

PECCATO PERSONALE E PECCATO ORIGINALE

L'indicazione che spinge ad esaminare la natura del peccato originale facendo attenzione al suo « orientamento » verso il peccato personale e che, di conseguenza, suggerisce una connessione tra il peccato personale e il peccato originale, è un elemento relativamente nuovo per la teologia del peccato originale.

È questa infatti una delle conclusioni, alle quali la teologia è pervenuta attraverso il lavoro di revisione intrapreso, in epoca recente, nei confronti della posizione sostenuta precedentemente in tema di peccato originale (¹). La posizione precedente, e dunque sottoposta a revisione, è la posizione che, in sostanza, si era espressa con il manuale. Ed il manuale, in verità, non aveva rilevato il rapporto esistente tra il peccato originale e il peccato personale, anzi, più a fondo, aveva reso impossibile l'emergenza di tale rapporto.

1. - *La teologia del manuale*

Esponente qualificato dell'orientamento manualistico può essere ritenuto A. Gaudel (²), con il contributo da lui redatto per il « Diction-

(1) Per la documentazione sul lavoro di revisione, sulle questioni affrontate, sulle conclusioni raggiunte, abbiamo utilizzato: J. L. CONNOR, *Original Sin: Contemporary Approaches*, ThSt 29 (1968) 215-240; A. M. DUBARLE, *Bulletin de Théologie: Le péché originel, recherches récentes et orientations nouvelles*, RSPTh 53 (1969) 81-113; Ch. DUQUOC, *Péché originel et transformations théologiques*, LV 261 (1977) 41-56; P. GRELOT, *Faut-il croire au péché originel?*, Etudes 327 (1967) 231-251; J. GROSS, *Abschied von der Erbsünde*, ZRRG 23 (1971) 369-373; id., *Ein neuer Erbsündenbegriff*, ZRRG 26 (1974) 68-74; H. HAAG, *Zur Diskussion um das Problem der Erbsünde*, ThQ 149 (1969) 86-94; id., *Die hartnäckige Erbsünde*, ThQ 150 (1970) 358-366; 436-456; id., *Die hartnäckige Erbsünde. Überlegungen zu einigen Neuerscheinungen*, ThQ 151 (1971) 70-86; L. SCHEFFCZYK, *Die Erbschuld zwischen Naturalismus und Existentialismus (Zur Frage nach der Anpassung des Erbsündendogmas an das moderne Denken)*, MThZ 15 (1964) 17-57; id., *Adams Sündenfall: Die Erbschuld als Problem gläubigen Denkens*, WW 20 (1965) 761-776; id., *Versuche zur Neuaussprache der Erbschuldswahrheit*, MThZ 17 (1966) 253-260; id., *Systematisches zu einer exegetischen Kontroverse*, MThZ 19 (1968) 311-315; P. SCHOONENBERG, *Altes Testament, Neues Testament und Erbsündlehre*, ThPQ 117 (1969) 115-124.

(2) H. RONDET, *Le péché originel dans la tradition patristique et théologique*, Paris 1967; tr. it., *Il peccato originale e la coscienza moderna*, Torino 1971, 18; M. FLICK, *Peccato originale*, in *Nuovo Dizionario di Teologia*, Alba 1977, 1131-1150, 1133.

naire de Théologie catholique »⁽³⁾. Che Gaudel intendesse esprimere il dato del manuale, lo dimostra l'indice del suo articolo. Dopo aver infatti ricostruito, in maniera analitica e ben informata, la storia del problema⁽⁴⁾, propone al termine una « esposizione sistematica dell'insegnamento attuale ». E l'insegnamento attuale è per l'appunto l'insegnamento del manuale, per lo meno del manuale conosciuto ed utilizzato nelle scuole attorno agli anni trenta⁽⁵⁾.

Gaudel divide il proprio insegnamento sistematico in due parti: nella prima si studia il peccato originale in Adamo; nella seconda si studia il peccato originale nei discendenti di Adamo. L'eventuale riferimento al peccato personale dovrebbe così trovarsi nella seconda parte, vale a dire nella parte dedicata da Gaudel all'esame del peccato originale nel soggetto. Il riferimento tuttavia risulta del tutto assente ed è assente, in particolare, sia quando si affronta il problema della natura del peccato originale sia quando si affronta il problema delle conseguenze del peccato originale. I due problemi, con l'aggiunta della questione sulla trasmissione-propagazione, costituiscono infatti l'insieme della materia presentata nel capitolo sul peccato originale originato⁽⁶⁾.

