuoi) tu» non va mai verso la morte e la sconfitta; piuttosto si rivolge al disegno di misericordia di Dio; misterioso e inconoscibile; sempre positivo, perché Dio non può che essere padre e pastore per ogni creatura. Da qui la fiducia incondizionata verso la sua volontà, nonostante l’esperienza del dolore. Così pensa il martire, non tradendo la propria fede, così il semplice cristiano che si affida a Dio, perché sia fatta la sua volontà, nonostante la sofferenza e la morte. Lo stesso Gesù accetta la morte in vista della salvezza e della resurrezione. Infine, chiedere compagnia da parte di Gesù ai suoi discepoli indica prima di tutto il peso insopportabile del male. Avere accanto qualcuno che consola, allevia la forza negativa del male. Non solo: rende capaci di resistenza e di risposta. La solitudine aggrava le condizioni di sofferenza, fino a invocare la morte quale liberatrice di ogni male.

6. LA RISPOSTA AL MALE

Rispondere al male significa prima di tutto combatterlo. Le situazioni della vita offrono a volte vere e proprie occasioni di risurrezione. Il segreto della lotta al male è avere capacità creativa: cercare soluzioni nuove al disagio e alla sofferenza patita. È inutile la narrazione infinita della sofferenza. Rischia di creare un circolo vizioso, come essere prigionieri in un cortile dalle alte mura dal quale è impossibile uscire. Così il dolore nella notte rimbomba e sembra più forte. Spesso non si è in grado di prevedere quale sia la soluzione di liberazione dal male: occorre cercarla e, se non funziona, cercarla di nuovo, fino a che non si troverà. A volte non si troverà: anche in

questo caso l'aver cercato una via di uscita avrà reso il dolore meno pesante. Nella dialettica appena descritta si ricrea, in ambiti vissuti, la lotta del bene contro il male. La sofferenza è lo stato negativo, la prospettiva rappresenta la dimensione positiva. Che cosa fa in realtà il martire, se non invocare la nobiltà della fedeltà, anche dovendo affrontare la morte?

Invocare la morte significa aver cercato senza aver ottenuto risultati: essa arriva come liberatrice del male. Si è di fronte all'assurdo perché solo il nulla azzererebbe la vita. Chi è a contatto con chi soffre, non può accettare questa logica. Anzi, sperimenta il contrario: la liberazione dal male, grazie a nuove circostanze cercate e trovate può ridare speranza. Senza cadere nell'onnipotenza: la sconfitta è prevista e a volte prevedibile. Ma proprio dalla sconfitta si acquisiscono maggiori capacità di risposte. Senza scoraggiamenti, ma con la consapevolezza che una grande esperienza aiuta a inventare risposte.

È utile, nella lotta al male, comprendere le sue radici. Una riflessione sempre più rara e poco praticata. Quasi sempre il male è esplicitamente conseguenza di logiche umane e naturali. Non è facile, per ogni male, riconoscerne la fonte e individuarne le cause scatenanti. Se però si riflette sul male, sulla sua origine, sulle sue aggravanti è più facile combatterlo. I mali sono molto simili tra loro: più di quanto si immagina. Le condizioni di povertà, di marginalità, di malattia, di disagio hanno una logica profonda che rendono i percorsi di ogni dolore simili tra loro. La sensazione che il male sia una calamità, una iattura improvvisa, è vera nel momento che colpisce; non è vera nella logica della produzione del male. In natura, addirittura nei sentimenti, esistono logiche molto serrate: non sono individuabili tutti i passaggi, ma non sono frutto del caos. Il male è un aggregarsi di elementi negativi dei quali spesso si ignorano il numero e i contenuti. Ma non sono capricciosi. Non avrebbe infatti senso il capriccio nel male procurato o in quello subito.

7. IL MALE CONSEGUENZA DEL LIMITE

Proprio la logica della produzione del male porta a interpretarlo, come conseguenza del limite. Gli elementi naturali e spirituali che compongono qualsiasi organismo sono segnati dalla loro limitatezza. Nessun elemento, anche il cosiddetto spirito, è infinito. Non lo è in proporzione di come abita in un organismo limitato dai due grandi

confini dello spazio e del tempo. Essi indicano che la vita è circoscritta, definita: né infinita, né immortale. Il problema vero rimane quello della sofferenza legata ai limiti della natura. Ma proprio i limiti, se non gestiti, portano alla follia i corpi e le menti. Dietro ogni forma di male, sia materiale, derivante da malattia, che spirituale, prodotto da crudeltà, alberga la non gestione degli elementi legati allo spazio e al tempo. Anche il cancro di un bambino segue la logica della deriva della materia che compone il suo corpo. Non ne conosciamo il percorso; non è usuale che avvenga, ma il cancro non nasce dal caso. Uguale riflessione per le crudeltà gratuite: le menti che le producono e le volontà che le attuano sono il frutto di sintesi negative che si accumulano fino ad esplodere nella assurda disumanità. Ciò spiegherebbe, almeno in parte, la mancanza di senso di colpa e di stupore dei persecutori per aver commesso atrocità che, nelle loro coscienze, non erano ritenute tali. L'aguzzino che perseguita l'ebreo di Auschwitz o il militare che getta in mare il *desaparecido* argentino è il risultato negativo degli squilibri umani. Al contrario, il martire e il santo possono essere tali perché hanno gestito le proprie risorse, considerando il male e la sofferenza come passaggi verso ideali alti e degni di essere vissuti. Non si spiegherebbe altrimenti il divario, a volte dalle dimensioni enormi, tra bene e male, pur in presenza di persone dello stesso ambiente e magari della stessa famiglia.

Il limite diventa lo spartiacque della produzione del bene e del male. Ma limite non significa "nulla": è il contesto definito entro il quale si gioca la vita. Fisicamente e spiritualmente. Proprio il limite segna i confini della conoscenza e della gestione del bene e del male. Solo alcuni tratti della propria vita fisica e spirituale possono essere tenuti sotto controllo. Per questo motivo solo alcuni beni e alcuni mali sono risultati di gestione personale e responsabile. Molti altri elementi della sfera fisica e anche spirituale non sono né conosciuti, né coscienti. Da qui l'assurdità del male: esso non risponde alla fatalità della natura o alle sue leggi sconosciute. Risponde a regole scritte nella natura, ma anche gestite dall'uomo. La tragedia è nelle conseguenze del male che spesso si abbatte su persone innocenti ed estranee alla sua produzione. Il male non si riproduce dal nulla, ma è il risultato di processi fisici e spirituali negativi; conosciuti e sconosciuti, presenti e passati. La sua incomprendibilità si riduce all'impossibilità di conoscerne i contenuti fondanti e la non capacità di ripercorrere tutte le fasi del processo del suo comporsi. Questo approccio al male permette, a chi si avvicina per lenirlo, di inventare

possibili risposte. Attivando processi positivi, anche per chi è stato causa di male. L'attenzione agli elementi costituenti il male, permette il ricostruire vie virtuose per combatterlo, producendo bene. Non si tratta di operazioni meccaniche, ma azioni anch'esse sotto il segno del tempo e dello spazio e quindi della probabilità e dell'incertezza.

Umanamente, se non si intravedesse una via di uscita al male, nessun bene potrebbe essere invocato o creato per combatterlo. La misericordia, la pietà, la solidarietà si attivano perché considerano il male relativo e quindi da sconfiggere o da far scomparire, non dimenticando che spesso è mistero impenetrabile. Per questa misteriosità è da prendere in considerazione anche la sconfitta.

8. L'ORIZZONTE SOCIALE

Difficile oggi individuare i capitoli di una dottrina sociale della Chiesa. Né le sintesi offerte sono omogenee e definitive. Un primo schema si rifà alla costituzione conciliare *Gaudium et Spes* che, nella seconda parte, affronta alcuni problemi più urgenti. Li suddivide in cinque capitoli: la famiglia, la promozione del progresso della cultura, la vita economico-sociale, la vita della comunità politica, la promozione della pace e della comunità dei popoli. La stessa costituzione suggerisce: «Quantunque venga presentata una dottrina già comune nella Chiesa, siccome non raramente si tratta di realtà soggette a continua evoluzione, la esposizione della dottrina dovrà essere continuata ed ampliata»²³. Questo schema è seguito da alcuni manuali classici²⁴; altri testi assumono singoli capitoli dello schema²⁵. Altri ancora organizzano la cosiddetta parte speciale dell'etica in: giustizia e pace, bioetica, l'uomo e il suo ambiente, il matrimonio e la famiglia²⁶.

Volendo fare una sintesi, i temi emergenti nell'attuale dibattito antropologico della dottrina sociale, tra cui il peccato sociale, possono essere indicati nei seguenti grandi capitoli: la giustizia sociale,

²³ GS, n. 91.

²⁴ T. GOFFI – G. PIANA, *Koinonia (Etica della vita sociale)*, tomi 1° e 2°, Queriniana, Brescia 1984.

²⁵ Cfr. M. VIDAL, *L'atteggiamento morale, Morale sociale*, Vol. III, Cittadella Editrice, Assisi 1981; B. SORGE, *Introduzione alla dottrina sociale della Chiesa*, Queriniana, Brescia 2006: l'autore tra i problemi urgenti annovera la globalizzazione, la guerra, le biotecnologie, il terrorismo, i cristiani e la nuova Europa.

²⁶ L. MEDINA (a cura di), *L'agire morale del cristiano*, vol. 20, Jaca Book, Lugano 2002.

comprendente tutto il dibattito sulla globalizzazione e sull'economia, nel rispetto della dignità della persona ivi compresa la riflessione sul lavoro, sulla fame del mondo, sugli squilibri mondiali e territoriali; la costruzione della pace nel mondo con la riduzione delle guerre, il commercio delle armi, la ricostruzione di un equilibrio mondiale; la salvaguardia del creato con la discussione sulle fonti energetiche, su quelle alternative, con l'assunzione di nuovi stili di vita; la cultura nel suo formarsi e nel suo comunicarsi; la ricerca scientifica con il rispetto di principi etici validi per gli scienziati e per la ricerca; la vita della famiglia con i grandi temi dell'aborto e dell'eutanasia, ma anche con l'attenzione alle relazioni umane. Non ultimo il tema della democrazia quale rispetto delle relazioni tra individui, gruppi, nazioni, senza dimenticare gli schemi del *welfare*, quale strumento di solidarietà civile. Questi temi hanno in comune la relazione che esiste tra l'individuo e la costruzione dei sistemi entro i quali gli individui sono soggetti, ma anche destinatari di comportamenti e di equilibri.

9. GLI SCHEMI MORALI

Nella ricostruzione storica della morale è stata fatta notare la disparità antica di due grandi schemi, chiamati il primo morale delle virtù e l'altro morale dei precetti²⁷. Il primo schema si rifà a S. Tommaso che, nella *Summa Theologiae*, nella *Seconda Pars*, affronta il tema della morale come adeguamento dell'uomo a Dio, per conseguire il fine ultimo della beatitudine. Nella seconda sezione della seconda parte, l'Aquinate affronta la questione morale seguendo la traccia delle virtù teologali (fede, speranza, carità) e di quelle cardinali (prudenza, giustizia, fortezza e temperanza). Per S. Tommaso la legge è inadeguata ai comportamenti morali, perché esteriore, generale, limitata al dover essere, con l'unico scopo di suggerire il minimo necessario alla convivenza. La virtù invece è necessaria per raggiungere la perfezione. Presuppone un agire profondo che responsabilizza il soggetto verso azioni che accompagnano il processo interiore verso Dio.

L'etica moderna, fatta risalire per il cattolicesimo con il trattato *De Legibus* di F. Suarez (1548-1617) esamina i comportamenti umani se adeguati alla legge. La virtù diventa una predisposizione soggettiva

²⁷ *Ibidem*, 29-42.

che non entra a costituire la bontà dell'azione morale. L'obbligazione morale ha un'origine esterna rispetto al soggetto. Tale tendenza, dopo il concilio di Trento, diverrà prevalente: il risultato è la definizione di chiare regole per l'agire, accontentandosi del minimo legale. Con l'opera di Sant'Alfonso Maria de' Liguori la manualistica si fa completa. Si segue lo schema dei dieci comandamenti, dei precetti della Chiesa, si dettano le regole relative allo stato dei battezzati (chierici, religiosi e secolari), ai sacramenti per concludere con le censure e le irregolarità. Il processo di lettura esterna delle regole morali si conclude con il Codice di diritto canonico del 1917.

Lo schema si articola con al centro il precetto di origine divina e/o ecclesiastica, con l'applicazione ai "casi di coscienza". La coscienza è la responsabile dell'applicazione della legge, intesa quasi esclusivamente come derivazione della legge naturale, con la moltiplicazione di precetti che non invitano alla logica interiore dell'istanza morale. La tendenza è quella della identificazione della legge morale con quella civile, senza molta attenzione alla dimensione propria del cristianesimo.

Solo dalla metà del XIX secolo emersero voci di contestazione a una impostazione della morale cattolica che rischiava di diventare puro riferimento naturalistico. Soprattutto nell'area tedesca e francese iniziarono i primi tentativi di riportare la morale cattolica a un più diretto riferimento con il messaggio di Cristo²⁸. Emblema di questi tentativi fu l'opera B. Haring, che ebbe ampia diffusione. Le difficoltà oggettive di un'etica applicata a nuove circostanze non più classiche non hanno risolto il tema di una morale sociale che esige nuovi approcci anche soggettivi.

10. IL TENTATIVO DI DEFINIZIONE DI PECCATO SOCIALE

Il primo passaggio di definizione del peccato è di riportarlo a una definizione adeguata alla coscienza del tempo che si vive. Il *Catechismo della Chiesa cattolica* lo definisce con un duplice riferimento²⁹. Il primo appella alla ragione per cui il peccato è «mancanza contro la ragione, la verità, la retta coscienza». La concezione che sottende a

²⁸ Per i dettagli, *ibidem*, 34 e ss.

²⁹ *Catechismo della Chiesa cattolica*, nn. 1849-1851.

questa dichiarazione evidentemente si riferisce a un ordine morale, che presuppone una legge naturale. È quanto afferma il Papa quando dichiara: «L'essere stesso porta in sé un messaggio morale e un'indicazione per le strade del diritto»³⁰. Il concetto di peccato indicato dal *Catechismo* richiama la definizione della legge data da S. Tommaso: *ordinatio rationis ad bonum commune ab eo qui curam communitatis habet promulgata*. Sulla stessa lunghezza d'onda la corrente di pensiero che si orienta verso l'etica della mondialità: «La vita, la dignità, la persona in quanto tale sono realtà originariamente dotate di un senso che deve vincolare moralmente e orientare la prassi verso il rispetto, la responsabilità, la giustizia, la compassione»³¹. Secondo questo approccio c'è dunque una linearità tra la legge naturale e il concetto di trasgressione. La differenza è sulla fonte del diritto naturale che per i cristiani è Dio stesso, fonte della legge divina e della legge naturale; altri porranno all'interno della ragione umana la fonte di una legge naturale. Il secondo filone di definizione del peccato si orienta verso le indicazioni più strettamente bibliche ed ecclesiali: il peccato «è una trasgressione in ordine all'amore vero, verso Dio e verso il prossimo, a causa di un perverso attaccamento a certi beni». Questo filone è più teologico e in qualche modo richiama la sintesi agostiniana del peccato quale amore disordinato verso beni terreni, amati non nella giusta direzione³².

