

LA DIMENSIONE ECCLESIALE E SOCIALE DEL PECCATO DEL CRISTIANO

Indicazioni magisteriali e riflessioni teologiche

In un suo documento pastorale, la Conferenza Episcopale Italiana così scriveva: « Il peccato ha sempre una dimensione ecclesiale e sociale. Ogni peccato infatti anche quando non offende direttamente i fratelli, è sempre "una ferita inflitta alla Chiesa" (*Lumen gentium*, 11) ed è contro la vera e autentica solidarietà del genere umano... Il peccato ha essenzialmente una dimensione personale. Oggi tuttavia si denuncia con frequenza il peccato "collettivo" o il "peccato del mondo", intendendo con tale appellativo, certamente analogico, qualificare i fenomeni più terrificanti di un perdurare stato di ingiustizia nell'odierna società: come ad esempio la guerra, la tortura, le discriminazioni razziali, la manipolazione delle persone e dell'opinione pubblica ecc. La denuncia del peccato collettivo, quando non sia un alibi, quando cioè non intenda escludere la complicità personale, segna un vero progresso nella coscienza religiosa e morale dell'umanità » (1).

Troviamo indicate due tematiche sulle quali si è fatta sempre più sensibile e attenta la riflessione teologica e pastorale di questi ultimi anni: quella dell'incidenza che il peccato personale esercita sulla comunità ecclesiale e sulla società umana, e quella del peccato cosiddetto « collettivo » in senso sia cristiano sia umano. Una lettura però degli scritti dedicati alle tematiche ricordate rileva facilmente la mancanza di una necessaria chiarezza e rigorosità terminologiche e concettuali, cosicché i discorsi abitualmente sviluppati da una certa teologia risultano piuttosto « fumogeni », se non addirittura confusi ed equivoci (2).

Riteniamo pertanto utile riprendere l'argomento, nell'intento di sviluppare una riflessione teologica più precisa: dopo un breve richiamo storico al tema del peccato nella teologia morale manualistica posttridentina e secondo le recenti « provocazioni » (I), presentiamo — alla luce dei testi del Vaticano II e del magistero postconciliare da un lato, e

(1) C.E.I., *Evangelizzazione e sacramenti della Penitenza e dell'Unzione degli infermi* (1974), nn. 42-43.

(2) Cfr., ed es., J. B. LIBANIO, *Peccato e opzione fondamentale*, Assisi 1977, pp. 126 ss. Particolarmente confuso risulta il discorso dedicato al « rapporto tra il peccato e le strutture esistenziali » (pp. 135-153).

degli studi dei teologi d'oggi dall'altro — la dimensione comunitaria del peccato cristiano sul duplice versante la Chiesa (II) e della società umana (III), concludendo con alcuni rilievi critici (IV).

I. IL TEMA DEL PECCATO NELLA TEOLOGIA MORALE MANUALISTICA E LE RECENTI « PROVOCAZIONI »

In riferimento alla teologia morale del periodo postridentino, in corrispondenza con le *Institutiones Theologiae Moralis* continuate sostanzialmente sino al Concilio Vaticano II, è abbastanza comune e frequente il giudizio circa il processo di « individualismo » o di « privatizzazione » che ha coinvolto l'analisi di diversi temi morali, tra i quali si pone anche quello del peccato: « Una delle novità più significative nella teologia moderna è il fatto che anche nella dottrina del peccato si sta realizzando una totale recessione dall'individualismo dei secoli passati. Mentre i manuali di orientazione canonistico-casistica avevano sorvolato su questo punto dottrinale tanto importante per il pensiero cristiano, biblico, oggi lo si rimette nella sua piena luce »⁽³⁾; « In pochi argomenti possiamo costatare questo orientamento individualistico della morale così chiaramente come nell'argomento del peccato. Tanto il visto come la nozione di colpa sono stati espressi in inquadrature preferibilmente individualistiche »⁽⁴⁾.

Il giudizio espresso traduce fedelmente la realtà obiettiva dell'impostazione manualistica. Ora sarebbe interessante decifrare le varie e molteplici ragioni che spiegano una simile impostazione. Tra queste è da segnalarsi, anzitutto, la presenza di una definizione piuttosto « formale » di peccato, in corrispondenza con la linea essenzialista propria del manuale: proprio perché formale quella definizione lasciava, di per sé, scoperto il « contenuto » preciso di peccato (che sarebbe potuto essere anche di stampo comunitario); ma, per accidens (in rapporto all'orientamento individualistico generale), finiva per essere letto contenutisticamente in chiave solo individualistica. È da segnalarsi, inoltre, sotto il profilo più tipicamente teologico, la non considerazione del peccato originale (con i suoi immediati contenuti comunitari) da parte della teologia morale, in seguito tra l'altro al distacco avvenuto tra l'etica e la dommatica e, più a fondo, tra l'etica e la sua fondazione biblica, per

(3) B. HÄRING, *La legge di Cristo*, vol. I, Brescia 1969, p. 411. Analogo giudizio in altre opere come *Il peccato in un'epoca di secolarizzazione*, Bari 1973, pp. 32-34, 125-156; *Liberi e fedeli in Cristo*, Alba 1979, pp. 453-456.

(4) M. VIDAL, *L'atteggiamento morale. 1/Morale fondamentale*, Assisi 1976, p. 455. L'accento al « vissuto », ad un tempo condizione e frutto di una determinata teologia, potrebbe sollecitare un'analisi della « coscienza » o del « senso » di colpa comune in passato tra i cristiani: anni fa J. Daniélou rilevava la differenza tra non credenti e credenti su tale punto, nel senso che — secondo lui — i credenti si mostravano molto sensibili ai problemi della morale individuale e anche nei confronti dei precetti della Chiesa, ma erano poco sensibili ai problemi morali della vita collettiva, nei riguardi della responsabilità sociale, professionale, politica e internazionale (J. DANIELOU, in *Monde moderne et sens du péché*. Semaine des intellectuels catholiques 1956, Paris 1957, p. 186).

le note ragioni di una manualistica morale sulla quale è pesata per tanto tempo l'eredità della razionalizzazione illuministica e del positivismo giuridico. Ma anche a prescindere dal riferimento al peccato originale per la sottolineatura comunitaria, è da rilevarsi la presenza di un concetto « teologico » generico di peccato, non attento cioè alla dimensione storico-salvifica, cristiana, e conseguentemente ecclesiale, che viene implicata nel peccato del cristiano: il peccato, infatti, è abitualmente definito come *offensa contra Deum*, come *libera transgressio legis Dei*, come *aliquid contra aeternam legem* ⁽⁵⁾. Ed anche là dove, almeno recentemente, affiora la connotazione « cristiana » del peccato, è molto timida la sottolineatura dell'aspetto propriamente ecclesiale. Così, ad es., M. Zalba ricava la malizia oggettiva del peccato non solo dalla natura umana e da Dio, ma anche « ex Christo Redemptore, in quem verum est deicidium, causam mortis redemptricis renovando, et templum Spiritus Sancti corpusque mysticum ipsum sacrilege profanando » ⁽⁶⁾. Come si vede, si tratta solo di un fugacissimo accenno riservato alla sacrilega profanazione del corpo mistico di Cristo.

D'altra parte un giudizio più completo e articolato della teologia morale manualistica postridentina non può cedere ad indebite semplificazioni e generalizzazioni. In tal senso i limiti sopra segnalati non esprimono l'intero contenuto della manualistica, che, sotto altri profili, ha avuto una « sua » attenzione anche agli aspetti ecclesiali e sociali del peccato del cristiano. Così, ad esempio, nella trattazione della virtù e del comandamento della carità, la teologia morale ha sviluppato — e spesso con ampiezza tematica e comunque come dimensione generale della vita morale — i punti dello scandalo e della cooperazione al male ⁽⁷⁾. Altrettanto si dica della trattazione delle virtù e dei comandamenti riguardanti le relazioni con il prossimo: si pensi, in particolare, al tema della giustizia, anche se preferibilmente proposto nei termini della giustizia « commutativa ». E da un punto di vista propriamente ecclesiale non si può dimenticare il rilievo che la manualistica ha dato ai precetti della Chiesa e alle pene della Chiesa, con l'implicito riconoscimento di un aspetto antiecclesiale del peccato del cristiano. Senza dire, infine, che al di là di una linea generale, il giudizio adeguato sulla teologia morale dovrebbe emergere dall'analisi dei singoli Autori, che a volte si rivelano come felici « eccezioni » rispetto all'orientamento comune. Si veda, ad esempio, risalendo nel tempo, il *De perfectionibus moribusque divinis* di L. Lessio, dove vengono trattate delle questioni d'indubbio interesse per la nostra problematica: perché Dio tollera meno i peccati dei fedeli che quelli degli infedeli, perché non sia ingiusto per il peccato di una persona sola punire l'intera comunità, perché per i

(5) In questa linea si pone, ad es., A. VAN KOL, *Theologia Moralis*, Barcinone, ecc. 1968, n. 141. È un « manuale » che si presenta come « nuovo » dopo il Concilio.

(6) M. ZALBA, *Theologiae Moralis Summa*, Matriti 1952, vol. I, n. 618. Nella stessa linea si erano posti J. MAUSBACH-G. ERMECKE, *Teologia morale*, Alba 1959, p. 389.

(7) L'attenzione all'aspetto comunitario del peccato del cristiano aumenta con il crescere dell'interesse dei teologi moralisti circa l'obbligo morale dell'apostolato: cfr. D. TETTAMANZI, *Il dovere apostolico dei laici e la teologia morale*, in AA.VV., *Miscellanea Carlo Figini*, Venegono 1964, pp. 542 ss.

peccati dei genitori a volte vengono diminuiti gli aiuti divini ai figli, ecc. ⁽⁸⁾).

Ad avere, o comunque a riprendere con più energia, l'attenzione all'aspetto comunitario del peccato del cristiano, la teologia morale è stata provocata da alcuni orientamenti recenti e tuttora in atto nel campo teologico. Senza la pretesa di un ordine cronologico preciso, reso peraltro assai difficile per l'influsso reciproco attuatosi tra gli stessi orientamenti e sviluppi teologici, ricordiamo in particolare il rinnovamento biblico, lo sviluppo degli studi storici sulla Penitenza cristiana lo sviluppo dell'ecclesiologia, la questione del « peccato collettivo » in occasione della seconda guerra mondiale, gli orientamenti proposti da alcune recenti « teologie » come la teologia politica.

Non rientra nello scopo di questa introduzione l'analisi dettagliata e documentata degli orientamenti e degli sviluppi ora ricordati: può bastare una telegrafica indicazione.

a) Il *rinnovamento biblico*, che dagli anni '30 in poi ha caratterizzato sempre più energicamente la teologia morale, ha riproposto all'attenzione dei moralisti il discorso biblico sul peccato. Entro questa prospettiva non poteva non emergere il tema della « solidarietà nel male » come tema fondamentale sia in se stesso sia più specificamente per la comprensione e la definizione del peccato in chiave teologica. Di qui l'importanza delle affermazioni riguardanti il soggetto comunitario — oltre che individuale — del male morale, specialmente nell'ambito veterotestamentario ⁽⁹⁾, il peccato originale per il suo influsso sull'umanità intera ⁽¹⁰⁾ e, a livello in qualche modo « strutturale », il cosiddetto « peccato del mondo » ⁽¹¹⁾. Se il rinnovamento biblico sul peccato coinvolge prevalentemente la riflessione teologico-donnatica, esso non può non provocare la teologia morale in ordine ad una reinterpretazione più comunitaria della realtà del peccato.

b) Un'ulteriore spinta in questa direzione è venuta dagli studi storici e storico-donnatici sulla Penitenza cristiana: questi hanno riproposto, al di là della tradizionale prospettiva tomistica della *poenitentia interior* e ultimamente della *remissio peccatorum* ⁽¹²⁾, la prospettiva

(8) L. LESSIUS, *De perfectionibus moribusque divinis*, lib. XII *De Justitia et Ira Dei*.

(9) Cfr. ad es. R. KOCH, *Il peccato nel Vecchio Testamento*, Roma 1973 (cfr. bibliografia p. 79, nota 1). Vedi, inoltre, J. DE FRANE, *Individu et société dans la religion de l'A.T.*: Biblica 33 (1952) 324-355; J. SCHARBERT, *Unsere Sünde und die Sünde unserer Väter*: Biblische Zeitschrift 2 (1958) 14-26; J. HUILLET, *Le péché collectif et la Bible*: Revue de l'Act. pop. 1959, n. 132, 1043-1054. M. VIDAL scrive al riguardo: « Senza avere la pretesa di dare soluzioni al problema della responsabilità individuale e della responsabilità collettiva entro il mondo biblico, stimiamo tuttavia necessario sottolineare le prospettive che la teologia biblica ci offre per inquadrare la realtà del peccato. Crediamo che per la Bibbia la colpa fondamentale su cui poggiano e hanno consistenza tutti i peccati individuali sia la colpa solidale dell'umanità » (*op. cit.*, p. 462).

(10) Si vedano al riguardo i numerosi scritti di P. SCHOONENBERG, ad es. *L'uomo nel peccato*, in *Mysterium salutis* IV, pp. 589-719.

(11) Cfr. B. MAGGIONI, *Il peccato in S. Giovanni (Gv. e 1 Gv.)*: La Scuola Cattolica 106 (1978) 235-252.

(12) Così, ad es., A. PIOLANTI, *I Sacramenti*, Firenze 1960, pp. 471-479.

biblico-patristica della *reconciliatio* o della *pax cum Ecclesia*, come effetto primo dell'*actio poenitentiae* e dell'assoluzione sacerdotale e nello stesso tempo come segno e causa dell'effetto terminale della *pax cum Deo*. Ma ciò è stato possibile sul presupposto di un'essenziale struttura o dimensione antiecclesiale del peccato del cristiano: proprio perché il peccato del cristiano, cioè del membro della Chiesa, è « rottura » della comunione ecclesiale, la conversione-penitenza è destinata a « ristabilire » il rapporto del cristiano peccatore pentito con la Chiesa stessa. In tal modo veniva posto in luce il carattere antiecclesiale quale elemento essenziale e tipico del peccato del cristiano ⁽¹³⁾.

c) A risultati analoghi si è giunti anche a partire dallo sviluppo degli *studi ecclesiologici*. In particolare la riflessione sul « mistero » della Chiesa, colta nella sua fondamentale nota della « santità », ha riproposto la tradizionale questione del rapporto esistente tra la Chiesa santa e i cristiani peccatori: ora questa stessa questione si pone proprio a partire dal riconoscimento del carattere antiecclesiale del peccato del cristiano. In tempi più recenti, soprattutto in occasione del rinnovamento conciliare, la questione si è fatta più acuta con l'interrogativo circa l'esistenza di peccatori *nella* Chiesa oppure circa l'esistenza del peccato *della* Chiesa ⁽¹⁴⁾.

d) Nel contesto teologico ora ricordato si è inserito un dato storico legato alla seconda guerra mondiale: è il dibattito sull'esistenza di una *colpa collettiva*, in seguito ai crimini di guerra compiuti dai nazisti. Com'è noto, il dibattito si è fatto più vivace quando i tribunali di diversi paesi si trovarono di fronte alla sentenza di Nürnberg (1944), in cui si dichiarò che il corpo delle S.S. doveva essere considerato come un'organizzazione criminale. Ecco, ad es., il testo della legge francese: « Quando i crimini previsti dall'ordinanza del 28 agosto 1944 sui crimini di guerra sono imputabili all'azione collettiva di una formazione o di un gruppo facente parte di un'organizzazione dichiarata criminale dal tribunale internazionale... tutti gli individui appartenenti a questa formazione o gruppo possono essere considerati come coautori, a meno che essi non rechino delle prove di una incorporazione forzata e della loro non-partecipazione al crimine ». In leggi simili di altri Paesi non furono però sempre introdotte le due clausole finali: ne risultarono condanne a carico di persone di cui era stata provata la sola appartenenza alle S.S. e non invece ai massacri. Ora questo dibattito ha contribuito non poco a riproporre l'attenzione dei moralisti sulla dimensione

(13) La ripresa della linea ecclesiale biblico-patristica-liturgica si deve a B. XIBERTA, *Clavis Ecclesiae*, Roma 1922. Solo una ventina d'anni dopo ritornerà su tale linea B. POSCHMANN, seguito poi da K. RAHNER, C. VOGEL, Z. ALSZEGHY, ecc. Sotto il profilo biblico si veda soprattutto J. MURPHY-O'CONNOR, *Péché et communauté dans le NT*: *Revue Biblique* 74 (1967) 162-193; inoltre E. COTHENET, *Sainteté de l'Eglise et péchés des chrétiens*: *Nouv. Rev. Théol.* 106 (1974) 449-470.

(14) Si pensi alla diffusione avuta dalla linea proposta da Ch. JOURNET con la sua nota ecclesiologia (*L'Eglise du Verbe Incarné*) e, dall'altro lato, l'articolo di K. RAHNER, *Chiesa dei peccatori*, in *Nuovi Saggi* (I), Roma 1968, pp. 415-441 (l'articolo è stato pubblicato la prima volta in *Stimmen der Zeit* 72 (1974) 163-177).

personale della colpevolezza, senza peraltro attenuare o negare il significato socialmente negativo del peccato ⁽¹⁵⁾.

e) Nel periodo postconciliare lo sviluppo di *talune « teologie »* legate al complesso fenomeno della secolarizzazione, nel suo risvolto più propriamente « secolaristico », ha riproposto l'interesse per la dimensione sociale del peccato, giungendo sino a privilegiarla rispetto alla dimensione teologale-religiosa, od anche ad affermarla come unica. In particolare la cosiddetta « teologia politica » ha stimolato a rileggere, nell'ambito del più vasto messaggio della fede cristiana, anche il tema specifico del peccato in chiave politicizzata. Scrive ad es. D. Sölle: « La teologia politica prende l'avvio da una comprensione della verità che media tra loro teoria e prassi della fede, considera perciò suo compito teologico riferirsi alle strutture del mondo attuale, esaminando le sue affermazioni quanto alla loro rilevanza sociale. Essa non può quindi impegnarsi a separare una teoria della fede come precedente nel rango da una prassi dell'amore da valutare solo come fenomeno conseguente, appunto perché essa pensa la verità non come conoscenza, bensì come atto di vita. Anche il contrario della verità vissuta di Cristo, l'incredulità o il peccato, dev'essere approfondito nella sua comprensione teorico-pratica, deve essere cioè politicizzato. Mi sembra che il più profondo dissenso, certo non ancora sviluppato, tra le generazioni e gli schieramenti teologici debba trovarsi in una nuova comprensione del peccato, essenzialmente politica; in nulla si differenzia tanto una teologia della "parola-di-Dio" da una interpretazione politica dell'Evangelo come nella comprensione del peccato, che sta alla base dell'una e dell'altra » ⁽¹⁶⁾.

Accogliendo le « provocazioni » ora ricordate, procediamo ad un'analisi più accurata della dimensione ecclesiale e sociale del peccato del cristiano, partendo dall'insegnamento del Vaticano II e del magistero postconciliare (Paolo VI) e valorizzando con spirito critico le riflessioni dei teologi attuali che, soprattutto sul versante morale, si sono interessati al tema.

II. IL PECCATO DEL CRISTIANO E LA CHIESA

1) *Le indicazioni magisteriali*

a) Sulla dimensione ecclesiale del peccato del cristiano incontriamo

(15) Dell'ampia bibliografia segnaliamo P. SIMON, *Gibt es eine Kollektivschuld?*, Hochland 34 (1937) 295-505; C. GERMAIN, *Le problème de la responsabilité criminelle de tout un peuple*, Revue Dominicaine 51 (1945) 338-353; R. EGENTER, *Gemeinschaft oder Straftatung*, Theologie der Zeit 1 (1947) 114-136; O. SCHILLING, *Über Kollektivschuld*, Theol. Quartalschr. 127 (1947) 209-215; Y. CONGAR, *Culpabilité, responsabilité et sanctions collectives*, Vie Intellectuelle 18 (1950) 257-284, 387-407; FR. KOENIG, *Kollektivschuld und Erbschuld*, Zeitschrift für Katholische Theologie 72 (1950) 40-65.

(16) D. SÖLLE, *Teologia politica*, Brescia 1973, p. 101. Si vedano, in questa linea, le opere di METZ, GUTIÉRREZ, AUSSMANN, ALVES, GONZALES-RUIZ, ecc.; inoltre W. D. MARSCH, *La coscienza del peccato è « coscienza falsa »?*, Concilium 6 (1970) 43 ss.; E. ROSANNA, *Secolarizzazione e colpa. Riflessioni sociologiche sulla secolarizzazione del senso di colpa nella società contemporanea*, in AA.VV., *Valore e attualità del sacramento della Penitenza*, Roma 1974, pp. 343-364.

interessanti indicazioni nella *Lumen gentium*. Così, presentando l'effetto salvifico del sacramento della Penitenza, la costituzione conciliare scrive: « Qui vero ad sacramentum poenitentiae accedunt, veniam offensionis Deo allatae ab Eius misericordia obtinent et simul reconciliantur cum Ecclesia, quam peccando vulneraverunt et quae eorum conversioni caritate, exemplo, praecibus adlaborat » (n. 11). Come si vede, l'effetto salvifico del sacramento viene indicato nel perdono divino e nella riconciliazione ecclesiale. Il Concilio si limita ad accostare le due realtà con un *et simul*, senza scendere a spiegare la loro precisa correlazione. Restringendoci all'effetto ecclesiale della Penitenza sacramentale, si deve rilevare che la « riconciliazione con la Chiesa » può concepirsi unicamente a partire dal peccato in quanto determina una qualche « separazione » o « disunione » dalla Chiesa: in tal modo il Concilio afferma già qui, almeno implicitamente, la dimensione antiecclesiale del peccato del cristiano (del battezzato, dal momento che solo con il Battesimo è possibile accedere agli altri sacramenti). Lo stesso contenuto ora ricordato è deducibile da un altro testo conciliare, cioè dal decreto *Presbyterorum ordinis* che presenta i sacerdoti, tra l'altro, come coloro che « Sacramento Poenitentiae peccatores cum Deo et Ecclesia reconciliant » (n. 5). Circa la dimensione antiecclesiale del peccato del cristiano, la *Lumen gentium*, n. 11 ne contiene anche l'affermazione diretta od esplicita presentando tale peccato come *vulnus Ecclesiae* (quam peccando vulneraverunt). Siamo di fronte ad un termine-immagine, così che rimane scoperto l'interrogativo circa il reale significato del peccato del cristiano come *vulnus Ecclesiae*. Rimanendo nel contesto, sembra che la « ferita » debba interpretarsi nel senso di una qualche « separazione » o « disunione », dal momento che l'effetto salvifico penitenziale viene espresso con la realtà della « riconciliazione » con la Chiesa.

Ma proprio su questo punto fa luce un altro testo della *Lumen gentium*: è il numero 14,2 confrontato con il numero 8,1. Il testo direttamente riguarda i requisiti per avere la comunione « normale » o « piena » con la Chiesa, ossia avere lo Spirito di Cristo e accettare la struttura della Chiesa: « Illi plene Ecclesiae societati incorporantur, qui Spiritum Christi habentes, integram eius ordinationem omniaque media salutis in ea instituta accipiunt, et in eiusdem compage visibili cum Christo, eam per Summum Pontificem atque Episcopos regente, iunguntur, vinculis nempe professionis fidei, sacramentorum et ecclesiastici regiminis ac communionis ». Per il nostro argomento occorre notare come per il Concilio si dà una relazione tra *plene incorporari* e *Spiritum Christi habere*. Ma qual è il significato preciso di *Spiritum Christi habere*? L'esegesi del brano, favorita anche dalla Relazione al n. 14, conduce ad individuarne il significato nel possesso della vita divina, nel possesso della grazia santificante: ma proprio a questo stato si oppone il peccato grave o mortale (17): « Il testo citato appare contenere questo elemento: il peccato

(17) Ecco la motivazione addotta dalla Relazione: « Quia peccatores Ecclesiae non plene incorporantur, etsi ad Ecclesiam pertinent, Commissio statuit adiungere, secundum Rom. 8,9: "Spiritum Christi habentes" » (cfr. *Acta Synodalia Sacrosancti Concilii Oecumenici Vaticani II*, Typis Polyglottis Vaticanis 1973, vol. III, pars I, p. 203).

grave incide sulla comunione non solo tra il battezzato e Cristo, ma anche tra il battezzato e la Chiesa, nel senso che conseguentemente a un peccato grave un battezzato perde la piena comunione con la Chiesa stessa » ⁽¹⁸⁾.