Così, per quanto concerne la natura del peccato originale, il procedimento, impiegato da Gaudel per giungere alla definizione di tale natura, prende avvio alla considerazione del momento nativo dell'uomo, vale a dire dal momento della sua generazione. Viene infatti espressamente affermato, nella premessa anteposta a tutto il discorso, che « al termine di ogni generazione umana si trova un membro dell'umanità, nello stato infelice e colpevole nel quale si trovava Adamo dopo il suo peccato »⁽⁷⁾. Racchiuso entro la prospettiva della generazione, il peccato originale viene allora definito nei termini seguenti: è lo stato di decadenza e di peccato, consecutivo al peccato dei « primi genitori », presente nell'uomo fin dall'inizio ed esteso a tutti gli uomini. Quanto poi allo stato di peccato è detto che si tratta di un peccato abituale dipendente da un atto liberamente commesso non tanto dalla volontà della persona che ne è macchiata, ma da un'altra volontà, alla quale essa è

(3) A. GAUDEL, *Péché originel*, DThC, XII/I, Paris 1933, 275-606.

(4) Il giudizio sulla « bontà » della ricostruzione storica fatta da Gaudel è, come naturale, proporzionato allo stato degli studi storici, che Gaudel ha potuto utilizzare. Per la conoscenza dei risultati conseguiti dalla ricerca sulla storia del problema dopo Gaudel: M. M. LABOURDETTE, *Le péché originel et les origines de l'homme*, Paris 1953; J. GROSS, *Geschichte des Erbsündendogmas*: Bd. I, *Entstehungsgeschichte der Erbsündendogmas. Von Bibel bis Augustinus*, München 1960; Bd. II, *Entwicklungsgeschichte des Erbsündendogmas in nachaugustinischen Altertum und in der Vorscholastik (5-11. Jahrhundert)*, München 1963; Bd. III, *Entwicklungsgeschichte des Erbsündendogmas im Zeitalter der Scholastik (12-15. Jahrhundert)*, München 1971; Bd. IV, *Entwicklungsgeschichte des Erbsündendogmas seit der Reformation*, München 1972; H. RONDET, o. c.; M. FLICK-Z. ALSZEGHY, *Il peccato originale*, Brescia 1972; A. de VILLALMONTE, *El pecado original. Venticinco años de controversia: 1950-1975*, Salamanca 1978.

(5) Tra gli autori citati da Gaudel nella bibliografia finale (a.c., 606) si trovano i nomi di: J. A. Möhler; Scheeben; H. Hurter; D. Palmieri; Chr. Pesch; X. Le Bachelet; L. Billot; J. V. Bainvel; L. Labauche; Ad. Tanqueray; Ed. Hugon; Janssens; P. Mingès; B. Bartmann; J. M. Hervé.

(6) A. GAUDEL, a.c., 588-605.

(7) A. GAUDEL, a.c., 591.

solidale attraverso la generazione, vale a dire dalla volontà di Adamo, origine comune di tutto il genere umano. Ma, data la prospettiva di partenza e gli elementi racchiusi nella definizione, non stupisce che venga bloccato ogni accenno alla questione del rapporto peccato originale-peccato personale. Nella riflessione proposta infatti non rientra alcun riferimento alla connessione esistente tra l'inizio della vita dell'individuo e i momenti successivi della vita dell'individuo, durante i quali soltanto il soggetto umano può naturalmente diventare colpevole di peccati personali. E, a motivo della assenza registrata, diviene allora consentito arguire che, in Gaudel e nel manuale, la dottrina del peccato originale si presenta in prima istanza come una dottrina riguardante immediatamente gli inizi della vita umana o, per meglio esser fedeli al dettato della definizione data, gli inizi di ogni vita umana. Ed in questa applicazione si risolverebbe perciò, a loro modo di vedere, il senso della dottrina sul peccato originale originato. Ed inoltre, proprio secondo questo senso la dottrina sul peccato originale originato risulterebbe finalizzata alla fede nella universale redenzione di Cristo.