La tradizione della Chiesa ha individuato in tre condizioni indispensabili la misura della gravità del peccato commesso in una «materia grave, con piena consapevolezza e deliberato consenso»³³. Sempre nella tradizione, la materia grave è individuata nella trasgressione dei comandamenti, che ripetuta e interiorizzata si tramuta in vizi capitali, senza dimenticare i «peccati che gridano verso il cielo»³⁴. Il peccato resta pur sempre un atto personale, anche se esiste una responsabilità nei peccati commessi dagli altri. Tale responsabilità si evidenzia:

- prendendo parte direttamente e volontariamente
- comandandoli, consigliandoli, lodandoli o approvandoli

³⁰ BENEDETTO XVI, *Discorso alla XVI Commissione teologica internazionale*, 5.12.2008.

³¹ AA. VV., *Etiche della mondialità*, Cittadella Editrice, Assisi 1996, 209.

³² Cfr., Voce "peccato" in A. FITZGERALD (ed.), *Agostino - Dizionario enciclopedico*, Città Nuova, Roma 2007, 1064.

³³ *Catechismo*, cit., n. 1857.

³⁴ *Ibidem*, nn. 1866 e 1867.

- non denunciandoli o non impedendoli, quando si è tenuti a farlo
- proteggendo coloro che commettono il male³⁵.

«Così il peccato rende gli uomini complici gli uni degli altri e fa regnare tra loro la concupiscenza, la violenza e l'ingiustizia. I peccati sono all'origine di situazioni sociali e di istituzioni contrarie alla bontà divina. Le "strutture di peccato" sono espressione ed effetto dei peccati personali. Inducono le loro vittime a commettere, a loro volta, il male. In un senso analogico esse costituiscono un "peccato sociale"»³⁶. Giovanni Paolo II, nell'*Esortazione post-sinodale Reconciliatio et paenitentia* affronta esplicitamente il cosiddetto peccato personale e peccato sociale. Il documento dà tre interpretazioni di questo approccio al peccato³⁷.

Il peccato è sempre sociale nel senso che, ogni peccato, anche singolo, ha effetti negativi in tutto il popolo di Dio. Come esiste una comunione dei santi, così, nella peccaminosità esiste un'altrettanta solidarietà negativa. Nel secondo significato, peccato sociale riguarda in particolar modo i peccati nei confronti del prossimo. Il documento pontificio enumera le violazioni dei diritti delle persone, contro il diritto di nascere, contro le libertà, contro il bene comune, coinvolgendo le responsabilità dei dirigenti politici, economici, sindacali. Infine, per peccato sociale, si può interpretare ogni violazione di rispetto e di aiuto tra le comunità dei popoli e di gruppi contro gruppi all'interno dello stesso popolo. Spesso non è facile individuare responsabilità di simili violazioni o addirittura le cause di conflitti e di male inferto. In questo caso si può parlare di peccato sociale in senso analogico. Le responsabilità – sottolinea il documento – sono sempre personali: possono diventare collettive nel senso di *habitat* e circostanze negative; per questo si può parlare di peccato sociale in senso analogico. Nella definizione di peccato sociale vanno dunque a convergere una serie di elementi complessi e problematici. Prima di tutto la "gravità della materia". La coscienza singola, spesso non percepisce la gravità di violazioni sistematiche e collettive di norme morali pure rifacentesi alla dignità della persona e – cristianamente – al rispetto del prossimo.

L'oggetto della trasgressione, nella prassi si riferisce ad atti singoli e responsabili. La mancanza di adeguata coscienza, in assenza di

³⁵ *Ibidem*, n. 1868.

³⁶ *Ibidem*, n. 1869.

³⁷ GIOVANNI PAOLO II, *Esort. Post-sinodale Reconciliatio et paenitentia*, 2.12.2004, n. 16.

conoscenza delle concause che producono peccato, possono indurre a non intercettare nemmeno la violazione. Gli esempi possono essere molti: l'agricoltore, spinto alla produzione per sopravvivere, può non percepire responsabilità dell'inquinamento della terra. Così vale per le culture maschiliste che non comprendono il mancato rispetto per la donna in un clima di parità tra generi come peccato. Nella coscienza singola possono dunque confluire una scarsa coscienza della trasgressione e le responsabilità connesse all'eventuale trasgressione stessa.

Rimane, infine, da determinare, nel vasto complesso delle norme morali, la visione cristocentrica delle virtù. Nella morale attuale sembra prevalere l'identificazione della norma morale con la legge (spesso anche solo civile). Al di là delle discussioni inerenti il valore della legge, è indispensabile fare riferimento al quadro completo delle indicazioni di un'etica cristiana³⁸. Anche se le indicazioni della Scrittura e spesso dei Padri della Chiesa non sono in grado di dirimere comportamenti vecchi e nuovi, pur sempre danno indicazioni del messaggio morale del cristianesimo, non appiattendo i riferimenti alle sole indicazioni della legge o della scienza. Le indicazioni non valgono per le singole situazioni (è errato trarre casistica dalla storia di Gesù e della primitiva Chiesa), ma certamente fanno riferimento all'insegnamento che è indicazione fondante dell'atteggiamento cristiano³⁹.

11. LA RISPOSTA AI PECCATI SOCIALI

Volendo offrire un contributo positivo di comportamenti morali sociali, è utile seguire le indicazioni della *Esortazione post-sinodale* del 1984 di Giovanni Paolo II. La prima attenzione è per il rispetto della persona. Tecnicamente si distingue tra bene per la persona e bene della persona, intendendo per bene della persona un a-priori che orienta tutti gli altri beni per la persona⁴⁰. Anteriore alle necessità per la persona, il bene della persona indica una dignità che fonda tutti i valori della vita, della famiglia, della relazione. Sul valore dei beni della persona la morale della tradizione ha sempre tutelato la

³⁸ Preziosi sono i riferimenti al NT di R. SCHNACKENBURG, *Il messaggio morale del Nuovo Testamento - Da Gesù alla chiesa primitiva*, vol. I, Paideia, Brescia, 1989; *I primi predicatori cristiani*, vol. II, Paideia Editrice, Brescia 1990.

³⁹ Cfr. H. SCHLIER, *Riflessioni sul Nuovo Testamento*, Paideia Editrice, Brescia 1972², 159-173.

⁴⁰ Cfr. L. MELINA, *L'agire morale del cristiano*, cit., 48-53.

vita nel suo nascere, nel suo svolgersi e nel suo morire. La sacralità della persona non può essere infranta a nessuna condizione perché è portatrice di un valore assoluto in sé.

Dal concetto basico di persona si dipanano i diritti e i doveri fondamentali dell'uomo: oltre al diritto alla vita, il diritto al buon nome, alla parità di trattamento, alla non discriminazione. Sulla stessa dignità fondano i diritti alla salute, al lavoro, all'istruzione, all'abitazione, al possesso dei beni necessari ad una dignitosa sopravvivenza. Ogni persona non vive in solitudine, ma ha una serie di relazioni con i congiunti, con il suo gruppo di appartenenza, con la nazione e con il mondo. Non rispettarne la sacralità ha un risvolto negativo su tutta la collettività, in conseguenze dirette (violazione della persona) e indirette (creazione di climi sociali ostili e impeditivi).

Il peccato sociale per eccellenza è la violazione della vita del prossimo, inteso in senso collettivo. Può essere riassunto nella violazione della giustizia e della pace. Un tema molto caro alla tradizione cristiana degli insegnamenti dei Romani Pontefici: da Pio XII a Giovanni XXIII, da Paolo VI a Giovanni Paolo II e all'attuale Pontefice Benedetto XVI⁴¹. Il tema è molto ampio perché investe la dimensione comunitaria della vita dei popoli: dalla democrazia alla politica, dalla distribuzione delle risorse al lavoro, dalla previdenza sociale alla sanità, dall'istruzione alla comunicazione, dalla povertà all'immigrazione. Nessun aspetto della vita di gruppo può essere esonerato da una concezione morale della convivenza che coinvolge il rispetto e il benessere dei singoli e dei gruppi. I rischi di una visione amorale sociale sono pericolosi per il non rispetto del bene comune, per la tutela dei propri interessi, per il disinteresse verso le parti fragili della società. Il peccato sociale può dunque assumere la dimensione dell'omissività, ma anche della ingiustizia e della discriminazione. Infine il peccato sociale può lambire i contorni della vita dell'intero pianeta. La tutela dell'ambiente, il mantenimento della pace universale, l'esclusione della guerra, la lotta alla fame nel mondo, la tutela della salute di ogni abitante fanno parte dei doveri di una visione cristiana del mondo.

Le soluzioni possono essere discusse e diverse: la tensione non può mai venir meno⁴². In questo quadro assumono validità le orga-

⁴¹ B. SORGE, *Introduzione alla dottrina sociale della Chiesa*, Queriniana, Brescia 2006. Per i temi della giustizia e della pace cfr. 97-234.

⁴² Cfr. A. BONANDI, *L'uomo e il suo ambiente*, in L. MELINA, *L'agire morale del cristiano*, cit., 187-223.

nizzazioni internazionali di tutela della pace e le relazioni tra i governi e i popoli. In questa sede non era importante affrontare i contenuti della cosiddetta morale sociale, quanto piuttosto far emergere la necessità di una coscienza capace di intercettare le connessioni tra dettami personali e indicazioni sociali e, soprattutto, sottolineare la necessità di una coscienza capace di essere “abitante” di un mondo globalizzato nel quale i comportamenti di singoli e di gruppo hanno rilevanza sull’intero pianeta⁴³.

12. LA CRISI DELLE COSCIENZE

Terminando queste note l’attenzione è rivolta a due dimensioni della condotta morale che dà spessore al cosiddetto peccato sociale. Da una parte la formazione di una coscienza sociale, necessaria a superare le norme intese come trasgressioni di atti singoli, dall’altra la coscienza di adempimenti e/o violazioni di indicazioni che riguardano non esclusivamente la propria vita, ma anche di quanti sono in relazione con noi. È vero che il peccato è da intendersi come violazione e/o omissione personale, ma la vita di ognuno, oggi più di ieri, è in relazione con la vita degli altri. L’atteggiamento singolo ha conseguenze nella vita degli altri. Positivamente il peccato sociale si combatte riscoprendo due vie. La prima interpreta la norma come virtù. Il cristiano ha come riferimento le parole e la vita del Signore Gesù. Per mezzo della Scrittura e della tradizione il volto di Dio assume una dimensione precisa. Imitare le indicazioni del Maestro sono segno di una vita spirituale intensa. L’altra via è quella di riscoprire stili di vita che portino al benessere inteso come uso essenziale dei beni, come non violenza, compassione, fraternità. Non è adeguata l’osservanza esteriore e formale della legge: l’appello alla sequela implica una interiore adesione alle virtù evangeliche, non più intese come vie eccezionali di santità, ma vie ordinarie della costruzione del Regno. Attraverso il proprio stile di vita, improntato alle virtù evangeliche delle Beatitudini si partecipa attivamente e in prima persona alla costruzione di una società giusta e pacificata.

⁴³ AA.Vv., *Pace e globalizzazione*, Emi, Bologna 2003.

DUILIO BONIFAZI

LE NEUROSCIENZE SFIDANO LE SCELTE MORALI E RELIGIOSE

1. LE BASI NEUROFISIOLOGICHE DELLA MENTE – LA NEUROETICA E LA NEUROFILOSOFIA – LA BIOLOGIA DELLA FEDE

Oggi ogni riflessione filosofica e teologica sulla responsabilità morale dell'agire umano, sulle scelte religiose, sul peccato deve confrontarsi con quel settore della ricerca scientifica che va sotto il nome di neuroscienze, che stanno sfidando la stessa prospettiva di "scelta libera" in campo morale e religioso. Con il termine neuroscienze oggi si intende il complesso di discipline che hanno per oggetto lo studio integrato del sistema nervoso centrale con lo scopo di evidenziare la base biologica delle espressioni mentali e comportamentali dell'animale e dell'uomo. Attualmente i cultori delle neuroscienze hanno per motivo ispiratore la naturalità degli stati mentali, cioè la prospettiva che il comportamento animale e umano, comprese le espressioni morali e religiose, è il prodotto dell'attività del sistema nervoso e del cervello in particolare. Gli orientamenti attuali delle neuroscienze possono farsi risalire all'inizio degli anni Sessanta, quando J. Eccles pubblicava *Le basi neurofisiologiche della mente*, in cui presentava una sintesi dei risultati dei suoi studi di neurofisiologia. Il dato che viene posto a fondamento è che per comprendere il funzionamento del sistema nervoso e cerebrale in particolare occorre un approccio al tempo stesso differenziato e integrato, oggi reso possibile dalle recenti tecniche di indagine sempre più raffinate intorno alla fisiologia e alla funzione del cervello. In questi contesti culturali si sta sviluppando la psicobiologia che cerca di chiarire le basi biologiche della mente e del comportamento.

Con le neuroscienze sono collegati alcuni settori del recente cognitivismo, che è l'orientamento della psicologia contemporanea che studia la mente vista come un elaboratore di informazioni: il modello connessionistico, con l'analogia di funzionamento tra mente e cervello, fa intravedere la possibilità di una collaborazione tra le neuroscienze e le altre discipline di area cognitiva. Più genericamente tutto il cognitivismo riconosce il debito all'uso dei calcolatori di cui risente anche nel suo stesso linguaggio. Le neuroscienze e il cognitivismo stanno così elaborando ampie descrizioni dei processi delle elaborazioni mentali e dei connessi processi neurologici. In questo quadro si colloca l'opera di H. Gardner *La nuova scienza della mente. Storia della rivoluzione cognitiva*¹.

Con P.S. Churchland ed altri le neuroscienze tendono ad assumere la prospettiva di un'antropologia scienziata come neurofilosofia². Tuttavia senza implicare specificamente prospettive scienziste Newberg e D'Aquili, dell'Università della Pennsylvania, parlano di "biologia della fede" nella introduzione all'opera *Why God Won't Go Away* del 2001, tradotta in italiano con il titolo *Dio nel cervello. La prova biologica della fede*³. Ampia attenzione le attuali neuroscienze dedicano alla riflessione sulla base neurofisiologica della vita morale dell'uomo. Tra le opere che si pongono su questa linea ci limitiamo a citare il lavoro di Laurence Tancredi *Hardwired Behavior: What Neuroscience Reveals about Morality* pubblicato dalla Cambridge University Press nel 2005: l'autore è direttore del *Centro di Neuroetica* della Stanford University⁴. Su questa linea si pone l'articolo, apparso su *Nature Reviews Neuroscience* dell'ottobre 2005, dal titolo *The neural basis of human moral cognition*, firmato da alcuni tra i più noti cultori attuali di neuroscienze⁵. Un esempio di sintesi della problematica morale come evoluzione del pensiero verso le neuroscienze e il cognitivismo attuali ci è offerto da G. Miller in "Science" del maggio 2008 dal titolo *The Roots of Morality*⁶. Problematiche di questo genere oggi trovano ampia trattazione in

¹ Cfr., H. GARDNER, *La nuova scienza della mente. Storia della rivoluzione cognitiva*, Milano 1988.

² Cfr., P. S. CHURCHLAND, *Neurofilosofia*, Bologna 1998.

³ A. NEWBERG – E. D'AQUILI, *Dio nel cervello. La prova biologica della fede*, Milano 2002, 12.

⁴ Cfr., L. TANCREDI, *Hardwired Behavior: What Neuroscience Reveals about Morality*, Cambridge University Press 2005.

⁵ Cfr., J. MOLL – R. ZAHN – R. DE OLIVEIRA SOUZA – F. KRUEGER – J. GRAFMAN, *The neural basis of human moral cognition*, in «Nature Reviews neuroscience», October 2005, 799-809.