È da rilvarsi, inoltre, che la Chiesa non è la comunione puramente ontologica-interna nello Spirito di Cristo e nella grazia santificante, ma è la comunione insieme visibile-sociale, come emerge dallo stesso testo di *Lumen gentium* n. 14,2 che, da un lato tratta dei requisiti necessari alla piena incorporazione nella visibilità della Chiesa, e dall'altro lato usa l'espressione *Ecclesiae societati*, la quale in se stessa e per il parallelismo con *Lumen gentium* n. 8,1 (*societas organis hierarchicis instructa*) indica chiaramente l'aspetto terrestre, visibile e societario della Chiesa. E quest'aspetto interessa anche la risultanza ecclesiale del peccato: « Il peccato grave, pertanto, causa in chi lo commette la perdita della piena comunione con la Chiesa intesa propriamente come visibilità, come, cioè, per esprimerci con le parole della *Lumen gentium* 8,1, "*societas organis hierarchicis instructa*", "*coetus adspectabilis*", "*socialis compago*" » ⁽¹⁹⁾. A sua volta il testo di *Lumen gentium* 8,1 offre la chiave interpretativa del fatto che il peccato grave incide sulla relazione tra un battezzato e la Chiesa anche nel suo aspetto visibile e societario: « In effetti, è logico affermare che, in forza dell'intrinseca unità tra elemento invisibile e visibile, lo stato di salvezza soprannaturale, in cui una persona si trova, la relazione cioè con lo Spirito di Cristo e con la Chiesa quale "*communitas spiritualis*" tende per natura sua ad apparire in una relazione di visibilità con la Chiesa in quanto "*socialis compago*". Viceversa e "*pari ratione*", la perdita della relazione con lo Spirito di Cristo e con la Chiesa quale "*communitas spiritualis*", non può non visibilizzarsi in una relazione di anormalità con la Chiesa in quanto "*socialis compago*", con una perdita, appunto, della "*pace*" con la Chiesa, ossia con una perdita — come dice *Lumen gentium* 14,2 — della piena comunione con la Chiesa stessa nell'aspetto visibile, istituzionale, terrestre » ⁽²⁰⁾.

Come può risultare dall'analisi fatta, il peccato del cristiano deve dirsi *vulnus Ecclesiae* in quanto priva il cristiano stesso della « piena » comunione con la Chiesa: è da notarsi la « pienezza » della comunione ecclesiale, che suppone ed afferma una qualche permanenza nella Chiesa del peccatore. Il significato antiecclesiale del peccato del cristiano sta, anzitutto, nel fatto che la realtà della Chiesa viene compromessa nello stesso peccatore, in quanto questi viene cambiato nella sua « relazione » con la Chiesa (in tal senso il *vulnus* è fatto a se stessi); inoltre sta nel fatto che nel suo « membro » viene in qualche modo raggiunta la realtà della Chiesa come tale. Ancora: il riferimento alla Chiesa viene specificato come riferimento alla Chiesa nella sua « unitotalità » e quindi anche nel suo aspetto di visibilità.

Come si può immediatamente osservare dal commento fatto ai testi conciliari, la dimensione antiecclesiale del peccato del cristiano significa

(18) F. COCCOPALMERIO, *Sacramento della penitenza e comunione con la Chiesa*, *Communio* (Strumento internazionale per un lavoro teologico), 1978, n. 40, p. 56.

(19) *Ibid.*, p. 58.

(20) *Ibid.*, p. 62.

il « contraccolpo » negativo che tale peccato esercita sulla Chiesa: è la Chiesa, quindi, che viene raggiunta, quale termine, del peccato. Ci si può ulteriormente chiedere se al di là di questo significato il Concilio non abbia avuto presente un'altra questione, quella del peccato della Chiesa o, come altri preferiscono dire, della *Chiesa peccatrice*. Al riguardo K. Rahner osserva: « Dobbiamo qui anzitutto constatare, non per muovere lamentele ma per additare un fatto, che la Costituzione *De Ecclesia* non affronta tale questione con tutta quella chiarezza, intensità e compiutezza, che ci si sarebbe potuto forse attendere. Non vi dedica né un paragrafo né una sequenza di proporzioni rilevanti. Cercheremo di mostrare in seguito che la Costituzione non tace del tutto su questo tema, anzi offre spunti notevoli per una teologia del peccato nella Chiesa. Però non si può certamente dire che ne faccia una trattazione sistematica, rispondendo in pieno alle "richieste" dei teologi, che l'hanno elaborata, o del Concilio; o che le sue affermazioni facciano trasparire l'importanza ecumenica del tema del peccato nella Chiesa » (21). In riferimento al citato testo di *Lumen gentium* 11, ossia all'affermazione esplicita che i peccati dei cristiani « feriscono » la Chiesa (peccando vulnerare), Rahner riconosce che « si potrebbe naturalmente obiettare che la ferita della Chiesa consiste formalmente nelle conseguenze sociali e pubbliche dei peccati che in essa si commettono e non nel fatto che in un certo senso essa stessa è soggetto dei peccati dei suoi membri. Quindi sarebbe solo danneggiata dai peccati, non diventerebbe essa stessa peccatrice » (22). Ma anche a prescindere da questo testo, la verità del peccato della Chiesa, sempre secondo Rahner, verrebbe equivalentemente insegnata dai testi che parlano del rinnovamento morale della Chiesa: questa è « sempre bisognosa di purificazione » (LG 8), « mai tralascia la penitenza e il suo rinnovamento » (LG 8), « non cessa... di rinnovare se stessa » (LG 9). « La Chiesa — scrive ancora Rahner — non può essere soggetto di tale rinnovamento e autopurificazione, se non fosse stata prima in un certo senso anche soggetto del peccato e della colpa, e ancora lo sia. Sarebbe arbitrario dal punto di vista ermeneutico il voler affermare che la "Chiesa" significhi qui, all'improvviso, solo la comune massa dei fedeli. Essa "comprende nel suo seno i peccatori" (Cost. I,8) ed ha "le sue interne ed esterne afflizioni e difficoltà", afflictiones et difficultates suas, internas pariter et extrinsecas. Sarebbe arbitrario escludere proprio queste tribulazioni e miserie morali. A ciò corrisponde quanto si afferma nel capitolo VIII, n. 65: "... la Chiesa ha già raggiunto (solo) nella beatissima Vergine la perfezione, con la quale è senza macchia e senza ruga" ... Si può quindi senza difficoltà intendere della Chiesa stessa quanto si afferma in seguito: "E poiché tutti commettiamo molti falli (cfr. Giac. 3,2), abbiamo continuamente bisogno della misericordia di Dio e dobbiamo ogni giorno pregare: "E rimetti a noi i nostri debiti" (Mt. 6,12) (Cost. VI,40) » (23). Ad identica con-

(21) K. RAHNER, *Il peccato nella Chiesa*, in AA.VV., *La Chiesa del Vaticano II* (a cura di G. BARAUNA), Firenze 1964, p. 425.

(22) *Ibid.*, p. 428.

(23) *Ibid.*, p. 429.

clusione si può — e si deve — giungere partendo dal fenomeno delle « tentazioni » della Chiesa: « Ma se si può considerare la Chiesa, in un certo senso, soggetto della colpa dei suoi membri, si comprende anche come la si possa concepire soggetto delle "tentazioni": "Tra le tentazioni e le tribolazioni del cammino la Chiesa è sostenuta dalla grazia di Dio..." (Cost. II,9). Per tentazione si devono intendere qui gli incitamenti alla colpa e non semplici "difficoltà" e "persecuzioni", perché altrimenti non li si potrebbe distinguere dalle "tribolazioni" menzionate nella stessa proposizione » (24).

Non tutti gli Autori condividono l'esegesi che dei testi conciliari ha fatto K. Rahner: ciò che, in ultima analisi, interessa è che, anche a partire dal Vaticano II e in un certo senso proprio nella scia e sulla spinta del rinnovamento ecclesiale richiesto dal Concilio, si è riproposto in termini più espliciti alla riflessione dei teologi il problema del peccato della Chiesa o della *Chiesa peccatrice*.

b) Se dal Concilio passiamo ai testi magisteriali del periodo successivo è da segnalarsi, anzi tutto, un passo della Cost. Apost. *Indulgentiarum doctrina* (1° gennaio 1967) che, riprendendo un pensiero dell'enciclica *Mystici Corporis*, afferma la dimensione comunitaria del peccato del singolo: « Ex arcano ac benigno divinae dispositionis mysterio, homines supernaturali necessitate inter se coniunguntur, qua peccatum unius etiam ceteris nocet, sicut etiam sanctitas unius beneficium ceteris affert. Ita christifideles auxilium sibi invicem praestant ad finem supernaturalem consequendum. Communionis huius testimonium in ipso Adamo manifestatur, cuius peccatum in omnes homines propagatione transit. Sed maius et perfectius necessitudinis huius supernaturalis principium, fundamentum et exemplar est ipse Christus, in cuius societatem Deus nos vocavit » (25).

Dal testo citato risultano più cose. Anzi tutto, l'esistenza di un'analogia tra l'influsso negativo del peccato e quello positivo della santità: parliamo di analogia, perché i due influssi non sono identici, se non altro per la diversa radicazione ultima che li spiega, il riferimento cioè ad Adamo peccatore e a Cristo salvatore. La dimensione comunitaria del peccato non solo viene esplicitamente affermata per il singolo individuo (*peccatum unius*), ma anche viene messa in relazione con quella tipica del peccato di Adamo: si tratta, nel testo, di una relazione presentata in termini piuttosto generici, in quanto l'incidenza sociale negativa del peccato di Adamo è *testimonium* dell'incidenza sociale negativa del peccato del singolo individuo. Inoltre, il testo indica la ragione che giustifica e fonda la dimensione comunitaria del peccato nell'unione soprannaturale che, per disegno divino, esiste tra gli uomini. Quanto poi all'influsso negativo del peccato, il testo si limita a parlare genericamente di « danno » (*nocet*), senza ulteriori specificazioni di contenuto.

Il testo ora commentato viene ripreso e parzialmente citato (nella sua prima parte) dall'*Ordo Paenitentiae*, che ritorna più volte sulla dimensio-

(24) *Ibid.*, p. 430.

(25) PAOLO VI, Cost. Apost. *Indulgentiarum doctrina*, AAS 59 (1967) 9; cfr. PIO XII, Lett. enc. *Mystici Corporis*, AAS 35 (1943) 213.

ne comunitaria del peccato del cristiano. Dopo aver riproposti i testi conciliari di *Lumen gentium* 8 e 11, l'O.P. cosí completa e specifica il passo dell'*Indulgentiarum doctrina*: « ita paenitentia semper etiam cum fratribus reconciliationem secumfert, quibus peccatum iugiter nocumentum infert. Immo, saepe homines in patrandam iniustitiam, etiam coniuncte agunt. Eodem modo in paenitentia agenda se invicem adiuvant, ut a peccato per gratiam Christi liberati, simul cum omnibus hominibus bonae voluntatis iustitiam et pacem in mundo operentur » (n. 5). Come si vede, l'influsso negativo del peccato viene ancora indicato nel termine di « danno » (*nocumentum*), ma quest'ultimo riceve luce dall'effetto penitenziale, cioè dalla *cum fratribus reconciliatio*: in tal senso il peccato provoca separazione e disunione tra i fratelli. L'O.P. fa un passo in avanti rispetto ai testi precedenti: non si limita ad asserire la dimensione comunitaria del peccato come tale o del peccato del singolo, ma, alla luce dell'esperienza, accenna ad una forma tipica secondo cui si realizza la dimensione comunitaria del peccato, quella cioè della « cooperazione ».

L'O.P. ritorna nuovamente sulla dimensione comunitaria del peccato parlando della necessità ed utilità del sacramento della Penitenza: « Sicut varium et multiplex est peccati vulnus in vita singulorum et communitatis, ita diversum est remedium quod nobis paenitentia affert » (n. 7). Ritorna il termine-immagine conciliare del *vulnus*. Nel discorso sulla « soddisfazione » si rileva: « Quae satisfactio opportune exercetur oratione, abnegatione sui ipsius, praesertim vero servitio proximi et operibus misericordiae quibus in luce ponitur peccatum eiusque remissionem aspectum socialem secum ferre » (n. 18). Come può immediatamente notarsi, nell'ambito della triade tradizionale preghiera-abnegazione-carità l'accento viene posto sul servizio del prossimo e sulle opere di misericordia, come esigenza manifestativa dell'aspetto sociale del peccato e della sua remissione. Infine, trattando dell'omelia nel Rito B (Ordo ad reconciliandos plures paenitentes cum confessione et absolutione singularem), l'O.P. precisa alcuni contenuti ed obiettivi, scrivendo, tra l'altro: « In memoriam revocet fidelibus, peccatum contra Deum, contra communitatem et proximum necnon contra peccatorem ipsum agere. Proinde opportune recolantur... aspectus socialis gratiae et peccati, quo fit ut actus singulorum quodammodo in totum corpus Ecclesiae redundent... » (n. 25).

Sullo stesso tema è ritornato piú volte Paolo VI in diverse « allocuzioni del mercoledì ». Cosí il 1° giugno 1966 diceva: « Ma qui sorgono due altre grosse questioni: e i catecumeni, o meglio tutti quelli che non conoscono il vangelo e la Chiesa come si salveranno? Prima questione, enorme. E l'altra: e i peccatori, che non sono in grazia di Dio, appartengono, o no, alla Chiesa?... Alla seconda diremo questa verità strana e meravigliosa insieme: che anche i peccatori possono appartenere alla Chiesa. È questa una dottrina avversata da coloro che pretendono che la Chiesa terrena sia composta solo di santi (cfr. S. Ambrogio, *De Paenitentia*: « *peccamus et seniores* », II, 8,74). Il peccato interrompe l'unione con Dio, ma se non interrompe l'adesione alla comunione di salvezza, ch'è la Chiesa, (come è il peccato rivolto espressamente contro l'appartenenza alla Chiesa: l'eresia, lo scisma, l'apostasia, o implicante

la separazione dalla comunità, cioè la scomunica), può trovare in questa istituzione, fatta apposta per salvare gli uomini, la sua redenzione... » ⁽²⁶⁾. Il testo contiene una duplice verità: il peccato del cristiano intacca la sua relazione con la Chiesa, e in taluni casi l'intacca a tal punto da eliminarla (eresia, scisma, apostasia, peccato che implica la scomunica). Nell'allocuzione del Mercoledì delle Ceneri del 1969, il Papa diceva: « ... E terzo ordine restaurato è quello con la Chiesa: il peccatore, se non rinnega espressamente la fede scomunicando se stesso dalla società dei credenti, rimane, sí, membro della Chiesa, ma membro inerte e paralizzato, e quasi spiritualmente morto, e socialmente privo della comunione vitale col Corpo mistico di Cristo » ⁽²⁷⁾. Commentando l'O.P., il Pontefice il 3 aprile 1974 rilevava: « come ogni nostra mancanza personale si riflette sul nostro rapporto essenziale e vitale con Dio, così si riflette su quello comunitario, ch'è pure analogicamente essenziale e vitale e si collega col Corpo mistico di Cristo, cioè con la Chiesa santa e viva di cui siamo membra » ⁽²⁸⁾. In un'altra occasione, il 12 marzo 1975, parlando del ricorso « al ministero qualificato del Sacerdote, rivestito della prodigiosa potestà di rimettere i peccati e di riconciliare il fratello infedele con Dio e con la comunità vivente della Chiesa », Paolo VI precisava: « Qui viene spontaneo notare come il peccato, il quale, se grave, spezza il vincolo vitale del peccatore con Dio, produce un altro effetto negativo, a cui la Chiesa ha sempre dato, specialmente e pubblicamente nei primi secoli grande importanza, la rottura del vincolo sociale e spirituale con la comunità della Chiesa. Il peccato non è solo offesa di Dio e rovina per chi lo commette; il peccato ferisce altresì la comunione ecclesiale (cfr. *Ordo Paenitentiae*, n. 5) tanto che a certi gravi peccati determinati è inflitta dal Codice di Diritto Canonico la scomunica, cioè l'esclusione *ipso facto* (« *latae sententiae* » dicono i canonisti) del figlio infedele dalla partecipazione ai benefici della carità ecclesiale. Il peccato nuoce anche alla Chiesa, e questo danno alla comunità ecclesiale si ritorce sul reo di questa offesa: succede, si potrebbe dire, che il peccatore interrompe da sé il flusso vitale che lo teneva unito alla pianta vitale della Chiesa, anche se questa non interviene con un atto esplicito di rigetto, di scomunica canonicamente pronunciata » ⁽²⁹⁾.

Non è difficile cogliere l'importanza di questi testi magisteriali, anche se formulati sinteticamente e in taluni casi genericamente: sono, da un lato la conferma autorevole di una linea teologica sempre più presente nella considerazione della realtà del peccato del cristiano, e dall'altro lato la testimonianza di una prospettiva sempre più comune e condivisa nell'esperienza di fede della comunità cristiana (significative al riguardo le allocuzioni ai fedeli di Paolo VI). Rimane però ancora aperto il campo dell'indagine e dell'approfondimento teologico per precisare l'esatta portata della dimensione antiecclesiale del peccato del cristiano,

(26) *Insegnamenti di Paolo VI* (Vaticano, tip. poliglotta vaticana), vol. IV, p. 791.

(27) *Ibid.*, vol. VII, p. 877.

(28) *Ibid.*, vol. XII, p. 309.

(29) *Ibid.*, vol. XIII, pp. 222-223.

nel duplice senso del *vulnus et nocumentum* alla Chiesa, e del peccato della Chiesa.

2) *Riflessioni teologiche: il peccato come vulnus et nocumentum Ecclesiae*

In che senso, perché e quando il peccato del cristiano, per usare i termini incontrati nei documenti del Magistero, è *vulnus* inferto alla Chiesa e, quindi, suo *nocumentum*? Sono queste alcune delle domande alle quali cerca di rispondere la riflessione teologica sulla dimensione antiecclesiale del peccato.

Come già si è detto, i teologi, mentre sono concordi e chiari nell'affermare tale dimensione del peccato, sono più generici o reticenti nell'offerirne la giustificazione e l'illustrazione. In particolare emergono due linee interpretative: l'una è più attenta alla « struttura » o « modalità » dell'influsso negativo del peccato sulla Chiesa, l'altra al « contenuto » di tale influsso.

a) Il peccato del cristiano ferisce e danneggia la Chiesa nella sua realtà di « segno efficace » della salvezza, sicché in seguito al peccato la Chiesa è resa, in qualche modo, segno « meno significativo » e segno efficace « meno efficace » della salvezza. In questa linea, ad es., si esprime J. Ramos-Regidor: « Ma, oltre all'esistenza di questi "peccati collettivi" dentro la Chiesa come istituzione umana, bisogna aggiungere che ogni peccato del cristiano ha una sua speciale dimensione ecclesiale. Infatti, con il suo peccato, il cristiano rifiuta e si oppone all'amore di Dio e allo stesso tempo ferisce la Chiesa, per due ragioni:

1) Peccando il cristiano viene meno alla missione ricevuta nel battesimo di essere segno e testimone efficace per il mondo dell'amore di Dio, dell'avvenuta vittoria sul male e dell'elevazione e trasfigurazione di tutti i valori umani nella Morte-Risurrezione di Gesù Cristo, della presenza e della costruzione reale, oggi, del Regno escatologico di libertà, di amore, di giustizia e di pace.

2) Per queste stesse ragioni, il cristiano peccatore si oppone e diminuisce il dinamismo salvifico della Chiesa e la sua efficacia nel mondo, la rende peccatrice, meno pronta e meno capace a lottare contro il male e l'ingiustizia che esiste in sé e fuori di sé ... il cristiano rifiuta la salvezza di cui la Chiesa è sacramento e diminuisce l'efficacia della sua missione salvifica; il cristiano peccatore infatti rifiuta decisamente la comunione con lo Spirito, autore della carità che unisce tutta la Chiesa e che le conferisce slancio missionario. Si tratta quindi di una separazione dalla carità salvifica ecclesiale, da quella comunione interna con Dio per Cristo e nello Spirito che fa della Chiesa un vero sacramento universale di salvezza. Perciò la teologia tradizionale parla del cristiano in peccato mortale come di un membro "mortificato", "morto", "non fruttuoso" o più generalmente "imperfetto" della Chiesa » (30). Nella stessa li-

(30) J. RAMOS-REGIDOR, *Il Sacramento della Penitenza. Riflessione teologica biblico-storico-pastorale alla luce del Vaticano II*, Torino-Leumann 1971, pp. 87-88. Nella stessa linea G. PIANA, *Significato e dimensioni del peccato nella riflessione*

nea, ma in forma piú precisa, si era già espresso J. Fuchs nella sua *Theologia Moralis Generalis*: « Peccatum constituere elementum negativum ipsius regni Dei, et maxime Ecclesiae, nimis patet. Peccatum enim — saltem, vel maxime, peccatum membrorum Ecclesiae — impedit plenitudinem gratiae et vitae divinae, ad quam Ecclesia vocata est. Ulterius, Ecclesia, propter peccatum, non fit plene illud corpus redemptorum, in quo gratia — ut eius tendentia est — omnem dimensionem humanam penetrat. Item peccatum contrarium est characteri charismatico gratiae personalis, quatenus nempe non in bonum solius individui data est, sed in bonum totius quoque Ecclesiae. Ipse peccator, qui qua membrum Ecclesiae deberet esse signum vitae et gratiae Christi in Ecclesia praesentis et operantis, fit signum vacuum et mendax. Ipsa quoque credibilitas Ecclesiae propter peccata membrorum diminuitur. Atque opus Ecclesiae sanctificans minus efficax est, quatenus ipsa Ecclesia operans propter peccata atque consequentem quemdam defectum gratiae minus sancta atque Deo grata est: sive sumas Ecclesiam totam, sive etiam forsitan, Ecclesiam localem » ⁽³¹⁾.

b) Se a livello di « struttura » l'aspetto ecclesiale del peccato del cristiano significa compromettere la realtà della Chiesa come « segno efficace » della salvezza, a livello di « contenuto » significa compromettere la stessa « salvezza » in quanto significata efficacemente dalla Chiesa. È frequente, come è testimoniato dal testo citato di J. Fuchs, interpretare questa *salvezza nei termini di « grazia », di « vita divina »*, anche in corrispondenza con il termine di peccato « mortale », cioè privativo della vita di grazia. In tal senso R. Blomme scrive: « Il peccato turba dunque il mio rapporto con gli altri; ne abbiamo già illustrato la ragione, ma non abbiamo ancora spiegato *in cosa* consista concretamente questo perturbamento, questa lesione del mio rapporto con gli altri. In che modo — considerando il problema dal punto di vista della fede — l'uomo raggiunge gli altri? *Il peccatore diviene una cellula morta nella Chiesa*. Attraverso il peccato l'uomo annienta (o riduce) la propria capacità di comunicare la forza vivificante nella vita cristiana » ⁽³²⁾. Per meglio precisare la dimensione antiecclesiale del peccato come « privazione della grazia », gli Autori pongono in luce l'essenziale struttura ecclesiale della grazia, come derivante dalla Chiesa e come ordinata alla edificazione della Chiesa. Così R. Blomme, ora citato, riprende e ripropone il seguente testo: « La personale grazia santificante è perciò, secondo la parola di s. Tommaso, una *gratia fraterna*, una grazia della fra-

teologica e antropologica contemporanea, in AA.VV., *La penitenza. Studi biblici teologici e pastorali. Il nuovo Rito della Riconciliazione*, Torino-Leumann 1976, p. 84.

(31) J. FUCHS, *Theologia Moralis Generalis*, Pars altera, Roma 1966/67, pp. 123-124. L'A. rimanda a J. BEUMER, *Die persönliche Sünde in sozialtheologischer Sicht*, Theologie und Glaube 43 (1953) 81-101; R. BLOMME, *Les dimensions du péché*, Coll. Mechlin. 45 (1960) 561-583; H. ASSMANN, *Die soziale Dimension der persönlichen Sünde* (Manuscriptum Romae 1960, Pont. Univ. Greg.).

(32) R. BLOMME, *L'uomo peccatore*, Bologna 1971 (l'originale è del 1964), pp. 96-97. Cfr. l'intero sviluppo de « Il peccato inteso come rifiuto degli altri » (pp. 83-103).

ternità con Cristo in quanto capo, e con i battezzati in quanto membra. La santità personale è perciò un beneficio per tutta la Chiesa, in ragione del carattere di solidarietà e di espansione della grazia santificante: *gratia tendens in alios*. Nello stesso modo il peccato personale di un battezzato è un attentato al bene ed alla santità della comunità salvifica della Chiesa » (33).

