

La mediazione del sacerdote

La confessione davanti al sacerdote è così decisiva per la salvezza degli uomini dalle potenze delle tenebre. Significa che Cristo si rende presente. Il popolo credente vedeva sempre il sacerdote in questa luce. Ma negli ultimi anni si è abbattuta sul sacerdozio un'ondata di dubbio. Ci si è chiesto. Cosa distingue il sacerdote dal laico? Cosa è riservato al sacerdote e cosa può fare anche il laico? Ma questa formulazione della domanda trae in errore. Infatti al sacerdote non è « riservato » quasi niente nel senso che possa essere suo compito esclusivo.

L'assenza del sacerdote consiste piuttosto nel fatto che in lui il Cristo si rende presente alla comunità. Agostino lo ha detto con la sua classica concisione: « Con voi io sono cristiano, per voi sono vescovo ». Il sacerdote è una cosa sola con la comunità, uno di essi, il loro fratello. E tuttavia il sacerdote è nello stesso tempo la pre-

senza di Cristo nella comunità: come pastore e insegnante, come evangelista e profeta, come capo della comunità. Il sacerdote agisce, annuncia, battezza e guida in nome di Gesù Cristo. In questo consistono la sua dignità, la sua responsabilità, il suo compito incommensurabilmente alti. Il sacerdote si pone davanti alla comunità al posto di Cristo, e tuttavia non è il suo « signore », ma il « servo » come Gesù.

Se vogliamo collaborare all'opera della salvezza, dobbiamo contribuire a riportare al loro significato la confessione e la conversione. Ma per questo occorre anche un rinnovamento della forza del sacerdozio. Si tratta oggi essenzialmente della forza della fede. Se crediamo veramente, chiederemo efficacemente. E allora il Signore ci dirà un giorno: « La tua fede ti ha guarito ».

Card FRANZ KÖNIG
Arcivescovo di Vienna



Il Corteo del Cardinale Delegato per l'apertura di una delle tre Porte Sante (Arch. Bib. Vat.)

La cancellazione del senso del peccato

Nella lettera inviata ai Vescovi, in accompagnamento al documento di lavoro per il prossimo Sinodo, Giovanni Paolo II invita tutti « a vivere in profondità, nell'ambito concreto delle Chiese locali, lo spirito di questo Anno Santo », « ravvivando nelle coscienze il senso di Dio e del peccato, della grandezza del perdono di Dio e dell'importanza

del sacramento della Penitenza per la crescita del cristiano e dell'uomo e, in definitiva, per il rinnovamento stesso della società ».

C'è infatti bisogno di ravvivare il senso del peccato, e sembra utile meditare ancora una volta sul perché di un tale bisogno.

Il monito di Pio XII

Sono ormai passati più di trent'anni da quando Pio XII disse: « Forse oggi il più grande peccato del mondo è perdere il senso del peccato » (1). Purtroppo, questa diagnosi quasi paradossale non soltanto è ancor oggi valida, ma addirittura più attuale. Così si esprimeva Pio VI: « La mentalità del nostro tempo rifugge non soltanto dal considerare il peccato per quello che è, ma perfino dal parlarne. Pare questa parola fuori uso, quasi un termine sconveniente, di cattivo gusto. E si capisce perché. La nozione di peccato coinvolge due realtà, di cui l'uomo moderno non intende occuparsi: una realtà trascendente assoluta, vivente, onnipotente, misteriosa, ma innegabile, ch'è Dio; Dio creatore, che ci definisce sue creature. E una seconda realtà soggettiva e relativa alla nostra persona, una realtà metafisico-morale; e cioè la relazione insopprimibile delle nostre azioni al Dio presente, onnisciente, interrogante la nostra libera scelta » (2).

Non è difficile constatare l'attualità di queste parole; tanto per quanto attiene al divieto di parlare del peccato, quanto nel considerare il peccato diversamente da quello che è: vale a dire, in rapporto ai due modi più efficaci per cancellare, dalla cultura e dalle coscienze, qualsiasi realtà di peccato: ridurla sistematicamente al silenzio, oppure attribuire alla parola un significato altro dal suo proprio.

Non si tratta di una semplice questione di linguaggio, ma di contenuti; non si tratta soltanto, per esempio, del fatto che la letteratura, la stampa, il cinema, ecc. non qualificano quasi mai come peccato delle azioni che sono tali (dal furto all'adulterio, dalla menzogna all'assassinio), ma assai più di constatare una crescente perdita da parte delle coscienze della realtà indicata col termine « peccato ».

Resta, senz'altro, una certa riprovazione sociale di taluni comportamenti, quasi esclusivamente però di quelli che hanno dirette ripercussioni sociali: le azioni che turbano l'ordine pubblico, quelle che si oppongono ai modi di vita riconosciuti come utili o convenienti. Manca invece di solito la connotazione religiosa, che è essenziale alla nozione di peccato. In altre parole, in molti resta la sola idea di *disordine morale*, non nel suo contenuto teologico, ma esclusivamente in senso etimologico: e cioè, disordine nei costumi, contrasto con un ordine di comportamenti del tutto immanente alla società umana.

Questa riduzione dal piano teologico all'etimologico non è qualcosa di nuovo. Si pensi, ad esempio, alla letteratura, al cinema, ecc. di molti anni fa: anche quando viene distinta nettamente la frontiera tra il bene e il male è ricercata di solito nell'azione esterna, che ha più dirette conseguenze sociali, tralasciandosi completamente la considerazione che il peccato consiste innanzitutto ed essenzialmente nell'atto interiore della volontà. Così, in tanti romanzi e film, l'infedeltà interiore dell'uomo non viene presentata con toni infamanti se non quando è stata consumata esteriormente.