⁶ Cfr. G. MILLER, *The Roots of Morality*, in «Science», 9 May 2008, 734-737.

riviste altamente specializzate, particolarmente nel mondo anglo-americano, molte delle quali oggi continuano con la versione *online*. Qui ci limitiamo a citare: “Nature Neuroscience”, di New York; “Nature Reviews Neuroscience”, di Londra; “Neuroscience”, di Oxford; “Neuron” di Cambridge; “Neuropsychologia” di Oxford; “Neuroscience Letters” di Amsterdam; “Neuropharmacology” di Oxford.

Una iniziale osservazione fondamentale, su cui ritorneremo al termine di questo saggio: le neuroscienze attuali rafforzano decisamente la prospettiva della unità psicofisica della persona umana, superando ogni residuo dualistico corpo-mente. Rimane invece aperto il problema se le neuroscienze attuali portino inevitabilmente verso la riduzione della mente alla pura fisicità neurofisiologica, implicando la negazione di una specificità propria delle operazioni razionali e volitive libere umane. È innegabile che tra i cultori attuali delle neuroscienze sia presente anche un orientamento verso un’antropologia scienziata, con implicazioni materialiste. Riteniamo tuttavia che le neuroscienze in se stesse non implicano necessariamente ciò. Si impone però una rielaborazione dell’antropologia del personalismo spiritualista e dell’antropologia cristiana: questa rielaborazione può porsi anche sulla linea dell’unità corpo-anima, propria dell’antropologia di S. Tommaso, ma deve essere sviluppata adeguatamente in relazione ai nuovi dati emergenti dalle neuroscienze. Se poi teniamo conto del presupposto che la “libera scelta” è irrinunciabile in ogni prospettiva che parli di moralità, di religione, di fede, di peccato, l’osservazione precedente si esplicita in un interrogativo: nel quadro delle neuroscienze e del cognitivismo c’è spazio adeguato per la dimensione della “scelta libera” nell’agire morale dell’uomo? O le attuali neuroscienze portano inevitabilmente ad una nuova e più raffinata versione di determinismo psicofisico, nella forma di un determinismo neurofisiologico? In che senso si può intendere la “scelta libera” che viene necessariamente posta alla base di ogni atteggiamento morale e religioso? È qui che si colloca quella che oggi viene chiamata la neuroetica. Anche qui dobbiamo constatare che tra gli attuali cultori delle neuroscienze e del cognitivismo è presente anche un orientamento scienziata, tendente verso una visione deterministica psicofisica su base neurologica. Tuttavia riteniamo che le neuroscienze in se stesse non implicano necessariamente ciò e sono compatibili con una rinnovata prospettiva della libertà dell’uomo come scelta intrinsecamente collegata con le dinamiche neurocerebrali e con le dinamiche dei processi mentali analizzati dal cognitivismo. In questa prospettiva

preferiamo parlare di “connessioni” più che di “basi” neurofisiologiche delle scelte morali e religiose umane.

Il confronto con le prospettive delle neuroscienze evidentemente comporta un esame più approfondito di quelli che tradizionalmente venivano chiamati i condizionamenti intrinseci della libertà umana, anche nelle scelte attinenti la morale, la religione, la fede, il peccato. Esisteva, infatti, nella tradizione della trattazione della teologia morale un settore, in verità piuttosto breve, dedicato a questa problematica. Citiamo, a titolo di esempio, il trattato di *Theologia moralis* di Antonio Lanza dell'Ateneo Lateranense, che nel capitolo dedicato a *De hiis quae remote voluntarium afficiunt* pone in primo piano *De disposizione organica in homine sano*, includendo in essa la *complexio physica*, il *temperamentum*, le *propensiones*: qui viene formulato questo “principio”: *Qua ratione et mensura in intellectum et voluntatem suam vim exerunt, eadem ratione et mensura complectio, temperamentum et propensiones voluntarium afficere possunt. Ex indole seu temperamento ad virtutem vel vitium inclinatio non autem determinatio gignitur*⁷. Evidentemente oggi, nel dialogo con le attuali neuroscienze, la teologia morale può arricchire ampiamente queste trattazioni, e può liberare la riflessione morale e religiosa di tanti pseudoproblemi. Aggiungiamo infatti ora un'osservazione su cui torneremo in seguito. Con Terrin riconosciamo che le prospettive delle neuroscienze e del cognitivismo contribuiscono a purificare la problematica morale e religiosa da pseudo interrogativi legati ad un misticismo, ad un intimismo, ad uno spiritualismo disincarnati, e a coscienze morali aggrovigliate nello scrupolo; e contribuiscono perciò a riscoprire il luogo più proprio dell'agire incarnato dello Spirito e della grazia di Cristo. Non possiamo dimenticare quanto vi è, ad esempio, di positivo e catartico nell'atteggiamento dei neuroscienziati che spesso è sì disinvolto e dissacrante, ma è anche purificatorio, quando mettono a nudo quelli che spesso sono pseudoproblemi dell'intimità e della formazione scrupolosa della coscienza, quella specie di nebulosa intimistica dove per lo più, in nome della interiorità, si nascondono alibi inconfessati dei nostri mondi religiosi e morali, e della esperienza soggettiva del peccato⁸. Pensiamo anche che oggi, nel confronto con gli sviluppi attuali delle neuroscienze, una trattazione sulla dinamica della deci-

⁷ A. LANZA, *Theologia moralis*, I, Torino 1949, 129.

⁸ Cfr., A. N. TERRIN, *Religione e neuroscienze. Una sfida per l'antropologia culturale*, Brescia 2004, 11.

sione umana, come è il titolo della bella opera di Hans Thomaes del 1960⁹, potrebbe trovare ulteriori chiarimenti ed approfondimenti.

2. DIO NEL CERVELLO. LA PROVA BIOLOGICA DELLA FEDE

Ai fini di illustrare aspetti del problema morale-religioso del peccato sollevati dalle moderne neuroscienze, ora poniamo l'attenzione ad un'opera che mette in discussione la visione religiosa dell'esistenza come "scelta libera" dell'uomo. Il titolo originale dell'opera che vogliamo esaminare è *Why God Won't Go Away*, nella traduzione italiana è *Dio nel cervello. La prova biologica della fede*¹⁰. Gli autori sono Andrew Newberg e Eugene d'Aquili: Newberg è docente di radiologia presso il dipartimento di medicina nucleare dell'università della Pennsylvania, D'Aquili è stato docente di psichiatria presso la stessa università. Scegliamo l'opera di questi due autori, piuttosto che l'opera curata da P. Boyer *Cognitive Aspects of Religious Symbolism*¹¹, che si pone sul piano più specificamente cognitivista, e meno specificamente neurofisiologico, con marcati accenti di antropologia scienziata; mentre l'opera che ora scegliamo si pone specificamente sul piano delle neuroscienze. D'Aquili ha lavorato per tutta la vita sul piano neurofisiologico del rito e della meditazione religiosa, fino alla sua morte avvenuta nel 1998. Negli ultimi anni egli si servì della collaborazione di un altro neuroscienziato del Dipartimento di Psichiatria della Pennsylvania, Newberg, che oggi continua il lavoro pionieristico del maestro.

Scegliamo l'analisi di questa opera come esempio significativo di neuroscienze applicate alla problematica specificamente religiosa, con cui la vita morale è connessa ove entra la prospettiva del peccato. È un'opera che non assume il carattere di una posizione antropologica scienziata con connotazioni materialiste più o meno implicite, come a volte avviene in altre opere simili di cultori di neuroscienze. Qui i due autori descrivono le loro ricerche scientifiche in campo neurofisiologico, formulando ipotesi di spiegazioni aperte ad ulteriori interpretazioni specificamente filosofiche, teologiche, morali, che

⁹ Cfr., H. THOMAE, *Dinamica delle decisioni umane*, Pas Verlag 1964.

¹⁰ Cfr., A. NEWBERG – E. D'AQUILI, *Dio nel cervello. La prova biologica della fede*, cit.

¹¹ Cfr., P. BOYER (ed.), *Cognitive Aspects of Religious Symbolism*, Cambridge 1993.

possono essere di orientamento anche diverso fra loro. In questo senso l'opera non presenta in sé posizioni incompatibili con la religione, con la morale religiosa, con la fede cristiana, o posizioni già in sé religiose e cristiane: può essere suscettibile di ulteriori interpretazioni in ambedue i sensi da chi si pone poi a livello di riflessione specificamente morale, religiosa, teologica. Le dinamiche neurofisiologiche possono essere interpretate o come base, fondamento e genesi delle scelte religiose, delle scelte morali-religiose, delle scelte di fede; oppure le dinamiche neurofisiologiche possono essere interpretate come il risvolto neurofisiologico connesso alle scelte morali, religiose, di fede, che hanno una propria genesi e dinamica specifica. Il cervello umano è la genesi della morale e della religione? Oppure, il cervello umano favorisce, incarna, rende possibili la morale e la religione? Interpretando l'opera in questo secondo senso, Sgreccia dice: «Non vedo contrasti con il Credo. Anche in questo caso tra scienza e fede non c'è contraddizione». E la Levi Montalcini dice: «Sì, è ipotizzabile che una parte del cervello possa reagire in un certo modo agli stimoli della preghiera. Non sono contraria all'idea in sé: perché no?».

Più problematica si presenta invece la valutazione di Terrin su questa opera: «Le affermazioni delle neuroscienze, più che “dare la prova biologica di Dio” – come recita il libro dei neuroscienziati in lingua italiana – potrebbero apparire molto semplicemente l'esito di un discorso “filomaterialista”, irrispettoso nei confronti della visione cristiana teologica oltre che del soggetto e della sua coscienza religiosa, almeno nella concezione di noi europei, vecchi umanisti. Ma forse non è questa l'intenzione. D'Aquili si è premurato di far notare che le sue indagini non hanno carattere riduzionistico e non intendono portare verso una visione né materialistica, né riduzionistica. Lasciando irrisolta la questione, possiamo affermare in ogni caso che i segni e le ferite di una certa indubbia violenza che di fatto si esercita sul nostro mondo interiore tramite le neuroscienze sono ripagati da alcuni risultati importanti. Questi si possono osservare nella funzionalità bio-religiosa del rito»¹². E proprio questa funzionalità bioreligiosa del rito, evidenziata dalle neuroscienze e valutata positivamente da Terrini, egli illustra poi con varie osservazioni che esamineremo in seguito. Newberg e D'Aquili hanno in comune con altri cultori di neuroscienze la prospettiva seguente. I lobi cerebrali

¹² A. N. TERRIN, *Religione e neuroscienze*, cit., 123-124.

frontali, permettendoci l'interazione con il mondo/ambiente, sono andati via via crescendo di forma e di complessità connettiva attraverso lo sviluppo filogenetico e ontogenetico e ora sono funzionali sia ai rapporti sociali e comunicativi sia alla dimensione quasi innata dell'esperienza religiosa, almeno per quanto riguarda l'esperienza dell'"agente" (*Agency*), cioè l'idea di una causalità e di una intenzionalità universale: questa idea, cioè trova la sua genesi nei processi fondamentali stessi che avvengono nel nostro cervello a livello dei lobi frontali e con i quali ci è consentito di creare intorno un ambiente con cui possiamo interagire. Questa idea di un *Agency* non è lontana dall'idea di poter pensare facilmente a un essere soprannaturale, che poi si identifica in qualche modo con Dio.

Il titolo che Newberg e D'Aquili pongono come introduzione alla loro opera è: *Una radiografia di Dio. Introduzione alla biologia della fede*¹³. Gli autori sintetizzano il loro lavoro in questi termini:

Dopo anni di ricerche scientifiche e di attente valutazioni dei risultati, riteniamo di aver trovato indizi atti a dimostrare come negli esseri umani si sia evoluto un processo neurologico che consente di trascendere l'esistenza materiale e di entrare in contatto con la parte più profonda di se stessi, una parte che è percepita come realtà universale assoluta in cui converge tutto ciò che esiste. Scopo del presente saggio è di dimostrare lo straordinario contesto in cui sono state formulate le nostre ipotesi. Analizzeremo la pulsione biologica che ci induce a creare miti e i meccanismi neurali che conferiscono a questi miti forma e potenza. Esamineremo il nesso tra mito e rito e spiegheremo come gli effetti neurologici del comportamento rituale producano gli stati mentali associati a varie esperienze trascendenti, dal moderato senso di comunione spirituale proprio dei membri di una congregazione al senso di profonda unione con il creato indotto dai riti religiosi assai concentrati e prolungati. Dimostreremo poi che le profonde estasi descritte dai santi e dai mistici di tutte le religioni e le epoche nascono dalla medesima attività cerebrale che conferisce al rito il suo potere trascendente. Illustreremo infine come il bisogno della mente di capire le esperienze spirituali costituisca l'origine biologica di specifiche credenze religiose¹⁴.

¹³ A. NEWBERG – E. D'AQUILI, cit., 11.

¹⁴ Ivi, 19.

Di fronte all'interrogativo: perché l'uomo cerca da sempre il contatto con un'entità superiore? Gli autori propongono una spiegazione: la pulsione religiosa affonda le radici nella neurobiologia. Questa spiegazione avanzata dai due autori è connessa ad ampie ricerche neurologiche da loro condotte su due tipi di credenti, buddisti tibetani e suore francescane. Ciò che hanno scoperto è che durante gli stati di intensa esperienza mistica la regione dell'encefalo posteriore viene come sottoposta a un *black out*, così che «l'assorbimento dell'io all'interno di qualcosa di più vasto non deriva da una costruzione emotiva, ma scaturisce da eventi neurologici». La conclusione cui gli autori giungono è perciò questa: «Il cervello umano è stato geneticamente configurato per incoraggiare la fede religiosa».

Particolarmente analitico è l'esame che i due autori fanno della neurobiologia del rito, cioè delle basi neurologiche degli stati mentali propri delle celebrazioni rituali, o comunque ad esse connessi. Ci fermiamo su questo punto, data la rilevanza particolare che le celebrazioni liturgiche hanno nella formazione dell'esperienza religiosa e di fede, e quindi nella formazione della coscienza morale delle persone religiose. Essi dicono:

Dal punto di vista neurologico, il rituale umano presenta due caratteristiche principali. Produce scariche emotive (in vari gradi di intensità) caratterizzate da un sentimento soggettivo di serenità, estasi e reverenza; induce un senso di unione che, in contesti religiosi, assume spesso la forma più o meno intensa di esperienza trascendente. Siamo convinti che entrambi gli effetti abbiano un origine neurobiologica¹⁵.