Sempre nell'ambito della grazia salvifica si rimane quando il contenuto della dimensione antiecclesiale del peccato del cristiano viene indicato con la categoria dell'attentato e della *diminuzione della « santità » della Chiesa*. Così K. Rahner: « Dio vuole comunicarsi sempre più a noi, per renderci sempre più partecipi della sua "natura divina". Il peccato contrasta questa volontà santa di Dio eterno e le premure del suo amore. Sta in ciò l'intima sua essenza. Inoltre non va solo contro la natura dell'uomo, la sua chiamata alla grazia soprannaturale, l'accettazione e la crescita di questa in noi nel modo più cosciente e personale, ma offende ancora la comunità santa dei redenti, la Chiesa. L'amorosa volontà di Dio e la vocazione soprannaturale dell'uomo, cui s'oppone il peccatore, non sono realtà che riguardano solamente l'individuo isolato. Il cristiano battezzato va incontro al Dio di ogni grazia come membro della Chiesa, appartiene al Corpo di Cristo, sotto diversi aspetti visibile e invisibile. La sua appartenenza visibile, basata sul carattere del battesimo, costituisce ciò che si potrebbe chiamare il "Sacramento originale", la cui azione efficace e indelebile gli conferisce la giustificazione e la santificazione nello Spirito. La sua vita e la sua condotta in fedele corrispondenza alle aspirazioni di questo Spirito devono contribuire, da parte loro, a manifestare la santità "morale" del Corpo mistico, di cui è membro, della "santa Chiesa", testimone perenne della reale, efficace e incontestabile venuta della misericordia e delle grazie divine nel mondo. La Chiesa comunica al cristiano la sua santità e il suo Spirito perché egli è suo membro; questi, dal canto suo, deve donare alla Chiesa la sua santità personale e la sua vita secondo lo Spirito, perché essa sia veramente santa. Il cristiano che pecca, offende dunque la Chiesa e la propria dignità di suo membro. Il peccato grave, senza dubbio, non lo esclude dalla Chiesa come fanno l'assenza del battesimo, l'eresia o lo scisma, su un piano visibile e percepibile. Però non si può dire che il peccato, anche se non è né scisma né eresia, non abbia ripercussioni sull'intera Chiesa e non incida sulla missione sociale di ciascuno dei suoi membri... Con il suo peccato, il battezzato si rende colpevole verso la Chiesa, il suo Spirito e la sua missione e manca ai doveri irrecusabili che deve assumere nel suo seno. Per quanto dipende da lui, sotto un certo aspetto, rende peccatrice la Chiesa stessa » (34).

(33) E. SCHILLEBEECKX, *Het sacrament van de biecht*, Tijdschrift voor geestelijk leven 8 (1952) 228-229.

(34) K. RAHNER, *Verità dimenticate intorno al sacramento della penitenza*, in *La penitenza della Chiesa*, Roma 1964, pp. 50-51. L'A. così sintetizza il fondamento biblico dell'aspetto ecclesiale del peccato: « Lo Spirito Santo e il Corpo di Cristo sono intimamente legati nell'unica Chiesa. Chi le appartiene possiede il suo Spirito ed è santificato da questa appartenenza mediatrice dello Spirito, sicché la sua vita retta e la sua fedeltà alle ispirazioni dello Spirito non sono propriamente la causa di questa santità, ma una conseguenza obbligatoria. Pertanto quel

Un ulteriore sviluppo di questa lettura si ha alla luce della Penitenza cristiana in quanto « riconciliazione », secondo le ripetute affermazioni già presenti nei dati biblici e tradizionali e riproposte oggi sia dalla riflessione teologica sia dagli interventi sopra citati del Magistero. Entro questa prospettiva la dimensione antiecclesiale del peccato del cristiano viene precisata come *separazione dalla Chiesa*, anche se da definirsi in forma più accurata. Il riferimento biblico che fonda questa interpretazione è il noto testo di Mt. 18,18 (come pure, quanto a contenuto almeno, il testo di Giov. 20,22-23), e il riferimento tradizionale è dato dalla teologia e dalla pratica pastorale (penitenziale) della Chiesa primitiva: di fronte al cristiano colpevole di peccato grave, la Chiesa interviene a « legare », cioè a metterlo al bando dalla vita della comunità ecclesiale, così come di fronte al cristiano penitente interviene a « sciogliere », ossia a riammetterlo alla sua vita: « Dopo una colpa grave il battezzato appartiene ancora alla Chiesa, è ancora "al di dentro". Ma, col peccato, la sua appartenenza incancellabile alla Chiesa è privata del suo vero e intimo senso. L'appartenenza al Corpo Mistico dovrebbe essere sempre sensibile e sacramentale espressione del possesso della grazia. Invece il peccatore continua ad appartenere alla Chiesa secondo le dimensioni visibili, sul piano storico, giuridico o confessionale, ma non in piena sincerità... Proprio per salvare il peccatore, il primo dovere della Chiesa è di togliere ogni orpello, svelare nelle dimensioni visibili lo stato menzognero, in cui egli è posto per propria colpa. Lo mette perciò al bando, lo "lega". Proclama tale verità e la rende percepibile sul piano temporale. "Tu, membro della Chiesa, dice al peccatore, non sei colui che sembri essere per la tua appartenenza visibile. Pur facendo parte della comunità dei viventi nel Corpo di Cristo animato dallo Spirito, apparentemente sei vivo, in realtà sei morto". "Giudicando", la Chiesa "separa", secondo il duplice significato del verbo greco *kρίνειν* (*krísis*) » ⁽³⁵⁾.

Come si vede, la prospettiva ora indicata si connette profondamente alla precedente ed è centrata sulla « santità » della Chiesa offesa dal peccato: e proprio nel contesto della Chiesa santa si svilupperà nella Chiesa antica la riflessione sul significato del battezzato peccatore entro la Chiesa santa: « Non v'è dubbio, secondo noi, che a differenza del nostro modo spontaneo di giustificazione della penitenza, il discorso penitenziale antico è sostanzialmente ecclesiologico. A tre, infatti, si possono ridurre gli interrogativi teologici fondamentali, dalla cui risposta dipende l'accettazione o la ripulsa della prassi penitenziale: la natura della Chiesa-santa è compatibile, e in che misura, con la presenza di *battezzati peccatori*? Un *battezzato* peccatore, in che rapporto obbiettivo si trova con

cristiano, che pecca, diventa di nuovo figlio ribelle, oggetto della collera di Dio (Ef. 5,5 ss.), che ricomincia a vivere secondo la carne, mentre la sua inserzione nel corpo di Cristo lo obbligava e lo rendeva atto a vivere secondo lo Spirito (Gal. 5,13-21), che si priva della vita e diviene peggiore di un infedele (1 Tim. 5,6-8), rinnega la sua appartenenza alla Chiesa, si mette in contraddizione con l'essenza stessa di questa comunità santa, che riunisce i membri della famiglia di Dio, i santi (Ef. 2,19; 5,26 ss., 1 Cor. 12,13). E ciò la Chiesa antica lo sapeva non solo teoricamente, ma ne trasse anche le conseguenze pratiche... » (*Ibid.*, p. 52).

(35) *Ibid.*, pp. 58-59.

la comunità ecclesiale, che è comunità "santa"? Che cosa può fare la comunità ecclesiale, senza tradire se stessa, di fronte a un *battezzato* peccatore, che fosse indotto a penitenza? » (36).

c) Il rapporto tra il cristiano peccatore e la Chiesa santa spinge, inevitabilmente, a precisare in forma più accurata la dimensione antiecclesiale del peccato o, in altri termini, la *status* ecclesiale del cristiano peccatore. Potremmo definirlo secondo questi aspetti.

— I cristiani peccatori sono tali, cioè peccatori, non in forza della loro appartenenza alla Chiesa, bensì in forza del loro « rifiuto » del *myterium Ecclesiae*, della loro « non-accettazione » della vita di santità propria della Chiesa.

— I cristiani peccatori sono nella Chiesa non in forza del loro peccato, bensì grazie ad una serie di valori spirituali che sussistono in essi: si pensi a realtà quali il carattere sacramentale, la fede e la speranza teologale « informi », il riconoscimento della gerarchia, ecc.; agli impulsi interiori dello Spirito che si rivolge non solo ai « giusti » ma anche ai peccatori; all'influsso della comunità cristiana che avvolge e aiuta i suoi figli caduti nel peccato, una comunità che alla loro conversione « caritate, exemplo, praecibus adlaborat » (*Lumen gentium*, 11).

— I cristiani peccatori sono « veramente » nella Chiesa, mediante un'appartenenza in qualche modo « salvifica »: non si possono, quindi, paragonare a quanti non sono ancora entrati nella Chiesa mediante il Battesimo. Rinati dall'acqua e dallo Spirito, i battezzati ricevono una « fisionomia » ecclesiale indelebile: nessun peccato cancella radicalmente e irreversibilmente il dato ontologico del cristiano come « membro » della Chiesa. Ci si troverà di fronte ad una « fisionomia » che non è « feconda » od anche « mortificante », nel senso di una « vita » (la vita della grazia) che manca o che viene rifiutata. Accogliendo il suggerimento di alcuni teologi — come ad es. K. Rahner — si potrebbe dire: « Tra l'appartenenza alla Chiesa del peccatore e del giusto sussiste lo stesso rapporto che intercorre tra il sacramento "puramente valido" e quello "valido e fruttuoso". Anche il sacramento valido è vero sacramento, altrimenti non potrebbe, sotto determinate condizioni, "rivivere" ossia divenire fruttuoso; tuttavia, non è ciò che dovrebbe essere: il segno manifestativo della grazia conferita effettivamente. Così, l'appartenenza del peccatore alla Chiesa, sacramento primigenio, è certamente valida, ma non conferisce di fatto ciò che significa: la grazia interiore della Chiesa. Tuttavia, resta sempre vero che il peccatore è, in senso proprio, membro della Chiesa » (37) Parlare di « vera » appartenenza in qualche modo « salvifica » significa escludere un'appartenenza soltanto fittizia o fenomenologica-esteriore, e, positivamente, qualificarla come un vero fatto-re soprannaturale, il cui intrinseco dinamismo è di orientare verso la

(36) G. MOIOLI, *Il nuovo « Ordo Paenitentiae » nella storia della prassi penitenziale cristiana e della sua teologia*, in AA.VV., *La Penitenza*, Torino-Leumann 1976, p. 115.

(37) K. RAHNER, *Il peccato nella Chiesa*, in AA.VV., *La Chiesa del Vaticano II*, Firenze 1965, p. 420, nota 1.

salvezza. Il parallelismo addotto tra cristiano peccatore e sacramento « valido e informe » potrebbe illuminare e spiegare il contenuto e il significato del dinamismo salvifico dell'appartenenza alla Chiesa da parte del cristiano peccatore: come la grazia della conversione che conduce il sacramento ad essere non solo valido ma anche fruttuoso deriva, al di là degli interventi attuali di Dio, dalla stessa realtà soprannaturale del sacramento valido (in particolare dal « carattere » sacramentale in quanto non solo *res o sacramentum*, ma insieme *res et sacramentum*, effetto immediato del segno sacramentale e segno e causa dell'effetto terminale della grazia), così la grazia della conversione del cristiano peccatore è da addebitarsi non solo alle « grazie attuali » — che Dio assicura a tutti, anche ai peccatori —, ma anche alla realtà soprannaturale della sua appartenenza alla Chiesa ⁽³⁸⁾.

— I cristiani peccatori appartengono alla Chiesa « imperfettamente »: in forza del loro peccato non hanno più la « piena » comunione con la Chiesa, più precisamente non hanno più quella « piena » comunione che ad essi è stata donata e da essi è stata richiesta (il *donum* è inscindibilmente *mandatum*): i cristiani peccatori mancano così di una « pienezza » *necessaria ed obbligatoria*. Si tratta di meglio precisare questa appartenenza chiamata « imperfetta ». Quanto a contenuto, nell'ambito della Chiesa comunione, essa significherà « separazione ». Quanto poi all'entità, dall'affermazione precedente sulla « vera » appartenenza in qualche modo « salvifica » risulta che non si può parlare di una separazione totale e definitiva. D'altra parte si deve riconoscere che non tutti i peccati determinano la stessa separazione dalla Chiesa: in questa linea si pone la prospettiva tradizionale circa la specifica antiecclesialità dell'eresia, dello scisma o dell'apostasia, come pure dei « delicta » colpiti con la scomunica. Ma è un punto, questo, meritevole di chiarificazione.

d) Raccogliendo i dati precedenti e tentando un ulteriore sviluppo, riprendiamo l'analisi della dimensione antiecclesiale del peccato del cristiano, articolandola attorno a due punti: il primo considera il cristiano peccatore e il suo peccato, il secondo i molteplici aspetti del peccato come *vulnus et nocumentum Ecclesiae*.

— Iniziamo dal *cristiano peccatore*. Intendiamo parlare del peccato compiuto dal cristiano, cioè da un membro della Chiesa. È la situazione ontologica del cristiano come « membro della Chiesa » che si riflette — viene partecipata — nella sua situazione operativa, ossia nel suo peccare. Per il principio *agere sequitur esse*, il peccato del cristiano si qualifica

(38) Si potrebbe fare l'analogia con la « fede informe »: la fede — secondo il Concilio di Trento — può sopravvivere nel peccatore indurito nonostante i suoi peccati (DS 1545, 1578): ed è fede vera, sicché il peccatore ancora merita il nome di cristiano, anche se non è viva (DS 1578). Al riguardo si può osservare: « A modo suo la fede "non viva" dimostra che il Padre delle misericordie non abbandona il peccatore, se ne allontana a malincuore, *non deserens nisi deseratur*. Fintanto che l'adesione a Gesù Cristo sopravvive, essa è opera dello Spirito Santo e procura all'intelligenza una certa presenza di Dio. Essa permane quindi come appello — contrastato però — alla conversione del cuore e costituisce anche un titolo a ricevere la grazia della contrizione e del fermo proposito » (A. DE BOVIS, *Vivere della fede*, Torino 1968, p. 290).

diversamente dal peccato del non cristiano. Siamo così di fronte ad una « malizia » specifica che, mentre si radica nell'« essere » ecclesiale del cristiano, sfocia nella Chiesa stessa, nel duplice senso di rendere imperfetta la propria comunione con la Chiesa e di « ferire e danneggiare » la Chiesa come tale.

È allora a questo livello interiore-ontologico che si situa l'antiecclesialità del peccato del cristiano, prima ancora che al livello esteriore-operativo: questo consegue a quello. In quanto è « fatto » antiecclesiale, il peccato del cristiano ha un « influsso » sulla Chiesa.

Ci si può domandare se anche il peccato del non cristiano — di chi, almeno attualmente, non è membro della Chiesa — abbia un influsso antiecclesiale. Sembra di dover affermare un qualche influsso, dal momento che tutti gli uomini — nessuno escluso — sono abbracciati da quell'unico disegno di salvezza che storicamente si fa presente e operante nella Chiesa *universale salutis sacramentum* (*Lumen gentium*, 48), dal momento che « ii... qui Evangelium nondum acceperunt, ad Populum Dei diversis rationibus ordinantur » (*Lumen gentium*, 16). La diversa « ordinazione » dell'uomo alla Chiesa determina così la diversa « incidenza » del suo peccato sulla Chiesa. In questo senso, se è vero che « quelli che senza colpa ignorano il Vangelo di Cristo e la sua Chiesa, e che tuttavia cercano sinceramente Dio, e sotto l'influsso della grazia si sforzano di compiere con le opere la volontà di Lui, conosciuta attraverso il dettame della coscienza, possono conseguire l'eterna salvezza » (*Lumen gentium*, 14), si deve dire che anche il loro peccato — al di là della personale consapevolezza esplicita o implicita — si ripercuote negativamente sulla Chiesa quale sacramento di salvezza.

Se dal cristiano peccatore passiamo al suo peccato due problemi si aprono: l'uno riguardante la gravità o *species theologica*, l'altro riguardante la qualità o *species moralis*. Ora, quando si parla di peccato il primo ed immediato riferimento è al peccato grave o mortale, quello comportante un'opzione fondamentale *contra Deum*: l'unità dell'amore di Dio e del prossimo, fa sì che l'opzione fondamentale includa inscindibilmente una significazione religiosa (scelta per o contro Dio) ed una significazione comunitaria (scelta per o contro il prossimo) ⁽³⁹⁾. Conseguentemente, il peccato grave o mortale ⁽⁴⁰⁾ del cristiano è anche *contra Ecclesiam*. Ma il discorso del peccato include anche il riferimento al cosiddetto peccato veniale o leggero: questo è, secondo la prospettiva tomista, *praeter Deum*, e, pertanto, anche *praeter Ecclesiam*: « chi pecca venialmente resta sempre membro vivo di questo Corpo, ma le sue lievi colpe sono in un senso vero "macchie e rughe" della Sposa di Cristo. Impediscono che l'amor di Dio, infuso dallo Spirito Santo, si sviluppi li-

(39) Cfr. K. RAHNER, *Unità dell'amore di Dio e del prossimo*, in *Nuovi Saggi*, Roma 1968, pp. 385-412; J. FUCHS, *Teologia morale e vita teologale*, in *Esiste una morale cristiana? Questioni critiche in un tempo di secolarizzazione*, Brescia 1970, spec. pp. 157-160.

(40) Non entriamo nel merito della discussione circa l'identità o meno del peccato « mortale » e del peccato « grave », sulla quale sono ritornati recentemente i teologi moralisti (cfr. D. TETTAMANZI, *Temî di morale fondamentale*, Milano 1975, p. 220 ss.). Ci restringiamo a rilevare come una simile problematica presenti non solo una dimensione « teologale », ma anche « ecclesiale ».

beramente e luminosamente in questo membro della Chiesa. "Se un membro soffre, soffrono con esso tutti gli altri" (1 Cor. 12,26). I peccati veniali sono un danno spirituale, un'ingiustizia fatta a tutto il Corpo di Cristo. Essendo questo una realtà storica e visibile, la riparazione avviene nel modo più significativo ed espressivo, quando il peccatore confessa la sua colpa al sacerdote, rappresentante della comunità dei fedeli, che lo assolve, e mediante la penitenza compensa al danno inflitto al Corpo di Cristo... » (41).

Quanto poi alla *species moralis* si deve affermare che ogni peccato, proprio perché « peccato », avanti ogni distinzione « specifica » a partire dall'oggetto (S. Tommaso) o dalle virtù (Scoto) o dai precetti (Vasquez) si presenta contrario alla realtà della Chiesa, è *contra Ecclesiam*. D'altra parte si danno peccati la cui contrarietà alla realtà salvifica della Chiesa è particolarmente rilevante: sono quei peccati che formalmente si oppongono alla Chiesa come comunità di fede e di carità, come l'eresia, l'apostasia e lo scisma, e più generalmente quei peccati che l'autorità della Chiesa colpisce con la « scomunica ». Questi peccati « separano » dalla Chiesa: « Siquidem non omne admissum, etsi grave scelus, eiusmodi est ut — sicut schisma, vel haeresis, vel apostasia faciunt — suapte natura hominem ab Ecclesiae Corpore separet » (42). Abbiamo già accennato al fatto che la « separazione » dalla comunione ecclesiale non è da intendersi in senso assoluto e definitivo: *non in senso assoluto*, perché la fisionomia ontologica di « membro della Chiesa » non viene cancellata neppure nell'eretico o apostata, ecc.; perché, ad es., la stessa « eresia » è da interpretarsi « all'interno » di un'esistenza cristiana: « Una teologia che intenda trattare dell'eresia deve partire dalla considerazione che essa può esistere solamente presso battezzati che pure intendono rimanere cristiani. Ha inoltre il dovere di... tener conto che le verità cristiane "conservate" sviluppano una dinamica oggettiva e soggettiva, volta all'eliminazione o alla trasformazione delle affermazioni eretiche in vere. Ad una comprensione realmente cristiana si presenta dunque come *primo aspetto* il fatto che *tutto* il cristianesimo "è ancora contenuto" virtualmente nell'eresia... » (43); e *non in senso definitivo*, perché la stessa scomunica, nella sua finalità medicinale, tende alla conversione e al re-inserimento del cristiano peccatore nella piena comunione della Chiesa (cfr. can. 2241 § 1, 2242 § 3, 2248 § 2) (44).

— Per un approfondimento del contenuto antiecclesiale del peccato del cristiano occorrerebbe partire dalla realtà stessa della Chiesa, dal suo estremamente ricco ed unitario « mistero »: è la realtà della Chiesa a spiegare i molteplici aspetti del peccato come *vulnus et nocumentum Ecclesiae*.

Ora un primo aspetto, già sopra ricordato, fa riferimento alla Chiesa

(41) K. RAHNER, *Significato della confessione frequente di devozione*, in *La Penitenza della Chiesa*, Roma 1964, pp. 125-126.

(42) Pio XII, Lett. encycl. *Mystici Corporis*, AAS 35 (1943) 203.

(43) K. RAHNER, *Eresia*, in K. RAHNER-H. VORGRIMMER, *Dizionario di Teologia*, Brescia 1968, p. 224.

(44) Si veda in questa linea l'Istruzione della C.E.I., *La comunità cristiana e l'accoglienza della vita umana nascente* (1978), n. 11.

in quanto *Communio Sanctorum*: da questo punto di vista il peccato del cristiano si qualifica, nella sua profonda realtà, come *disgregatio* e, conseguentemente, come « non-santità ». È una linea costante nella tradizione cristiana quella che presenta il peccato nei termini della divisione, della rottura dell'unità, della separazione: il progetto divino della « comunione » viene respinto o compromesso dalla scelta peccaminosa della « divisione » da parte dell'uomo. « Ubi peccata sunt — dirà Origene —, ibi est multitudo, ibi schismata, ibi haereses, ibi dissentiones. Ubi autem virtus, ibi singularitas, ibi unio, ex quo omnium credentium erat cor unum et anima una. Et, ut manifestius dicam, principium malorum omnium est multitudo, principium autem bonorum coangustatio et a turbis in singularitatem redactio... » (45). E poiché la vocazione alla « santità » coincide con la vocazione alla « comunione », il peccato come *disgregatio* significa anche ed inscindibilmente « non-santità », cioè ritorno alla vita « secondo la carne ».

La stessa realtà della Chiesa *Communio Sanctorum* si configura come *Sposa di Cristo e Madre dei cristiani* (46): in tal senso il peccato del cristiano influisce negativamente sulla realtà sponsale e materna della Chiesa. Questa è sposa di Cristo, perché fatta dall'amore del suo Signore e, pertanto, chiamata e impegnata ad un amore « fedele » nei riguardi di Cristo Sposo: la Chiesa « riceve » da Cristo la « comunione » d'amore e il suo Spirito di « santità », con la grazia e la responsabilità di conservarli, anzi di svilupparli (sempre in dipendenza da Cristo, ma anche in attiva collaborazione con Lui) nella « verginità » cioè nell'amore fedele. Ora il peccato del cristiano intacca la realtà sponsale della Chiesa, perché il peccatore non la vive più in se stesso, dal momento che « non riceve » l'amore di Cristo Sposo e dal momento che « tradisce » la sua « fedeltà » a Cristo Sposo. Il concetto biblico-patristico del peccato come « adulterio » trova così la sua applicazione non soltanto nella sua direzione verticale, in rapporto cioè all'alleanza nuziale con Dio in Cristo, ma anche nella sua direzione orizzontale, in riferimento all'alleanza nuziale che costituisce la Chiesa nella sua « identità » di « sposa » di Cristo.

Proprio perché « sposa vergine » di Cristo, la Chiesa è dallo Spirito del suo Signore resa feconda, costituita cioè madre della grazia. La maternità della Chiesa è, in tal modo, il segno e il frutto del suo legame sponsale e verginale con Cristo. Per questo ciò che intacca la sponsalità della Chiesa intacca anche la sua maternità di grazia. Così il peccato del cristiano « ferisce e danneggia » la Chiesa Madre. Infatti, se la Chiesa è Madre perché « genera » ed « educa » (tramite la Parola, il Sacramento, la carità i « figli di Dio »), il peccato del cristiano si pone in contraddizione con la maternità ecclesiale: nel membro peccatore la Chiesa si presenta non feconda, bensì sterile, o, se si preferisce, il membro

(45) ORIGENE, *In Ezech.*, hom. 9, n. 1. Per una ampia documentazione si veda H. DE LUBAC, *Cattolicesimo. Aspetti sociali del dogma*, Milano 1978, p. 3 ss.