Questo oscuramento del senso teologico prima, e interiore poi, del peccato non è — purtroppo — esclusivo degli ambienti ostili o lontani dal cristianesimo, ma lo si trova spesso anche fra alcuni cattolici praticanti. In questi, pur conservandosi il senso di disubbidienza alla legge di Dio — il peccato come atto — è venuta a perdersi progressivamente la coscienza della sua stabile conseguenza, il peccato come stato. Significativa di ciò è la dilagante ignoranza sulla differenza essenziale, e non solo di grado, che intercorre fra il peccato mortale e quello veniale. A quanti — anche cristiani — sembrerebbe una domanda senza senso chiedere: « ritieni, lei, di essere in grazia o in peccato? Non c'è invece una domanda esistenzialmente più seria e importante che un uomo possa fare a se stesso.

Forse può sembrare che tale situazione vanti aspetti positivi, ad esempio, una visione più ottimista e dinamica del cristianesimo. In questo senso, è frequente ascoltare critiche più o meno accademiche a quella che viene definita la *morale casistica* o *degli elenchi dei peccati*. Certamente, la vita cristiana — e quindi la sua morale — non consiste solo, né principalmente, nel non peccare, e nemmeno sta nell'andare a confessare periodicamente i propri peccati. Il cristianesimo è molto di più, e così è stato sempre inteso dai veri cristiani, anche se fin dalle origini ci sono state tendenze pessimistiche e minimalistiche che riducevano la morale al non peccare, offrendo così una versione snaturata del Vangelo. Ma nell'oscuramento del senso del peccato non v'è niente di positivo, tanto da essere considerato, nelle suddette parole di Pio XII, come forse il più grande peccato del mondo. E questo, perché? La risposta non è difficile.

Cristo, culmine della rivelazione

Con la perdita del senso del peccato si perde pure il senso del cristianesimo, questa è la risposta. A prima vista essa può apparire eccessiva, addirittura opposta all'essenzialità positiva del cristianesimo inteso nel suo più profondo significato di tensione a identificarsi col Cristo. Ma è così, e la Rivelazione ce lo manifesta in maniera inequivoca.

Infatti, il culmine della Rivelazione è il Cristo, il Figlio di Dio fattosi uomo per redimere gli uomini dai loro peccati. I testi biblici che definiscono la missione di Gesù come Redentore dal peccato sono innumerevoli in modo profetico nell'Antico Testamento (dal Protovangelo del capitolo terzo della Genesi ai poemi di Isaia sul Servo di Yahvé); in maniera pienamente esplicita nel Nuovo Testamento, a cominciare dallo stesso nome di Gesù. Un angelo di Dio si rivolge all'uomo che deve fare da padre al Messia: « Giuseppe, figlio di Davide, non temere di prendere con te Maria, tua sposa, perché quel che è generato in lei viene dallo Spirito Santo. Ella partorirà un figlio, e tu lo chiamerai Gesù; egli infatti salverà il suo popolo dai suoi peccati » (3). Il medesimo nome era stato comunicato dall'angelo a Maria (4).

Il primo annuncio pubblico dell'arrivo del Messia, diffuso da Giovanni Battista, è una chiamata alla penitenza per i peccati: « Convertitevi, perché il regno dei cieli è vicino » (5). Identica predicazione costituisce l'inizio del ministero pubblico di Cristo (6); Giovanni Battista presenterà poi Gesù come « l'Agnello di Dio, colui che toglie i peccati del mondo » (7). Infine, lo stesso Cristo affermerà: « Io non sono venuto per chiamare i giusti, ma i peccatori » (8). San Paolo scriverà più tardi a Timoteo che « Cristo Gesù è venuto nel mondo per salvare i peccatori » (9); san Giovanni, nella sua prima lettera, ricorderà che Cristo « è apparso per togliere i nostri peccati » (10), in modo che « il sangue di Gesù Cristo, suo Figlio, ci purifica da ogni peccato » (11); e san Pietro: « Cristo è morto una volta per sempre per i nostri peccati » (12); ecc.

Era stato annunciato a Giuseppe che il Figlio della Vergine Maria doveva essere chiamato Gesù, perché Egli avrebbe liberato il suo popolo dai suoi peccati; e questa è stata, infatti, la

liberazione operata dal Cristo « Liberati dal peccato — scrive san Paolo ai Romani — siete diventati servi della giustizia » (13).

Ma se l'opera di Cristo è stata proprio quella di liberarci dal peccato, il fatto che questo peccato sparisca perfino dalla coscienza dei cristiani non è forse una manifestazione positiva di malizia? Certamente, no. La Redenzione, oggettivamente compiuta una volta per tutte — *introit semel in sancta, aeterna Redemptione inventa* (14) — deve essere soggettivamente applicata nella storia alle singole persone, per mezzo del battesimo — che è la prima giustificazione —, e la crescita della nuova vita in Cristo e poi con la reintegrazione di questa vita quando è perduta a causa del peccato grave; per questa reintegrazione, appunto, Cristo istituì uno specifico sacramento: la Penitenza (15).

Quindi, se dopo la Redenzione l'uomo continua ad essere peccatore, è evidente che il passaggio dal peccato alla grazia non si realizza in ogni persona una volta per sempre: questo passaggio è il permanente punto di partenza dell'esistenza cristiana. Il fondamento su cui poggia la costruzione della vita in Cristo e, per noi, la conversione, perché tutti siamo, e lo saremo per tutto l'arco della nostra esistenza terrena, peccatori. « Se diciamo che siamo senza peccato — scrive san Giovanni — inganniamo noi stessi, e la verità non è in noi » (16).