Qui tuttavia gli autori danno una interpretazione dei dati neurologici che ci sembra particolarmente favorevole alle prospettive dell'antropologia spiritualista e dell'antropologia cristiana, e della morale ad esse connessa. I due scienziati concordano infatti nell'avanzare questa ipotesi interpretativa: secondo loro, per indurre gli stati emotivi associati al rituale occorre qualcosa di più della attività del sistema nervoso autonomo: ci vogliono idee dotate di una carica psicologica o emotiva più profonda. Riportiamo uno stralcio abbastanza ampio in cui gli autori illustrano il loro pensiero, dato che questo punto ci

¹⁵ Ivi, 91.

sembra particolarmente importante per il problema della coscienza morale e religiosa dei credenti. Essi dicono:

Nel rito religioso la profonda fede in Dio e la capacità umana di comunicare con questa realtà o forza più grande conferiscono intensa energia (cioè stimolazione cerebrale) all'individuo abituato a pregare o cantare in chiesa. Tutti i rituali trasformano un'idea significativa in esperienza viscerale. Quando qualcuno prova un senso di unione mistica nell'ambito di un rituale di tipo religioso, di solito si pensa che abbia esperito la vicinanza di Dio. In questo senso il rito dà modo di risolvere neurologicamente il problema fondamentale che tutte le mitologie sono costrette ad affrontare: la distanza tra l'uomo e gli dei e il timore reverenziale che suscita. Nella teologia cristiana, per esempio, Gesù è la strada per arrivare a Dio; nella religione buddista l'unione con la totalità si raggiunge seguendo gli insegnamenti del Buddha; nell'Islam, la riconciliazione è possibile sottomettendosi alla volontà di Allah. Simili promesse, rinvenibili nei testi sacri, rappresentano un'efficace base per la fede e un'ottima difesa dalle angosce esistenziali. Ma, in definitiva, sono soltanto idee e anche quando raggiungono il massimo della suggestione possono essere credute solo per via intellettuale. La neurologia del rituale, invece, le trasforma in esperienze sentite, in eventi sensoriali e cognitivi della mente-corpo che "dimostrano" la loro realtà. Facendoci avvertire in maniera viscerale la presenza di Dio, i riti ci forniscono una prova soddisfacente dell'attendibilità delle scritture. I cattolici, per esempio, vivono in modo intimo e profondo la presenza di Gesù attraverso il sacramento dell'Eucaristia che adempie alla promessa della vita eterna e dell'unione mistica fatta dal redentore. Dal canto loro i buddisti si servono della meditazione e di altri rituali contemplativi per trascendere l'attaccamento al sé egoistico, liberarsi delle sofferenze morali da esso prodotte e perdersi nella serena unità del tutto che il Buddha descrisse con tanta eloquenza. Dunque gli effetti neurobiologici dei comportamenti rituali conferiscono credibilità e concretezza alle storie narrate dai miti e dai testi sacri. Questa è la funzione principale del rito religioso: trasformare "storie" spirituali in "esperienze" spirituali; trasformare qualcosa in cui si crede in qualcosa che si sente¹⁶.

¹⁶ Ivi, 95-96.

Il pensiero dei due neuroscienziati è successivamente da loro sintetizzato in questi termini:

Il potere dei riti sta nella capacità di fornire ai credenti una prova empirica che “dimostra” la verità delle promesse fatte dal mito o dal testo sacro. I riti consentono ai partecipanti di vivere, anche se solo per un attimo, il senso di trascendenza e di unione spirituale di cui parlano tutte le religioni. Il fatto che l’ascesi favorita dal rito sia generata da una funzione biologica spiega perché l’attività rituale sia diffusa in quasi tutte le civiltà e perché, evolvendosi, tutti i riti abbiano avuto un’affinità di obiettivo. Spiega inoltre come mai le cerimonie rituali esercitino tanto fascino su tanta gente anche nella nostra epoca razionale¹⁷.

Un’attenzione altrettanto rilevante Newberg e D’Aquili dedicano a quelle che loro chiamano le basi neurologiche dell’esperienza mistica, oppure la biologia della trascendenza. Successivamente la loro opera dedica l’attenzione al tema dell’origine della religione, confrontandosi con la tesi di Nietzsche sulla “morte di Dio”, cui gli autori oppongono la tesi della “non morte di Dio”: Dio nella storia umana non muore proprio perché il cervello umano è strutturato in modo tale che la mente si apre a fare l’esperienza di Dio. A conclusione di questo breve esame dell’opera di Newberg e D’Aquili ritorniamo alla riflessione che abbiamo fatto sopra iniziandone l’analisi. Gli autori si pongono all’interno del perenne interrogativo sul luogo in cui si pone l’esperienza religiosa umana. Ponendosi però sul piano neurologico emerge intrinseco il rischio di subire uno schiacciamento verso il basso dei significati religiosi stessi, un riduttivismo e un depauperamento dell’esperienza religiosa. È un’opera che in sé non è elaborata nella prospettiva di un antropologia scienziata con connotazioni materialiste più o meno implicite, come a volte avviene in altre opere simili di cultori di neuroscienze. L’opera cioè non presenta in sé posizioni incompatibili con la religione, con la morale religiosa, con la fede cristiana; ma neppure si presenta con prospettive già di per sé compatibili con l’antropologia e la morale cristiana, o comunque spiritualiste: può essere suscettibile di ulteriori interpretazioni in ambedue i sensi da chi si pone poi a livello di riflessione specificamente morale, religiosa, cristiana. Ritorniamo cioè sulla prospettiva che le dinamiche neurologiche possono essere interpretate o come

¹⁷ Ivi, 100-101.

fondamento e genesi delle scelte religiose, delle scelte morali religiose, delle scelte di fede; oppure possono essere interpretate come il risvolto neurologico connesso alle scelte religiose, morali religiose, di fede, che hanno una propria specificità. Questa seconda interpretazione è quella che riteniamo corretta e compatibile con i dati delle neuroscienze descrittici dai due autori.

3. RELIGIONE E NEUROSCIENZE

Ai fini di illustrare aspetti del problema morale-religioso del peccato connessi alle moderne neuroscienze, ora prendiamo in considerazione un'opera critica di un autore che esplicitamente si ispira all'antropologia e alla morale cristiana. È un'opera di A. N. Terrin, alla quale già sopra abbiamo fatto riferimento a proposito delle valutazioni dell'opera di Newberg e D'Aquili. Ha il titolo significativo *Religione e neuroscienze*¹⁸, mentre la prima parte di essa è specificamente dedicata a "la sfida delle neuroscienze". Lo scopo particolare dell'autore è rispondere all'interrogativo: chi siamo noi oggi e come viviamo le nostre esperienze religiose in rapporto al cognitivismo e alle neuroscienze? Ciò comporta con sé l'esigenza di rispondere all'altro interrogativo: dove sta la religione?¹⁹ Terrin riconosce subito che riemerge il rapporto sempre più problematico tra il corpo e lo spirito: a questo fine egli congiunge apertamente, nel suo lavoro, l'analisi delle neuroscienze e del cognitivismo, che vede strettamente legati tra loro. Carattere del lavoro di Terrin è un invito rivolto ad ambedue i versanti della ricerca, le neuroscienze e la teologia, affinché dialoghino tra loro e integrino i loro cammini con i positivi apporti che ambedue possono portare. In questo senso, il lavoro, oltre che essere critico nei confronti delle posizioni globali delle neuroscienze e del cognitivismo in campo morale e religioso, riconosce e valorizza varie loro prospettive, soprattutto in relazione alla interpretazione della funzione centrale del rito nell'esperienza religiosa e morale degli uomini, e specificamente dei cristiani: la seconda parte del lavoro è un tentativo di rilettura della funzione della ritualità liturgica nell'esperienza di fede e nella formazione della coscienza morale dei

¹⁸ Cfr., A. N. TERRIN, *Religione e neuroscienze. Una sfida per l'antropologia culturale*, cit.

¹⁹ Ivi, 8.

cristiani, rifacendosi anche a prospettive elaborate dalle neuroscienze e dal cognitivismo.

La valutazione globale delle neuroscienze e del cognitivismo da parte della prospettiva antropologica spiritualista e cristiana di Terrin è simile a quella da noi espressa precedentemente: rischiano il riduttivismo e lo scientismo quando fanno riferimento all'esperienza morale e religiosa umana, e quando si proiettano verso una concezione dell'antropologia in sé. Si tratta di mettere a fuoco e discutere dove sta la mente e dove sta il corpo, dov'è la distinzione tra mente e cervello, il rapporto tra il valore delle idee e la funzione delle rappresentazioni, dov'è la differenza tra la pura computazione a livello formale derivante dal cervello-*computer* e le profondità del significato. In questo quadro le neuroscienze e il cognitivismo sentono forte la tendenza verso il fisiologico e il cervello con le sue funzioni cognitive sembra pretendere un predominio assoluto: i problemi del contenuto delle idee e del senso dei processi mentali tendono a spostarsi all'interno della fisiologia della mente-cervello e della naturalità della neurologia²⁰. Tuttavia Terrin riconosce che le neuroscienze e le scienze cognitive spesso affermano di non volere essere previamente o immediatamente riduzioniste né in se stesse, né per quanto riguarda l'esperienza religiosa e la coscienza morale²¹: in questo senso viene citata l'affermazione dell'antropologo francese cognitivista D. Sperber: «Si può accettare che ogni occorrenza di un processo mentale è identica a un'occorrenza di un processo neuronale», senza dover affermare *tout court* che l'una sia semplicemente l'altra²². Simultaneamente Terrin riconosce che le prospettive delle neuroscienze e del cognitivismo contribuiscono a purificare la problematica religiosa e morale di pseudo interrogativi legati ad un intimismo o spiritualismo disincarnato: «Non si può dimenticare quanto vi è, ad esempio, di positivo e catartico nell'atteggiamento, sì disinvolto e dissacrante, ma anche purificatorio, mettendo a nudo quelli che spesso sono pseudo-problemi dell'intimità, quella nebulosa intimistica dove per lo più, in nome della verità e interiorità, si nascondono gli alibi inconfessati e inconfessabili dei nostri mondi religiosi»²³.

²⁰ Ivi, 9.

²¹ Ivi, 110.

²² D. SPERBER, *Il contagio delle idee. Teoria naturalistica della cultura*, Milano 1999, 19.

²³ A. N. TERRIN, cit., 11.

In questa sede ci preme evidenziare come Terrin fruisce di varie piste offerte dalle neuroscienze e dal cognitivismo nel rileggere la funzione del rito nella formazione della coscienza morale e religiosa e nella attuazione della esperienza di fede. Facciamo ciò perché ci sembra innegabile la funzione centrale della liturgia in questo campo. Dice Terrin:

È vero che, se osserviamo il rituale religioso, così come se prestiamo attenzione a una celebrazione eucaristica nella liturgia cattolica, da un punto di vista antropologico e neurofisiologico, per un verso, esso ci costringe a mettere in parentesi i significati religiosi specifici, ma dall'altro ci permette di fare delle scoperte interessanti, che studiosi contemporanei non mancano di segnalare in maniera esplicita. Queste scoperte incrementano il valore fisico-biologico da attribuire al rito. La mia tesi è questa: il rito si presenta come un caso particolare di linguaggio di tipo monastico (corpo-mente), che a livello epistemologico sfrutta non una prospettiva trascendentale, ma una vera visione di tipo cognitivo cercando di evidenziare con forza le "cose che stanno nella mente", inchiodandoci a certe strutture di pensiero e di forma: sono rappresentazioni che creano immagini e bloccano i rispettivi significati, al di qua o al di là di ogni possibile valutazione, problematizzazione, o interpretazione. Sta di fatto che nel rito si danno veri "tentativi di riduzione del mentale al fisico". Tutto ciò avviene, ad esempio, attraverso le varie gestualità e le varie posture del corpo, la cui forza rappresentazionale è ben conosciuta dal cognitivismo. Se l'attività del pensiero infatti – secondo il cognitivismo – si svolge in parte nel cervello e in parte nei muscoli, il rito conosce bene questa lezione e la mette in atto. Non è un caso che nel rito si dia grande spessore all'abitudine, al condizionamento fisico, alla formalità per cui, ad esempio, un particolare linguaggio comporta un particolare atteggiamento; si dà spazio all'accordo vocale e alla recitazione corale, al gruppo, alla comunità. Appare chiaro, dunque, che il cognitivismo è di casa nel rito. Inoltre non è un caso che il rito – a livello linguistico – tolga tutte le forme soggettivanti, le ipotetiche, le congiuntive (non si usano mai forme di tipo: si percepisce che, si pensa che, si sente che, si presume che; né ipotetiche del tipo: potremmo pregare per). L'importanza del rito come creatore di rappresentazioni stabili si mostra anche nel fatto che il rito non permette troppo facilmente di sostituire le formule con altre simili; usa volentieri una specie di *spelling*, come sarebbe l'intonazione alta, la cantillazione e la formula fis-

sa; si serve di “atti linguistici formalizzati”, legando la rappresentazione mentale a parole specifiche attraverso la ripetizione; inoltre l’enunciazione del rito è sempre diretta, mai indiretta e comporta un atteggiamento “attuativo” e “performativo”. Anche l’uso di significati “olofrastici” (come Parola di Dio, Amen, Benedetto sei Tu Signore) è importante per la più facile scansione e la conseguente configurazione mentale che induce²⁴.

Quanto notato sopra, secondo Terrin, conferma il contatto del rito con il biologico. A questo fine egli ritiene importante osservare come si configura un rito e come si vive e si partecipa alla liturgia. Molti testi vengono memorizzati e recitati a memoria. Per esempio, nella celebrazione eucaristica, il *Gloria*, il *Credo*, il *Sanctus*, *l’Agnello di Dio* sono impressi stabilmente nella mente: vengono memorizzati e recitati in modo corale e ad alta voce, secondo modalità che i cognitivisti e i neuroscienziati spesso analizzano anche nelle loro basi neurofisiologiche.

Molti gesti rituali religiosi investono il nostro cervello non solo a livello di corteccia cerebrale, il centro del nostro pensiero e della nostra coscienza, ma toccano anche a livello assai più profondo. Non occorre che tutto ciò abbia una forma cosciente. La preghiera, la meditazione, il silenzio hanno molti risvolti ancora per lo più sconosciuti, che, tuttavia, lasciano tracce significative nel nostro cervello, in modi differenti²⁵.

UNA CONCLUSIONE: CONNESSIONI PIÙ CHE BASI NEUROFISIOLOGICHE DELLE SCELTE MORALI E RELIGIOSE

Terminiamo questo nostro saggio con tre riflessioni che si richiamano a ciò che precedentemente abbiamo osservato. La prima riflessione ci riporta alle osservazioni già fatte all’inizio del saggio, e poi in rapporto all’opera di Newberg e D’Aquili. Le dinamiche neurofisiologiche possono essere interpretate o come base, fondamento e genesi delle scelte religiose, delle scelte morali-religiose, delle scelte di fede; oppure possono essere interpretate come il risvolto neurofisiologico connesso intrinsecamente alle scelte morali, religiose, di fede, che hanno una propria genesi e una dinamica specifica: il cervello umano più che essere la genesi della morale e della religione è la struttura che

²⁴ Ivi, 124-125.

²⁵ Ivi, 126.

incarna, rende possibile in modo umano, favorisce la morale, la religione, la fede, l'azione dello Spirito nella vita dell'uomo che è corpo-spirito. Questa seconda interpretazione personalmente riteniamo più valida. Invece nella prima interpretazione vediamo un qualche riemergere della prospettiva antropologica di tipo kantiano trasferita sul piano neurofisiologico: ci sarebbe cioè nell'uomo una struttura neurofisiologica che è come un a priori delle dinamiche conoscitive e volitive, comprese le dinamiche morali e religiose. Con un'altra riflessione ci riportiamo alle osservazioni poste all'inizio di questo saggio in rapporto agli aspetti del problema morale-religioso del peccato sollevati dalle moderne neuroscienze. Se teniamo conto del presupposto che la "libera scelta" è irrinunciabile in ogni prospettiva che parli di moralità, di religione, di fede, di peccato, emerge l'esigenza che l'antropologia e la teologia oggi approfondiscano la riflessione sulla "libera scelta" dell'agire morale e religioso in rapporto alle intrinseche connessioni neurofisiologiche. Così pure, la base o connessione neurofisiologica della liturgia, evidenziata dalle attuali neuroscienze, e condivisa in larga parte dallo stesso Terrin, non può vanificare o annullare la dimensione della "scelta libera" morale e religiosa che è irrinunciabile in ogni prospettiva che parli di vita morale, di peccato, di virtù umane. Il dialogo della teologia con le moderne neuroscienze e con l'attuale cognitivismo potrà approdare senz'altro al riconoscimento di uno spazio adeguato per la dimensione della "scelta libera" nell'agire morale dell'uomo e del cristiano. La terza riflessione si pone come interrogativo: la scoperta delle basi neurofisiologiche, o, da un altro punto di vista, delle connessioni neurofisiologiche del rito e della stessa liturgia cristiana può portare con sé il rischio di trasferire sul piano neurofisiologico l'*ex opere operato* che la chiesa cattolica riconosce alle celebrazioni liturgiche dei sacramenti? Con questo interrogativo Terrin si confronta, elaborando tracce di piste teologiche che garantiscano la trascendenza dell'efficacia dei riti liturgici cristiani rispetto alle basi neurofisiologiche con cui sono connessi. A questo fine Terrin dedica soprattutto la seconda parte del suo lavoro, distinguendo "la liturgia come struttura" e "la liturgia come evento" che trascende la dimensione strutturale rapportandosi all'azione dello Spirito²⁶. Queste offerte da Terrin sono piste aperte abbastanza promettenti, ma che necessitano di ben altri approfondimenti teologici in dialogo con le neuroscienze.