(46) Per uno sviluppo del tema Chiesa sposa e madre, a partire dai testi del Vaticano II, rimandiamo ai nostri articoli: *La Chiesa sposa di Cristo*, *La Rivista del Clero Italiano* 1978, pp. 573-588; *La Chiesa madre dei cristiani*, *ibid.* 1979, pp. 661-674.

che pecca rifiuta in se stesso il mistero della maternità ecclesiale. E se il cristiano peccatore, proprio perchè non perde in modo assoluto e definitivo il suo inserimento nella Chiesa, ancora può prendere parte alla maternità della Chiesa mediante un'azione « ministeriale » (si pensi al sacerdote che in peccato celebra validamente i sacramenti), tale azione si fa salvifica per gli altri e non per sé. Così il cristiano peccatore, potremmo dire, costruisce la Chiesa negli altri, ma non in se stesso.

Se la comunione nella santità, la sponsalità e la maternità della Chiesa fanno riferimento al suo « contenuto », il termine-concetto di « *sacramento* » applicato alla Chiesa sottolinea un ulteriore aspetto del *mysterium Ecclesiae*, in particolare gli aspetti di visibilità (la Chiesa è « segno ») e di efficacia (la Chiesa è fonte di salvezza) ⁽⁴⁷⁾. Ora il peccato del cristiano, nella sua dimensione antiecclesiale, coinvolge anche la modalità sacramentale che caratterizza l'agire — e più profondamente l'essere stesso — della Chiesa: il peccato, infatti, incide negativamente sia sulla « credibilità » della Chiesa (questa è un segno che rivela di meno), sia sulla « efficacia » dell'azione materna della Chiesa.

È necessario però essere attenti a non favorire equivoci o interpretazioni pericolose. Quanto siamo venuti dicendo sull'antiecclesialità del peccato del cristiano non dovrà affatto dissociarsi dall'affermazione precedentemente fatta circa la « fisionomia » ecclesiale ontologica del cristiano che, radicata nel « carattere » sacramentale, non viene totalmente e definitivamente cancellata dal peccato (neppure di eresia, ecc.) del cristiano. In questo senso la disgregazione e la non-santità causate dai peccati dei cristiani non eliminano il mistero della Chiesa come *Communio Sanctorum*, l'infedeltà dei cristiani che peccano non distrugge la sponsalità verginale della Chiesa, la sterilità dei peccatori lascia sussistere la fecondità materna della Chiesa, il segno « falso e vuoto » del peccato — che diminuisce la credibilità dei cristiani — non sgretola la « sacramentalità » come dato « costitutivo » (prima che « funzionale ») della Chiesa stessa. Quanto poi alla miglior precisazione circa questi aspetti, almeno in apparenza contraddittori, il rimando è al problema ecclesiologico della santità della Chiesa.

Sempre nel contesto dei vari aspetti della Chiesa, in quanto raggiunti dal peccato del cristiano, la riflessione teologica potrebbe continuare, ad esempio, rilevando come il *vulnus et nocumentum Ecclesiae* riguarda la Chiesa nella sua « unitotalità », cioè come comunione invisibile e comunione visibile, anzi l'una e l'altra inscindibilmente unite secondo l'analogia dell'unità in Cristo della sua natura divina e della sua natura umana (cfr. *Lumen gentium*, 8, che rimanda all'enciclica *Satis cognitum* di Leone XIII). Così il peccato del cristiano non intacca esclusivamente gli aspetti invisibili o carismatici della Chiesa, ma anche quelli visibili o istituzionali: in questo senso meglio emerge la dimensione ecclesiale — anche esteriore — della conversione e della riconciliazione ⁽⁴⁸⁾; ulteriormente il peccato intacca in qualche modo anche il « rapporto »

(47) Cfr. D. TETAMANZI, *La Chiesa sacramento universale di salvezza*, La Rivista del Clero Italiano 1978, pp. 114-125.

(48) Cfr. F. COCCOPALMERIO, *art. cit.*

che esiste tra i due tipi di aspetti. La stessa riflessione teologica potrebbe chiedersi se l'influsso antiecclesiale del peccato si debba predicare in modo generico sulla Chiesa « universale » o si debba ulteriormente distinguere tra Chiesa « universale » e Chiesa « locale » o « particolare », per un discorso sull'influsso antiecclesiale del peccato in termini di maggior « concretezza » o « storicità »: quest'ultima è da intendersi non a livello « fenomenologico » — nel senso che si fa più visibile e constatabile l'incidenza negativa del peccato di un cristiano in riferimento alla comunità ecclesiale alla quale più specificatamente appartiene —, ma a livello propriamente « teologico », dal momento che la Chiesa locale altro non è che la Chiesa universale localizzata (cfr. *Lumen gentium*, 26).

Quanto è stato detto può senz'altro bastare per rilevare ancora una volta l'ampio spazio tuttora aperto alla riflessione teologica in tema di influsso antiecclesiale del peccato del cristiano.

3) *Riflessioni teologiche: il peccato della Chiesa?*

L'aspetto antiecclesiale del peccato si riconduce tutto ed esclusivamente all'influsso negativo (*vulnus et nocumentum*) sulla Chiesa — nel peccatore come membro della Chiesa e nella Chiesa come tale —, oppure può esprimersi ed attuarsi in una forma così radicale da giungere sino al fatto che la Chiesa come tale si renda responsabile e rea di peccato? Ci si deve restringere al peccato *nella* Chiesa, oppure si può — o addirittura si deve — parlare del peccato *della* Chiesa?

Non entriamo in merito all'analisi dei *dati storici*, cioè alle varie risposte (o tentativi di risposta) che l'interrogativo ha ricevuto lungo i diversi periodi della storia della Chiesa. In termini generali e sintetici si può rilevare che il Nuovo Testamento parli della presenza del peccato nella Chiesa, senza però mai parlare della Chiesa peccatrice, mentre soprattutto in una serie di testi d'indole escatologica affermi con forza la santità della Chiesa. I padri, a partire dal III secolo⁽⁴⁹⁾, e la teologia medioevale chiamano, a volte almeno, « peccatrice » la Chiesa. Al contrario la scolastica tardiva e la teologia postridentina si fissarono sulla santità della Chiesa, non preoccupandosi dell'influsso del peccato dei suoi membri su di essa: la tendenza era di ritenere la Chiesa quale entità santa, senza dare adeguato spazio al suo elemento umano e peccatore⁽⁵⁰⁾.

(49) « Presso i padri occorre frequentemente l'idea, che oggi sembra poco presente: il Cristo ha trovato la Chiesa *peccatrice* e l'ha fatta santa, l'ha presa *insozzata* e l'ha resa pura. E che i padri pensano alla natura umana, che il Verbo ha sposato incarnandosi, contraendo così con la Chiesa una unione che ha suggellato sulla croce e che consumerà nel Regno a venire. E così che i padri vedono la Chiesa simboleggiata nelle donne di cui parla la Bibbia e che, ad eccezione della vergine Maria, tipo perfetto e "icona escatologica" della Chiesa, sono delle peccatrici graziate: Rahab, Tamar, Maria Maddalena, ecc. La Chiesa non è santa se non perché è stata strappata al peccato. Da se stessa, per la sua "causa materiale" che è la natura umana, essa è peccatrice... In breve, i padri parlano della Chiesa non sul piano dogmatico intemporale, ma nel quadro della storia della salvezza » (Y. CONGAR, *La Chiesa è santa*, in *Mysterium Salutis*, vol. VII, p. 567).

(50) Per una visione panoramica della letteratura sul tema dagli inizi del sec. XIX si veda J. SALAVERRI, *Lo divino y lo humano en la Iglesia*, Estudios Eclesiásticos 27 (1953) 167-201.

È, sostanzialmente, la visione riproposta dell'enciclica *Mystici Corporis*, e difesa da molti Padri conciliari del Vaticano II: quest'ultimo Concilio — come si è detto — si astiene formalmente dal chiamare « peccatrice » la Chiesa, anche se secondo l'interpretazione di taluni teologi ne afferma equivalentemente il contenuto ⁽⁵¹⁾.

Ci restringiamo a segnalare le diverse tendenze attualmente presenti nella riflessione teologica, e che si possono ricondurre — con una qualche semplificazione — a tre.

a) *Una prima tendenza* teologica esclude come del tutto indebito, anzi come errato, l'appellativo di Chiesa peccatrice, a partire dall'identità sostanziale tra la Chiesa cattolica e la Chiesa celeste. È la tendenza che fa capo a Ch. Journet, per il quale « la Chiesa non è senza peccatori, ma essa stessa è senza peccato » ⁽⁵²⁾, ed è seguita da diversi altri teologi, come, ad es., da G. Philips, e P. Mc Goldrich ⁽⁵³⁾. Si potrebbe attribuire qualche peccato alla Chiesa solo se la si dovesse considerare materialmente, non invece se la si dovesse considerare formalmente, ossia secondo ciò che la costituisce come tale. Da quest'ultimo punto di vista la Chiesa si definisce ed è l'unione a Dio e l'insieme dei mezzi di unione con Dio. Il peccato appartiene solo ai membri della Chiesa e, più precisamente, appartiene a questi membri sotto l'aspetto in cui sono infedeli alla loro qualità di membri e conservano in sé qualche cosa che non è la Chiesa: in realtà siamo come divisi in due, verticalmente, secondo ciò che in noi è Chiesa e ciò che ancora è mondo. A differenza della vergine Maria, « la Chiesa non ritiene nel suo seno se non ciò che può trovarsi di buono nei suoi membri, e lascia fuori della sua cerchia tutto ciò che può trovarsi di cattivo » ⁽⁵⁴⁾.

Alla linea di Journet sono state mosse diverse critiche: quella di avere una visione « ipostatizzata » della Chiesa ⁽⁵⁵⁾, quella di « reificare » un punto di vista formale ⁽⁵⁶⁾, quella di non dare adeguata ragione della « visibilità » della Chiesa e della sua santità, dal momento che i confini della Chiesa passano attraverso il cuore degli uomini.

Si deve comunque riconoscere che non è possibile parlare di peccato della Chiesa nel senso che questa stessa Chiesa come tale abbia commesso o lo commetta, risultando così soggetto responsabile di peccato: solo l'individuo — o gli individui — in quanto essere cosciente e libero può diventare soggetto responsabile di peccato.

(51) Cfr. K. RAHNER, *Il peccato nella Chiesa*, in AA.VV., *La Chiesa del Vaticano II*, Firenze 1965, pp. 419-435; Id., *La Chiesa peccatrice nei decreti del Concilio Vaticano II*, in *Nuovi Saggi* (I), Roma 1968, pp. 443-478. Per una panoramica recente dell'intera problematica vedi R. LATOURELLE, *Il paradosso peccato-santità della Chiesa*, in *Cristo e la Chiesa segni di salvezza*, Assisi 1971, pp. 177-211.

(52) CH. JOURNET, *L'Église du Verbe Incarné*, II, Paris 1955, p. 904; Id., *Théologie de l'Église*, Paris 1958, p. 236.

(53) G. PHILIPS, *Laicato adulto*, Roma 1965, pp. 232-238; Id., *La Chiesa e il suo mistero*, I, Milano 1969, pp. 115-117; P. MCGOLDRICH, *Sin and the Holy Church*, *Irish Theological Quarterly* 32 (1965) 3-27.

(54) CH. JOURNET, *L'Église du Verbe Incarné*, p. 489; cfr. 914 ss.; Id., *Théologie de l'Église*, p. 244.

(55) H. KÜNG, *La Chiesa*, Brescia 1969, p. 374.

(56) Y. CONGAR, *La Chiesa è santa*, in *Mysterium salutis*, vol. VII, p. 565.

Si deve inoltre riconoscere che non è possibile parlare di peccato della Chiesa se questa stessa Chiesa viene considerata nei suoi principi formali e costitutivi: in quanto viene da Dio, in quanto è Dio stesso all'opera per santificare gli uomini in Cristo per mezzo del suo Spirito, la Chiesa è tutta pura, tutta santa, di una santità « oggettiva » o « santificante » ⁽⁵⁷⁾. E altrettanto si dica della Chiesa nella sua realizzazione escatologica: alla fine dei tempi la Chiesa sarà pienamente e definitivamente santa, allorquando sarà totalmente se stessa nella Gerusalemme celeste. È questa la nota linea agostiniana ⁽⁵⁸⁾.

Ma si fanno inevitabili alcuni interrogativi: si dà piena ragione della realtà della Chiesa considerandola soltanto nei suoi principi formali e costitutivi, e nella sua realizzazione escatologica? Le risposte si muovono secondo due tendenze teologiche: la prima afferma qualcosa di mezzo tra le colpe personali e il peccato della Chiesa, la seconda parla esplicitamente di Chiesa peccatrice.

b) Un'altra tendenza è rappresentata da Y. Congar, che parla di *colpe storiche o sociali della Chiesa*: la Chiesa « è una realtà storica, concreta; gli uomini ne sono la materia, e sono peccatori, spiritualmente ciechi e opachi, imperfetti in mille modi. Il Journet non lo nega affatto, ma dice: in quanto sono tutto questo non sono la Chiesa; bisogna vederli come sezionati verticalmente e divisi tra la Chiesa e il mondo. Ma questo non è forse reificare un punto di vista formale? Gli uomini non sono affatto sezionati verticalmente in due; semplicemente l'irradiamento della santità è in essi, ed è, mediante loro, per la Chiesa storica e concreta, limitato e ostacolato. Quei peccatori che noi siamo appartengono interamente alla Chiesa, ma con una vita cristiana o una santità molto imperfetta. I loro peccati come tali cadono fuori della Chiesa, ma coloro che li commettono sono nella Chiesa e vi sono nella loro qualità di peccatori, vincolati mediante la fede all'istituzione della grazia, offerti alla penitenza e alla santificazione. Quanto alla Chiesa, per sé tutta santa, pura nei suoi principi formali e tesa, per la sua logica profonda, alla purezza totale, essa è così, in virtù dei suoi membri, portata a realizzazioni storiche e concrete imperfette di quello stesso che essa è fondamentalmente e che aspira a essere » ⁽⁵⁹⁾.

Di qui il concetto, assai frequente nei lavori di Congar, di colpe storiche o sociali: sono radicate sempre in colpe morali — in peccati — (di cui sono direttamente responsabili i singoli cristiani), ma appartengono realmente alla comunità cristiana come tale, che viene negativa-

(57) In tal senso Pio XII scrive nella Lett. encycl. *Mystici Corporis*: « Utique absque ulla labe refulget pia Mater in sacramentis, quibus filios procreat et alit; in fide, quam nullo non tempore incontaminatam servat; in legibus sanctissimis, quibus omnes iubet, consiliisque evangelicis quibus admonet; in coelestibus denique donis et charismatis, per quae innumera parit, inexhausta sua fecunditate, martyrum, virginum confessorumque agmina » (AAS 35 (1943), p. 225).

(58) Si vedano i testi di Agostino riportati da H. U. VON BALTHASAR, *Sponsa Verbi*, Brescia 1969, pp. 278-280 (cap. Casta meretrix).

(59) Y. CONGAR, l.c., pp. 565-566. In particolare si veda *Vraie et fausse réforme dans l'Eglise*, Paris 1950 (2 ed. rinnovata: Paris 1969, pp. 63-124); ID., *Comme l'Eglise sainte doit se renouveler sans cesse*, in *Sainte Eglise*, Paris 1964, pp. 131-154; ID., *L'Eglise est sainte*, Angelicum 42 (1965) 273-298.

mente influenzata nell'esercizio concreto — più o meno efficace — della sua missione salvifica nel mondo e per il mondo, sia essa svolta dai Pastori che dai fedeli. « I peccati, formalmente, sono personali. Per la loro importanza tuttavia, la loro accumulazione, la situazione determinante di chi li commette, finiscono per avere un effetto sulla santità dell'intero corpo e creare nella Chiesa situazioni malsane. Altri difetti, che non sono necessariamente peccati, possono contribuire allo stesso effetto. Per esempio, il fatto di uomini di Chiesa senza vera vocazione, unito a un certo sistema di benefici o legato alle strutture feudali, ha potuto portare in certi momenti delle negligenze piuttosto gravi nell'esercizio di ministeri pastorali, della predicazione in particolare... Ma mentre questi peccati restano personali — pur diminuendo la realizzazione attuale della santità a cui la Chiesa è chiamata — le miserie e le storture toccano realmente la Chiesa nella sua vitalità » ⁽⁶⁰⁾.

Non si può negare all'interpretazione di Congar una sua verità, non solo perché spiega a livello etico-pastorale l'*Ecclesia semper reformanda*, ma anche perché richiama a livello teologico un aspetto essenziale della santità della Chiesa: quello della sua visibilità, quello della santità come « segno », realmente intaccato dalle colpe storiche dei membri della Chiesa. Si tratta di colpe storiche o sociali che hanno un rapporto con i peccati dei singoli: ma come precisare questo rapporto? e come definire, sotto il profilo della responsabilità morale della Chiesa come tale, queste colpe storiche? Che portata morale ha il termine, più frequentemente adoperato da Congar, di *faute*?

c) Un'ultima tendenza teologica non teme di chiamare « *peccatrice* » la Chiesa come tale, parlando di una compresenza in essa di santità e di peccato; sicché la Chiesa è *insieme santa e peccatrice*. In questa linea si è mosso H. Küng, nella presentazione ch'egli ha fatto delle dimensioni della Chiesa, anche della dimensione di santità: «...si è sempre tentato di partire dalla Chiesa reale, e di non rinnegarla mai a vantaggio di una chiesa ideale. ...Ciò che in seguito si è detto sulla chiesa una ma divisa, e sulla chiesa cattolica ma limitata, ha rischiarato ulteriormente questa immagine della chiesa reale. Perciò non è né nuovo né sorprendente, ma piuttosto un preciso compendio e un richiamo di quanto abbiamo detto, quello che noi ora qui dobbiamo stabilire: la chiesa reale è una *chiesa peccatrice* » ⁽⁶¹⁾. Dopo aver rifiutate le diverse « scappatoie » — quali la segregazione dei membri santi, la distinzione tra la chiesa santa e i membri peccatori, la distinzione tra la parte santa e quella peccatrice del cristiano —, Küng, appellandosi all'ecclesiologico *simul iustus et peccator*, scrive: « C'è solo una chiesa che è allo stesso tempo santa e peccatrice, una "*casta meretrix*", come fin dall'epoca patristica la si è spesso chiamata, in riferimento alle immagini del Vecchio Testamento. La santità e la peccaminosità sono due aspetti della stessa chiesa ». L'Autore, d'altra parte, subito precisa: « ma non sono affatto equivalenti!... Il peccato non proviene dall'essenza della chiesa, ma vi si intro-

(60) Y. CONGAR, *La Chiesa è santa*, I.c., p. 568.

(61) H. KÜNG, *La Chiesa*, Brescia 1969, p. 369.

duce. E perciò esso non appartiene come un oscuro paradosso all'essenza della chiesa, ma alla sua mala essenza » ⁽⁶²⁾.

Un altro rappresentante significativo di questa tendenza è K. Rahner, più volte intervenuto in questa problematica. Per Rahner la Chiesa può e deve definirsi come veramente peccatrice: « Se essa è un'entità reale, se i suoi membri sono peccatori eppur restano suoi membri quantunque oberati dal peccato, allora è e resta anch'essa peccatrice. E quindi il peccato dei suoi figli è una macchia, una contaminazione del pur santo e misterioso Corpo di Cristo. Che la Chiesa sia peccatrice è una verità di fede, non un dato primitivo di esperienze. Ed è una verità impressionante » ⁽⁶³⁾. È comunque da rilevarsi, con Rahner, che il peccato si rapporta all'essenza della Chiesa ben diversamente che la sua santità: « Ma il peccato sussistente nella Chiesa non è affatto l'espressione rivelatrice di ciò che la Chiesa è nella sua radice più vitale; è invece una sua contraddizione mascheratrice, è in certo qual modo una malattia esogena della sua corporeità, non una tara ereditaria endogena della Chiesa stessa (benché il peccato tradisca pur sempre "quel che c'è nell'uomo") » ⁽⁶⁴⁾. In un ulteriore saggio, Rahner, partendo dalla *Lumen gentium* che presenta la Chiesa come continuamente impegnata nella conversione, ripropone la sua tesi della Chiesa peccatrice, mostrando come il rapporto peccato-santità sia diverso nei singoli cristiani e nella Chiesa: mentre i singoli — sin quando sono pellegrini su questa terra — non sono confermati in grazia, la Chiesa come tale ha ricevuto da Cristo risorto la grazia efficace che la rende *indefectibiliter sancta* (*Lumen gentium*, 39) ⁽⁶⁵⁾.

Sempre in linea secondo questa tendenza si sono espressi altri teologi, come, ad es., J. Ratzinger, G. Martelet, A. P. Freire ⁽⁶⁶⁾.

Da quanto precede possiamo così concludere. È certo che *nella Chiesa c'è il peccato*, in quanto questo è compiuto dai cristiani che, pur peccatori, rimangono, sia pure a loro modo, membri della Chiesa. È possibile parlare di *colpe storiche della Chiesa* nel senso presentato da

(62) *Ibid.*, p. 379.

(63) K. RAHNER, *La Chiesa dei peccatori*, in *Nuovi Saggi* (I), Roma 1968,

(64) *Ibid.*, p. 432.

(65) K. RAHNER, *Il peccato nella Chiesa*, in *La Chiesa del Vaticano II*, Firenze 1965, pp. 419-435. L'A. scrive: « Per opera di Cristo e per la sua vittoria mediante la croce non si dà soltanto la possibilità di salvezza per gli uomini redenti nel loro insieme e quindi per la Chiesa in genere. Per la sua grazia vittoriosa questa possibilità si è già realizzata di fatto ed è divenuta anche visibile. La vittoria escatologica di Cristo ha fatto sì che la grazia divina efficace, e non solo sufficiente, da lui meritata, non solo possa essere conferita ma sia effettivamente largita all'unanimità in modo visibile sino alla fine dei tempi. Questa grazia efficace, che è divenuta visibile in Cristo, preserva la Chiesa cui è conferita, dal perdere essenzialmente e fondamentalmente l'amore e la promessa di Dio. Ciò le è assicurato antecedentemente al comportamento dei suoi membri » (pp. 432-433).

(66) J. RATZINGER, in *Das Zweite Vatikanische Konzil. Konstitutionen, Dekrete und Erläuterungen*, Friburgo, II, 1967; G. MARTELET, *Les idées maîtresses du Vatican II*, Paris 1966, pp. 77-101; A. P. FREIRE, *Doctrina del peccato en el Vaticano II. Visión de conjunto*, in AA.VV., *El Sacramento de la Penitencia* (XXX Semana Española de Teología), Madrid 1972, pp. 373-401, spec. pp. 380-384; ST. LASZLÓ, *Die Sünde in der Kirche*, in *Konzilsreden* (ed. Y. CONGAR, H. KÜNG, D. O'HANLON), Einsiedeln, Zurigo, Colonia 1964, pp. 35-38.

Congar: queste appartengono alla Chiesa nel compimento della sua missione salvifica nel mondo come il « risultato » e in qualche modo la « somma » dei peccati dei singoli membri della Chiesa. Ma anche queste colpe storiche non possono essere imputate alla responsabilità della Chiesa come tale se non in senso solo analogico ai peccati che vengono propriamente imputati alla responsabilità dei singoli membri della Chiesa. Infine, se al termine « peccato » viene riservato il suo significato vero e proprio, ossia di un « disordine morale » coscientemente e liberamente compiuto dalla persona, non ci sembra affatto possibile attribuire il peccato alla Chiesa come tale: in tal senso solo impropriamente si potrebbe parlare di *peccato della Chiesa* o di *Chiesa peccatrice*. Non solo per il motivo ora detto, e cioè la responsabilità morale è formalmente personale-individuale, ma anche perché la Chiesa non è totalmente riducibile ai suoi membri. Hanno certamente ragione quei teologi che domandano una considerazione « realistica » della Chiesa, nel senso di non pensarla come entità astratta; ma la Chiesa è « più » che la somma dei singoli suoi membri: è infatti lo Spirito di Cristo risorto come principio unificante e santificante, sono tutti quegli elementi oggettivi o segni e strumenti tramite i quali la Chiesa viene edificata da Cristo e coopera — in Lui e per Lui — alla propria edificazione (la Scrittura, i Sacramenti, i carismi, ecc.). Ora il peccato nella Chiesa, mentre può e dev'essere attribuito ai singoli membri — come pure, in un certo senso, alla somma di questi —, non può essere attribuito in alcun modo a ciò per cui la Chiesa è più che la somma dei suoi membri. Per questo la santità della Chiesa è qualcosa di necessariamente assoluto, che non può essere profanato dagli uomini. Ciò deve affermarsi non soltanto della santità soggettiva, presente e operante nei membri della Chiesa: « Il faut même aller plus loin et dire que, jusque dans sa réalité concrète et incarnée d'assemblée des chrétiens, l'Eglise reste, malgré le péché, et jusque dans ses membres pécheurs, l'Eglise des saints. En effet, contrairement à la sainteté "dans" l'Eglise, mais vient "de" l'Eglise de Dieu, le péché, lui n'est pas une réalité d'Eglise; mais s'il est "dans" l'Eglise, il ne vient pas d'elle, puisqu'il est précisément l'acte par lequel quelqu'un refuse l'influence de l'Eglise. En ce sens, il ne peut donc pas non plus compromettre sa sainteté » (67). Si deve ulteriormente precisare che, se il peccato non impedisce alla Chiesa di essere santa, il peccato può però impedire alla Chiesa di essere così santa come dovrebbe essere. Lo rilevava già Sant'Ambrogio quando scriveva: « Non in se, filiae; non, inquam, in se filiae, sed in nobis vulneratur Ecclesia. Caveamus igitur ne lapsus noster vulnus Ecclesiae fiat » (68).