Affermare che il senso del peccato non è essenziale al senso del cristianesimo autentico — il nostro e non quello dei santi in cielo — sarebbe come affermare che noi non siamo peccatori. Non a caso, nella preghiera permanentemente valida che dobbiamo elevare a Dio — quella insegnataci dal Cristo — c'è e ci sarà sempre questa invocazione: « Rimettici i nostri debiti come pure noi li rimettiamo ai nostri debitori » (17).

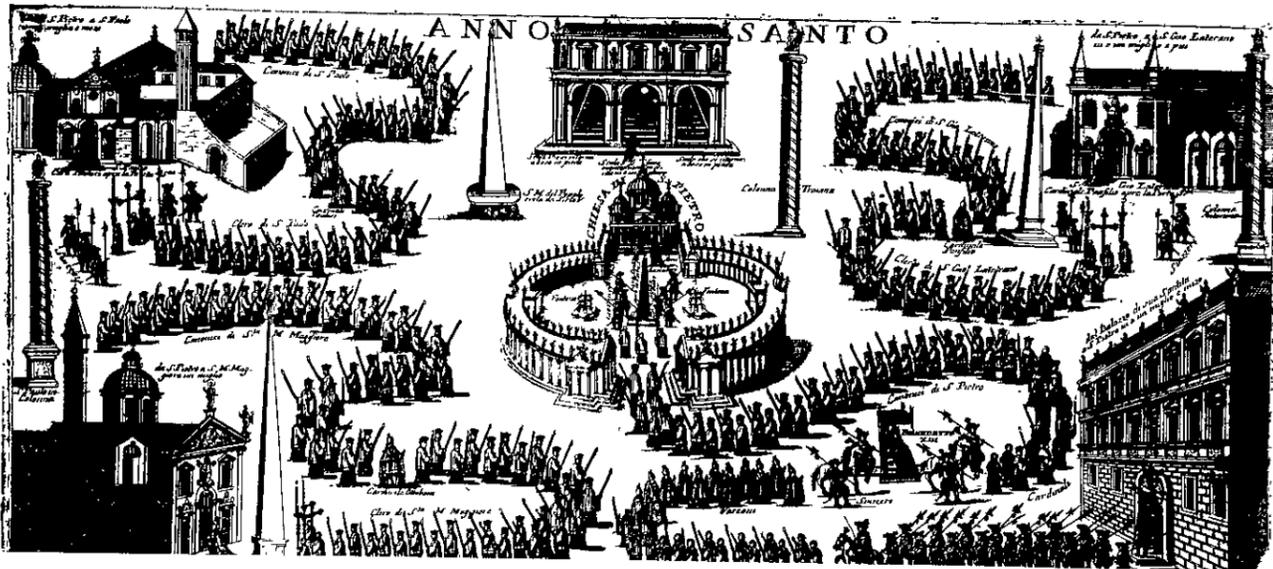
Certamente il senso del peccato non è l'essenza del cristianesimo; tra le altre ragioni, perché il cristianesimo non è un *senso*. Ma ne è un fondamento esistenziale reale, così come la umiltà è fondamento assolutamente necessario della carità, nella cui perfezione c'è il pieno sviluppo dell'immagine di Cristo, che il cristiano è chiamato ad imitare (18).

Il duplice aspetto costitutivo

Di solito non è possibile individuare — perché non ve ne sono — cause uniche per i fenomeni umani complessi e di rilevanza storica, sociale, e non solo personale. Ma è sempre utile raggiungere un minimo di comprensione delle ragioni di fondo che sono all'origine degli avvenimenti e delle situazioni umane.

Nel considerare questo fenomeno, che abbiamo finora denominato come perdita del senso del peccato, c'è da

rilevare una ben remota causa: la ripetizione dei peccati personali senza pentimento. È ben noto come questo susseguirsi di peccati senza conversione conduca prima all'oscuramento della coscienza morale, per finire poi, non di rado, nella perdita quasi totale del senso del peccato. Ma tralasciando questa causa, comune ad ogni epoca storica, bisogna chiedersi quali sono le cause della novità con cui ci si presenta oggi la cancellazione del se-.



Anno Santo 1725. Rara incisione che ricorda l'apertura delle Porte Sante nelle quattro Basiliche (Arch. Bib. Vat)

so del peccato. Cancellazione, e non soltanto perdita, per sottolineare che non si tratta affatto di qualcosa di fortuito, ma di un risultato ottenuto con delle azioni positive dirette a conseguire tale effetto. Il senso del peccato, più che smarrito dai singoli, è stato accuratamente cancellato dalla cultura.

Nelle parole di Paolo VI, riportate all'inizio, si ricorda come nelle nozioni di peccato siano coinvolte due realtà: Dio, realtà suprema e trascendente, e la relazione delle nostre azioni con Dio che interroga le nostre libere scelte. Se, dunque, consideriamo che quest'ultima realtà a sua volta ne coinvolge altre due, risulta che la nozione di peccato che noi abbiamo dipende dalla nozione di Dio, della libertà e della legge morale. E così, quando Dio, o la libertà, o la legge morale vengono cancellati dalla coscienza, il senso del peccato sparisce. E quando di Dio, o della libertà, o della legge morale si acquista una coscienza deformata, si deforma conseguentemente anche il vero senso del peccato.

Né potrebbe accadere altrimenti. Se interroghiamo la più solida tradizione teologica, ricorderemo la definizione classica, agostiniana e tomista: *Peccatum est dictum, vel factum, vel concupitum contra legem aeternam* (19).

In questa espressione si manifesta chiaramente un doppio aspetto costitutivo di ogni peccato: l'atto umano, con il quale l'uomo sceglie — a parole, col pensiero, col desiderio o coi fatti — un certo oggetto; e la peculiarità che fa sì che quest'atto sia un peccato, con la sua opposizione alla legge divina. Con le parole di san Tommaso d'Aquino, possiamo ricordare come il peccato *utrumque habet et averionem a Deo et conversionem ad bonum creatum, sed aversionem a Deo est tibi sicut formale, conversio autem est tibi sicut materiale* (20).