²⁶ Ivi, 81-151.



Rosanna Virgili – Rosanna Fersini – Giusi Santagati
EROS... PURO, AMABILE, DOLCE
Un viaggio tra antichi testi erotici
pp. 232 - € 14,50

Occidente e Oriente attorno a Eros: con le loro sublimi parole di stima e di onore, ancora fresche e dolci, immacolate e leggiadre come giovinette. Questo libro – ricco e leggero – offre l'opportunità di scoprire e gustare i capolavori della poesia erotica greca, ebraica e indiana mostrandone la loro universalità e il loro attualissimo interesse.

Dall'Indice: *Il Cantico dei Cantici. Eros nel mondo greco. L'eterno gioco di Rādhā e Kṛṣṇa.*

Rosanna Virgili è biblista e docente di Egesi presso l'Istituto Teologico Marchigiano di Ancona.

Rosanna Fersini è laureata in Lettere classiche, specializzata in Storia dell'arte. Insegnante, si occupa di educazione interculturale.

Giusi Santagati è laureata in Filosofia e in Teologia. Insegna Storia delle religioni all'Istituto Superiore di Scienze religiose "G. Toniolo" di Pescara.

SEBASTIANO SERAFINI

IL PENSIERO TEOLOGICO-MORALE DI FRONTE AL “SENSO DI COLPA”

Non si può affermare che il senso di colpa sia un tema marginale nella letteratura propriamente psicanalitica, e anche in quella più genericamente psicologica che si interessa di problemi religiosi¹. Già meno consistente è però la sua presenza nella riflessione propriamente teologica, la quale si misura con esso solo di sfuggita, all'interno di tematiche più vaste. Quindi, già da un semplice punto di vista quantitativo, l'interesse propriamente teologico per il tema del “senso di colpa” non è così rilevante come potrebbe sembrare. Oltre all'aspetto quantitativo, risulta evidente la dipendenza del pensiero teologico rispetto alla psicoanalisi, nel momento in cui si interpreta il vissuto psichico della colpa. Se, infatti, bisogna riconoscere che il tema è nuovo e “inesplorato”², non si deve con ciò pensare che la competenza su di esso sia esclusiva della psicoanalisi, che pur lo ha imposto all'attenzione anche dei teologi. In questo atteggiamento insieme di dipendenza teorica e di utilizzo pratico si rivela un consenso acritico

¹ Cfr., a titolo indicativo: J. NUTTIN, *Psicanalisi e personalità*, Roma 1984; J. M. POHIER, *Psicologia e teologia*, Roma 1971; ID., *Ricerche di teologia e psicoanalisi*, Assisi 1973; A. VERGOTE, *Psicologia religiosa*, Torino 1979; M. ORAISON, *Amore o costrizione?*, Brescia 1966; ID., *Che cos'è il peccato?*, Milano 1970; ID., *Una morale per il nostro tempo*, Torino 1970; AA. VV., *Religione e psicoanalisi*, Roma 1986; A. HESNARD, *Morale sans péché*, Paris 1954; L. BEIRNAERT, *Esperienza cristiana e psicologia*, Torino 1965; M. BELLET, *Fede e psicoanalisi*, Assisi 1975; AA. VV., *Psicoanalisi e fede cristiana*, Milano 1971; J. DREWERMANN, *Psicoanalisi e teologia morale*, Brescia 1984; J. C. SAGNE, *Péché, culpabilité, pénitence*, Paris 1971; B. KIELY, *Psicologia e teologia morale*, Torino 1982; L. M. RULLA, *Antropologia della vocazione cristiana*, Casale Monferrato 1985; AA. VV., *Al di là del senso di colpa*, Roma 1991; AA. VV., *Senso di colpa e coscienza del peccato*, Casale Monferrato 1985.

² G. ANGELINI, *Il senso di colpa. Un tema teologicamente inesplorato*, «Teologia» 1 (1984) 75.

al modo di concepire il vissuto psichico proprio della psicoanalisi. Vale a dire il concepirlo come stato d'animo che l'uomo patisce e che, in quanto tale, attende di essere analizzato e conosciuto nella sua realtà oggettiva, per permetterne poi un padroneggiamento da parte del soggetto. All'interno di tale questione, ovvero del rapporto psicoanalisi-teologia in riferimento al senso di colpa, si possono individuare alcuni modelli argomentativi. Un primo modello pone la distinzione tra esperienza psicologica ed esperienza religiosa. A procedere da ciò si afferma che la psicoanalisi è competente sul "dato", la filosofia e la teologia, invece, sulla interpretazione di esso³. Un secondo modello argomentativo pone il confronto con i "dati" psicoanalitici come demistificazione della coscienza religiosa e morale⁴. Infine, un ultimo modello tenta di mostrare la positiva rilevanza dell'esperienza psicologica della colpa ai fini di una determinazione dell'esperienza morale⁵.

Il punto cruciale e decisivo per la riflessione teologica morale sembra perciò vertere sul rapporto tra vissuto emotivo e coscienza morale. In questo articolo ci proponiamo di indicare vie possibili di un ripensamento dei fondamenti della coscienza morale proprio a partire dal "debito" che essa ha obiettivamente nei confronti del vissuto emotivo e che proprio il tema del senso di colpa mette in evidenza. Ciò che più si rivelerà importante è comprendere come l'analisi del vissuto psichico non vada pregiudizialmente affidata all'esclusiva competenza della psicoanalisi o delle scienze analitiche. Dovremo chiederci cosa significhi patire per l'uomo, cosa significhi patire a causa di un "senso di colpa". Apparirà importante capire come a tale patire si connetta il "dire" la colpa, vale a dire la confessione. In tale prospettiva, l'intelligenza teorica del messaggio cristiano a proposito del senso di colpa deve assumere, quale metodologia, la figura dell'ermeneutica della confessione della colpa: non semplicemente un'ermeneutica della simbolica della colpa, del linguaggio della colpa in generale, ma un'ermeneutica riflessa della "mia" confessione di

³ Cfr., M. ORAISON, *Amore o costrizione?*; ID., *Che cos'è il peccato?*; ID., *Una morale per il nostro tempo*.

⁴ Cfr., J. M. POHIER, *Psicologia e teologia*; ID., *Ricerche di teologia e psicoanalisi*; VERGOTE, *Psicologia religiosa*.

⁵ Cfr., A. SNOECK, *Confession et psychanalyse*, Paris 1964; D. VASSE, *Le temps du desir*, Paris 1969; J. RUDIN, *Psicoterapia e religione*, Torino 1960; L. BEIRNAERT, *Esperienza cristiane e psicologia*, Torino 1965; A. ULEYN, *Actualié de la fonction prophetique*, Paris 1966.

colpa. L'intelligenza teologica è intelligenza "della" fede; ma la fede in quel genitivo non è da intendere semplicemente come genitivo oggettivo – dunque, come fede ridotta a linguaggio testuale – ma come genitivo soggettivo: la fede, l'atto della fede, l'atto dell'accordar credito al *Kerygma* per trovare comprensione di sé, quell'atto appunto è al principio anche della ricerca di un'intelligenza riflessa della colpa⁶. In tal senso, l'intelligenza cristiana del senso di colpa è riflessione sull'atto della fede che instaura quel senso, l'atto appunto della confessione.

1. LINGUAGGIO, EMOZIONE E LA PAROLA

Occorre osservare che in ogni affermazione l'uomo non cerca solo di determinare la "cosa" che gli sta innanzi, egli cerca piuttosto di determinare un "senso" che insieme lo provoca a dire e sfugge ad ogni parola: sfugge ad ogni rappresentazione e tuttavia è il senso di ogni affermazione dell'io⁷. Il senso di colpa che l'uomo patisce, diviene realtà che chiede chiarezza, chiede un linguaggio, chiede di diventare "parola", e non semplice rimozione terapeutica. Certamente il senso di colpa può di fatto presentarsi in forme patologiche che richiedono un "trattamento", e, tuttavia, questo trattamento non può consistere in un semplice "toglimento" del sentire interiore⁸. In tal senso, allora, il problema non è tanto la presenza del patire da parte della coscienza, quanto, piuttosto, la comprensione dei motivi che lo hanno portato a degenerare in condotte che manifestano insieme una capacità e un rifiuto dell'io al rapporto con l'altro. Con ciò, ovviamente, non intendiamo sminuire la consistenza drammatica e spesso irrisolvibile delle condotte patologiche. E tuttavia ogni trattamento, per quanto costretto ad agire "sul" soggetto, deve mirare al ristabilimento di una relazione intersoggettiva, di una capacità relazionale che implica l'autodeterminazione dell'io⁹. Non si tratta di ristabilire un equilibrio

⁶ G. ANGELINI, *Il senso di colpa. Un tema teologicamente inesplorato*, 81.

⁷ A. BERTULETTI, *Sapere e libertà*, in «Teologia» (1984) 97-116; A. PESSINA, *Pentimento e rinascita: qualche riflessione filosofica*, in L. SANDRIN, a cura di, *Che cosa ho fatto di male?*, Roma 1999, 61-70.

⁸ G. MAZZOCATO, *Il senso di colpa: un tema ormai conosciuto o ancora da esplorare per la teologia morale?*, in «Studia Patavina» 35 (1988) 88.

⁹ *Ibidem*, 91.

che preesisterebbe all'io e ne permetterebbe la normale espletazione delle sue funzioni, bensì di porre l'io in condizioni di volere e di volersi¹⁰. Se, allora, la patologia non è semplice turba di un equilibrio comportamentale predeterminato, bensì origina da un patire costitutivo della coscienza che chiede determinazione attraverso la parola, va da sé che la cura analitica deve prima o poi portare il soggetto al punto di dover auto-determinarsi chiarendo ciò che «sente»¹¹. Anche la psicanalisi, in fondo, concepisce la terapia come “cura della parola”. Si tratta, quindi, di andare a fondo del problema mostrando come il vissuto psichico richieda la parola, e come vada inteso il suo potere terapeutico. La parola, infatti, “guarisce” perché ha il potere di far accedere l'io alla determinazione di sé. Secondo tale prospettiva, allora, la confessione della colpa non è altro che l'accedere dell'io alla propria determinazione, alla chiarezza di ciò che sente e, in tal modo perviene insieme a se stesso, all'immagine di sé e alla realtà. Essa è atto di libertà che solo l'io può porre e che consiste in un riconoscimento di sé mediante quella parola che gli fa da specchio. La parola, infatti, pone davanti all'io gli atti che egli ha compiuto e lo induce a riconoscere in essi le sue vere intenzioni, la vera immagine di sé. In tal senso, l'immagine di sé va riconosciuta come strumento per far pervenire l'io a se stesso nell'atto dell'autodeterminazione¹². È chiaro che questa comprensione implica una nuova concezione anche dell'agire umano. Esso non va compreso solo come atto “della” coscienza, e cioè atto mediante il quale essa produce qualcosa, bensì come atto mediante il quale la coscienza produce se stessa. Ciò significa che la coscienza non preesiste ai suoi atti: essi sono il “luogo” del suo prodursi. Non esiste, cioè, intenzione che non sia intenzione di “fare” qualcosa, e non si può sapere un'intenzione se non a partire dagli atti: solo dall'esteriorità degli atti si può conoscere l'interiorità delle intenzioni.

Abbiamo allora visto come il patire della colpevolezza si radichi nell'indeterminatezza del “senso” della colpa e come questo chieda una determinazione di sé da parte dell'io, che può prodursi solo mediante quell'immagine che lo induce a confessare la verità del proprio sé. In tale atto l'io non si libera di un disturbo emotivo, bensì accede

¹⁰ Cfr., M. ECK, *L'équilibre de la personnalité*, in «Le Supplement» 53 (1960) 132-154.

¹¹ Cfr., A. BERTULETTI, *Sapere e libertà*, 103.

¹² *Ibidem*.

alla propria consapevolezza. Mediante la confessione della colpa l'io si concepisce nella sua libertà¹³.

2. IL PATIRE DELLA COLPA COME TIMORE "PER" L'ALTRO

La relazione intersoggettiva, quale secondo momento ermeneutico della confessione della colpa, che va ora indagata al fine di dar ragione del vissuto del senso di colpa e di dar contenuto alla sua intenzionalità morale. La relazione con l'altro appare come «il fondamentale referente del "senso morale" della colpa, sia nel versante del timore di perdere il rapporto, sia nel versante di temere il rapporto stesso»¹⁴. Il bisogno dell'altro, però, non è spiegabile solo in termini psicologici. Nel bisogno dell'altro, infatti, l'io percepisce la natura intersoggettiva del suo stesso essere e quindi sente che il venir meno del rapporto lo espone al nulla. In tal senso, la relazione intersoggettiva può essere intesa in termini ontologici, dove nella relazione con l'altro all'io è svelata la possibilità del suo compimento, che si rivela, in tale ottica, come "compimento comunitario", come compimento-insieme dell'io e dell'altro. Il vissuto emotivo della colpevolezza potrebbe così maggiormente chiarirsi in relazione a questi significati del bisogno intersoggettivo. Non si tratta solo di timore di perdere qualcosa, ma di perdere se stessi e la possibilità di essere. E il timore intersoggettivo è per sua natura morale, in quanto il rapporto con l'altro è mediato dal valore dell'io, dalla sua immagine. L'io, infatti, teme di essere trovato degno di disprezzo, teme che lo sguardo dell'altro lo induca a vergognarsi di sé. Per questo teme il rapporto: esso può svelare una colpa fino allora nascosta e taciuta. Certo, l'io può sempre rifiutarsi di riconoscerla, ma è allora condannato a vagare «ramingo»¹⁵, lontano da sé e insieme dall'altro. Dunque, «il rapporto con l'altro esige la "verità", e cioè l'adeguazione dell'io al proprio "sé". Esige che l'io lasci che essa si produca nel rapporto e grazie al rapporto»¹⁶. Ebbene, l'uomo si vergogna quando il suo rapporto con l'altro si rivela interessato oppure alimentato da una segreta ricerca del dominio. In entrambi questi casi, infatti, «l'io si

¹³ Cfr., P. RICOEUR, *Colpevolezza, etica e religione*, «Concilium» 6 (1970) 21-40.

¹⁴ G. MAZZOCATO, *Il senso di colpa*, 93.

¹⁵ Gen 4,12.14.

¹⁶ G. MAZZOCATO, *Il senso di colpa*, 88.

rifiuta al rapporto, preferisce curare da sé il proprio interesse, non vuol dipendere dall'altro»¹⁷. Egli non vuol credere che il proprio compimento si svela nel rapporto con l'altro, ma che ha come condizione la totale fiducia nel rapporto stesso. Preferisce, cioè, cercare un fondamento più sicuro alla propria vita, meno dipendente da fattori non controllabili. Il soggetto sa che non può vivere senza l'altro e tuttavia non vuol dipendere da lui. Ecco, allora, che il desiderio di un fondamento autonomo alla propria vita diventa continuo tentativo di dominare l'altro, di assicurarsi la sua presenza e il suo amore. In tali progetti di autonomia il soggetto pone le condizioni della propria vita e del suo compimento pensando che queste siano guadagnabili e quindi manipolabili. Ma, in realtà di manipolabile dall'uomo ci sono solo i beni materiali e non quel bene che è "l'altro", il quale sfugge ad ogni manipolazione¹⁸.