III. IL PECCATO DEL CRISTIANO E LA SOCIETÀ

1) Le indicazioni magisteriali

Come per la dimensione ecclesiale del peccato del cristiano, presen-

(67) P. FAYNEL, *L'Eglise*, I, Paris 1970, p. 239.

(68) S. AMBROGIO, *De virginitate* 8,48: PL 16,278D.

tiamo dapprima l'insegnamento del Concilio Vaticano II, poi le indicazioni del magistero postconciliare.

a) Un primo testo che ricorda l'aspetto sociale del peccato s'incontra nella Costituzione *Sacrosanctum Concilium*. Entro il discorso penitenziale della Quaresima cristiana il Concilio annota: « Quoad catechesim autem animis fidelium inculcetur, una cum consecrariis socialibus peccati, illa propria paenitentiae natura quae peccatum, prout est offensa Dei, detestatur; nec praetermittantur partes Ecclesiae in actione paenitentiali atque oratio pro peccatoribus urgeatur » (n. 109). Del peccato, dopo aver ricordato espressamente l'indole religiosa (*offensa Dei*) ed indirettamente l'indole ecclesiale (con l'affermazione della parte della Chiesa nell'azione penitenziale), il Concilio rileva in termini espliciti le conseguenze sociali: il termine è generico, e, pertanto, potrebbe indicare anche le risultanze propriamente ecclesiali, quelle riguardanti la società della Chiesa (e in tal senso risulterebbe complementare l'accento successivo alla partecipazione della Chiesa all'azione penitenziale). Sembra però preferibile intenderlo in riferimento alle conseguenze sulla società umana, sulla convivenza civile: non solo perché logicamente il testo conciliare risulterebbe in tal modo completo, in quanto sottolineerebbe la dimensione sia sociale sia ecclesiale del peccato del cristiano; ma anche e soprattutto perché lo schema *De Sacra Liturgia* recitava « inculcetur animis fidelium socialis peccati indoles perniciosa » (n. 82b), schema che poi venne emendato con la seguente significativa motivazione: « Attentis animadversionibus et rationibus theologicis, ut praesertim vitetur dictio "peccatum sociale", proponitur sequens mutatio textus... » ⁽⁶⁹⁾.

Un altro accenno alla dimensione sociale del peccato si ha nella *Lumen gentium*, entro il contesto dei laici e del loro impegno: dopo aver affermato che i laici devono esprimere la loro speranza « etiam per vitae saecularis structuras » (n. 35), il Concilio così li sollecita: « Laici praeterea, collatis quoque viribus, instituta et condiciones mundi, si qua mores ad peccatum incitant, ita sanent, ut haec omnia ad iustitiae normas conformentur et virtutum exercitio potius faveant quam obsint » (n. 36). Come si vede, si danno *instituta et condiciones mundi* (che potremmo tradurre con i termini « strutture » e « sistema ») « malate » che i laici devono « risanare » (*sanent*), e sono « malate » nel senso che costituiscono un « incitamento » ad un comportamento umano — di tipo sociale (si usa il termine al plurale: *mores*) — peccaminoso. Lo stesso concetto viene ripetuto con la richiesta di istituzioni e di condizioni del mondo rese così conformi alle norme della giustizia da favorire e non da ostacolare (*potius faveant quam obsint*) la vita normale, l'esercizio delle virtù.

Sempre in riferimento ai laici si esprime un denso testo del Decreto *Apostolicam actuositatem*: « Decursu historiae, rerum temporalium usus gravibus foedatus est vitiis, quia homines, originali labe affecti, in perplures saepe lapsi sunt errores circa verum Deum, naturam hominis et princi-

(69) *Acta Synodalia Sacrosancti Concilii Oecumenici Vaticani II*, vol. II, pars III, p. 275.

pia legis moralis: unde mores et institutiones humanae corruptae, et ipsa persona humana non raro conculcata » (n.7). Il Concilio parla di « gravi vizi » (la traduzione italiana di « manchevolezze » è troppo debole e generica) che hanno macchiato l'uso delle cose temporali (che all'inizio del numero vengono individuate nei *bona vitae et familiae*, nella *cultura*, nelle *res oeconomicae*, *artes et professiones*, negli *communitatis politicae instituta*, nelle *relationes internationales et alia huiusmodi*), indicando, da un lato, la ragione ultima nel fatto che gli uomini sono *originali labe affecti* e, dall'altro lato, la risultanza sociale degli errori degli uomini: *unde mores et institutiones humanae corruptae*. L'influsso sociale viene letto a livello « personale », in riferimento al comportamento delle persone quale si esprime nei *mores*, ed a livello « strutturale », in riferimento alle *institutiones humanae*.

Gli accenni più numerosi, in tema di dimensione sociale del peccato del cristiano, sono offerti dalla Costituzione *Gaudium et spes*. Presentando la condizione dell'uomo nel mondo contemporaneo, il Concilio individua nell'interiore squilibrio del cuore peccaminoso la radice intima degli squilibri del mondo: « Revera inaequilibrium quibus laborat mundus hodiernus cum inaequilibrium illo fundamentaliori connectuntur, quod in hominis corde radicitur... Immo, infirmus ac peccator, non raro illud quod non vult facit et illud quod facere vellet non facit (cfr. Rom. 7,14ss). Unde in seipso divisionem patitur, ex qua etiam tot ac tantae discordiae in societate oriuntur » (n. 10). I termini usati sono espliciti: l'uomo non è solo *infirmus*, raggiunto da un limite creaturale necessario, ma è anche *peccator*, quindi con un « limite » di cui egli porta una personale responsabilità morale; la divisione « interiore » (*in seipso divisionem patitur*) è « causa » (sorgente) della divisione « esteriore », che si concretizza nelle *discordiae in societate*.

Il tema della « divisione » dell'uomo in forza del peccato ritorna nel numero 13 interamente e tematicamente riservato al « peccato »: « Ideo in seipso divisus est homo. Quapropter tota vita hominum, sive singularis sive collectiva, ut luctationem et quidem dramaticam se exhibet inter bonum et malum, inter lucem et tenebras ». È da rilevarsi l'accento esplicito alla « conflittualità » che caratterizza non solo la vita *singularis* ma anche quella *collectiva*. La divisione è fatta risalire come a sua causa (*ideo*) al peccato, di cui il testo parla immediatamente prima, presentando l'uomo che « Deum tamquam principium suum saepe agnoscere renuens, etiam debitum ordinem ad finem suum ultimum, simul ac totam suam sive erga seipsum sive erga alios homines et omnes res creatas ordinationem disruptit ». Il rifiuto di Dio principio e fine — come contenuto più radicale del peccato — rompe l'*ordinatio* molteplice ed unitaria che l'uomo ha (ed è), non solo nei riguardi di Dio e di se stesso, ma anche nell'ambito della sua « socialità »: questa è delineata dal testo conciliare nel duplice senso dei rapporti degli uomini tra loro (*erga alios homines*) e degli uomini con le realtà create (*et omnes res creatas*). Il numero 13 della *Gaudium et spes* parte, nella trattazione del peccato, dall'inizio della storia umana, ricordando il peccato originale « originante »: « In iustitia a Deo constitutus, homo tamen, suadente Maligno, inde ab exordio historiae, libertate sua abusus est, seipsum contra Deum

erigens et finem suum extra Deum attingere cupiens», ed il peccato originale « originato »: « homo, cor suum inspiciens, etiam ad malum inclinatum se comperit et in multiplicibus malis demersum ». Ora la « divisione » dell'uomo peccatore, che infrange la solidarietà umana e che rende conflittuale la vita collettiva, si collega all'abuso iniziale della libertà, come emerge con chiarezza dallo stesso ordine di pensieri che organicamente si sviluppano nel numero 13. Al termine del numero il Concilio, che ripetutamente ha mostrato la « radice antireligiosa » del peccato, ricorda il « frutto antiumano »: « Peccatum autem minuit ipsum hominem, a plenitudine consequenda eum repellens ». I due aspetti sono complementari nell'uomo in quanto « creatura di Dio », che ha, o meglio « è » a livello ontologico, l'*ordinatio* a Dio principio e fine. E poiché l'uomo è chiamato da Dio alla socialità ed è nativamente un essere sociale, il peccato attua la « diminuzione » dell'uomo anche sotto l'aspetto del suo essenziale rapporto con gli altri uomini e con le cose create. È questa una tematica sulla quale ritorna più volte la *Gaudium et spes*: da questo punto di vista si possono confrontare e leggere in parallelo due testi che delineano la « identità » dell'uomo con la categoria biblica dell'*imago Dei*. Il primo sottolinea l'essenziale e costitutiva dimensione sociale dell'uomo creato « ad imaginem Dei »: « At Deus non creavit hominem solum: nam inde a primordiis "masculum et feminam creavit eos" (Gen. 1,27), quorum consociatio primam formam efficit communio- nis personarum. Homo etenim ex intima sua natura ens sociale est, atque sine relationibus cum aliis nec vivere nec suas dotes expandere potest » (n. 12). Il secondo presenta il peccato come « deformazione » della somiglianza divina: « Qui est "imago Dei invisibilis" (Col. 1,15), Ipse (Christus) est homo perfectus, qui Adae filiis similitudinem divinam, inde a primo peccato deformatam, restituit » (n. 22). Se, in quanto *ad imaginem Dei*, l'uomo *ens sociale est*, e se il peccato deforma la somiglianza con Dio, il peccato si ripercuote negativamente sulla sua dimensione sociale ⁽⁷⁰⁾.

La medesima linea di pensieri si ritrova ampiamente espressa nel numero 25, dedicato all'interdipendenza tra la persona e la società umana. Tra l'altro leggiamo: « Sed si personae humanae ad suam vocationem adimplendam, etiam religiosam, ex hac vita sociali multum accipiunt, negari tamen nequit homines ex adiunctis socialibus in quibus vivunt et, inde ab infantia, immerguntur, saepe a bono faciendo averti et ad malum impelli. Certum est perturbationes, tam frequenter in ordine sociali occurrentes, ex ipsa formarum oeconomicarum, politicarum et socialium tensione pro parte provenire. Sed penitus ex hominum superbia et egoismo oriuntur, quae etiam ambitum socialem pervertunt. Ubi autem rerum sequelis peccati afficitur, homo, proclivis ad malum natus, nova deinde ad peccatum incitamenta invenit, quae sine strenuis gratia adiuvante conatibus, superari nequeunt ». Il Concilio afferma, dunque, un influsso

(70) Per uno sviluppo più ampio ed aderente alla teologia della *Gaudium et spes* si veda Z. ALSZEGHY, *L'immagine di Dio nella storia della salvezza*, in AA.VV., *La Chiesa e il mondo contemporaneo nel Vaticano II*, Torino-Leumann 1966, pp. 425-452, spec. pp. 433-441.

anche negativo esercitato dalla *vita socialis*: la società appare come soggetto o protagonista non del peccato come tale, ma della « spinta » che viene inferta agli uomini; più precisamente la spinta (che distoglie dal bene e orienta al male) deriva dal « contesto sociale » (*ex adiunctis socialibus*). L'influsso sociale è presentato come *perturbatio*, come complesso di *perturbationes*, derivante da una duplice causa: quella immediata è la tensione che sorge dalle « strutture » economiche, politiche e sociali; quella più radicale (*penitus*) è la superbia, l'egoismo, e dunque il peccato. Ora la superbia e l'egoismo, al di là dei singoli, toccano la società (*etiam ambitum socialem pervertunt*). Ritorna il rimando al peccato originale nella descrizione dell'uomo concreto *proclivis ad malum natus*. Insieme ed oltre *incitamentum* al peccato, l'uomo incontra *nova ad peccatum incitamenta* dall'ordine delle cose turbato dalle conseguenze del peccato: e dal contesto sembra si debba far riferimento anche al fattore sociale.

Dai testi sinora riportati risulta che il Concilio afferma con chiarezza la dimensione sociale del peccato, nel senso di rilevarne sia l'influsso negativo sulla società, sia la spinta e l'incitamento che in qualche modo la società esercita sulle persone. La società viene indicata come complesso di rapporti interpersonali e come « strutture » (istituzioni, forme sociali). La spiegazione dell'influsso sociale del peccato viene variamente offerta, a partire dal peccato originale, dai peccati personali, dai costumi corrotti, dalle strutture non conformi a giustizia. In questo contesto risultano più significativi i testi della *Gaudium et spes* che, mediante concrete esemplificazioni, riferiscono i peccati più caratteristici della società attuale ⁽⁷¹⁾.

Ci si può chiedere se il Concilio sia giunto anche a parlare del « peccato sociale » o « peccato collettivo », inteso nel senso di un peccato la cui responsabilità grava sulla società come tale. Al riguardo è da richiamarsi quanto già abbiamo detto della *emendatio* al n. 82b dello schema *De Sacra Liturgia*: di proposito il Concilio ha evitato la dizione di « peccatum sociale ». Soprattutto è qui da aggiungere l'importante testo della Dichiarazione *Nostra aetate* (sulle relazioni della Chiesa con le religioni non-cristiane): « Etsi auctoritates Iudeorum cum suis asseclis mortem Christi urserunt, tamen ea quae in passione Eius perpetrata sunt nec omnibus indistincte Iudaeis tunc viventibus, nec Iudaeis hodiernis imputari possunt » (n. 4). Com'è noto, l'elaborazione del testo nei lavori preparatori è stata lunga e non facile. Ciò che risulta particolarmente significativo dall'*iter* dei lavori è proprio l'esclusione di una « colpa collettiva ». Il primo testo recita: « La morte di Cristo non è stata provocata da tutto il popolo allora vivente, e ancor meno dal popolo di oggi ». Il secondo testo sostituiva questa affermazione oggettiva con la seguente direttiva pastorale: « ... ci si guardi inoltre dall'imputare agli ebrei del nostro tempo ciò che fu perpetrato durante la passione di Cristo » (parlando soltanto degli ebrei del nostro tempo, il testo poteva lasciar intendere che « tutto il popolo » dei tempi di Cristo era colpevole della sua morte;

(71) Cfr. *Gaudium et spes* nn. 27 a-b-c; 29 b-c; 41 b; 66 b; 75 a-c-f; e soprattutto l'intero n. 30. Per una visione globale rimandiamo a A. P. FREIRE, *Hombre y pecado, según la constitución « Gaudium et spes »*, in *Miscellánea Manuel Cuervo López*, Burgos 1970, pp. 341-353.

è comunque significativa la mutazione di « popolo ebraico » con « ebrei », che rimarrà nel testo definitivo). Il terzo schema riprendeva in termini ancora più forti l'affermazione del primo testo: « Quanto è stato commesso durante la Passione di Cristo non può in alcun modo essere imputato a tutto il popolo allora vivente, e ancor meno al popolo di oggi ». L'ultima redazione mantiene la sostanza del terzo testo, ma con una forza indebolita (si è voluto, nella misura del possibile, dare soddisfazione alla minoranza): infatti, scompare il *minime*; il « popolo ebreo » è nuovamente sostituito da « gli ebrei »; l'avverbio *indistincte* esprime una riserva significativa; c'è la menzione delle « autorità ebraiche » con i propri seguaci, che, essendosi adoperate per la morte di Cristo, risultano essere i principali colpevoli ⁽⁷²⁾.

b) Passando alle indicazioni del magistero postconciliare, dovremmo riprendere alcuni dei testi già citati a proposito della dimensione ecclesiale del peccato del cristiano. Alcune volte la forma espressiva è piuttosto generica, capace di abbracciare non solo l'aspetto propriamente « ecclesiale » ma anche quello genericamente « sociale ». Così la Cost. Apost. *Indulgentiarum doctrina* parla del disegno di Dio che vincola gli uomini tra loro con una stretta relazione soprannaturale « qua peccatum unius etiam ceteris nocet ». Così il testo dell'*Ordo Paenitentiae* parla del *peccati vulnus* che incide sulla vita *singulorum et communitatis* (n.7), della soddisfazione che può opportunamente esprimersi soprattutto *servitio proximo et operibus misericordiae* al fine di mettere in luce *aspectum socialem* del peccato (n. 18) (cfr. anche n. 25). Altre volte l'aspetto sociale è colto più nel soggetto operante che nel destinatario, rilevando che *saepe homines in patrandi iniustitia etiam coniuncte agunt* (n. 5).

I testi sopra citati delle allocuzioni di Paolo VI si collocano esclusivamente nella linea della dimensione antiecclesiale del peccato del cristiano.

Sull'aspetto sociale del peccato riferiamo i dati che si possono raccogliere dal documento « L'Evangelizzazione nel presente e nel futuro dell'America Latina » della *III Conferenza Generale dell'Episcopato Latino-americano* (Puebla de los Angeles, 27 gennaio-13 febbraio 1979). Il documento parla di « situazione di peccato sociale » in riferimento al crescente distacco fra ricchi e poveri: « Il lusso dei pochi si trasforma in insulto contro la miseria delle grandi masse. Questo è contrario al piano del Creatore ed all'onore che Gli è dovuto. In questa angoscia e dolore, la Chiesa vede una situazione di peccato sociale, di gravità tanto maggiore in quanto si verifica in paesi che si definiscono cattolici e che avrebbero la capacità di cambiare » (n. 27) ⁽⁷³⁾.

Alla radice dei molteplici mali, soprattutto d'indole sociale, dell'*America Latina*, i Vescovi vedono che « nel più profondo di essi esiste

(72) Cfr. A. Card. BEA, *La Chiesa e il popolo ebraico*, Brescia 1966. Inoltre AA.VV., *La Dichiarazione « Le relazioni della Chiesa con le religioni non cristiane »*, Torino-Leumann 1966, pp. 219-222.

(73) Citiamo da Puebla. *L'evangelizzazione nel presente e nel futuro dell'America Latina* (Testo definitivo. Unica versione autorizzata), Bologna (Ed. EMI) 1979. Sarebbe interessante un confronto con Medellín: vedi CELAM, *Documentos de Medellín*, esp. « Justicia e Paz »: SEDOC, n. 5, vol. 1 (1958), col. 665-686.

un mistero di peccato, quando la persona umana, chiamata a dominare il mondo, impregna i meccanismi della società con valori materialistici » (n. 70). Tra le conseguenze del peccato, dopo aver ricordato *in primis* il rifiuto di adorare Dio per volgersi ai falsi idoli, i Vescovi rilevano: « Per questo l'uomo si trovò interiormente lacerato. Entrarono nel mondo il male, la morte e la violenza, l'odio e la paura. La convivenza fraterna andò distrutta. Rotto così col peccato quell'asse primordiale che sottomette l'uomo al dominio amoroso del Padre, spuntarono tutte le schiavitù. La realtà latinoamericana ci fa sperimentare amaramente, fino ai limiti estremi, questa forza del peccato, flagrante contraddizione del piano divino » (nn. 185-186). Il peccato è detto « radice e fonte di ogni oppressione, di ogni ingiustizia e discriminazione ». (n. 517). Il testo più completo è il seguente. « Ma all'atteggiamento personale del peccato, alla rottura con Dio che svislaccia l'uomo, corrisponde sempre sul piano delle relazioni interpersonali l'atteggiamento dell'egoismo, dell'orgoglio, dell'ambizione e invidia, che generano ingiustizia, dominazione, violenza a tutti i livelli, lotta interna tra individui, gruppi, classi sociali, popoli e così pure corruzione, edonismo, parossismo del sesso e superficialità delle relazioni interpersonali l'atteggiamento dell'egoismo, dell'orgoglio, delche, sul piano del mondo, inducono tanti uomini in schiavitù e condizionano negativamente la libertà di tutti » (n. 328).

Come si vede, ritorna più volte l'affermazione che il peccato ha un aspetto sociale, nel senso di danneggiare i fratelli. Così, parlando di Cristo, i Vescovi scrivono: « Egli ci fa prendere coscienza del peccato contro la dignità umana, peccato rigoglioso in America Latina: in quanto distrugge la vita divina nell'uomo, questo peccato costituisce il danno maggiore che una persona possa inferire a se stessa e agli altri » (n. 330). E sempre presente lo « schema » dei « tre piani inseparabili: relazione dell'uomo con il mondo, come signore; con le persone, come fratello; con Dio, come figlio » (n. 322), che viene intaccato dalla realtà del peccato. L'aspetto sociale del peccato viene poi esemplificato « contenutisticamente » con molteplici forme di danno sociale. E comunque da rilevarsi come le forme « esteriori » di danno sociale sono viste derivare da forme « interiori » di profonda antisocialità, come l'egoismo, l'orgoglio, l'ambizione e l'invidia. La risultanza, in qualche modo « concretizzata », della dimensione sociale del peccato viene indicata con i termini di « situazione di peccato sociale » (n. 28), « situazioni di peccato » (n. 328), la cui azione negativa viene vista nel « condizionamento » alla libertà di tutti (n. 328).

Il termine di « peccato sociale » può forse trovare un'illuminazione ulteriore a livello non solo di rapporti interpersonali ma anche di « strutture ». I Vescovi riprendono un termine usato da Giovanni Paolo II nell'omelia della Messa celebrata nell'atrio della Basilica di Nostra Signora di Zapopàn (30 gennaio 1979): « la Madonna ci permette di superare le molteplici "strutture di peccato" in cui è avvolta la nostra vita personale, familiare e sociale », facendone un'applicazione esplicitamente sociale-strutturale: « Il peccato infatti, con la sua forza di rottura, ostacolerà senza posa la crescita nell'amore e nella comunione, partendo sia dal cuore degli uomini, sia dalle diverse strutture da essi crea-

te, nelle quali il peccato dei loro autori ha lasciata impressa la propria orma di distruzione. In questo senso, la situazione di miseria, di emarginazione, di ingiustizia e di corruzione, che è una ferita inferta al nostro continente, esige dal Popolo di Dio e da ogni cristiano un autentico eroismo nel suo impegno di evangelizzazione, al fine di poter superare così grandi ostacoli » (n. 281; cfr. anche n. 452). Più volte il documento di Puebla parla di « strutture ingiuste » (n. 30, 42ss., 1155, 1257), così come parla della « presenza di peccato nelle culture »: « La Chiesa, nel proporre la Buona Novella, denuncia e corregge la presenza del peccato nelle culture; purifica ed esorcizza i disvalori. Stabilisce, di conseguenza, una critica delle culture » (n. 405): ma questo non ci pare sufficiente per parlare in senso vero e proprio di « peccato collettivo » di cui sarebbe responsabile moralmente la società come tale, senza ulteriori distinzioni a livello di singoli membri che la costituiscono.

2) *Riflessioni teologiche: l'antisocialità del peccato del cristiano*

Come già per la dimensione ecclesiale del peccato del cristiano, così ora per quella sociale la problematica si raccoglie attorno a due aspetti: il primo riguarda l'influsso negativo che il peccato personale esercita sulla e nella società umana, il secondo concerne l'esistenza o meno del peccato cosiddetto « collettivo ».