L'essenza del peccato non è dunque l'elezione di un bene creato, ma il disordine, la non conformità alla scelta con la legge divina, e cioè, la ragione del peccato sta nell'allontanamento dal cammino morale — comportamento — che conduce all'unico fine ultimo dell'uomo, che trascende l'uomo stesso, perché altro non è che Dio. Proprio nella classica definizione del peccato come *offesa a Dio*, si esprime molto adeguatamente come il peccato sia una realtà che nella sua essenza trascende l'uomo e tutto il mondo creato: in altre parole, *l'essenza del peccato è di natura religiosa, ed in essa è coinvolta la libertà*.

un valido principio di comportamento, ma non è il primario e il più generale. Se invece esso viene assunto come primo principio della legge naturale — come asserisce Voltaire — ne risulta un totale capovolgimento della morale: il posto di Dio, che interroga la nostra scelta, si pone l'uomo, considerato come fondamento ultimo del bene e del male. La storia della filosofia cancellerà presto Dio dal suo orizzonte non soltanto pratico ma anche teoretico.

Così, per esempio, nel marxismo — il cui influsso è palesemente grande anche nelle culture non dominate ufficialmente da un partito comunista — il peccato è un termine senza senso reale: sarebbe tutt'al più un aspetto dell'alienazione religiosa. Nell'ottica marxista si potrebbe parlare certamente di una morale o di un'etica. Taluni autori infatti lo fanno, anche se Marx scrisse chiaramente che «i comunisti non predicano alcuna morale» (24). In ogni caso, però, nel marxismo l'etica è soltanto il rapporto delle azioni individuali col progetto rivoluzionario di costruzione del comunismo, ed esse non possono valutarsi in base a leggi morali fisse (la dialettica infatti postula che quello che oggi è buono, domani può benissimo essere cattivo, e viceversa). E questo bene e questo male, così mutevoli a seconda delle esigenze strategiche, sono in qualsiasi momento definiti socialmente: non c'è assolutamente posto per la nozione di peccato personale, come del resto neppure c'è posto per la libertà personale. E' nota, e molto illuminante, la profonda avversione che Marx nutre per l'idea del pentimento cristiano. Egli potrebbe riconoscerlo lo sdegno, il dispiacere per aver commesso qualcosa di contrario al progetto rivoluzionario, ma mai il pentimento interiore, che è un dolore conseguente ad un'azione contraria a qualcosa di pressente (Dio, valori, ecc.). A proposito di una protagonista del romanzo di Eugene Sue, *I misteri di Parigi*, Marx scrive: «In opposizione con il pentimento cristiano, essa enuncia sul passato (la propria cattiva vita) il fondamentale principio umano, nello stesso tempo stoico ed epicureo, proprio di una donna libera e forte: *Enfin ce qui est fait, est fait*» (25).

Ciò che è fatto, è fatto: ecco una affermazione che manifesta un atteggiamento umano molto diffuso, nel quale però è stato cancellato il senso del peccato. Purtroppo, questo atteggiamento può trovarsi anche fra molti cristiani; non perché neghino Dio, ma perché in loro è operante l'oblio della reale distinzione tra il naturale e il soprannaturale, per mezzo del quale viene cancellato il senso del peccato abituale. In effetti, smarrita la coscienza della realtà ontologica della grazia abituale o santificante, l'essere in grazia e l'essere in peccato si riducono a una semplice denominazione estrinseca rispetto a Dio: l'offesa a Dio viene considerata allora, univocamente, come la offesa verso una persona umana. E di pari passo si perde la coscienza della radicale ed essenziale differenza fra il peccato mortale e quello veniale. Molto facilmente si conclude che Dio non può sentirsi offeso per le nostre azioni, sia perché è immutabile, sia perché è infinitamente misericordioso. Di conseguenza, commettere peccato si riduce al semplice non fare il meglio, alla semplice assenza del meglio, e non viene inteso come vero male (carezza del bene, dovuto), esso viene considerato come qualcosa che, in fondo, non aggiunge né toglie alcunché all'interiorità dell'uomo. In taluni ambienti cattolici, una certa cancellazione del senso del peccato ha cominciato proprio con l'accettare una siffatta domanda: «A Dio che cosa importa se io faccio questo o non lo faccio?»

Indubbiamente Dio non può essere offeso da un uomo, nel senso che Dio soffre come noi, perché Egli è la pienezza immutabile dell'Essere, del Bene, della Beatitudine. Ma ciò evidenzia come la nostra conoscenza di Dio sia analogica e non univoca. L'espressione *offesa a Dio* ha un contenuto vero e reale, ma analogico. Con il nostro peccato commettiamo un'offesa, in senso proprio, contro Dio, perché respingiamo il suo libero amore per noi, anche se la dignità non soffre alcun cambiamento: il mutamento è nostro, in quanto ci rendiamo — in caso di peccato mortale — incapaci di conservare la grazia soprannaturale, o ancora più incapaci di prima se già fossimo in peccato.

L'influsso del positivismo e del marxismo

Da quanto finora ricordato è evidente che dall'ateismo, nelle sue svariate forme teoriche e pratiche, emerge una radicale cancellazione del senso del peccato. Con le assai note parole di un personaggio di Dostoevskij, si può ripetere: «Se Dio non esiste tutto ci è permesso»; non ha, cioè, neppure senso la distinzione fra il bene ed il male; è distinzione che può reggere soltanto se c'è un fondamento assoluto, che è Dio.