Per quanto concerne poi le conseguenze del peccato originale, viene esplicitamente ricordato che, essendo qui in presenza di un vero peccato, ciò comporta inevitabilmente, nei confronti della giustizia divina, la condanna ad una pena ⁽⁸⁾. Pena che dovrà essere singolare, in quanto è singolare la natura del peccato originale. Si tratta infatti, afferma Gaudel, di una duplice e diversa decadenza: da una parte, sul piano soprannaturale, è una decadenza totale, dal momento che si è perso il possesso della vita divina, che Dio aveva posto nella natura umana e che, nella situazione presente, la natura umana è impossibilitata a recuperare da se stessa; dall'altra, sul piano naturale, è una decadenza relativa, dal momento che la natura umana « permane », senza che con il peccato le venga introdotta una qualche « energia cattiva », ma essa non può raggiungere un grado di vita veramente e pienamente umano. È stata infatti privata di quella rettitudine, che aveva ricevuto con Adamo, a motivo dei doni gratuiti a lui concessi. Persi questi doni, la natura umana con il peccato conosce la concupiscenza, le pene della vita, la morte, la schiavitù del demonio. Ma, in questo schema di pensiero, è logico non attendersi uno sviluppo che conduca la riflessione a considerare il peccato personale. Il pensiero è centrato direttamente sulla « natura » dell'uomo ed è in riferimento ad essa che vengono stabiliti i contenuti della pena subita a causa del peccato originale. Centrato il discorso sulla natura, l'attenzione alla persona e, dunque, al peccato personale non può allora che rimanere completamente decentrata.

Ora, se questi sono i contenuti sui quali si è attestata la posizione del manuale agli inizi del nostro secolo, è stato sufficientemente facile per la teologia successiva individuare ed indicare i principi di fondo, che hanno consentito l'elaborazione dei contenuti ⁽⁹⁾. I principi di fondo,

(8) A. GAUDEL, *a.c.*, 597.

(9) L'individuazione e l'indicazione di questi principi di fondo della teologia manualistica vengono proposte, in contesti diversi e sotto aspetti diversi, da P. SCHOONENBERG, *Dal peccato alla redenzione*, Roma-Brescia 1970.

che agiscono nella speculazione del manuale, sono ricondotti a due: il primo è la tendenza del manuale a considerare in maniera univoca la natura del peccato originale e la natura del peccato personale; il secondo è la tendenza del manuale a considerare il dato sul peccato originale in funzione della condizione del bambino.

Quanto al primo principio, è noto che soprattutto nell'ambito della teologia latina il peccato originale sia stato considerato sulla linea del peccato personale ⁽¹⁰⁾. La teologia latina ha in effetti inteso parlare del peccato originale come del peccato personale di Adamo, nel quale tuttavia ha avuto una qualche parte la volontà dei suoi discendenti naturali ⁽¹¹⁾. Il momento culminante, anche se non esclusivo ⁽¹²⁾, di questo modo di pensare il peccato originale, si avrebbe con la teoria elaborata da G. De Lugo. Nei suoi scritti si troverebbe la linea latina proposta « allo stato puro » ⁽¹³⁾. De Lugo ritiene che nel peccato di Adamo hanno peccato tutti gli uomini, in quanto Adamo è stato costituito rappresentante giuridico di tutta l'umanità di fronte a Dio. E, dunque, tutti gli uomini hanno peccato con lui, nel suo peccato personale, dal momento che Adamo nell'atto di commettere la colpa rappresentava giuridicamente tutti i suoi discendenti di fronte alla volontà divina. In questa visione del peccato originale, che puntualmente riaffiora anche dopo De Lugo pur con talora modificazioni ed accomodamenti ⁽¹⁴⁾, la struttura del peccato originale viene assimilata e resa corrispondente alla struttura del peccato personale. Ma proprio questa assimilazione esclude la possibilità di un legame tra il peccato personale commesso dal singolo uomo e il peccato originale presente nell'uomo in dipendenza da Adamo. È evidente infatti che, possedendo entrambi la medesima struttura, quella del peccato personale, non possono che essere considerati successivi fra loro.

Quanto al secondo principio, è noto che l'attenzione alla questione dei bambini e, più giustamente, alla questione del pedobattesimo ha costituito la prospettiva della teologia di Agostino ed inoltre dei due

(10) M. FLICK, *Il dogma del peccato originale nella teologia contemporanea*, in AA.VV., *Problemi ed orientamenti di teologia dogmatica*, vol. II, Milano 1957, 89-122, 115-116.

(11) M. M. LABOURDETTE, *o.c.*, 76.

(12) Ch. BOYER, *Le péché originel*, in AA.VV., *Théologie du péché*, Tournai 1960, 243-291, 278-279; H. RONDET, *o.c.*, 238-243; A. GAUDEL, *a.c.*, 401 ritroverebbe questa visione pure nella teologia di Agostino, ma Ch. BAUMGARTNER, *Le péché originel*, Paris 1969, 137-138, n. 8, che accomuna su questo « ritrovamento » anche Tixeront e Portalie, dimostra l'infondatezza di tale attribuzione ad Agostino.

(13) M. FLICK, *a.c.*, 116.