Iniziamo dal primo aspetto, rilevando come i teologi — in questo caso sono soprattutto i teologi moralisti o sensibili alla problematica morale — siano generalmente concordi nell'affermare la dimensione sociale del peccato, ma, spesso almeno, rimangano ad un livello piuttosto superficiale, non impegnandosi in una giustificazione più rigorosa e precisa e in un tentativo di approfondimento sistematico. Nel presentare la posizione dei teologi c'introduciamo con una pagina sintetica e significativa, che ci pare raccolga bene i molteplici orientamenti delineati dai diversi teologi. Scrive J. Ramos-Regidor: « Il peccato, in quanto rifiuto dell'alleanza, in quanto "no" dell'uomo al progetto e alla chiamata divina, in quanto rifiuto della comunione e dell'amore con Dio, in quanto sfiducia nella promessa divina, è anche necessariamente rifiuto della comunione con gli altri uomini, rifiuto di costruire assieme a loro l'avvenire comune promesso da Dio, anzi opposizione alla costruzione del Regno di Cristo, nelle sue dimensioni personale e sociale. Non esiste quindi, ontologicamente, un amore di Dio puramente individualistico e privato, che non includa e non si manifesti nell'amore verso gli altri uomini. E così non esiste, ontologicamente, un peccato puramente individualistico e privato. Il peccatore, rifiutando la chiamata di Dio all'amore verso di lui e verso gli altri uomini, si chiude nel suo egoismo. E questo suo atteggiamento egoistico influisce — in male — sugli altri, sulla comunità, sulla società. Tale influsso può essere innanzitutto esplicito e diretto, quando un peccatore propone o trascina altra, o altre, persone verso il male; quando una persona collabora con un'altra o con altre nel compiere il male; quando una persona con la sua azione o con il suo atteggiamento immobilistico (la sua omissione) viene meno ai suoi doveri e alla sua responsabilità sociale, professionale, politica e internazionale.

Ma anche il peccato più « intimo » ha una dimensione sociale ed esercita, in modo implicito, un influsso negativo sugli altri, presi come persone e come società. Perché l'opzione fondamentale del peccatore, nel senso di chiusura in se stesso, non rimane un atteggiamento puramente interiore, ma si oggettivizza e si incarna nell'azione che ha una necessaria incidenza sulla società e sul mondo.

Quindi, in virtù della dimensione storico-sociale (mondana) dell'uomo e del progetto divino nei suoi riguardi, qualunque modo di esistere dell'uomo nel mondo come persona che rifiuta l'amore e la chiamata di Dio, influisce necessariamente nel rifiuto degli altri. Essa inaugura o conferma una situazione esistenziale di egoismo; accetta, ratifica e corrobora quell'"esistenziale negativo" che è il regno del peccato nel mondo, cioè quelle situazioni e strutture ingiuste e oppressive che minacciano la libertà, la giustizia e la pace tra tutti gli uomini. Come dice P. Ricoeur, "il peccato è sorpreso nel cuore, nel punto dove sorgono i rapporti con gli altri; perciò il peccato che denunciano i profeti è, inseparabilmente, iniquità nella persona e ferita della comunità umana" (74).

Partendo da questa pagina possiamo enucleare e sviluppare alcuni aspetti dell'antisocialità del peccato del cristiano.

a) Un primo aspetto riguarda *la ragione ultima della dimensione sociale del peccato*.

Questa è da individuarsi nell'uomo stesso, ossia nella sua « struttura » e quindi più radicalmente nel « progetto » di Dio sull'uomo. L'uomo è strutturalmente un essere sociale, un « io » aperto al « tu » degli altri, come emerge dalla sua « identità » di « immagine di Dio » (75). Per questo il suo « agire », in quanto espressione e realizzazione del suo « essere », ha una necessaria dimensione sociale, è « inserito » nella « trama » dei rapporti sociali e, a sua volta, « costruisce » per la sua parte questa stessa trama di rapporti sociali. Ciò vale per ogni agire « umano », proprio in quanto « umano »: sia per quello « buono », sia per quello « cattivo ». Quindi anche per il peccato.

Alla stessa conclusione si giunge considerando il « progetto » di Dio sull'uomo: Dio ha chiamato — con una « vocazione » che è inscritta nella struttura e negli stessi dinamismi dell'essere umano e che è riproposta nella storia umana, ultimamente nella « storia della salvezza » — l'uomo alla socialità. In tal senso l'agire dell'uomo è chiamato a conformarsi al progetto di Dio. Ora il peccato si configura come rifiuto del progetto divino della socialità. Così il « male » (morale) come

(74) J. RAMOS-REGIDOR, *Il sacramento della penitenza*, Torino-Leumann 1971, pp. 85-86. La citazione di P. RICOEUR è tratta da « *Morale sans péché* » ou *péché sans moralisme?*, *Esprit* 22-II/217-218 (Aout-Sept. 1954), p. 304.

Le stesse idee sono espresse da G. PIANA, *art. cit.*, pp. 80-82.

Cfr. anche F. H. LEPARGNEUR, *Responsabilidade colectiva e peccato*, *Rev. Ec. Bras.* 30 (1970), pp. 536-567; E. LOPEZ/AZPITARTE, *Pecado y comunidad*, *Proyección* 20 (1973), p. 9-19; S. DE GUIDI, *Il peccato personale e il peccato del mondo*, *Riv. Teol. Mor.* 7 (1975), pp. 49-82; Fr. BETTO, *Dimensão social do pecado*, *Grande Signal* n. 7, 29 (1975), pp. 491-502; C. BOFF, *O Pecado Social*, *Rev. Ecl. Bras.* 37 (1977), pp. 675-701.

(75) Cfr. *Gaudium et spes*, n. 12.

« *privatio boni* » si rivela e si attua come privazione del bene sociale, o meglio come privazione del bene anche sociale.

Abbiamo parlato dell'antisocialità del peccato a partire dall'uomo nella sua « struttura » e secondo il « progetto » di Dio. È evidente che ci si trova di fronte ad un'unica e medesima realtà, in quanto la struttura umana è segno e frutto del progetto divino.

Quanto è stato detto in chiave ontologico-strutturale può e deve ripetersi in chiave dinamico-normativa, con specifico riferimento al dato biblico del peccato come rottura dell'alleanza nella sua duplice e inscindibile dimensione religiosa e sociale, come pure del peccato come rifiuto dell'amore nella sua unitaria valenza religiosa e fraterna ⁽⁷⁶⁾.

Nella linea ora accennata emerge come l'antisocialità del peccato sia un dato intrinseco al peccato stesso, colto nella sua realtà di opzione fondamentale « negativa », cioè di « egoismo » che rifiuta la « comunione » con Dio e con gli altri uomini. E proprio perché *in se stesso* il peccato è egoismo, le sue *conseguenze* si possono riassumere nell'incapacità di amare: il gesto egoistico genera una « situazione » (qualcosa, dunque, di permanente) di egoismo: « Il peccato è il contrario dell'amore ed esclude l'amore. Questo riassume tutto ciò che ci deve dire sulle conseguenze di ogni peccato per l'attività morale che ne consegue. Ciò è vero almeno se uno vuole comprendere nel senso radicale che *il peccato esclude ogni amore*. Il peccato nella sua pienezza, il peccato mortale, è la perdita della vita di grazia; perciò esso esclude l'amore soprannaturale. Ma l'unità di natura e di grazia... comporta che il peccato escluda pure *l'amore naturale umano...* » ⁽⁷⁷⁾.

b) Si tratta ora di meglio precisare l'antisocialità immanente in ogni peccato dell'uomo-cristiano. In ordine ad una simile precisazione, iniziamo a considerare *le forme di influsso sociale*, che possono essere ricondotte alla forma « esplicita e diretta » ⁽⁷⁸⁾ ed alla forma « implicita e indiretta ».

— Tra le *forme esplicite e dirette* d'influsso sociale del peccato la teologia morale tradizionale ha indicato, in particolare, *lo scandalo e la cooperazione al male altrui*: con lo scandalo si dà agli altri « occasione » di peccare, con la cooperazione si dà agli altri « aiuto » (concorso) nel compiere il male morale ⁽⁷⁹⁾.

(76) Per il peccato come rottura dell'alleanza si vedano, in particolare, i profeti che denunciano e condannano allo stesso tempo sia l'idolatria sia le ingiustizie che avvengono fra il popolo; che richiamano ad un culto accompagnato dal senso e dall'esercizio della giustizia e del rispetto degli uomini: cfr. Am. 2,6-8; 4,1; 5,11-13.21; 8,4-6; Os. 4,1-3; 6,1-9; Is. 1,14-17; 5,7; 10,1-4; 58,3-14; 59,1-9.14; Mt. 2,1-2; 3,1-4.9-12; 6,6-13; 7,2-6; Ger. 5,23-27; 7n3-11; 21,11-12; 22,1-5.13-17; Ez. 18,5-17; 21,1-16; 33,14-16; Zc. 7,8-14, ecc.

Per il NT l'amore di Dio è inseparabile dall'amore per i fratelli: cfr. specialmente 1 Gv. 3,10-16; 4,7.12.19-21; inoltre Mt. 5,23-26; 6,12-16; 25,40-45, ecc.

(77) P. SCHOONENBERG, *La potenza del peccato*, Brescia 1970, p. 119 (vedi l'intero capitolo « Le conseguenze del peccato »: pp. 109-155).

(78) Sono i termini usati da J. RAMOS-REGIDOR, *op. cit.*, p. 83. È comunque una terminologia discutibile, dopo l'affermazione fatta circa l'antisocialità come dato intrinseco al peccato stesso.

(79) Rimandiamo per lo sviluppo ai « manuali » di teologia morale, sia pre-

Circa lo scandalo è nota la posizione biblica ⁽⁸⁰⁾. In particolare, nell'ambito della responsabilità per la perdizione altrui, rileviamo con Flick-Alszeghy: « un primo schema, attraverso cui la Bibbia insegna che il peccato del singolo provoca quello degli altri, può essere designato con il termine biblico di "scandalo". Agendo male, si provocano gli altri ad una simile condotta, sia per la tendenza all'imitazione, sia per la impossibilità pratica di salvaguardare i propri interessi temporali, senza conformarsi al modo di agire peccaminoso dell'ambiente. La Bibbia insiste, p. es., sulla malizia dei re d'Israele, i quali per la loro infedeltà alla Legge inducevano i propri sudditi ad un culto illecito, con la loro persecuzione contro gli osservanti, li distoglievano dalla via della salvezza, e così, secondo l'espressione della Scrittura, "fecero peccare Israele" (p. es., I Re 14:16; 15:30; 34:21; 22:25). S. Paolo esorta ad evitare atti, oggettivamente indifferenti (come mangiare cibi legalmente impuri), per non danneggiare la coscienza del proprio fratello, inducendolo a fare ciò che egli giudica peccato, e così "perdere con il proprio cibo il fratello" (Rom. 14; 13-15; 1 Cor. 8:9-10) » ⁽⁸¹⁾.

Ora se già tradizionalmente si è messo in luce l'aspetto antisociale dello scandalo, una rilettura dello scandalo secondo le attuali prospettive di una morale « deprivatizzata » (come si suol dire) rileva l'esistenza di forme in qualche modo comunitarie di scandalo, di « strutture ingiuste » che offrono occasione o ancor più spingono verso il male. Non è ora nostro interesse passare in rassegna le concretizzazioni — varie e molteplici — di scandalo sociale: ci preme solo rilevare non solo la legittimità, ma anche la necessità di una considerazione più decisamente comunitaria dello scandalo. In questa linea scrive, ad es., A. Günthör: « Dobbiamo guardarci dal considerare la seduzione come un qualcosa che può verificarsi solo tra singoli individui; oggi essa assume piuttosto delle forme collettive. In primo luogo dobbiamo ricordare la propaganda atea organizzata, che negli Stati totalitari atei cerca di rendere impossibile o di distruggere negli uomini la fede in Dio a partire dai giardini d'infanzia e dalla scuola. Altre forme di seduzione collettiva sono l'istigazione all'odio contro un altro popolo, contro un'altra razza o contro un'altra classe sociale, la corruzione morale attraverso la letteratura, il cinema, la televisione, che esaltano la violenza brutale e la sfrenatezza sessuale. Perfino nella comunità della Chiesa si possono verificare dei fenomeni di seduzione collettiva: si pensi all'opera svolta da certi gruppi iperconservatori o iperprogressisti, che inducono a odiare coloro che la pensano diversamente o a disobbedire apertamente alla legittima autorità. Coloro che tirano le fila della seduzione collettiva si addossano una colpa particolarmente grande, perché si rivolgono a vaste masse e met-

cedenti il Concilio Vaticano II (come, ad es., M. ZALBA, *Theologia Moralis Summa*, Madrid 1952, vol. I, nn. 939-987), sia successivi (come, per es., A. GÜNTHÖR, *Chiamata e risposta*, Alba 1977, vol. III, pp. 360-385. L'A. sviluppa il tema entro la tematica de « I peccati contro la responsabilità per la salvezza del prossimo », ricordando la « seduzione » prima ancora dello scandalo e della cooperazione).

(80) Si veda A. HUMBERT, *Essai d'une théologie du scandale dans les synoptiques*, Biblica 35 (1954) 1-28.

(81) M. FLICK-Z. ALSZEGHY, *Il peccato originale*, Brescia 1972, p. 259.

tono in pericolo in maniera particolare i fanciulli e i giovani, che non sono ancora in grado di scoprire la seduzione e di opporsi ad essa come persone mature e adulte » ⁽⁸²⁾.

Lo stesso discorso deve ripetersi per la cooperazione (formale) al peccato altrui, cioè per il concorso, per l'aiuto esteriormente rilevante al peccato di un altro già deciso a peccare e considerato come agente principale. Anche per le cooperazioni, dato lo stadio fortemente organizzato delle varie « produzioni » moderne proprie dell'età tecnologica, si deve rilevare sia l'ampiezza sempre meno delimitabile della cooperazione, sia il suo « spessore » sociale: « Oggi non si coopera al male solo da singolo a singolo, bensì su scala molto più vasta. Viviamo per lo più nella massa e agiamo sulla massa... La dimensione di massa della cooperazione al male risulta manifesta per es. nella vita economica.. Oggi molti problemi della cooperazione in campo economico riguardano le organizzazioni, i trust, le associazioni di imprenditori, i sindacati. Chi non entra nelle rispettive organizzazioni della propria classe è economicamente impotente. Le organizzazioni possono però perseguire fini immorali o adoperare metodi immorali... La dimensione di massa della cooperazione risulta particolarmente chiara anche in campo politico... » ⁽⁸³⁾.

— Tra le forme implicite e indirette d'influsso sociale del peccato J. Ramos-Regidor ricorda quella della persona che « con la sua azione o con il suo atteggiamento immobilistico (la sua omissione) viene meno ai suoi doveri e alla sua responsabilità sociale, professionale, politica e internazionale ». Se in precedenza abbiamo ricordato le forme « positive » d'influsso negativo sugli altri (scandalo e cooperazione), ora vanno ricordate le forme « negative », ossia « rinunciarie » degli obblighi sociali propri della singola persona e della comunità. In questo contesto si può porre il problema della responsabilità morale che ciascuno ha di « impedire » il male degli altri, in particolare mali che si presentano come mali sociali in senso esplicito e diretto. È noto, al riguardo, il principio che a nessuno si può imputare un peccato che non conosce e che, pur conoscendo, non può impedire. Ora un simile principio trovava, in un passato non lontano da noi, un ampio campo applicativo, per i legami sociali poco conosciuti e poco sviluppati. Ma l'attuale situazione è profondamente mutata, per l'accresciuto sviluppo dei mezzi di comunicazione ed in parte anche dei mezzi di azione tra le persone e le comunità. Al riguardo scrive E. Quarello: « Un'azione efficace per impedire mali sociali non è nemmeno ora alla portata di molti, e ciò per due motivi fondamentali, che si agganciano col principio sopra enunciato: la conseguenza vera delle situazioni che hanno un raggio mondiale è tutt'altro che facile. Quando le popolazioni Ibo, che costituirono la maggioranza della popolazione del Biafra, furono incorporate nella Nigeria, quanti conobbero che quella era una situazione esplosiva? Quand'anche poi si avesse una sufficiente conoscenza dei fenomeni, i mezzi di un'azione efficace sono notevolmente limitati. Al di fuori della cerchia degli uomini politici delle potenze interessate alla Nigeria ed al Biafra,

(82) A. GÜNTHER, *Chiamata e risposta*, Alba 1977, vol. III, p. 364.

(83) *Ibid.*, pp. 383-384.

gli altri che cosa potevano fare efficacemente? Eppure non si può negare che una progressiva maturazione dell'opinione pubblica esercitò un grande influsso, perché, a guerra finita, le popolazioni sconfitte ed affamate venissero prontamente soccorse. Il che significa che, se non sempre si possono modificare gli eventi peccaminosi, si possono e si debbono diffondere le idee e le mentalità, che più o meno presto cambieranno le situazioni di fatto. Le "campagne per la fame del mondo" più che i valori finanziari, che riescono ad accumulare, valgono molto di più ad educare l'umanità, perché le situazioni di fatto siano sempre più prontamente risanate » ⁽⁸⁴⁾.

Altra forma implicita e indiretta d'influsso sociale del peccato è da ritrovarsi nell'antisocialità intrinseca che caratterizza il peccato in quanto opzione fondamentale di *egoismo*. Ciò si realizza già a livello di « atto » (*operatio*), prima ancora che a livello di « azione » (*actio*). La distinzione è nota: « Operatio — scrive San Tommaso — non procedit in rem exteriorem quam transmutat » ⁽⁸⁵⁾. Il peccato, pertanto, in quanto « operatio » fa del peccatore un egoista nell'animo, nel « cuore » in senso biblico. Entro questo contesto possiamo ulteriormente notare: come l'amore è « forma virtutum », così l'egoismo è la « forma vitiorum ». In tal senso l'egoismo informa tutta una serie di « sentimenti », di « atteggiamenti » interiori, che « mediano » sotto aspetti o dimensioni diverse l'egoismo come realtà spirituale onnicomprensiva: tra questi « sentimenti » e « atteggiamenti » interiori alcuni hanno un rapporto più immediato con l'egoismo, cosicché risultano più « disgregatori » del tessuto sociale. Costituiscono, infatti, delle spinte più immediate ad esprimersi e ad incarnarsi in « comportamenti » (*actiones*) antisociali. In questo senso, seguendo San Tommaso, si possono ricordare in particolare l'odio e l'invidia. L'odio è la ragione intima ed essenziale di tutti i peccati esterni contro il prossimo: « Si quid culpa est in exterioribus peccatis quae contra proximum committuntur, totum est ex interiori odio » ⁽⁸⁶⁾. L'invidia è la tristezza del bene altrui per disordinato attaccamento alla propria gloria; associata poi all'ambizione spiega la maggior parte dei conflitti che si hanno nella vita sociale ⁽⁸⁷⁾.

c) Un terzo aspetto dell'antisocialità del peccato concerne *il danno provocato alla società*. Ancora una volta il problema risulta complesso, potendo significare più cose, dalle persone raggiunte dall'influsso sociale del peccato, al tipo di danno subito, al modo secondo cui viene generato e alimentato il danno stesso. Ora l'orientamento dei teologi è di

(84) E. QUARELLO, *L'amore e il peccato*, Bologna 1971, pp. 51-52.

(85) SAN TOMMASO, *De veritate*, q. 7, art. 6, in c. Nota giustamente B. HÄRING: « Ma c'è una differenza essenziale tra l'atto che si compie esclusivamente nel mondo interiore dell'uomo, con il concorso dell'elemento psicofisico rivolto verso l'interno (*actus internus*), e l'atto che per mezzo degli organi corporei (mano, organi del linguaggio, volto) prolunga la sua attività nel mondo esteriore. Soltanto in questo secondo caso noi parliamo di vera azione (*actus externus*). Il carattere differenziale e veramente specifico dell'azione rispetto all'atto non è la maggiore o minore collaborazione dell'organismo, ma piuttosto l'intervento del soggetto sul mondo esteriore... » (*La legge di Cristo*, Brescia 1969, vol. I, pp. 249-250).

(86) SAN TOMMASO, *Summa Theologiae*, II-II, 34, 4.

(87) *Ibid.*, II-II, 36, 1.

rilevare non solo il danno immediato che può essere o di fatto viene arrecato alle singole persone (si pensi al furto o all'adulterio), ma anche il danno mediato che finisce per raggiungere la comunità come tale; non solo il danno legato al peccato per il fatto che viene *hic et nunc* compiuto, ma anche il danno legato alle « risultanze » in vario modo « permanenti » del peccato stesso. In quest'ultima direzione si giunge a rilevare che l'antisocialità del peccato consiste nel creare una « situazione che oggettivizza l'egoismo », più precisamente una situazione che si esprime e si attua sia come « ambiente culturale » sia come « strutture » o « istituzioni » ingiuste.

In questa linea Flick-Alszeghy scrivono: « L'influsso dei singoli nei peccati altrui è soltanto un aspetto (l'aspetto forse più appariscente, ma non certo il più decisivo) del condizionamento comunitario dei peccati personali. Pesano più sulle opzioni individuali le opinioni, i pregiudizi, le rappresentazioni, gli ideali, i giudizi di valore, che permeano la cultura di un'epoca, l'ideologia di un gruppo etnico, di una classe, di una categoria sociale, ecc. Si tratta non solo di comportamenti ma anche di "contenuti psichici" (persuasioni intellettuali e apprezzamenti affettivi). Essi, nella loro origine storica, provengono da prese di posizione soggettive, ma, una volta divenuti patrimonio della comunità, non sono necessariamente formulati o accettati dalle coscienze individuali, e formano una realtà "sui generis": questa è la ragione per cui spesso sono designati come parte dello "spirito oggettivo" ⁽⁸⁸⁾, termine con cui non vien detto nulla sul loro statuto metafisico, che difatti sarebbe molto difficile a spiegare. Ora, questi fattori oggettivi e comunitari esercitano un influsso assai forte sui giudizi e sulle decisioni dei singoli, soprattutto, perché essendo inconsci, sono accettati senza essere sottomessi ad una riflessione critica. L'influsso di questi fattori è quasi insuperabile, quando sono "oggettivati", incarnati cioè nelle strutture istituzionali di una società, in modo tale che costituiscono l'orizzonte inconscio ma inevitabile della vita quotidiana, collettiva e individuale. Tali oggettivazioni sono, p. es., un sistema religioso, un ordinamento giuridico, l'insieme delle regole morali, il "gusto" (comprendente le categorie del bello e del divertente, ecc.), l'organizzazione politica, la struttura tecnico-produttiva, ecc. » ⁽⁸⁹⁾.

Come si vede, il formarsi di questo « patrimonio culturale » di stampo sociale-strutturale si lega, alla sua origine, non ad una responsabilità « collettiva » (in senso stretto, dal momento che la responsabilità è qualcosa di essenzialmente « personale »), bensì a ben precisi peccati dei singoli, che agiscono individualmente o tramite collaborazione. Anzi la sorgente prima è data, avanti le stesse « azioni », dagli « atti » interni (*operationes*). Ma una volta che è costituito tale patrimonio — mediante le opinioni, i pregiudizi, gli ideali, i giudizi, ecc. —, questo esercita il suo influsso al di là dei loro immediati protagonisti, raggiungendo anche gli altri e condizionando non solo il mondo degli altri, ma anche la

(88) Gli AA. rimandano a ST. BRETON, *L'être spirituel. Recherches sur la philosophie de Nicolai Hartmann*, Lyon 1962, pp. 112-155.

(89) M. FLICK-Z. ALSZEGHY, *op. cit.*, pp. 260-261. Cfr. C. BOFF-A. L. CRISTO, *Pecado social y conversión estructural*, Bogotá 1978; AA.VV., *Immoralidad pública, estructuras de pecado en nuestra sociedad*, Misión Abierta 71 (1978), n. 5.

« storia » entro cui l'umanità vive ⁽⁹⁰⁾. Flick-Alszeghy adducono una prova biblica, la quale, pur riguardando direttamente il campo religioso, ha un valore più ampio, e quindi con possibile applicazione anche al campo sociale umano: « Quando lo spirito oggettivo e oggettivato si chiude all'azione dello Spirito Santo, che spinge l'umanità a continuare il suo sviluppo verso Cristo, esso può diventare un impedimento per la salvezza e una fonte di peccati. P. es., le persuasioni giudaiche sul valore giustificante dell'osservanza "letterale" della legge (cfr. Mt. 23), il disprezzo di tutto ciò che non s'inseriva nella vita delle classi dirigenti del popolo eletto (Giov. 1:36; 45-53; Atti 22:21-22), costituiva il "fermento dei farisei" (Mc. 8:15), che, sotto l'apparenza di fedeltà alla parola di Jahvé, difatti produceva una resistenza all'accettazione del Regno, in modo tale che premessa indispensabile alla conversione era abbandonare questi pregiudizi noetici e assiologici (Giov. 9:41). Ora, la stessa perverzione che trasformò la legge data effettivamente da Dio in un impedimento alla salvezza, può far sì che in una comunità una qualsiasi realtà naturale o soprannaturale diventi strumento di perdizione. Ciò che vale dell'Israele degli scribi e dei farisei e di altre comunità particolari, a cui può essere applicata l'immagine della Babilonia apocalittica (Apoc. 18), vale ugualmente per l'insieme di tutta l'umanità, considerata come un insieme "culturale", che, attraverso i millenni della sua storia, costruì il "mondo", giudicato da s. Giovanni refrattario all'azione della grazia, penetrato dall'odio contro il Salvatore e i suoi discepoli (Giov. 7:7; 15:18-19; 17:15), dominato da Satana (Giov. 12:31; 14:30; 16:11; 1 Giov. 5:19; 2 Cor. 4:4). La "sapienza di questo mondo" (1 Cor. 1:20), lo "spirito di questo mondo" (2 Cor. 2:12) impediscono l'accoglienza del Salvatore. La struttura perversa del mondo così inteso è inquadrata nello schema giovanneo delle tre concupiscenze: "tutto ciò che sta nel mondo è concupiscenza della carne, concupiscenza degli occhi e orgoglio della vita" (1 Giov. 2:16) » ⁽⁹¹⁾.