E' vero anche che dove non si trova il senso del peccato nella sua dimensione religiosa, resta ancora una certa etica, una certa morale. Ma è una morale senza peccato. Come spiega lucidamente Cornelio Fabro, «il pensiero moderno, in conformità del principio dell'autocoscienza, ha finito per eliminare il concetto del peccato arrestandosi alla determinazione di giusto e ingiusto, di colpa e pena. nell'ambito dell'immanenza, cioè in funzione del rapporto che il singolo può avere verso l'Universale (la Società, lo Stato...) in cui si attua la realtà dell'Assoluto» (21). E così la morale va ridotta al diritto umano, il cui fondamento ultimo sarebbe l'autorità sociale o politica alla quale è falsamente attribuito il carattere dell'assoluto. Questo non è altro che il positivismo giuridico, in vigore nella gran parte del mondo contemporaneo, e secondo il quale il giusto e l'ingiusto, il lecito e l'illecito si definiscono esclusivamente per mezzo della legge umana.

Non ci sarebbe così peccato, ma esisterebbero soltanto azioni contrarie alla società (a quello che, in un determinato momento storico, viene considerato come interesse della società). E' stato cancellato dalle coscienze il valore morale dell'attività umana interiore, e il peccato finisce col ridursi

prima a semplice peccato esterno per poi essere definito come mera violenza. Proprio per questo, se negli ambienti cristiani intrisi di tale cultura viene a mancare una chiara predicazione sulla vera natura del peccato, non v'è da stupirsi che da molte coscienze prima scomparse il senso del peccato interiore e poi quello del peccato esterno che non sia una diretta violenza fisica nei confronti di un'altra persona. Purtroppo, questa non è una deduzione a tavolino, chi non ha sentito sovente la domanda — in riferimento ad un'azione gravemente illecita — «Ma che male c'è, se non faccio male a nessuno?»; oppure: «Come può essere peccato, se lo faccio proprio per amore?».

Questo positivismo giuridico, così fortemente penetrato nella cultura e che di fatto — se non addirittura di norma — ha espulso Dio come fondamento della morale e del diritto, ha le sue radici teoriche nella vana pretesa di stabilire una morale naturale indipendente da Dio — *etsi Deus non daretur* — come nel giusnaturalismo razionalistico di Ugo Grozio (22); una dottrina che fu poi potenziata dal deismo illuministico, con la sua pretesa di fondare una morale laica, svincolata dalla verità religiosa. Secondo essa Dio sarebbe tutt'al più il «grande architetto del mondo», ma del tutto indifferente alle azioni degli uomini. Questo secolo dei lumi portava, dentro di sé, con la sua morale laica, la cancellazione del senso del peccato. Prendiamo un esempio. Voltaire, allorché scrive sulla legge naturale, non dice che il principio più generale è primario di essa sia «fare il bene ed evitare il male» (il che presupporrebbe un'origine trascendente del bene), bensì: «Non fare ciò che non vorresti sia fatto a te» (23). Certamente questo è

Negazione della libertà

Per quanto riguarda la negazione della libertà come causa della cancellazione del senso del peccato, possiamo considerare tre principali radici: religiosa, filosofica e psicologica.

Sul piano religioso notevole è stato l'influsso luterano. Si ricordi, ad esempio, che per Lutero, «dopo il peccato originale il libero arbitrio è semplicemente un nome, e quando agisce, per quanto sta in esso, commette peccato mortale» (26). In altre parole, dopo il peccato originale la natura umana si ritroverebbe totalmente corrotta, tanto che la libertà sarebbe schiava del peccato (si pensi allo stesso titolo della sua opera *De servo arbitrio*). Perciò — sempre secondo Lutero — l'uomo non potrebbe non peccare: tutto è peccato. Soltanto bisogna sperare — con la fede fiduciale — che, per Cristo,

Dio non ci imputi i nostri peccati ma, giustificandoci, ci renda giusti allo stesso tempo che peccatori: «*omnis persona simul peccatrix est dum iusta est*» (27).

Appare chiaramente qui l'errore sulla realtà ontologica della grazia, conseguenza, in Lutero, della sua mancata distinzione tra l'ordine naturale e quello soprannaturale. Ma, per quanto riguarda il senso del peccato, la conseguenza è opposta rispetto a quella che potrebbe sembrare a prima vista. Se infatti in *omni opere bono iustus peccat* (28), scompare la coscienza del peccato perché, in pratica, dire che tutto è peccato equivale logicamente a dire che niente è peccato (in senso vero). Il peccato sarebbe cioè un elemento in più, necessario, non liberamente acquisito, della natura umana. Non avrebbero pertanto senso la lotta

contro il peccato, il dolore, la penitenza, ecc. Vale a dire, il peccato, nel suo vero significato, è cancellato dalla coscienza.

Anche se con sfumature diverse, e talvolta anche opposte, le altre dottrine protestanti (Melantone, Zwingli, Calvino) conducono a un risultato analogo: il peccato come malattia della natura; i peccati personali come semplici manifestazioni cieche, non libere, del peccato comune (l'originale), che secondo Lutero persiste anche dopo il battesimo (29).

Sul piano filosofico si può facilmente constatare un fenomeno all'apparenza paradossale: molti indirizzi del pensiero moderno, propugnando l'antropocentrismo, affermando una totale indipendenza dell'uomo e assolutizzandone la libertà, hanno finito per smarrirne la vera nozione della libertà stessa.

La negazione filosofica della libertà personale è andata di pari passo con la previa negazione — anche filosofica — di Dio. Questo processo si è verificato così nell'idealismo come nel materialismo moderni, ambedue figli del razionalismo. L'assottigliamento della ragione ha infatti condotto alla soppressione teorica della libertà e, di conseguenza, della responsabilità morale in senso stretto; e ciò perché la libertà non è soltanto, né principalmente, *razionale*, dato che i suoi atti non sono affatto prevedibili e deducibili razionalmente a partire da determinati presupposti.