3. RIVELAZIONE CRISTIANA E SENSO DELLA COLPA

La rivelazione cristiana istituisce un senso per tale esperienza umana universale: non semplicemente intuisce un senso, ma disciude una speranza. Il senso e la speranza in questione sono offerti dall'uomo nella forma di un annuncio che attende la fede, e quindi la decisione dell'uomo stesso: «Convertitevi e credete all'evangelo» (Mc 1,15). Il senso del sentimento di colpa è manifestato dalla rivelazione cristiana attraverso un duplice procedimento: la rivelazione cristiana della giustizia di Dio e la denuncia della condizione storica dell'uomo che è condizione universale di peccato¹⁹. La giustizia di Dio manifesta il significato del sentimento di colpa, nel senso che manifesta quale sia quella norma incomprensibile in rapporto alla quale l'uomo si sente, ma non sa vedersi, come peccatore. Consideriamo ad esempio uno dei paradigmi con i quali Gesù conduce a compimento la giustizia incompiuta di Mosè e dei profeti (Mt 5,17):

¹⁷ A. PESSINA, *Pentimento e rinascita*, 68.

¹⁸ Cfr., G. ANGELINI, *Il senso di colpa. Un tema teologicamente inesplorato*, 77.

¹⁹ Cfr., B. MORICONI, *Né lui ha peccato, né i suoi genitori (Gv 9,3)*, in L. SANDRIN, *Che cosa ho fatto di male*, 32.

Avete inteso che fu detto: occhio per occhio, dente per dente; ma io vi dico di non opporvi al malvagio, anzi, se uno ti percuote nella guancia destra, tu porgigli anche l'altra (Mt 5,38-39).

Il comportamento informato ai principi della cosiddetta giustizia commutativa non è riconosciuto come colpevole dall'uomo stesso; e, tuttavia, la distanza ch'esso stabilisce tra me e l'altro, e che riduce l'altro ad estraneo e concorrente, è sentita come colpa. Gesù dà parola esplicita a quella giustizia «più grande» (Mt 5,20) che comporta all'uomo la disposizione a perdere la propria vita nell'amore per l'altro, per ogni altro fatto ormai "prossimo". La rivelazione della nuova giustizia si produce certo anche mediante parole: e tuttavia si tratta di parole che, come quella appena considerata, hanno la forma di paradigmi esemplari, non quella di norme materiali oggettive²⁰. Lo schiaffo ricevuto non è da intendere come un caso morale di cui Gesù dia la soluzione; ma piuttosto come situazione emblematica nella quale acquista evidenza più chiara il senso di mille altri gesti di offesa. Così il gesto di porgere l'altra guancia non è da intendere come istruzione pratica immediata nel da farsi, ma come espressione iperbolica del senso a cui deve essere informata la risposta all'offesa. Alla luce di tali caratteristiche della predicazione morale di Gesù, comprendiamo più facilmente come la rivelazione della giustizia di Dio si produca ultimamente attraverso il paradigma offerto dalla vita complessiva di Gesù stesso, che è insieme l'evento al quale tutte le sue parole rimandano.

La rivelazione cristiana della condizione storica universale di peccato chiarisce l'enigma dell'inclinazione al male, e dunque il senso di quel vissuto umano che si esprime emblematicamente nella simbolica della "infezione", dell'"impurità", della colpa quale "contagio" che non può essere controllato ad opera della libertà individuale. La prima nascita dell'uomo, quella della "carne", è nascita compromessa, nascita di una vita che non ha speranza. Per vivere realmente l'uomo ha bisogno di una nuova nascita "dall'alto" (Gv 3,3-6). Il peccato di Adamo, e quindi la sua successiva interpretazione ecclesiastica nella dottrina del "peccato originale", non è da intendere quale informazione su ciò che accade nei remotissimi tempi in cui iniziò la storia dell'uomo sulla terra, ma come interpretazione, o meglio giudizio, che

²⁰ Cfr., B. MORICONI, *Né lui ha peccato, né i suoi genitori*, 35.

la rivelazione di Dio pronuncia nella storia civile universale, e dunque su ogni presente dell'uomo²¹. Il "senso di colpa" appare, in tale luce, effettivamente come appello all'estraniamento; ma nel caso cristiano, questa non è senza meta, piuttosto si produce simultaneamente alla ricerca di un'altra città, di cui la Chiesa costituisce segno e sacramento nella storia²². L'estraniamento appare come conversione, in quanto appunto ad essa corrisponde una meta: certo una meta escatologica dapprima, ma non meno meta che può essere perseguita nel presente. A questa impostazione complessiva della teologia della colpa e del senso di colpa corrisponde una correlazione etica del senso di colpa. Il vissuto emotivo del senso di colpa è inteso, nell'ottica cristiana, come il segnale di un compito: di un compito fondamentale pratico non invece di un compito teorico e di analisi psicologica. Il senso del sentimento di colpa è quello di essere un appello alla conversione. Qui, la conversione tuttavia non è intesa in termini moralistici. Non consiste cioè immediatamente nel mutamento di questa o quell'altra modalità di comportamento. Consiste invece nel mutamento delle disposizioni radicali della coscienza: nel passaggio dalla disposizione della cura pagana della propria vita alla disposizione della ricerca cristiana del comandamento di Dio, nell'obbedienza al quale soltanto l'uomo trova vita: «Cercate il Regno di Dio e la sua giustizia, e tutte queste cose vi saranno date in aggiunta» (Mt 6,33).

L'atto attraverso il quale il senso di colpa conduce alla conversione è fondamentalmente quello della confessione.

Questa è l'atto mediante il quale al senso di colpa è data espressione mediante la parola; la parola sottrae quel vissuto emotivo alla sua indistinzione ed ambiguità. La parola della confessione non è parola scoperta attraverso un ritorno riflessivo su quel vissuto; non è parola che l'uomo dice tra sé e sé; è piuttosto risposta accogliente ad una parola udita e riconosciuta come pertinente²³.

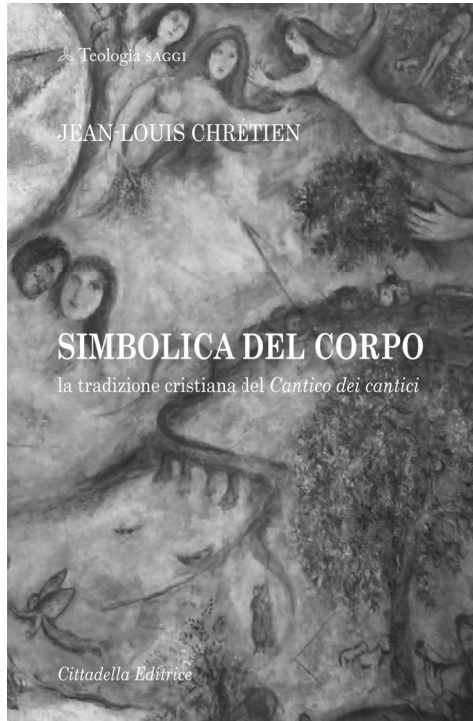
A partire da questa riflessione occorrerebbe secondo noi sviluppare una più diffusa riflessione sui metodi pratici dell'esercizio della confessione, e quindi della penitenza. Soprattutto pensiamo a metodi che comunque dovranno accordare un rilievo essenziale all'ascolto

²¹ Cfr., *Ibidem*.

²² Cfr., *Ibidem*, 41.

²³ G. MAZZOCATO, *Il senso di colpa*, 90.

della parola biblica, e quindi all'applicazione di quella parola nella nostra esperienza. La confessione a cui conduce il senso di colpa non è quella che ha per oggetto atti determinati riconosciuti colpevoli; ma è invece soprattutto quella che ha per oggetto atteggiamenti, e in ultima istanza l'atteggiamento complessivo della vita: «Signore, allontanati da me che sono un peccatore» (Lc 5,8). Neppure la confessione degli atti singoli può essere ridotta ad un elenco casistico, ma sempre deve ritornare la formula: «Contro te, contro te solo ho peccato» (Sal 51, 6a) e, cioè, ho rinnegato la tua sovranità nella mia vita.



Jean-Louis Chrétien
SIMBOLICA DEL CORPO
La tradizione cristiana del *Cantico dei Cantici*
Presentazione di Carla Canullo
pp. 400 - € 34,50

Canto d'amore, il Cantico dei Cantici è anche un canto del corpo, femminile e maschile, che ne loda le membra. Dall'attenzione che i lettori cristiani gli hanno riservato è nata, nel tempo, la logica e simbolica del corpo che questo libro intende presentare. Scaturisce così una meditazione sulla significatività del corpo nella diversità dei suoi gesti e delle sue membra (gli occhi, il naso, la capigliatura, le labbra, le braccia, le gambe, i seni). Esse hanno contribuito a delineare il nostro linguaggio e il nostro stesso rapporto con il mondo.

Jean-Louis Chrétien è professore di Filosofia a Paris IV – Sorbonne.

NOTIZIE DAI NOSTRI ISTITUTI

Sabato 15 novembre 2008 ha avuto luogo l'Inaugurazione dell'Anno Accademico 2008/2009. La Prolusione è stata tenuta da Mons. Aldo Giordano, Osservatore permanente della Santa Sede presso il Consiglio d'Europa, sul tema: «Il dialogo ecumenico nel panorama ecclesiale europeo».

Il ciclo di incontri scientifici ha avuto per oggetto il rapporto tra evoluzione e creazione nell'odierno panorama culturale. La prima relazione ha avuto luogo il 13 marzo 2009 ed è stata tenuta dal prof. Fiorenzo Facchini, docente emerito di Antropologia e Paleontologia umana presso l'Università di Bologna, con il titolo: «Evoluzione e creazione: contrasto o armonia?». La seconda relazione del 20 marzo 2009, sul tema «Determinismi ed indeterminismi nei meccanismi dell'evoluzione nella discussione sui rapporti tra scienza e fede» è stata proposta dal prof. Ludovico Galleni, professore associato di Zoologia generale presso la Facoltà di agraria dell'università di Pisa e professore invitato di Evoluzione Biologica presso la Pontificia Università Gregoriana. I testi delle relazioni saranno pubblicati sul prossimo numero di Firmana.

Il 4 aprile 2009, i nostri Istituti, in collaborazione con il Conservatorio Statale di Musica «G. B. Pergolesi» di Fermo hanno proposto una giornata di approfondimento sul canto gregoriano. Il prof. Giacomo Baroffio ha tenuto una lezione teorico-pratica sotto il titolo: «Il canto gregoriano: un linguaggio dalle molte declinazioni musicali».

Il 28 aprile si è tenuto un incontro di formazione per docenti delle due sedi in preparazione al seminario specialistico previsto per il 2010 sul tema dell'inculturazione. Sono intervenuti il prof. Tarcisio

Chiurchiù, sul tema: «Il cammino della tolleranza nella storia della chiesa e l'esigenza d'inculturazione»; la prof.ssa Viviana De Marco: «La forza della bellezza: pensare "oltre" le avanguardie»; il prof. Raymond Nkindji Samuangala: «L'inculturazione tra Chiesa in Africa 1 e Chiesa in Africa 2».

Di seguito, l'elenco degli studenti che hanno conseguito negli anni 2007-2008 il grado di Baccellierato in Sacra Teologia e il Magistero in Scienze Religiose, con i relativi Docenti Relatori.

Antognozzi Claudia, *Gezabele, moglie di Acab e avversaria di Elia*, (Prof. Gabriele Miola)

Natalucci Amedeo, *Spiritualità e umorismo a partire da S. Filippo Neri*, (Prof. Francesco Giacchetta)

Nguere Mitogo Amancio, *Martin Buber. L'uomo nella logica dell'alterità*, (Prof. Pietro Gervasio)

Raccichini Luca, *L'inquisizione. Storia, colpevolezza e perdono*, (Prof. Tarcisio Chiurchiù)

Valenziano M. Chiara, *L'inabitazione della Trinità nella beata Elisabetta della Trinità*, (Prof. Emilio Rocchi)

Vitezslav Starostik, *Il vissuto del sacerdozio comune dei fedeli. Maturità cristiana*, (Prof. Luigi Valentini)

Colò Luana, *La missione della famiglia cristiana alla luce della "Familiaris consortio"*, (Prof. Luca Tosoni)

Morresi Romina, *La cristologia di Marcello Bordoni*, (Prof. Duilio Bonifazi)

Pioli Sara, *Atanasio e la dottrina dello Spirito Santo che emerge dalle lettere a Serapione*, (Prof. Emilio Rocchi)

Tirloni Luiz A., *Come essere felici? Indicazioni agostiniane nel "De Beata vita"*, (Prof. Gianfilippo Giustozzi)

Galeazzi Giampaolo, *Gesù Cristo, l'Uomo Nuovo. La prospettiva antropologica di Gaudium et Spes 22*, (Prof. Enrico Brancozzi)

Mulenga Michael C., *La nuova evangelizzazione nell'Africa nella prospettiva di Joseph Njoroge Wa Ngugi*, (Prof.ssa Viviana De Marco)

Ndimunu Alexandre N. H., *L'ecclesiologia nell'opera di S. Agostino "Enchiridion de Fide Spe et Caritate"*, (Prof. Duilio Bonifazi)

Ndumba Altino J., *Il problema del soprannaturale nella teologia di Juan Alfaro*, (Prof. Enrico Brancozzi)

Sardellini Matteo, *Dottrina e canoni sulla comunione sotto le due specie nel Concilio di Trento e sua attuazione*, (Prof. Tarcisio Chiurchiù)

Skroce Antonio, *Analisi narrativa di Gn 22, 1-19 e la sua interpretazione midrashica*, (Prof. Antonio Nepi)

Soares Valdecir, *La relazione tre fede e ragione nell'opera "De utilitate credendi" di Sant'Agostino*, (Prof. Pietro Gervasio)

Talarczyk Piotr, *Il simbolismo della luce nella veglia pasquale*, (Prof. Osvaldo Riccobelli)

Curic Hrvoje, *Conformazione di Francesco d'Assisi a Cristo Crocifisso*, (Prof.ssa Viviana De Marco)

Formiconi Sauro, *Teologia del lavoro. Il contributo della "Laborem Exercens"*, (Prof. Francesco Giacchetta)

Guidotti Adriana, *Dialogo di presenza e testimonianza nel prologo del IV Vangelo*, (Prof. Antonio Nepi)

Verdecchia Andrea, *La Chiesa e i mass media. Con lo sguardo della meraviglia per leggere i segni dei tempi*, (Prof. Enrico Brancozzi)

Cadorna Joshue G., *La partecipazione alla vita divina nell'opera "De Trinitate" di Agostino*, (Prof. Emilio Rocchi)

D'Agata Angelo, *Evangelizzazione e promozione umana nella "Populorum Progressio"*, (Prof. Sandro Salvucci)

Gambacorta Roberto, *La devozione a S. Gabriele dell'Addolorata nella Diocesi di Teramo - Atri*, (Prof. Emilio Rocchi)

Spinozzi Andrea, *Storia della devozione della Madonna della Marina nella diocesi di S. Benedetto del Tronto, Ripatransone Montalto Marche*, (Prof. Emilio Rocchi)

Buccione Stefano, *L'uomo: l'essere che cerca la verità. Prospettiva antropologica di Fides et Ratio 24-35*, (Prof. Pietro Gervasio)

Londono Everth J., *L'annuncio di Gesù Salvatore alla luce del documento di Santo Domingo*, (Prof. Emilio Rocchi)