È possibile procedere oltre, nel tentativo di precisare la modalità secondo cui si ha questo « condizionamento » sociale-strutturale negativo in seguito al peccato dei singoli. In questo ambito è da ricordarsi il *tentativo operato da P. Schoonenberg*. Il suo intento fondamentale è la spiegazione del peccato originale, ma la strada seguita — l'analisi cioè del peccato personale nella sua ripercussione sociale — tocca direttamente

(90) Scrive R. BLOMME: « Quando io pecco, il mio peccato modifica in pari tempo anche la *storia dell'umanità*. Poiché il mio peccato colpisce il genere umano, che esiste nel tempo, il suo influsso si ripercuote anche sul tempo. Il peccato continua il proprio cammino in tutte le ramificazioni dell'esistenza e si estende sempre più oltre la propria azione. Trascorso un certo tempo, esso forma un mondo meno buono, che esercita una maggiore forza d'attrazione verso il male » (*op. cit.*, p. 102).

Penso che stia l'analogia tra la « storicità » propria della singola « persona » e quella dell'« umanità » come tale; e come nel peccato dell'individuo — frutto di una libertà storica — la scelta del presente sta tra l'eredità del passato e lo sviluppo del futuro, così il « patrimonio culturale », che « oggi » esercita il suo influsso sui singoli e sulla comunità, mentre raccoglie il passato, annuncia e in qualche modo anticipa il domani, anche sotto il profilo delle responsabilità morali.

(91) M. FLICK-Z. ALSZEGHY, *op. cit.*, pp. 261-262.

la nostra questione ⁽⁹²⁾. I punti di partenza di Schoonenberg sono i concetti di « situazione » e di « essere-situato ». Da un lato l'A. è esplicito nell'affermare che la responsabilità del peccato è esclusiva della libertà della persona: « Nessuno può far peccare direttamente un'altra persona e neanche i padri possono far peccare i loro figli. Poiché in nessun modo la persona può essere spinta ad atti responsabili compiuti in piena libertà, neanche da un'altra persona. Come esseri umani, noi possiamo avere un qualche influsso l'uno sull'altro come il nostro corpo può essere sottoposto all'influsso esterno. Ma, proprio perché persone, non possiamo essere sottoposti a una simile influenza nella nostra libertà » ⁽⁹³⁾. D'altro lato l'A. è altrettanto esplicito nell'affermare l'esistenza di un influsso della libertà di uno sulla libertà dell'altro: « Da un'azione libera procede un richiamo al quale la libera azione di un'altra persona può corrispondere. Tale richiamo può operare immediatamente attraverso le facoltà conoscitive dell'altro. Può pure avere un effetto ritardato nello spazio e nel tempo... » ⁽⁹⁴⁾. Di qui il concetto-base di « situazione », così definita: « Tutte le influenze che passano da una persona libera all'altra persona libera facendo appello ad essa, possono essere assommate sotto il termine di *situazione*. Il mio agire libero mette sempre l'altro in una situazione che lo richiama al bene o al male, che gli offre aiuto o gli toglie tale aiuto, gli presenta valori o lo distoglie da essi. Tale situazione determina la sua libertà, non nel senso che lo obblighi a compiere una buona o cattiva azione, ma nel senso che lo obbliga a reagire ad essa, per il bene o per il male, o a tralasciare una reazione come risposta della propria libera decisione. Quindi, quello che io produco non è la reazione altrui, ma la situazione a cui egli *deve reagire* mediante una libera decisione. A causa della mia libera azione (e anche a causa di innumerevoli altre cause non libere) un'altra persona viene a trovarsi in una certa situazione. La situazione è la catena che unisce una libera decisione ad un'altra, per cui la storia può essere definita come la interazione delle decisioni e delle situazioni... » ⁽⁹⁵⁾.

Così l'A. invita a distinguere, nel fenomeno « peccato », sia l'*azione peccaminosa* sia la *situazione peccaminosa*: quest'ultima non può dirsi, in se stessa, peccato in senso propriamente morale; ma può chiamarsi peccato nel senso che *proviene dal peccato* e che *invita al peccato*, benché la libertà dell'altro possa anche reagire ad essa in maniera giusta.

Schoonenberg completa il concetto-base di « situazione » con quello dell'« essere-situato », cogliendo così il modo in cui una persona è toccata internamente dalla situazione: in ultima analisi, infatti, interessa il fatto che *la persona è situata* (è la stessa situazione in quanto *passive*

(92) Per l'inquadratura e l'analisi del pensiero di P. Schoonenberg sul peccato originale si veda il contributo di S. UBBIALI in questo stesso fascicolo. Ci riferiamo in particolare all'opera *La potenza del peccato*, Brescia 1970 (ed. originale *De Match der Zonde*, s'Hertogenbosch 1962). Cfr. inoltre *L'uomo nel peccato*, in *Mysterium salutis*, vol. IV, pp. 589-719; in forma sintetica si veda *Peccato e colpa*, in *Sacramentum Mundi*, vol. VI (Brescia 1976), pp. 219-233.

(93) P. SCHOONENBERG, *La potenza del peccato*, Brescia 1970, p. 164.

(94) *Ibid.*, p. 164.

(95) *Ibid.*, pp. 164-165.

sumpta): « Ciò che, in ultima analisi importa, in quanto è componente del peccato del mondo, non è la catena che collega i peccati personali (una catena che legherebbe l'uomo dal di fuori e in quanto lo lega al di fuori) ma il fatto che l'uomo stesso ne è toccato. Il peccato del mondo, come il peccato storico di una certa comunità familiare o culturale — per esempio, l'antisemitismo, il colonialismo — è una realtà nell'uomo stesso » ⁽⁹⁶⁾. Ai fini della nostra questione, interessa meno seguire l'A. nella sua definizione di « peccato del mondo » — quale situazione introdotta non solo dai peccati propri ma da tutti i peccati anche altrui —, quanto piuttosto — sempre a partire dalla situazione creata dai peccati — il legame che riunisce i peccati delle singole persone in un unico peccato del mondo. L'A. lo individua nel fenomeno « esempio », che interferisce in concreto come « cattivo » esempio sui due effetti del peccato per il peccatore stesso, cioè sull'incapacità per il bene e sull'inclinazione verso il male. E ciò avviene tramite l'oscuramento dei valori e delle norme, che può giungere a tale grado di profondità da rendere estremamente difficile — se non impossibile — il discernimento e quindi l'assunzione responsabile di certi valori e/o norme: « Il peccato s'incarna in una determinata forma del male morale, e già secondo questo aspetto più estremo esso può restringere lo spazio d'azione della nostra libertà per mezzo di un oscuramento delle norme dei valori. Ciò accade già tramite ogni cattivo esempio, che impedisce per noi una testimonianza di vita per il bene e si sostituisce ad esso, ma che nel medesimo tempo è anche un appello al male e perciò un'occasione alla caduta, una "pietra d'inciampo", uno *σκάνδαλον*. L'appello al male diventa più forte nella misura in cui esso è accoppiato con la pressione sociale. L'oscuramento delle norme dei valori diventa tanto più esiziale, quanto più uno è costretto ad affidarsi alla testimonianza dell'altro, cioè quanto più ognuno abbisogna di educazione morale » ⁽⁹⁷⁾.

d) Accenniamo, infine, ad un altro aspetto dell'antisocialità del peccato. Stiamo, infatti, parlando del *peccato del cristiano*, del cristiano in quanto « membro della Chiesa di Cristo ». Il problema è completamente a quello toccato a proposito della dimensione antiecclesiale del peccato: allora ci si è chiesto se tale dimensione fosse propria di ogni peccato dell'uomo come tale, non ancora « cristiano »; ora ci si chiede se esiste un'antisocialità « specifica », quale segno e frutto del peccato del cristiano in quanto cristiano, in quanto membro della Chiesa.

J. Fuchs, trattando dell'aspetto sociale del peccato, distingue tra un influsso sociale negativo « empirico » (ed è quello sinora considerato) e un influsso sociale negativo « non-empirico » e precisa: « Quo minor enim est gratia in Ecclesia (et forsitam etiam extra eam), eo minor est fons gratiae pro hominibus, ut ex eo accipiant et vivant vitam christianam. Ad tremenda Dei mysteria pertinet, quod a vita gratiae singulorum salus multorum pendere potest » ⁽⁹⁸⁾.

(96) *Ibid.*, pp. 165-166.

(97) *L'uomo nel peccato*, l.c., pp. 653-654.

(98) J. FUCHS, *op. cit.*, p. 125.

Il tema non ci sembra abitualmente affrontato. Per restringerci a qualche considerazione come semplice suggerimento di possibili sviluppi, rileviamo una duplice e simultanea ragione che spiega la « qualificata » antisocialità del peccato del cristiano: da un lato il cristiano è ad un tempo membro della Chiesa e cittadino della « città terrestre » (cosicché il suo agire riflette questa sua simultanea appartenenza); dall'altro lato la Chiesa ha una vocazione-missione salvifica nei riguardi degli uomini anche in quanto convivono, e quindi in quanto sono inseriti e partecipi della società umana ⁽⁹⁹⁾. Ora, da questo secondo punto di vista risulta che la dimensione antiecclesiale del peccato del cristiano ha come risvolto, o, in termini più precisi, si esprime e si attua anche come dimensione antisociale. In quanto il peccato del cristiano è *vulnus Ecclesiae*, nel senso sopra riferito di influsso negativo sulla realtà « sacramentale » della Chiesa (resa meno « significativa » o credibile e meno « efficace » nella sua mediazione salvifica), si configura come *vulnus mundi*, di quel mondo per il quale la Chiesa può dirsi « sacramento ». Come la salvezza di Gesù Cristo incide positivamente non solo sulla Chiesa come tale ma anche sulla società umana, così il peccato del cristiano incide negativamente non solo sulla Chiesa, ma anche sulla società umana. Tra i diversi testi conciliari, che pongono in luce l'influsso positivo sulla stessa società umana operato da Cristo e dalla sua grazia, trascriviamo questo passo della *Lumen gentium*: « I fedeli devono riconoscere la natura intima di tutta la creazione, il suo valore e la sua ordinazione alla lode di Dio, aiutarsi a vicenda a una vita più santa anche con opere propriamente secolari, affinché il mondo sia imbevuto dello spirito di Cristo e raggiunga più efficacemente il suo fine nella giustizia, nella carità e nella pace... Con la loro competenza quindi nelle profane discipline e con la loro attività, elevata intrinsecamente dalla grazia di Cristo, portino efficacemente l'opera loro, perché i beni creati, secondo l'ordine del Creatore e la luce del suo Verbo, siano fatti progredire dal lavoro umano, dalla tecnica e dalla civile cultura per l'utilità di tutti assolutamente gli uomini, e siano tra loro più convenientemente distribuiti e, nella loro misura, portino al progresso universale nella libertà umana e cristiana. Così Cristo per mezzo dei membri della Chiesa illuminerà sempre di più col suo salutare lume l'intera società umana » ⁽¹⁰⁰⁾. Come si può facilmente rilevare, il testo si colloca in una prospettiva positiva, mostrando l'influsso della vita cristiana sullo stesso progresso sociale umano. La pro-

(99) Cfr. *Lumen gentium*, n. 17: « Simul orat et laborat Ecclesia, ut in Populum Dei, Corpus Domini et Templum Spiritus Sancti, totius mundi transeat plenitudo, et in Christo, omnium Capite, reddatur universorum Creatori et Patri omnis honor et gloria ».

Si veda, in dimensione ecclesiologica sacramentale, il tema della salvezza del mondo nel capitolo *Salus mundi* di B. GHERARDINI, *La Chiesa è sacramento*, Roma 1976, pp. 245-293.

(100) *Lumen gentium*, n. 36. Potrebbe essere qui ripreso, oltre che sottoposto ad analisi critica, il tema della « consecratio mundi » e dell'incidenza del peccato circa tale compito laicale o particolarmente laicale (cfr. G. LAZZATI, *La « consecratio mundi » essenzialmente opera dei laici*, Roma 1959; Id., *Maturità del laico*, Brescia 1962, pp. 36-93; M. D. CHENU, *Consecratio mundi*, *Nouv. Rev. Théol.* 86 (1964) 608-618; P. BRUGNOLI, *La spiritualità dei laici dopo il Concilio*, Brescia 1973 (3 ed.); ecc.).

spettiva viene capovolta a partire dalla presenza del peccato, che ottiene esattamente l'effetto opposto, come dimostrano i diversi testi conciliari riferiti e commentati in precedenza.

Sarebbe possibile un ulteriore passo, quello destinato a porre in luce l'aspetto anticosmico del peccato del cristiano, partendo dall'essenziale esistenza intramondana che caratterizza l'uomo: ma il tema ci porterebbe al di fuori dei confini stabiliti ⁽¹⁰¹⁾.

3) Riflessioni teologiche: il peccato « collettivo »?

Una prima immediata impressione che si raccoglie leggendo gli scritti sul « peccato collettivo » è quella della molteplice e diversificata accezione secondo cui viene assunta tale realtà. Una testimonianza è stata offerta anche dagli « Incontri cattolici internazionali » di San Sebastiano (7-12 settembre 1959) che avevano come tema il peccato collettivo ⁽¹⁰²⁾. R. Blomme ha proposto di chiarirne il concetto, mediante un quadruplice senso: il peccato collettivo potrebbe indicare 1) la portata sociale che è insita in ogni peccato; 2) i rapporti che intercorrono tra un peccato individuale e gli altri; 3) uno stato di peccato connesso con una responsabilità collettiva; 4) il « peccato del mondo », cioè una potenza che ci rinserra e ci tiene prigionieri in uno stato di schiavitù spirituale e religiosa ⁽¹⁰³⁾. In termini più precisi occorrerebbe riferirsi al terzo senso indicato, tentando un'ulteriore differenziazione di gradi. R. Blomme così lo spiega: « Si può così parlare anzitutto di "peccato collettivo" per indicare un disordine morale causato dall'azione di un popolo o di un gruppo, azione di cui i capi ed i membri di tale popolo o di tale gruppo sono, ognuno a loro modo, responsabili. Questo concetto viene spesso usato quando si parla di guerre moderne... Per "peccato collettivo" si può anche intendere un peccato che viene favorito e diffuso a causa di condizioni sociali imperfette, di cui noi siamo responsabili. Queste condizioni sociali possono essere oggettive, come le istituzioni, o avere un carattere più soggettivo, come i costumi, il clima di vita, l'opinione pubblica, l'atmosfera generale. Certi contrasti sociali possono essere un esempio di tali "peccati" sociali. Il "peccato collettivo", infine, può essere un peccato, generalmente diffuso in un determinato gruppo umano, che viene commesso o tollerato dai membri di questo gruppo. È, ad esempio, il caso dell'alcoolismo in determinate regioni » ⁽¹⁰⁴⁾.

Certamente ognuno è libero di attribuire al termine di « peccato collettivo » il senso che preferisce ⁽¹⁰⁵⁾; ma, anche a prescindere dalle conse-

(101) Si veda, ad es., A. FRANCK-DUQUESNE, *Cosmos et gloire. Dans quelle mesure l'Univers phisique a-t-il part à la chute, à la Rédemption et à la gloire finale?*, Paris 1974; G. PANTEGHINI, *Il mondo materiale nel piano della salvezza*, Roma 1968, pp. 249-261.

(102) Cfr. La Revue Nouvelle, 15 oct. 1959, pp. 343-345. In precedenza, si veda *Personnalisme chrétien et culpabilités collectives*, in AA.VV., *Monde Moderne et Sens du Péché* (Semaine des Intellectuels Catholiques 1956), Paris 1957, pp. 189-215.

(103) R. BLOMME, *op. cit.*, pp. 90-92.

(104) *Ibid.*, pp. 91-92.

(105) Ecco un'altra definizione di peccato collettivo: « È un complesso di pec-

guenti difficoltà d'intesa, è da preferirsi quel senso che, nell'ambito del carattere analogico proprio del concetto di peccato, più s'avvicina al concetto comunemente accolto di peccato, ossia di disordine morale soggettivo. In questa prospettiva possiamo assumere come concetto più preciso di peccato collettivo il primo dei tre segnalati da R. Blomme: il peccato collettivo indica « un disordine morale causato dall'azione di un popolo o di un gruppo, azione di cui i capi ed i membri di tale popolo o di tale gruppo sono, ognuno a suo modo, responsabili ». Così M. Vidal, per il quale « si deve parlare di responsabilità collettiva quando si tratta di una responsabilità realizzata e vissuta da una collettività... Dobbiamo affermare l'esistenza di peccati collettivi, che hanno per soggetto responsabile una collettività... Si può parlare di peccato collettivo soltanto quando il peccato si attribuisce non all'azione di un individuo, ma alla responsabilità di tutto un gruppo » ⁽¹⁰⁶⁾.

Come abbiamo ricordato nella prima parte di questo studio, il dibattito sul « peccato collettivo » si è sviluppato in particolare nel periodo postbellico, in seguito alla decisione delle forze alleate di occupazione in Germania, le quali avevano stabilito che anche la sola appartenenza ad un gruppo o comunità dichiarati criminali poteva dar diritto ai vincitori di inquisire o perfino condannare per i crimini di guerra ⁽¹⁰⁷⁾. Ora, a giudizio di Häring, « le fervide e numerose discussioni del periodo postbellico sulla colpa collettiva risentono quasi tutte di una mancanza di distinzioni ». E dal canto suo, l'A. tenta una chiarificazione: « A proposito di una colpa della comunità dobbiamo tener ben distinti fra loro il concetto di colpa religioso o morale da quello giuridico » ⁽¹⁰⁸⁾.

cati, in rapporto tra loro, dei membri di una comunità, cioè un complesso di atti personali riferiti a un male comune, invece di essere riferiti al bene comune. Il disordine del peccato collettivo proviene dalla non conformità dell'azione compiuta in comune con la legge giusta della comunità e, per conseguenza, con la legge eterna dalla quale deriva ogni legge giusta. Nel senso pieno e formale della parola, il peccato collettivo è il *peccato organizzato*, il peccato, per esempio, di un'assemblea legislativa o del corpo elettorale nel suo complesso. Il peccato collettivo è in questo caso un peccato nel senso formale della parola, perché è un atto umano responsabile, come ogni peccato personale, ma che contiene inoltre una relazione col male collettivo: è quello che chiameremo un *peccato relazionale*, il quale costituisce un certo *ordine nel disordine* » (C. SANTAMARIA, *El pecado colectivo*, Orbis Catholicus 2, 1959, II, n. 11, p. 364).

Per un'analisi dettagliata e critica delle diverse accezioni rimandiamo a J. SAGÜES, *Alance de la expresión «peccado colectivo»*, Estudios Eclesiasticos 36 (1961), pp. 303-321. Cfr. pure, anche se il saggio è di altro genere, H. CARRIER, *La nozione del peccato collettivo: significato sociologico*, in H. CARRIER-E. PIN, *Saggi di sociologia religiosa*, Roma 1967, pp. 121-137.

(106) M. VIDAL, *op. cit.*, pp. 469-470.

(107) In occasione del 40° anniversario dell'inizio della seconda guerra mondiale l'Episcopato Tedesco ha diffuso una dichiarazione nella quale leggiamo: « Cercare di rispondere alla domanda "perché?" non può prescindere dalla domanda "di chi è la colpa?". Il concetto problematico di una "colpa collettiva" del popolo tedesco è stato giustamente respinto, tanto più che molti, a rischio della vita e della libertà, hanno militato nella resistenza contro il nazionalsocialismo. Eppure esiste ancora il convincimento di una corresponsabilità di tutto il nostro popolo. La domanda sulla "colpa" coinvolge anche la Chiesa... » (L'Oss. Rom., 12 sett. 1979, p. 2).

(108) B. HÄRING, *La Legge di Cristo*, vol. I, p. 122. Lo stesso rilievo in A.

In questa linea distinguiamo il livello « giuridico » da quello propriamente « morale », anche se si dà tra loro un qualche rapporto.

a) *La colpa collettiva sotto un profilo giuridico.* « Giuridicamente, è suscettibile di punizione solo la colpa liberamente commessa o da un individuo singolo o da un gruppo di uomini solidalmente. Solo i cooperatori effettivi e liberi cadono sotto il concetto giuridico di colpa, giustificato sul piano morale »⁽¹⁰⁹⁾. Sempre a livello giuridico si pone il problema della responsabilità delle *conseguenze* legate ad azioni compiute in nome di tutto il gruppo o dell'intero popolo: « Quando una comunità, per colpa dei suoi capi, contrae degli obblighi o causa dei danni colpevoli, secondo i principi comunemente ammessi, essa può ritenersi solidalmente *responsabile* di tali danni. Ma l'esigenza della riparazione non giustifica una discriminazione dei singoli, eccetto quando sia dimostrato che il singolo abbia concorso per responsabilità propria nel commettere la colpa. Non esiste una colpa collettiva nel senso delle accuse del dopoguerra. Ciascun individuo appartenente ad un popolo deve confessare anche davanti ad altri popoli i delitti dei suoi capi e delle grandi masse da loro traviate; dev'essere pronto a concorrere nella misura delle sue forze, con senso di responsabilità, alla riparazione »⁽¹¹⁰⁾.

Com'è noto, nella questione è intervenuto anche Pio XII, sostenendo con forza che « castigare o giudicare non i singoli individui ma collettivamente comunità intere » sarebbe stata una violazione « delle norme che devono guidare qualsiasi giudizio umano », e che « per quel che attiene allo svolgimento della storia ... i popoli come tali non possono vedersi imputata la responsabilità... Si faccia il possibile per dare la responsabilità ai veri colpevoli ma si distingua con giustizia netta fra essi e il popolo nel suo insieme »⁽¹¹¹⁾.

Come precisare ulteriormente la diversa colpevolezza nel caso di un'azione collettiva? Intendiamo per azione collettiva quella che è posta *in nome* di una persona giuridica o di un qualche gruppo di persone. È chiaro che questa stessa azione collettiva viene « eseguita » da persone fisiche, da individui, cioè da quanti hanno cura del tutto oppure da quanti vengono designati *ad hoc* (tutti, oppure i competenti). Ma poiché l'azione è eseguita in nome del tutto, non si qualifica come azione dei singoli, bensì come azione del tutto collettivo. Ora quanti realizzano l'azione collettiva come « organi » del tutto collettivo, la realizzano mediante degli atti umani personali: e questi vengono moralmente loro imputati come a persone. Agli altri « membri » del tutto collettivo le azioni collettive in tanto vengono moralmente imputate in quanto dipendono dal loro influsso: la questione, infatti, verte sulla imputazione dell'azione collettiva come di un « peccato d'altri ». Com'è evidente, l'influsso può esprimersi ed attuarsi in vari modi, come ad es. eleggendo deputati

GÜNTHER: « Occorre distinguere chiaramente fra colpa morale collettiva... e responsabilità giuridica comunitaria » (*Chiamata e risposta*, vol. I, p. 484).

(109) B. HÄRING, *op. cit.*, p. 123.

(110) *Ibid.*, p. 124.

(111) Pio XII, *Messaggio radiofonico*, AAS 37 (1945), p. 21; *Id.*, *Al Congresso Internazionale di « Pax Romana »*, AAS 44 (1952), pp. 820-821; *Id.*, *Discorso sul diritto penale internazionale*, AAS 45 (1953), pp. 730-744.

ingiusti, favorendo con azioni diverse, tacendo, non opponendo adeguata resistenza, eseguendo comandi iniqui, ecc. Come sempre possono darsi « scuse » più o meno ampie, quali la mancanza di previsione, la paura, l'ignoranza, il pericolo di danni personali, ecc.