Qui vengono a fondersi — a livello teoretico — due delle principali radici della moderna cancellazione del senso del peccato. In una lucida analisi, così si esprime il filosofo Carlos Cardona. «In proporzione alla perdita dell'essere — e, per questo, di Dio — c'è stata sempre una diminuzione del senso profondo della libertà e, di conseguenza, della vera alternativa fra il bene ed il male, della natura profonda del male, che allora si tende facilmente a vedere come qualcosa di fatale o necessario, come componente di un progresso indefinito ed immanente oppure come costitutivo della singolarità (ottimismo collettivo, in Hegel e Marx, individualità, alla fine, disperata, in Sartre e Heidegger). Dal punto di vista della «storia universale» — aveva già osservato Kierkegaard —, bisogna prescindere in ultima istanza dalla distinzione fra il bene ed il male, perché questa distinzione si trova soltanto nell'individuo, e propriamente soltanto nell'individuo in rapporto a Dio (cfr. *Postilla conclusiva non scientifica*, in *Opere*, Sansoni, Firenze 1972, p. 323). Per questo è un controsenso dire che per secoli la dottrina cristiana avrebbe commesso l'errore di essere «individualista», pensando al peccato come ad un fatto personale dell'individuo. Il peccato non è e non può essere che questo. Il peccato non è «le sue conseguenze». Fra le altre cose, quella arrogante accusa implica la confusione fra il male e il dolore, dopo aver confuso il bene con il piacere (e prima ancora, l'essere col farsi: coi *fiere* della "auto-realizzazione")» (30).

Una totale negazione della libertà personale è ovviamente incompatibile con la dottrina cristiana. Ma le diverse filosofie che misconoscono l'autentico senso della libertà hanno avuto un influsso culturale così ampio, da incidere addirittura su numerose impostazioni teologiche e su diffusi atteggiamenti cristiani, ad esempio per mezzo di alcune dottrine psicologiche che identificano, abusivamente ed erroneamente, il senso del peccato con il complesso patologico di colpa (31).

Purtroppo è molto diffusa la mentalità secondo la quale teoricamente vi sono peccati mortali, ma nella pratica l'influsso dell'ambiente, le proprie passioni, ecc., fanno sì che, di fatto, sia quasi impossibile il peccato mortale. A volte si sente infatti dire: «Com'è possibile che un uomo abbia la lucidità di separarsi da Dio con piena libertà? Se di fatto lo fa, sarà per una lacuna insita nella sua idea di Dio e quindi si separa da qualcosa che non è Dio».

Alla radice di questo atteggiamento vi sono diversi errori che abbiamo già ricordato e che confluiscono nel negare

all'uomo, almeno nella pratica, il pieno esercizio della libertà in ambito morale (d'altra parte, però, qualsiasi esercizio di libertà è morale buono o cattivo).

Ha trovato un certo influsso, in questa deviazione teorico-pratica, una concezione equivoca sulla *opzione fondamentale*. Essendo tale opzione la libera scelta e orientamento della vita verso Dio o contro Dio, considerando bene che soltanto col peccato grave si situa una *aversio a Deo* in senso stretto, alcuni hanno invece concluso male che, in pratica, sarebbero mortali soltanto i peccati di *pura malizia* e mai lo sarebbero i peccati di debolezza, con i quali la volontà non metterebbe in atto un mutamento dell'opzione fondamentale.

In realtà, chi nega la possibilità pratica di peccare mortalmente per debolezza, manifesta un'errata nozione di libertà umana; nozione che si presenta addirittura contraddittoria. Infatti, si afferma teoricamente la possibilità della libertà umana di mutare l'opzione fondamentale col peccato di stretta malizia; peccato questo che viene presentato come una lucida, fredda e diretta negazione di Dio: è il peccato dell'angelo, puro spirito e dotato di libertà perfetta, senza passioni né influssi esterni di sorta. Ma, allo stesso tempo, si nega che sia veramente libera — e pertanto capace di costituire un peccato mortale — qualsiasi azione messa in atto sotto l'influsso d'una passione o di un abito. Questo in teoria; nella pratica si potranno sempre trovare condizionamenti della libertà, in modo tale da escludere in ogni caso il riconoscimento del peccato mortale. Si finisce cioè per affermare che, di fatto, l'uomo non può commettere peccati mortali perché la sua libertà è a tal punto influenzata che mai il suo consenso e la sua cognizione del male possono considerarsi *pieni*.

In queste impostazioni, con tutte le sue varianti, vi si trova implicito l'errore di identificare il pieno consenso con un consenso emergente da una libertà angelica, è stata persa di vista — non la si è capita — la libertà umana libertà non di un puro spirito, ma di uno spirito che informa un corpo e costituisce con esso un'unica sostanza, un'unica natura e un'unica persona.

Nell'uomo vi sono atti veramente liberi, ai quali il soggetto presta il suo pieno consenso, che non sono per niente frutto della pura e semplice libertà, ma della libertà sotto l'influsso delle passioni e degli abiti morali. L'errore sta nel confondere consenso pieno con libertà perfetta. Anche se, etimologicamente, pienezza e perfezione possono in qualche modo identificarsi, quello che la dottrina cattolica, come pure l'esperienza etica naturale, chiamano piena cognizione e pieno consenso non equivale agli atti dell'intelletto e della volontà angelici: incondizionati o puri. In altre parole, il peccato di debolezza può essere — e di fatto lo è molte volte — mortale; vale a dire, presupposta la materia grave, può procedere da una pienezza umana di cognizione e di consenso, condizionata, influenzata, sì, dall'esterno e dall'interno, ma veramente libera.