Manirambona Pasteur, *Sessualità come fondamento d'intimità con il Creatore*, (Prof. Sandro Salvucci)

Marconi Emanuele, *La "fractio panis". Gesto funzionale o epifania del Risorto? Una puntualizzazione storico teologica*, (Prof. Osvaldo Riccobelli)

Mifumu José M. Ela, *"Siate misericordiosi, come è misericordioso il Padre vostro" (Lc 6,36)*, (Prof. Gabriele Miola)

Niyongabo Ildephonse, *Il Vangelo vissuto nelle comunità ecclesiali di base in Burundi*, (Prof. Enrico Brancozzi)

Moreira Edson José, *S. Agostino e il problema del male nelle Confessioni. La conversione risultato della comprensione del male?*, (Prof. Francesco Giacchetta)

Konganawor Iagnesh, *La partecipazione della famiglia cristiana nella missione della Chiesa e allo sviluppo della società secondo l'esortazione apostolica Familiaris consortio*, (Prof. Sandro Salvucci)

Benigni Francesca, *Lo schema dei tria munera nella teologia dei cristiani laici secondo Congar, il Concilio Vaticano II e la Christifideles laici*, (Prof. Duilio Bonifazi)

Gardini Lucia, *Il rapporto madre-figlio nella vita intrauterina, immagine dell'eterno Figlio nel seno del Padre*, (Prof. Sandro Salvucci)

Grannò Isabella, *L'icona nella storia. Dalle origini all'iconoclastia*, (Prof. Romolo Illuminati)

Palma Angiolina, *Il valore della sofferenza umana nella lettera apostolica "Salvifici Doloris"*, (Prof. Sandro Salvucci)

Rosignoli Julio, *Michael Novak: l'impresa come vocazione. La soggettività creativa alla base di una teologia dell'impresa*, (Prof. Sandro Salvucci)

Rogante Michele, *"Questo olio che fa splendere di gioia il nostro volto". Una lettura biblico teologica dell'olio: da nutrimento del corpo a balsamo di salvezza*, (Prof. Osvaldo Riccobelli)

MAGISTERO IN SCIENZE RELIGIOSE

Mongardini Gloria, *Via Lucis. La luce divina nella tradizione ortodossa*, (Prof. Luigi Valentini)

Paoletti Barbara, *Amos, il ruggito del leone e la Parola di Dio*, (Prof. Gabriele Miola)

Berdini Alessandro, *Il problema dell'ateismo nel pensiero di Henri de Lubac*, (Prof. Enrico Brancozzi)

Camastra Fabio, *Il peccato originale nel pensiero di Piet Schoonenberg*, (Prof. Enrico Brancozzi)

Ferretti Berardo, *Il sacramento del battesimo prima tappa dell'iniziazione cristiana degli adulti*, (Prof. Emilio Rocchi)

Gentilucci Margherita, *Implicazioni ecclesiologiche nell'enciclica "Deus caritas est" di Benedetto XVI*, (Prof. Enrico Brancozzi)

Marucci Valentina, *Marisa Cerini. Un'autrice che tematizza "Dio Amore". Alcune riflessioni alla luce dell'Enciclica "Deus caritas est" di Benedetto XVI*, (Prof.ssa Viviana de Marco)

Santarelli Manila, *L'acqua simbolo dello Spirito Santo*, (Prof.ssa Viviana de Marco)

Stizza Mauro, *La presenza di Gesù risorto fra gli uomini: una riflessione sulla musica come interrelazione reciproca*, (Prof.ssa Viviana De Marco)

Palazzo Annamaria, *L'azione pastorale della Chiesa e l'evangelizzazione nell'esperienza ecclesiale dell'Azione Cattolica, del Cammino neocatecumenale e del Movimento dei focolari*, (Prof. Giovanni Cognigni)

Paoletti Luigina, *La bellezza nella Bibbia. Testi e personaggi dell'Antico Testamento*, (Prof.ssa Rosanna Virgili)

Di Carmine Marcella, *Il bene della prole e il matrimonio canonico*, (Prof. Mario Colabianchi)

Leobruni Annacarmela, *Il periodo del fidanzamento di grazia che prepara la celebrazione del sacramento del matrimonio*, (Prof. Emilio Rocchi)

Consoli Carla, *La visita pastorale di Giovanni Paolo II nella Diocesi di Camerino – San Severino Marche del 18-19 marzo 1991*, (Prof. Emilio Rocchi)

Del Balzi Luisa, *Il senso e la missione della famiglia nella "Lettera alle famiglie" di Giovanni Paolo II*, (Prof. Emilio Rocchi)

Likaj Adriana, *I genitori primi educatori dei loro figli*, (Prof. Emilio Rocchi)

Del Medico Vanessa, *Il femminile. Il pensiero di Edith Stein*, (Prof. Francesco Giacchetta)

Pasqualini Stefania, *L'istanza ecologica: un sentiero della teologia contemporanea*, (Prof. Enrico Brancozzi)

Basili Francesca, *Collaboratori di Dio nel creato. Per una spiritualità del lavoro attraverso la Dottrina sociale della Chiesa*, (Prof. Enrico Brancozzi)

Camilli Alessandra, *La legge n. 40 del 19 febbraio 2004 sulla procreazione medicalmente assistita*, (Prof. Luca Tosoni)

Fratolocchi Adelanna, *"Maria: grazia e speranza in Cristo". Il documento del dialogo ecumenico tra anglicani e cattolici (ARCIC II)*, (Prof. Gabriele Miola)

Lauri Maria Grazia, *La Lettera LII di San Girolamo a Nepoziano, sacerdote*, (Prof. Tarcisio Chiurchiù)

Lelli Sara, *Alcune riflessioni sulle virtù di Luigi e Maria Beltrame Quattrocchi*, (Prof. Emilio Rocchi)

Mancinelli Lara, *"Perché bramo Dio?" La religiosità nella poesia di Ungaretti*, (Prof.ssa Viviana De Marco)

Scarpetta Fabiana, *"Lasciate che i bambini vengano a me" (Mc 10,14). Per una "actuosa participatio" dei fanciulli alla Celebrazione Eucaristica*, (Prof. Osvaldo Riccobelli)

Talamè Valeria, *“Facciamo l'uomo a nostra immagine, a nostra somiglianza” (Gen 1,26). Sentieri per un'antropologia della libertà*, (Prof. Enrico Brancozzi)

Gramenzi Gabriella, *Vivere e costruire la famiglia come “Chiesa domestica”*, (Prof. Luca Tosoni)

Petetta Michela, *“Concedi un cuore libero e una fede ardente” (Rito del Matrimonio 108). La libertà, da Dio agli sposi cristiani, nel rito del matrimonio*, (Prof. Osvaldo Riccobelli)

Colleluori Pierina, *Le religioni nel pensiero di Bonhoeffer*, (Prof. Paolo Bascioni)

Collina Marta, *La Lettera della gioia. La gioia come chiave di lettura di Filippesi*, (Prof. Andrea Andreozzi)

Torretti Samuela, *La critica di Eberhard Jüngel alla Dichiarazione congiunta sulla giustificazione*, (Prof. Enrico Brancozzi)

Verdini Luciana, *Lo statuto del cammino Neocatecumenale alla luce del Rito di iniziazione cristiana degli adulti*, (Prof. Romolo Illuminati)

RECENSIONI

M. REGINI, *Viventi in Cristo. Il fondamento sacramentale dell'etica*, Cittadella Editrice, Assisi 2008.

Nell'esperienza di fede e morale cristiana quale funzione svolgono i sacramenti? Si può parlare di fondamento sacramentale dell'etica nella vita del cristiano e della Chiesa? Sono questi gli interrogativi ai quali intende rispondere la interessante ricerca di Regini, che si confronta sia con la storia della teologia morale, sia con la storia della moralità concreta dei cristiani nei secoli che ci hanno preceduto.

La ricerca, bene articolata, si snoda in cinque momenti. Si parte dal rapporto sacramenti-morale nella storia della teologia morale, per passare allo sviluppo che si delinea come passaggio dalla sacra mentalità della vita morale ai sacramenti della fede. Segue una riflessione sistematica sull'etica dei sacramenti della fede come vita in Cristo: questa viene poi particolarmente analizzata in rapporto ai sacramenti dell'iniziazione cristiana, nella loro struttura organica: battesimo, confermazione, eucaristia. La ricerca si chiude con una sintesi globale che presenta le prospettive centrali di etica sacramentaria. Ora ci preme sottolineare alcuni dei nuclei problematici che emergono dalla ricerca. Il primo nucleo problematico è ben evidenziato nella prefazione di Cozzoli all'opera di Regini. Giovanni Paolo II, nell'Enciclica *Veritatis splendor*, dice: «La vita morale possiede il valore di un "culto spirituale" (Rm 12,1; cfr. Fil 3,3), attinto e alimentato da quella inesauribile sorgente di santità e di glorificazione di Dio che sono i sacramenti, in specie l'Eucaristia» (*Veritatis splendor*, 107). A partire dal XV secolo si è verificato un fenomeno increscioso: la secolarizzazione giusnaturalistica e la deriva legalistica e casistica della teologia morale hanno prosciugato questa fonte sacramentale, portando la morale allo scollamento dalla liturgia e dalla spiritualità. Più che alla bontà

del soggetto essa mirava alla bontà degli atti, misurati dalla legge. Veniva così sancita l'irrilevanza e la marginalità della grazia e della salvezza alla vita morale. E con esse l'estraneità dei sacramenti e il ruolo accessorio della parola di Dio. La vita morale non aveva più una comprensione culturale e vocazionale, ma legale e meritoria. Gli stessi sacramenti subivano un indebolimento devozionale e ritualistico. Sarà il Vaticano II e la teologia intorno al concilio – con la ricentatura cristologia del vivere e del pensare cristiano, il rinnovamento biblico e liturgico e la rivisitazione personalistica dell'etica – a ritrovare e rilanciare il nesso tra liturgia e vita, sacramenti e morale (p. 7).

Un altro nucleo problematico emerge dalla connessione, e dal relativo passaggio, tra i capitoli primo, secondo e terzo del volume. Dice Regini: «Il percorso di ricerca che vogliamo intraprendere si propone come obiettivo di individuare ed esporre un luogo vitale e un principio ermeneutico per l'esperienza morale, che costituisca il fondamento su cui costruire un progetto di riflessione teologico-morale. Vogliamo illustrare come e con quali conseguenze questo fondamento vitale del pensare e vivere etico possa essere individuato nella celebrazione dei sacramenti della Chiesa. Questo perché i sacramenti sono “luogo di incontro” fra l'uomo e Dio, fra l'*humanum* e il *divinum* che nell'evento sacramentale s'incontrano e dialogano, realizzando in questo scambio un anticipo e un impegno di pienezza di vita e di beatitudine. Ma per porre un rapporto fondativo fra morale e sacramenti dobbiamo riconoscere che non solo i sacramenti sono per l'uomo, ma prendendo avvio da un discorso propriamente antropologico e morale considerare prima di tutto che l'uomo è per i sacramenti, vale a dire che i sacramenti esistono a motivo di come sono gli uomini» (p. 141). In sostanza, Regini fonda il nesso tra sacramenti e vita morale nella costituzione stessa dell'uomo, che trova nei simboli il mezzo per esprimersi e relazionarsi con l'altro, e quindi anche con Dio in Cristo: la sacramentalità cioè è dimensione intrinseca dell'operare umano, e, quindi, dell'operare cristiano. Qui Regini fruisce abbondantemente di tutta la riflessione teologica recente sulla sacramentalità, che fa da sfondo alla specifica teologia del settenario sacramentale. Una ulteriore fonte di riflessione potrebbe essere offerta da riferimenti alla psicosociologia, ponendo i sacramenti in rapporto allo sviluppo dell'età evolutiva, e in rapporto alle dinamiche sociali, che diventano anche dinamiche ecclesiali ed esperienze di fede. Questa pista da Regini non è ignorata, ma non è espressamente analizzata in tutte le sue possibili implicazioni.

Un nucleo problematico specifico è connesso all'analisi che Regini fa dell'Eucaristia come culmine del cammino dell'iniziazione cristiana e come forma portante e costante della vita morale cristiana, cioè della testimonianza di fede del cristiano nel quotidiano della vita. In questo contesto si delinea la vita cristiana come etica eucaristica di carità. «Il battesimo e la confermazione costituiscono il cristiano nella sua identità di figlio nel Figlio, partecipe della vita teologale e unito al Popolo di Dio nella comunità ecclesiale. Questi sacramenti generano e fondano l'esistenza cristiana e il suo dinamismo etico secondo una struttura di fede-speranza che tende verso la sua pienezza escatologica. La natura e l'identità della vita cristiana è la carità (*agape*), l'amore stesso di Dio che diviene legge di carità pasquale, perché sacramentalmente fondata e promulgata dallo Spirito nel cuore dei battezzati-confermati. La comprensione dell'iniziazione cristiana come atto di ingresso generativo nell'esistenza cristiana ci permette di trovare il fondamento della vita cristiana e del suo impegno etico, quindi del suo essere e del suo dovere essere, certamente nell'unitarietà e organicità dei tre sacramenti dell'iniziazione cristiana, ma ponendo l'eucaristia al suo vertice e quale suo compimento. Questo orienta verso una comprensione radicalmente pasquale e agapica dell'essere e del vivere cristiano» (p. 339). Secondo questa prospettiva la vita morale del cristiano è fondata in una esistenza, che sgorgando dalla pasqua battesimale-confirmatoria del cristiano e partecipando del sacramento della pasqua che è l'eucaristia, può e deve essere definita come etica eucaristica di carità: vita "in Cristo", vita "come Cristo" e vita "per Cristo". Da ciò la conseguenza che dalla iniziazione cristiana viene il fondamento e la norma della vita morale. L'eucaristia offre e alimenta un contenuto normativo ponendosi come normatività del culmine sacramentario e perciò culmine di ogni normatività. L'eucaristia è normativa della pienezza del fondamento pasquale della vita in Cristo, perché realizza la partecipazione all'opzione fondamentale di Cristo, quella della sua vita pro-esistente. Questa prospettiva merita una discussione specifica e approfondita, che va oltre lo spazio di questa segnalazione. Spunti interessanti e positivi sono senz'altro presenti in essa; ma c'è da approfondire, ad esempio, perché e come connettere la dimensione della "carità" all'Eucaristia, in rapporto al battesimo stesso, che resta sempre il fondamento dell'esistenza cristiana.

Un invito a Regini: l'analisi molto sviluppata nel volume in rapporto ai sacramenti della iniziazione cristiana, potrà, speriamo, essere in

seguito estesa, con la stessa ampiezza, anche agli altri sacramenti. Questo è il nostro augurio.