Comunque, è importante rilevare che la « appartenenza » al gruppo o alla nazione in cui si prendono decisioni non può significare una appartenenza di stampo esclusivamente e meramente biologico, razziale, politico, storico. L'appartenenza che può rendere colpevoli dell'azione collettiva è solo quella di tipo propriamente morale, quella che si ha mediante una qualche « partecipazione », appunto d'indole morale, e quindi cosciente e voluta. Ma a questo punto entriamo nel capitolo della cooperazione al male.

b) *La colpa collettiva sotto un profilo morale.* Già da quando precede emerge che il problema vero e comunque prioritario è quello morale. Esiste la colpa morale di un gruppo *in quanto tale*, senza che vi sia una colpa morale nei singoli? Anche se non è mancato qualche autore incline ad asserirne l'esistenza ⁽¹¹²⁾, la maggior parte degli Autori si è posta sulla negativa. A titolo d'esempio riferiamo due testi-manuali di teologia morale. E. Quarello scrive: « La risposta sembra dover essere negativa, dal momento che si afferma che la *colpevolezza morale è strettamente personale*. Si ammette che la persona singola possa commettere una colpa *in gruppo*, *in un collegio*, e senza dubbio con possibili gravi conseguenze sociali, senza però che si debba ammettere una vera colpa del gruppo » ⁽¹¹³⁾. E A. Günthör: « Non esiste colpa collettiva nel vero senso della parola... La moralità è legata alla persona, alla sua conoscenza e alla sua libera decisione di volontà. Il collettivo in quanto tale non conosce e non decide. Sicché soltanto l'individuo può agire moralmente, compiere o il bene o il male, acquistando così dei meriti o accollandosi delle colpe. Di conseguenza, parlando di una comunità, si può dire abbia agito bene o male, unicamente quando si può presumere a buon diritto che i singoli individui da cui è composta abbiano in primo luogo deciso liberamente e poi voluto liberamente concordare nella decisione presa. Sicché, in ultima analisi, la decisione spetta ancora e sempre all'individuo » ⁽¹¹⁴⁾. In questa linea l'unico senso morale accettabile della cosiddetta colpa collettiva (o peccato collettivo) è quello della « somma » delle colpe morali degli « organi » e dei « membri » di un determinato gruppo o di una determinata comunità per certi fatti disordinati e ingiusti. E tale « somma » è solo ciò che risulta dall'addizione delle colpe, che sono proprie dei singoli individui in ragione della loro attività. Non comprendiamo, invece, quanto scrive M. Vidal: « Il peccato collettivo non è somma o giustapposizione di peccati individuali. Sostituisce una sostantività nel male.

(112) Cfr. R. EGENTER, *Gemeinschaft oder Straftaftung*, Theologie der Zeit 1 (1974), 114-136. Con minor chiarezza, parlando della « colpa metafisica », K. JASPERS, *Die Schuldfrage* Zurich 1947.

(113) E. QUARELLO, *L'amore e il peccato*, Bologna 1971, p. 56.

(114) A. GÜNTHÖR, *op. cit.*, p. 482. Cfr. anche M. ZALBA, *Aspectos morales de la responsabilidad colectiva*, Religion y Cultura 5 (1960), pp. 407-427.

Si tratta di un'unità dinamica fondata sulla convergenza di forze e volontà verso una negatività morale comune » ⁽¹¹⁵⁾.

IV. ALCUNI RILIEVI CRITICI

1. Volendo raccogliere, in sintesi finale, alcuni dati delle riflessioni sinora condotte ed offrire qualche rilievo critico, indichiamo, anzi tutto, *l'esigenza di riprendere e di proseguire l'indagine teologica* sulla dimensione ecclesiale e sociale del peccato del cristiano. Tale dimensione viene sempre più « affermata », dandola come ovvia o scontata; altre volte l'affermazione viene « confermata » con una giustificazione abitualmente sommaria e generica ⁽¹¹⁶⁾. Seguendo le recenti indicazioni del Magistero ed i risultati dell'attuale riflessione teologica ci è parso di dover distinguere un duplice aspetto di questa problematica: da un lato, il danno alla Chiesa e alla società causato dal peccato del cristiano; dall'altro lato, l'esistenza o meno di un peccato che ha come protagonista responsabile la Chiesa come tale e/o la società come tale. A tale riguardo si sono registrate unanimità e maggior chiarezza nell'affermazione dell'antiecclesialità ed antisocialità del peccato del cristiano, mentre sul secondo aspetto risultano diversificata la posizione dei teologi sulla realtà della « Chiesa peccatrice » e generalmente negativa quella sull'esistenza di un « peccato collettivo » in senso strettamente morale. Nel presentare le diverse linee teologiche è stato possibile fornire una serie di precisazioni, che hanno meglio chiarito i diversi aspetti (il fondamento o motivo dell'influsso, le modalità dell'influsso stesso, ecc.) della dimensione ecclesiale e sociale del peccato.

Si tratta solo di un piccolo passo, bisognoso di ulteriore sviluppo e questo è possibile *approfondendo l'indagine sul « cristiano peccatore »*. Sono questi i due termini che vanno messi a confronto, per enucleare la reale portata dell'antiecclesialità e dell'antisocialità del peccato: il cristiano, infatti, è « ontologicamente » sia « membro della Chiesa » sia « cittadino del mondo » ⁽¹¹⁷⁾; ed il suo peccato, in quanto espressione

(115) M. VIDAL, *L'atteggiamento morale. 1/Morale fondamentale*, Assisi 1976, pp. 470-471.

(116) Ancora una citazione ed una conferma. Scrive D. MONGILLO: « Il peccato ha anche dimensione sociale, non tanto per un contagio di carattere psicologico quanto per effetto del vincolo di solidarietà che unisce tutta la famiglia umana. Quanto più si disgrega la comunione in Cristo, tanto più cresce la solidarietà nel male che il peccato manifesta e rinsalda. Il disordine del peccato investe la vita della comunità umana ed ecclesiale e la presenza stessa dell'uomo nel cosmo. La socializzazione evidenzia la portata degli squilibri che minacciano la convivenza e l'ecologia dimostra le conseguenze dell'irreversibilità dell'uomo nei confronti della natura. Il conflitto degli egoismi collettivi, la disumanità nell'esercizio del potere, la distruzione delle risorse naturali, scaturiscono dal disordine e lo alimentano » (voce *Peccato*, in *Dizionario Enciclopedico di Teologia Morale*, Roma 1974, p. 739). Si veda la genericità che caratterizza il contributo di B. SECONDINI, *Santità ecclesiale e peccato collettivo*, in AA.VV., *Peccato e santità*, Roma 1978, pp. 223-251.

(117) Ci limitiamo qui ad affermare la duplice appartenenza del cristiano alla « Chiesa » e al « mondo », senza prendere in considerazione il problema del rapporto Chiesa-mondo, né in se stesso né in riferimento al cristiano.

« dinamica » del suo essere — in quanto cioè *operatio* e *actio* —, « riflette » in sé l'essenziale « struttura ontologica » ecclesiale e mondana del cristiano stesso.

L'affermazione generale domanda però di essere precisata: in che senso diciamo che il peccato del cristiano « riflette » in sé l'ecclesialità e la mondanità del cristiano stesso? Indubbiamente nel senso che il cristiano stesso, personalmente, viene « deformato », cioè rovinato nella sua « forma » di « membro della Chiesa » e di « cittadino del mondo ». In questa prospettiva abbiamo riferito, per l'aspetto propriamente ecclesiale, la celebre espressione santambrosiana *non in se, sed in nobis vulneratur Ecclesia*. Ma anche a questo primo livello rimane aperto l'interrogativo circa il contenuto (e quindi la gravità) di tale « deformazione ». Al riguardo rileviamo come l'antiecclesialità del peccato del cristiano (intendiamo, ovviamente, riferirci al peccato grave), mentre comporta la privazione della grazia santificante, lascia sussistere il « carattere » sacramentale, e quindi non annulla l'appartenenza alla Chiesa. Rileviamo, inoltre, sul versante della distinzione « specifica » dei peccati che la « deformazione » può variare, non solo in rapporto alla « gravità » dei peccati (specie teologica), ma anche in rapporto al « tipo » di peccati (specie morale): questi ultimi infatti, possono essere o direttamente-esplicitamente o solo indirettamente-implicitamente contrastanti la struttura ecclesiale e/o mondana del cristiano.

Si dà poi l'altro livello: la « deformazione » non coinvolge solo personalmente — in se stesso — il cristiano peccatore, ma raggiunge anche gli altri membri della Chiesa e della società. Anche questo dev'essere affermato, diversamente la « relazione » del cristiano peccatore alla Chiesa e alla società si risolverebbe tutta e sola nello stesso cristiano peccatore, e non si configurerebbe più come vera e propria « relazione »: rientra, infatti, nella definizione stessa di relazione il mettere in rapporto ed in qualche modo l'unire i termini della relazione. Anche a questo secondo livello l'antiecclesialità e l'antisocialità del peccato del cristiano esigono di essere precisate nel loro contenuto (e quindi nella loro gravità). Quanto precede avvia ad una risposta articolata: si dà un danno ecclesiale e/o sociale che « direttamente » tocca « alcuni » membri della Chiesa e della società, e si dà un danno che « indirettamente » si risolve come danno della Chiesa « come tale », della società « come tale ». Si dà un danno che intacca valori fondamentali (strutturali o tipici) della Chiesa e/o della società, e si dà un danno che, pur essendo reale e rilevante, non intacca valori fondamentali, ecc.

Proprio perché l'analisi della dimensione ecclesiale e sociale del peccato del cristiano dev'essere impostata — come abbiamo accennato — sulla realtà del cristiano peccatore come « membro della Chiesa » e « cittadino del mondo », e quindi in ultima analisi sul suo essere « persona », diventa inevitabile la domanda sul *rapporto tra dimensione « personale » e dimensione « ecclesiale-sociale » del peccato*.

2. La domanda posta, a giudizio di M. Vidal, è di estrema importanza per la riflessione teologica: « Nel campo teologico del peccato nessuna questione è di tanta importanza come la domanda sull'integrazione del

duplice aspetto, personale e strutturale (o individuale e collettivo), della colpevolezza. Qui sta la forza o la debolezza di ogni riflessione teologica sul peccato. La prassi cristiana sulla colpevolezza trova in questo punto la sua fonte di coerenza e di efficacia » (118). E dopo aver constatato nella coscienza cristiana il malessere di fronte a una « individualizzazione » eccessiva del peccato e al tempo stesso una ricerca per una sua comprensione « deprivatizzata », il redentorista spagnolo propone un'ipotesi di interpretazione, a partire dal « concetto analogico » di peccato. Proprio perché il peccato non ha una struttura semplice e non ha formulazioni univoche — richiede cioè espressioni comprensive ed esperienziali di carattere complesso e diversificato —, è legittimo — anzi doveroso — individuare quella dimensione « che dà coerenza agli altri elementi e attraverso la quale si intende la realtà totale del peccato ». Ora la teologia tradizionale — a giudizio sempre di M. Vidal — ha considerato il peccato mortale *attuale* e *individuale* come la prima forma della colpevolezza: all'origine di questa considerazione starebbe un'opzione di carattere individualista (di fronte all'opzione comunitaria) e di preferenza per l'azione singolare e concreta (di fronte all'opzione strutturale). Ma, rileva l'A., « crediamo che si possa e si debba dare una nuova impostazione a questo orientamento classico. Per questo siamo propensi a un'altra opzione: quella di considerare come "primo analogato" della colpa il peccato comunitario e strutturale. La colpevolezza, entro la sua complessità di elementi, ha un'intelligibilità unitaria e coerente attraverso il riferimento alla sua dimensione comunitaria e strutturale » (119). D'altra parte i termini di « peccato collettivo » o « peccato strutturale » non sono assunti da Vidal, perché si riferiscono ad aspetti concreti e parziali di quel complesso molto più ampio in cui consiste la colpevolezza nel suo significato fondamentale: egli preferisce parlare di « *solidarietà nel male morale* ». E questa solidarietà « il peccato fondamentale nel quale e attraverso il quale devono essere interpretati i peccati personali » (120).

Quali sono le conclusioni alle quali giunge l'Autore? Non ci sembrano né chiare né convincenti. Così scrive: « Vi è un serio problema per la teologia e per la pastorale in relazione con la colpevolezza solidale: come integrare entro il peccato solidale la responsabilità personale? Dobbiamo confessare che ci troviamo ancora ai primi passi di una riflessione teologico-pastorale di questo genere. Tuttavia crediamo che si possano fare le seguenti osservazioni. In primo luogo, è necessario continuare ad affermare con insistenza il *carattere personale* di ogni colpa. Il peccato non è un "male astratto" e un "male sostantivato", come pretendono tutte le ideologie di stampo manicheo. Il peccato comporta una relazione con libertà umane concrete. Non possiamo perdere questa

(118) M. VIDAL, *op. cit.*, pp. 454-455. Ci riferiamo a Vidal perché costituisce il « manuale » più recente che sviluppa in modo tematico ed ampio questo problema. L'A. ha dedicato in precedenza una monografia *Cómo hablar del pecado hoy. Hacia una moral crítica del pecado*, Madrid 1975.

(119) *Ibid.*, p. 460.

(120) *Ibid.*, p. 461. Secondo l'A. è la stessa impostazione del maestro B. HÄRING, che scrive: « La reale portata del peccato personale individuale può esser capita solo nella luce del peccato del mondo e del peccato nella Chiesa » (*Il peccato in un'epoca di secolarizzazione*, Bari 1973, p. 126).

dimensione personalista e interiorizzata del peccato, che è uno degli aspetti più fondamentali della comprensione cristiana della colpevolezza... Tuttavia questa responsabilità personale del peccato si può intendere ed esprimere in chiave individualistica o in chiave comunitaria. Crediamo che sia necessario incorporare nello studio del soggetto della responsabilità morale la dialettica tra "personeità" e "comunitarietà" » (121).

Quando poi, al di là dell'opzione solidaristica fatta e al di là della dialettica personeità-comunitarietà indicata come propria del soggetto moralmente responsabile, l'A. scende a fare l'analisi del « significato reale » della « solidarietà nel male » o « peccato solidale » (colpevolezza solidale), individua, in chiave sia soggettiva sia oggettiva, una serie di « forme » di concretizzazione, che non ci sembrano né organicamente coordinate tra loro, né capaci di chiarire la realtà ultima di quello che l'A. chiama « peccato solidale ». Scrive: « Esiste peccato solidale:

— Nella partecipazione che noi uomini abbiamo ai peccati personali degli altri.

— Nella dimensione sociale dei peccati personali propri, mediante l'influsso sulla coscienza collettiva che resta così deformata (in criteri, in tendenze, in falsi pregiudizi, ecc.).

— Nella colpevolezza di una collettività in quanto tale.

— Nelle ingiustizie di carattere strutturale » (122). E così termina: « Come conclusione di questo paragrafo vogliamo mettere in rilievo l'importanza della solidarietà nel male morale come il fattore decisivo per definire il peccato etico-religioso. Ogni peccato si costituisce in quanto tale attraverso la partecipazione al "peccato del mondo" » (123).

Parrebbe di dover dire, se interpretiamo bene il Vidal, che il « peccato solidale » e il « peccato del mondo » siano la medesima realtà, che si esprime e si attua sia in chiave « individuale » sia in chiave « collettiva » (o per usare altri termini dell'A. ma che non equivalgono di per sé ai precedenti: in chiave « personale » e « strutturale »). Del resto in precedenza il Vidal qualificava il peccato del mondo come « la situazione di peccato in cui si trova l'umanità a causa della solidarietà che si stabilisce tra tutti i peccati storici » e, seguendo P. Schoonenberg, rilevava che « l'esser situato nel peccato è ciò che si deve aggiungere ai peccati individuali perché si possa parlare con ragione di peccato del mondo ». E conclude: « Precisamente attraverso questa realtà del peccato del mondo devono essere interpretati tutti i peccati personali. Per questo diciamo che la solidarietà nel male morale è il peccato fondamentale o il "primo analogato" della colpevolezza umana. *Effettivamente in ognuno dei nostri peccati partecipiamo al peccato del mondo e il nostro peccato si misura in funzione dell'intensità dei nostri legami con la solidarietà di perdizione* » (124).

(121) *Ibid.*, pp. 467-468.

(122) *Ibid.*, p. 473.

(123) *Ibid.*, p. 474.

(124) *Ibid.*, pp. 463-464. Il corsivo è nostro. Il problema che rimane aperto, e che l'A. non ci sembra affronti con chiarezza, verte sul senso e sul contenuto

Ma a questo punto, sotto il profilo teologico di un'adeguata lettura del peccato del mondo (o del peccato solidale), occorrerebbe inserire il discorso specifico del « peccato originale » non solo per precisare di questo peccato la dimensione personale e la dimensione comunitaria, ma anche — e di conseguenza — per precisarne la portata (sotto certi aspetti « unica e irripetibile ») entro la solidarietà negativa che si stabilisce tra tutti i peccati storici, sia individuali che collettivi.

Per questi motivi è preferibile procedere con una terminologia più precisa e, soprattutto, con una chiarificazione concettuale diversa sul rapporto tra dimensione personale e dimensione comunitaria del peccato del cristiano.

3. Riprendendo il nostro punto iniziale, cioè la « persona » come soggetto responsabile del peccato, alla luce di tutta la tradizione cristiana e dell'intera riflessione teologica si deve affermare che *solo la persona* — intesa come « individuo » dotato di conoscenza e di volontà libera — *può essere soggetto responsabile del peccato*. Se il peccato non è inteso in modo generico come semplice disordine oggettivo o limite o errore o situazione anonima d'ingiustizia, ecc., bensì è inteso in senso specificamente « morale », ossia come *operatio* o/e *actio* dell'uomo in quanto uomo (secondo la terminologia scolastica è l'*actus humanus* distinto o contrapposto all'*actus hominis*), esso può essere « imputato » esclusivamente all'agire in senso vero e proprio « umano »: e questo è tale solo se e nella misura in cui si configura come agire cosciente e libero. Ma coscienza e libertà si predicano della persona, della singola persona. Per questo solo la persona, la singola persona, può dirsi responsabile di peccato. Libertà e peccato sono concetti che si richiamano reciprocamente: là dove la libertà è assente non può essere presente il peccato, e là dove c'è il peccato è pure presente la libertà. Parlare allora di peccato che è propriamente « causato » nella persona dagli altri — dall'ambiente, dalla situazione, dalla struttura, ecc. — significa, in realtà, parlare di qualche cosa d'altro. E altrettanto si dica di un ambiente, di una situazione, di una struttura come « soggetto » di peccato (peccato « ambientale » e/o « strutturale »). Da questo punto di vista il gesto « personale » del peccato è il gesto dell'individuo o degli individui coscienti e liberi: è dunque una realtà formalmente « individuale », segno e frutto della libertà della singola persona.

Così dicendo, non possiamo restringerci ad una considerazione « astratta » o « formale » della libertà umana, ma dobbiamo coglierla nella sua realtà « concreta » o « materiale ». Essendo un'essenziale « dimensione » dell'uomo — *Vera autem libertas eximium est divinae imaginis in homine signum* (*Gaudium et spes*, 17) —, la libertà si esprime e si attua secondo le native ed originali connotazioni dell'essere umano, quali la sua « relazionalità » nei riguardi degli altri uomini (socialità) e dello stesso mondo materiale (intramondanità) nel contesto del divenire temporale-storico (storicità). Per questo la libertà della singola persona, in quanto libertà « incarnata », si esprime e si attua — potremmo dire

della « partecipazione » o, *aliis verbis*, dei « legami con la solidarietà di perdizione ».

« vive » nel e del « tessuto relazionale », cioè in una rete fittissima di rapporti con la libertà delle altre persone. E nell'ambito di simili rapporti *le libertà personali s'incontrano e si scontrano, influenzandosi reciprocamente.*

Ora l'influsso in questione non può certo intendersi nel senso vero e proprio di una « causa efficiente »: se così fosse la singola persona perderebbe la sua libertà, e in questa ipotesi non si potrebbe più parlare di peccato in senso morale. L'influsso in questione è da intendersi piuttosto nel senso di una « occasione » ⁽¹²⁵⁾, che ostacola oppure stimola favorevolmente la libertà della singola persona; o, forse meglio, nel senso di un « dato » di fatto che si configura nel contempo come un « compito » che si pone alla libertà della singola persona, perciò spesso chiamata ad una sua « re-azione », cioè all'assunzione responsabile (individuale) della sua libertà: questa sua libertà, infatti, non può concretamente esistere se non come libertà « interpellata » da altre libertà. Quanto abbiamo ora detto vale, evidentemente, nelle sue direzioni: dalla « mia » libertà alla libertà degli « altri », e da quella altrui alla mia. Proprio per questa reciprocità si può comprendere come la dimensione sociale del peccato si esprime in due sensi: in quanto il « mio » peccato « influisce » (nei termini sopra precisati) sull'agire anche morale degli « altri », e in quanto quest'ultimo « influisce » (sempre nel senso ricordato) sul « mio » agire anche morale. Si dà così una ripercussione del mio peccato sull'agire della società, come pure una ripercussione dell'agire della società sulla mia colpa individuale ⁽¹²⁶⁾.

Ma la dimensione « sociale » che è implicita in ogni peccato della singola persona, dell'individuo (da questo punto di vista « sociale » non si distingue propriamente da « personale », ma da « individuale »), può attuarsi ad un livello più esplicitamente « comunitario »: ciò avviene quando le libertà dei singoli individui si rapportarono a tal punto tra loro da « convergere » in uno stesso fine peccaminoso (è il fenomeno della « cospirazione » morale, classicamente indicato come « cooperazione formale »). In tal caso pensiamo che si possa parlare di peccato *in solidum*, o, per usare i termini di M. Vidal, di « peccato solidale », di « solidarietà del male morale ».

Sempre alla luce della dimensione storica e intramondana della libertà umana, si può facilmente cogliere anche l'influsso « storico » (o generazionale) e « cosmico » del peccato. In questo ambito è da collocarsi anche *la realtà del « peccato originale »*, sia per coglierne l'influsso sociale in quanto « peccato » originale, sia per coglierne l'influsso sociale in quanto peccato « originale », sotto il profilo cioè della sua realtà singolare e pertanto irripetibile. È forse preferibile in questo contesto in-

(125) Si potrebbe parlare anche di « condizionamento », tenendo presenti sia il fatto che la libertà umana è libertà « condizionata » (se non altro perché creaturale ed incarnata), sia il significato non necessariamente « negativo » del condizionamento stesso (anche se questo è il significato più comunemente recepito).

(126) Il discorso sin qui condotto sulla libertà umana e sul suo influsso « sociale » può e dev'essere ulteriormente specificato in rapporto all'antiecclesialità del peccato del cristiano. Tale dimensione potrebbe essere illustrata a partire dalla libertà « cristiana » nella sua struttura « ecclesiale ».

serire il termine-concetto di « *peccato del mondo* »: questo consiste — ci sembra di poter dire — non solo nel complesso di « tutti » i peccati (i peccati personali-individuali e i peccati personali-sociali, il peccato originale — originato e originante — e i peccati attuali), ma anche in quella « potenza » di male che insieme è sorgente-frutto-segno dei peccati e che, secondo la rivelazione, non è riconducibile alla potenza « umana », ma è una potenza « diabolica » ⁽¹²⁷⁾.

Queste ultime annotazioni mostrano la realtà — e la serietà — del *mysterium iniquitatis*, della solidarietà umana nel male morale. La Rivelazione contrappone a questa solidarietà negativa un'altra solidarietà, quella di Cristo Salvatore, il *mysterium salutis*, che « vince » sulla precedente solidarietà. Ma come nell'economia salvifica essenzialmente comunitaria ⁽¹²⁸⁾ la salvezza di Cristo si fa efficace quando la persona — la singola persona — ad essa si apre e l'accoglie in libertà, così nella solidarietà negativa la responsabilità morale si connette esclusivamente con la libertà della persona, della singola persona. Non neghiamo affatto l'influsso e la dimensione « sociale » della libertà umana, sia quando viene attuata nel bene morale sia quando viene attuata nel male morale; solo affermiamo che la responsabilità morale ha come soggetto proprio ed esclusivo la singola persona nella sua libertà: è in segno dell'unicità e dell'irrepetibilità di ogni uomo creato ad immagine e somiglianza di Dio.

DIONIGI TETTAMANZI

Seminario Arciv. - Venegono Inf. (VA)

(127) Cfr. J. DE LA POTTERIE, *Le péché, c'est l'iniquité*, Nouvelle Revue Théologique 1956, pp. 785-797. In particolare: « L'iniquità non deve quindi essere identificata con i peccati; essa è la qualità segreta, lo spirito, la tendenza che li ispira e li provoca. Se i peccati individuali sono suscitati da questa potenza diabolica, essi ne sono in pari tempo la manifestazione » (*ibid.*, p. 789).

(128) Cfr. *Lumen gentium*, n. 9.