Anche se non in modo generale, vi sono ambienti nei quali queste componenti e altre, che possono considerarsi come cause dell'odierna cancellazione del senso del peccato, hanno trovato un alleato paradossale: un eccessivo senso del peccato che, prendendo le mosse dal giuansenismo, ha pervaso tutto il puritanesimo successivo. Anche in questo caso — oltre all'errore di prospettiva sulla giustizia divina — si annidava una deviazione teorica sulla libertà necessaria per commettere un peccato mortale: il peccato veniva ad essere qualcosa di ossessivo, che poteva essere compiuto quasi senza rendercene conto. La cultura moderna — una parte di essa, a dire il vero — ha trovato, in quegli ambienti malsani, la occasione per presentarsi come liberatrice dalle ossessioni patologiche. Questa causa non è certo tra le principali per spiegare la cancellazione del senso del peccato, ma ha avuto pure la sua parte nella situazione in cui versano attualmente molti ambienti.

stabilendo una vita senza termine su questa terra. Che Dio sia il fine ultimo per l'uomo significa anche, e principalmente, che la perfezione umana di ogni azione dell'uomo viene raggiunta mediante la glorificazione di Dio (per mezzo della conoscenza e dell'amore). Per questo, il primo precetto della legge naturale è per l'appunto l'amore di Dio sopra tutte le cose.

In considerazione dell'innalzamento soprannaturale dobbiamo pertanto affermare che la legge morale, naturale e soprannaturale, è la norma che deve seguire il nostro comportamento per glorificare Dio in ogni azione, e avvicinarci così alla nostra pienezza naturale e soprannaturale e di conseguenza alla nostra felicità.

Quando invece i precetti morali sono considerati leggi emanate «arbitrariamente» da Dio, senza relazione necessaria con la nostra perfezione e la nostra felicità, non è difficile che tali precetti finiscano per apparire alla coscienza come risultati di un'evoluzione culturale dei costumi che, in fondo, non provengono da Dio: «A Dio che cosa importa — si sente ripetere — se io faccio questo o quell'altro?». E si apre così il cammino verso un certo *deismo* simile a quello del XVIII secolo. Come, pure, si percorre in fretta la via per ridurre il peccato alla violenza contro gli altri, cancellando il suo aspetto essenziale e costitutivo di offesa a Dio.

In questa linea si trova anche lo *storicismo morale* più teorico, secondo il quale i costumi mutano col divenire

storico sì che non vi sono affatto leggi morali oggettive e fisse. Negli ambienti cristiani lambiti da questa concezione, anche se il peccato è considerato ancora nella sua dimensione religiosa, è diffuso purtroppo uno *storicismo morale ristretto*. Ad esempio, è stato detto che la morale cristiana contiene dei principi, o norme fondamentali (o «trascendentali») secondo altre terminologie, che hanno sì un valore universale e permanente ma sono molto limitati in numero, amaro Dio e gli altri, cercare di imitare Cristo, ecc.; mentre vi sarebbero altre norme morali, dette circostanziali (o «categoriali») in altre terminologie, che non sarebbero altro se non l'applicazione dei principi fondamentali alle situazioni particolari di spazio e di tempo, e che sarebbero mutevoli con l'evolversi delle circostanze.

In questo storicismo morale ristretto sono evidenti il relativismo, che ne è alla radice, e il totale oscuramento della coscienza del peccato che trova una rapida giustificazione. Basta pensare infatti che sempre si presenta un motivo per cui la volontà può venir inclinata verso l'atto peccaminoso. In tale circostanza il soggetto potrà senz'altro pensare, ad esempio, che per lui «fare il bene» si concretizza in quella azione. Se prima pensava che era peccato, potrà ora giustificarsi dicendo che la norma che vietava quell'azione, essendo certamente circostanziale o categoriale giacché non è un principio generale o trascendentale, è oggi, adesso, mutata, per lui.

Conclusione

La cancellazione del senso del peccato in numerosi ambienti, e il progressivo suo oscuramento in molti altri, è una realtà che, purtroppo, sta davanti a tutti. In una valutazione superficiale — alla quale ho fatto prima riferimento — si potrebbe considerare questa situazione non particolarmente grave, anzi addirittura parzialmente valida e liberatrice, in quanto libera le coscienze da complessi di colpa presentando l'essenza positiva dell'imitazione di Cristo proiettata verso il futuro: ciò che è fatto e fatto, si potrebbe dire con le parole della protagonista di Eugène Sue, citate da Marx; quello che conta è il futuro, l'avvenire, non il passato che ormai non esiste. Oppure si potrebbe pensare che, in fin dei conti, se è in atto questa cancellazione del senso del peccato, non esiste peccato, in quanto per peccare è necessaria la cognizione della moralità delle azioni.

La prima di queste due ipotesi — soltanto ipotetiche? — argomentazioni dimenticherebbe che il peccato non è soltanto un'azione — la quale, in effetti, una volta messa in atto, già non esiste — ma anche uno stato, lo stato di peccato mortale, come situazione di inimicizia verso Dio, e carenza della grazia assolutamente necessaria per raggiungere il fine ultimo soprannaturale (e, con esso, il fine naturale).

La seconda argomentazione dimenticherebbe invece che si può peccare — e, infatti, si pecca sovente —, *senza cognizione attuale* della gravità morale delle proprie azioni, quando questa inavvertenza è conseguenza d'una ignoranza colpevole della legge oppure di un abito morale volontariamente acquisito e non dimesso.