DUILIO BONIFAZI

B. TESTA, *L'iniziazione cristiana. Una riflessione teologica*, EUPRESS FTL, Lugano 2006.

Nell'accingermi a recensire lo studio del prof. Benedetto Testa intitolato *L'iniziazione cristiana. Una riflessione teologica* non posso che precisare primariamente la squisita accentuazione pedagogico-didattica, nonché educativo-pragmatica, dell'intera riflessione da lui svolta. Infatti l'autore, pur non mancando di sistematicità teologica e di ponderatezza critica, che mantiene in modo rigoroso lungo tutto il percorso dei sei capitoli della sua ricerca, tuttavia predilige un linguaggio volto a raggiungere l'effettiva dimensione esistenziale del credente che si pone la domanda sul che "cosa sia" e sul "come si espliciti" in senso "visibile e concreto" una corretta esperienza di iniziazione che sappia dar ragione sia dell'istanza umana sensibile, ragionevole e libera che si orienta all'incontro con il Dio di Gesù Cristo, sia dell'imprescindibile "valenza sociale" dell'iniziazione stessa, la quale determina l'irrinunciabile riferimento alla Chiesa quale comunità educatrice e garante di una appartenenza a Dio e al *corpus* dei credenti da parte di ciascun iniziato; un *corpus* collocato nello spazio e nel tempo reale dell'esistenza più ampia del cosmo e dell'umanità, nonché delle leggi antropologico-religiose costitutive di quest'ultima. A riguardo sono suggestive e pregnanti di significato le parole espresse dal nostro autore quando, riferendosi alla forma religiosa di tipo universale, afferma che «nella sua esistenza l'uomo ha sempre sperimentato una dimensione sociale e cosmica. Una situazione di tipo comunitario è quella in cui gli uomini concretamente sono vissuti, anche se in modo sottinteso e non esplicito. Tutto ciò si è riflesso in forma accentuata nell'iniziazione religiosa [...]. In tal modo il rapporto sociale e cosmico, proprio della vita umana, si riflette inevitabilmente nella vita religiosa e conduce ad una credenza nella divinità [...]. Insieme a ciò il fatto che l'uomo sia realtà corporale-materiale e spirituale, sia costituito dalla dimensione biologica e da quella spirituale inseparabilmente unite, fa sì che ogni sua espressione religiosa,

compresa l'iniziazione, sia composta contemporaneamente da un fattore visibile e da uno che lo trascende. Quindi nell'iniziazione oltre ad un nuovo rapporto sociale e cosmico, vi è una modalità di attuazione che implica segni visibili e concreti che conducono a realtà di tipo superiore» (pp. 25-26).

Su questa base ermeneutica polivalente (antropologica, sociologico religiosa, rituale e cosmica) e su questa priorità di un modo "ampio" di intendere l'iniziazione, l'autore offre ai lettori una riflessione scorrevole, lineare, e al contempo capace di consegnare al lettore un'accurata riflessione su ciò che costituisce l'essenziale dell'esperienza battesimale, cresimale ed eucaristica, servendosi, per la sua delineazione specifica, sia del precedente e più vasto ambito dell'iniziazione religiosa così come essa appare nella "storia dell'umanità" (primo capitolo), sia della specifica "esperienza cristiana" colta a partire dal dato biblico (secondo capitolo), patristico (terzo capitolo) e magisteriale-teologico (quarto capitolo). Da quanto detto si comprende pertanto il perché l'intera riflessione teologica svolta dal prof. Testa viaggi anche su appropriate accentuazioni storiche e culturali di ampio respiro, che evidenziano come lo specifico cristiano dell'iniziazione, lungi dal contrapporsi ai dati dell'iniziazione religiosa in senso lato, risulti esserne piuttosto il compimento più alto, la sua realizzazione che fa di essa l'iniziazione religiosa in senso stretto, o in altri termini l'iniziazione per eccellenza; come egli sottolinea: «Con la fede cristiana, l'uomo è posto in un livello superiore e più elevato di quanto si possa desiderare e pensare in base alla sua ricerca di significato per la sua vita» (p. 38).

Affermare che il *proprium* dell'iniziazione cristiana colloca l'uomo su un "livello superiore o più elevato" non significa infatti scartare o deprezzare gli altri livelli antropologici appartenenti alla forma religiosa di tipo universale, ma piuttosto ribadire quel "di più" che non deriva dal semplice substrato naturale, o dalle semplici forze di ricerca del divino insite nell'uomo, bensì da una eccedenza di gratuità e di dono da parte di Dio che, nel suo rivelarsi, conduce l'uomo nello spazio dell'indicibile e dell'impensabile, spazio che consiste anche all'elevazione dell'animo umano nel compiuto desiderio di Dio e nel compiuto appagamento di Lui. Da qui la configurazione biblico-patristica dei vari processi del costituirsi della comunità cristiana in seguito all'esperienza dell'iniziazione al Dio di Gesù Cristo, esperienza fondata sull'apprendimento "vissuto" della gratuità del suo "rivelarsi" e "darsi a conoscere" storico mediante processi che

è possibile individuare nei seguenti livelli di progressione della fede e dell'appartenenza alla comunità credente che ne è la testimone e garante: a) avvenimento storico dell'accadere dell'Incarnazione, Passione, Morte e Risurrezione di Cristo e il suo contenuto rivelativo incentrato nella Trinità divina; b) costituzione della prima comunità credente intorno al Cristo come *Ecclesia ex Trinitate* ed *Ecclesia ad Trinitatem*; c) annuncio e testimonianza apostolica di tale avvenimento (kerigmatico-ecclesiologicalo); d) aggregazione dei nuovi neofiti alla comunità cristiana che testimonia e annuncia l'avvenimento fondante, mediante il cammino di iniziazione (catecumenato) che comprende la forma rituale-sacramentale (preannunciata e significata già nell'Antico Testamento e portata a compimento nel Nuovo); e) sviluppo e precisazione della prassi catecumenale lungo i secoli sotto l'azione dello Spirito Santo.

Tale percorso costituisce indubbiamente «un avvenimento unitario, un'unica storia, anche se si sviluppa in varie tappe» (p. 75) e in ogni caso è da evidenziare che esso si muove dentro la costante preoccupazione di ricondurre i gesti rituali, propri dell'iniziazione, dentro un contesto di vita vissuta sia sul piano della adesione personale del neofita al Dio di Gesù Cristo, sia sul piano dell'inscindibile incidenza ecclesiale che, con la sua testimonianza, suscita, sostiene e motiva tale adesione.

A mio avviso è proprio sul recupero attualizzato di questa preoccupazione che si caratterizza l'esprimersi della prassi iniziatica dei primi sette secoli (andata poi scemando sino a scomparire del tutto nei secoli successivi) che si colloca il contributo più prezioso ideato dal prof. Testa (capitoli quinto e sesto). Esso intende infatti (secondo quanto ho potuto appurare non solo nell'analisi del testo in esame, ma anche attraverso diversi dialoghi personali avuti con l'autore), promuovere un metodo in teologia sacramentaria che progredisca in stretto riferimento alle ricchezze del pensiero patristico, riadattando però la ricchezza della creatività teologica, mistagica, nonché pragmatica dei Padri in materia di iniziazione, nel contesto della cultura attuale. Credo che si tratti di una vera e propria operazione di teologia sacramentaria neopatristica consistente nel riproporre la teologia e la prassi dei Padri della Chiesa non in modo acritico, o semplicemente ripetitivo, bensì nel contesto di un ripensamento organico capace di ridonare ai contenuti dell'iniziazione dei primi secoli un notevole spessore di attualità e inculturazione, senza venir meno alla ricezione degli attuali orientamenti del Magistero nonché delle istanze dell'uo-

mo moderno. Vi è da notare che questa innovativa elaborazione di metodo non costituisce un'iniziativa a sé, ma risponde pienamente allo spirito dei documenti conciliari i quali «riprendono nella sostanza [...] e recuperano la tradizione patristica» (p. 78).

Offrendo la sua personale riflessione, il prof. Testa procede partendo dalla puntualizzazione del disegno salvifico cristiano nei suoi caratteri essenziali (evidenziando lo stretto legame tra mistero sacramentale di Cristo e mistero sacramentale della Chiesa), per poi soffermarsi più ampiamente nell'analisi di quella che dovrebbe costituire una corretta dinamica sacramentale dell'iniziazione cristiana, intendendo per dinamica non solo l'aspetto meramente formale dei percorsi e dei gesti rituali che accompagnano l'iniziazione, ma ancor più il substrato soprannaturale dell'azione dello Spirito Santo che previene soccorre e muove il credente all'adesione al Dio di Gesù Cristo e alla sua Chiesa considerata non come entità autonoma riferita ad un Divino che rimane *in abstracto*, ma come entità relazionale riferita in modo vivente al Cristo come suo corpo, un organismo in cui il Padre è presente e agisce nell'umanità dei credenti, congiuntamente al suo Figlio Gesù Cristo, con la forza del loro Spirito.

Sta qui la novità di fondo (su cui si situa l'iniziazione cristiana) evidenziata dal nostro autore, la quale viene ribadita a più riprese: «Ciò che è essenziale [...] non è tanto un'unione di divino e umano o l'umano concepito quale veicolo del divino, come si verifica nelle religioni, quanto l'affermazione che nel fatto cristiano, proprio come accadimento di un evento salvifico nella storia, Dio dispone di servirsi dell'umano a cominciare dall'umanità di Gesù Cristo per donare la sua salvezza. La natura umana assunta dal Verbo incarnato serve a Lui come strumento vivo e operante per la salvezza da donare agli uomini [...]. Quanto è accaduto con l'incarnazione continua con il corpo di Cristo, che è la Chiesa, quale organismo vivo e visibile. Ciò significa che non è interrotta, non viene meno la modalità salvifica voluta da Dio Trino e inaugurata con l'incarnazione del Verbo, nonostante che con la Chiesa abbiamo un soggetto vivente e operante umano e non divino, ma sostenuto dalla forza divina. La Chiesa proprio in quanto tale, "serve" a Gesù Cristo Capo e Pastore e al suo Spirito da cui riceve vita, unità e moto. La continuità del principio sacramentale per cui il divino opera servendosi dell'umano ha quindi come prima condizione l'esistenza di un organismo ecclesiale vivente che sotto le apparenze di una realtà umana vela e svela, nasconde e comunica nello stesso tempo una realtà divina» (pp. 92-93).

Dio Trinità che nell'umanità sacramentale del Verbo incarnato e nella potenza dello Spirito si è mostrato all'uomo e gli ha comunicato la sua salvezza, ora continua a realizzare sacramentalmente il "Corpo organico di Cristo" sia nella Chiesa che nei sacramenti in quanto Cristo contiene oramai in sé sia la corporeità della Chiesa che dei sacramenti. Proprio per questo la Chiesa trasmette "come sacramento" e "in modo sacramentale" il "sacramento personale" che è Gesù Cristo. Tenendo conto di quanto appena espresso è evidente che la prassi sacramentale dell'iniziazione cristiana (fondata sulla sacramentalità della Chiesa che a sua volta si fonda nella sacramentalità di Cristo), ha lo scopo di "trasmettere" e "porre in comunione vivente" con Gesù Cristo in quanto Capo e in quanto corpo; in altre parole l'iniziazione ha la funzione precisa di "cristificare" e di "ecclesializzare" il catecumeno così che egli divenuto neofita sia veramente capace di vivere e agire *in nomine Christi* e *in nomine Ecclesiae*. A riguardo non è irrilevante il fatto che l'autore evidenzi, nel contesto propriamente rituale dell'iniziazione, la specifica incidenza liturgica costituita dalla "forma" della Parola nonché dalla "materia" dei gesti sacramentali esplicitati dai ministri preposti alla celebrazione sia *in persona Christi* che *in persona Ecclesiae*. Ma anche non è irrilevante il fatto che egli evidenzi come il soggetto che "celebra" il rito non sia il "catecumeno individuale", ma tutta la comunità credente e amante che si associa a lui in quanto "catecumeno in relazione". In altre parole, come ancora afferma l'autore, «la Chiesa è insieme il soggetto che aggrega e la realtà a cui i neofiti sono aggregati» (p. 116) ed essa è pienamente consapevole di questo in quanto sa di essere il corpo di Cristo inscindibile da Lui.

Ciò conduce a porre l'attenzione su un ulteriore aspetto che l'autore presenta in ultima istanza non tanto per il fatto che questo sia meno rilevante, ma piuttosto perché la sua comprensione presuppone il percorso sinora svolto; si tratta della soggettività del neofita, ma anche, congiuntamente ad essa, dell'importanza di un corretto sviluppo della sua appartenenza progressiva a Cristo e alla Chiesa che deve procedere attraverso gradi di maturità che necessitano di un adeguato percorso e di un adeguato sostegno che non può essere relegato alla sola preparazione all'iniziazione. Infatti, il senso comune è che l'appartenenza si realizzi e si concluda soprattutto nell'iniziazione, ma si dà purtroppo poca importanza al fatto che «chi è stato introdotto nella Chiesa non può chiedere altro che vivere nella fede, nella celebrazione della liturgia e nella carità del

popolo di Dio, ossia condurre a maturità la sua conversione e realizzare una sempre più stretta unione e familiarità con Gesù Cristo. Egli si trova nella necessità di realizzare e rispondere ai doni ricevuti. Il cammino progressivo verso la santità cristiana è costituito dall'appropriazione personale di ciò che è stato donato nel sacramento» (pp. 123-124). Ciò necessita che si curi non solo il percorso dell'iniziazione, ma anche la dimensione ecclesiale del percorso alla maturità cristiana a cui l'iniziazione introduce. Anche su questo il prof. Testa offre importanti considerazioni che vertono sul carattere educativo permanente a cui la comunità cristiana è chiamata, in modo tale che essa possa realmente aiutare ad una corrispondenza alla grazia ricevuta e attivata nel neofita mediante la celebrazione dei sacramenti. Non mancano a riguardo da parte sua tentativi di analisi sulle difficoltà odierne che ostacolano un'effettiva realizzazione della grazia dell'iniziazione, difficoltà a cui si può ovviare con l'esercizio di una «originale pedagogia della fede [...] quella usata da Gesù Cristo che con la sua presenza sorprendente e affascinante ha chiamato e ha reso discepoli alcune persone a cominciare dai dodici. Seguendo Lui esse hanno iniziato a sperimentare il senso della vita proveniente dall'incontro fatto e lo hanno vissuto e assimilato per tutta la loro esistenza» (p. 132). La maturità suscitata dalla "pedagogia della fede" è pertanto il frutto non solo dell'impegno del soggetto personale e della comunità a procedere insieme verso la gioia dell'incontro con Cristo e con la Chiesa, ma anche il frutto della capacità di permanere liberamente, ragionevolmente e coraggiosamente nella novità causata dall'incontro. Su ciò occorre riflettere accuratamente onde evitare che ciò che viene inaugurato con zelo e meticoloso impegno pastorale e liturgico in risposta alla domanda più profonda del cuore umano, sia poi vanificato a causa di possibili riduzioni nel modo di concepire l'iniziazione stessa la quale non consiste semplicemente e essenzialisticamente nel "rendere cristiane in proprio" le persone, ma nel permettere che esse si convertano realmente e perennemente a Cristo e alla Chiesa. Come ribadisce in ultima istanza il prof. Testa: «Rimane ancora, per una vera iniziazione non ridotta nei suoi fattori essenziali, la necessità di assolvere al compito che le compete di giudicare i vari modi di concepire e di condurre la vita umana. L'iniziazione ha in sé l'esigenza di raggiungere la maturità della vita cristiana e di coniugare la fede con la ragione e la libertà. Ciò non si ottiene senza almeno la tensione ad osservare l'avvertimento: "Non spegnete lo Spirito, non disprezzate le profezie, esaminate ogni co-

sa, tenete ciò che è buono” (1Ts 5,19-21). Questo fatto costituisce il passaggio alla maturità cristiana e l’assunzione della responsabilità nei confronti di tutti gli uomini» (p. 147).

Al termine di questa recensione credo che la conclusione sia da porre sulla forte validità metodologica e contenutistica di questo studio che nel suo intento di chiarire i vari fattori che costituiscono l’iniziazione non esonera la riflessione teologica dal confrontarsi con l’effettiva realtà della natura umana e dello *status quo* della cultura contemporanea, evitando così quel frequente modo di teologare *in abstracto* che mal si addice sia al dato Rivelato che alle esigenze veritative e pragmatiche di un’esistenza umana che non solo ha necessità di “sapere”, ma anche di “agire liberamente” secondo Verità.

DANIELE COGONI



carifermo

cassa di risparmio di fermo s.p.a.

*La CARIFERMO
è al vostro servizio
dovunque*