Di fronte a una situazione, più o meno diffusa, di perdita del senso del

peccato, è urgente poter rimedio. Un rimedio che con la grazia di Dio che muove i cuori può venire soltanto da una rinnovata predicazione che, come quella di Cristo, prenda avvio con un invito alla conversione, alla penitenza *personale* (32); personale, perché le realtà definitive sono sempre personali: grazia o peccato, salvezza o dannazione, anche se gli aspetti sociali o comunitari sono spesso importanti.

Dall'esame, sia pure abbastanza schematico, di alcune delle cause che hanno portato alla cancellazione del senso del peccato in numerosi ambienti, emerge l'urgenza di un insegnamento chiaro e profondo — a tutti i livelli — sulla trascendenza divina, sulla libertà e sulla natura della legge morale. E' chiaro che, se manca una coscienza veritiera su una di queste tre realtà, il peccato, pur continuando ad essere presente, non viene riconosciuto come tale e in tal caso diviene incurabile.

Tutto questo discorso non scaturisce da rigorismi o da visioni negative della vita morale. È invece realismo fondato sulla fede e sul riconoscimento della dignità umana che la libertà comporta: è prendere sul serio la nostra libertà e, di conseguenza, la nostra responsabilità.

Un autentico senso del peccato non è neppure pessimismo. Per un cristiano la realtà del peccato — in se stessa sempre triste — va contemplata alla luce del fondamento della nostra allegria e del nostro ottimismo. E questo fondamento altro non è che la misericordia di Dio, non certo le nostre forze, che ha nella Croce di Cristo la sua suprema e permanente espressione (33).

FERNANDO OUARIZ

NOTE

(1) Pio XII, *Radiomessaggio* 26 ottobre 1946, in *Discorsi e radiomessaggi*, vol. VIII, p. 584.

(2) Paolo VI, *Allocazione* 8 marzo 1972, in *Insegnamenti di Paolo VI*, Tip. Pol. Vat., vol. X, p. 223.

(3) *Mt* 1, 20-21.

(4) *Cfr* *Lc* 1, 31.

(5) *Mt* 3, 2.

(6) *Mt* 4, 17.

(7) *Gv* 1, 29.

(8) *Mc* 2, 17.

(9) *1 Tm* 1, 15.

(10) *1 Gv* 3, 5.

(11) *1 Gv* 1, 7.

(12) *1 Pt* 3, 18.

(13) *Rm* 6, 18.

(14) *Heb* 9, 12.

(15) *Cfr* Concilio di Trento, *Decr. De iustificazione*, cap. 14: Denz.-Schön. 1542.

(16) *1 Gv* 1, 8.

(17) *Mt* 6, 12.

(18) *Cfr* *Ef* 4, 13.

(19) Sant'Agostino, *Contra Faustum*, I, 22, c. 27; *PL* 42, 418; San Tommaso d'Aquino, *Summa Theologiae*, I-II, q. 71, a. 6.

(20) San Tommaso d'Aquino, *Summa Theologiae*, III, q. 86, a. 4 ad 1.

(21) C. Fabro, *Il problema del peccato nell'esistenzialismo*, in *Il peccato*, Ed. Ares, Roma 1959, p. 724.

(22) Ugo Grozio, *De iure belli ac pacis*, Prilegonema, II, ed. 1735, I, pp. 12-13.

(23) Voltaire, *Trattato sulla tolleranza*, Editori Riuniti, Roma 1966, p. 44.

(24) K. Marx - F. Engels, *L'ideologia tedesca*, Editori Riuniti, Roma 1956, p. 229, II edizione.

(25) F. Engels - K. Marx, *La Sacra Famiglia*, Editori Riuniti, in vol. IV delle *Opere complete*, p. 189.

(26) M. Lutero, *Die Heidelb. Disputation*, in *D. Martin Luthers Werke*, Weimar I, 354.

(27) M. Lutero, cit. in B. Gherardini, *Il peccato nel pessimismo della Riforma*, in *Il peccato*, op. cit., p. 657.

(28) M. Lutero, *Resolutiones super propositionibus Lapsiae dispu.*, Weimar II, 416.

(29) Per una profonda analisi delle diverse concezioni protestanti sul peccato, si veda il già citato studio di B. Gherardini.

(30) C. Cardona, *Introducción a la Quest. disp. De Malo*, in *Scripta Theologica* 6 (1974), p. 131.

(31) *Cfr* P. Felici, *Il peccato nel pansessualismo psicanalitico*, in *Il peccato*, op. cit., pp. 507-530.

(32) Sul senso del peccato e la predicazione cristiana, si veda P. Palazzani, *Evangelizzazione e perdita del senso del peccato* CRIS documenti, n. 15, Roma 1974.

(33) *Cfr* *Gal* 6, 14.

Errata concezione della legge

L'oscuramento della vera natura della legge morale è, senza dubbio, un importante fattore della cancellazione del senso del peccato. A sua volta, però, il senso della legge morale si oscura e si snatura quando si perde di vista il suo fine. Sappiamo per la fede, e anche per mezzo della ragione naturale, che solo Dio è l'ultimo fine di tutte le creature, e che ognuna di esse raggiunge il fine ultimo secondo la propria natura. Siccome l'uomo è dotato per natura di libertà, il cammino — il comportamento — per arrivare al fine ultimo ha per lui il

carattere di un *dovere* da compiere, unito alla possibilità di non compierlo e quindi di non giungere al fine: questa è la legge morale naturale. Proprio perché l'uomo è libero, la sua legge naturale non è soltanto fisica o biologica, ma possiede anche un aspetto morale che è quello specificamente umano.

Bisogna renderci conto di una realtà: il fatto che Dio sia il fine ultimo dell'uomo non significa che questi sia chiamato all'unione con Dio solo alla fine della sua vita terrena. In effetti, Dio avrebbe potuto creare l'uomo senza un fine *ultimo* in senso temporale,