(14) Ch. BAUMGARTNER, *o.c.*, 138-140. Da notare che Gaudel ritrova questo genere di teoria, se non proprio quella giuridica di De Lugo, ma piuttosto la sua variante « morale », nella dottrina stessa del magistero. Scrive, infatti, a proposito del senso nel quale occorre cercare la definizione positiva del peccato originale, quale proviene alla teologia dalle indicazioni ufficiali della Chiesa: « c'est dans les descendants du premier père, par suite de leur relation morale à la volonté mauvaise du chef, qui les a marqués de son empreinte, come un état de mort ou d'injustice spirituelle, constitué en eux par la privation de la justice et de la sainteté qu'ils devaient posséder, conformément à leur institution primitive » (*a.c.*, 593).

maggiori interventi del magistero sul tema del peccato originale, vale a dire il concilio di Cartagine ed il concilio di Trento ⁽¹⁵⁾. E la teologia del manuale, che risultava materialmente indotta dall'insegnamento autorevole del magistero, non poteva che accogliere con i contenuti, anche l'impostazione dell'insegnamento del magistero e, « in casu », dei concili di Trento e di Cartagine e, tramite essi, di Agostino ⁽¹⁶⁾. Ma formulare il problema del peccato originale in funzione della condizione del bambino equivale in pratica a negare l'attenzione al tema del peccato personale e, con questo, alla relazione peccato originale-peccato personale. È naturale infatti che l'assumere la situazione del bambino come punto di vista dell'intero discorso, comporti l'esclusione di ogni possibile riferimento al peccato personale. Soltanto l'adulto diventa colpevole di peccati personali.

La descrizione dei contenuti del manuale ed il ripерimento dei due principi di fondo del manuale consentono allora la conclusione che nel manuale il trattato sul peccato originale non mostra alcun particolare interesse per il peccato personale. Anzi, più esattamente, è lecito concludere che se da un lato i contenuti del manuale di fatto non includono un richiamo al tema del peccato personale, dall'altro i principi di fondo del manuale di diritto portano ad escludere la possibilità di un tale richiamo.

2. - *La revisione del manuale*

I due principi di fondo della riflessione manualistica, se stabiliscono obiettivamente la direzione seguita dalla maggioranza degli autori, non raccolsero attorno a sé tuttavia la totalità dei consensi. In particolare, attorno agli anni venti, fu avanzato un serio dubbio sul fatto che fosse dichiarato come assolutamente necessario l'impiego del primo principio per la teologia del peccato originale. Ad aprire la questione fu un intervento di L. Billot ⁽¹⁷⁾, il quale, nonostante alcune decise resistenze ⁽¹⁸⁾, condusse la teologia del manuale ad un ripensamento e ad una verifica di tesi che parevano ormai acquisite da tempo in teologia, cioè almeno a partire dalla grande scolastica. Nonostante l'ipoteca dell'appello alla storia, queste tesi, in seguito alle contestazioni mosse da Billot, rivelarono la propria interiore incoerenza logica.

(15) H. RONDET, o.c., 157-169. Sul concilio di Cartagine: F. FLOËRI, *Le pape Zosime et la doctrine augustinienne du péché originel*, in AA.VV., *Augustinus Magister*, vol. II, Paris 1954, 755-761.

(16) Sul metodo teologico messo in opera da Gaudel, confronta: A. GAUDEL, o.c., 582; sull'origine e sul senso di questo metodo teologico: C. COLOMBO, *La metodologia teologica dal 1900 al 1950*, in *Scritti teologici*, Venegono Inf. 1966, 9-31.

(17) L. BILLOT, *La providence de Dieu et le nombre infini d'hommes en dehors de la voie du salut*, II: *Les enfants morts sans baptême*, *Études* 57 (1920) 129-152.

(18) J. TURMEL, *Histoire des dogmes*, Paris 1931, 272-283. Meno espliciti di Turmel nel rifiutare la impostazione di Billot, ma tuttavia altrettanto critici sono pure: J. B. BECKER, *Der Schuldcharakter der Erbsünde*, *ZKTh* 48 (1924) 88-92; J. M. DALMAU, *Voluntariedad del pecado original y explicaciones que de ella da s. Tomás*, *EE* 9 (1930) 188-212.

A giudizio di Billot l'assunzione della univocità nel caso del peccato originale non pare infatti consentire un andamento del tutto conseguente alla trattazione solitamente insegnata, in quanto non propone una soluzione soddisfacente alla questione della volontarietà del soggetto ⁽¹⁹⁾. Con la soluzione di De Lugo non può, in particolare, ritenersi spiegato il fondamento della partecipazione personale alla volontà di Adamo. Accanto alla critica, Billot propone così quella che egli ritiene essere una nuova ipotesi per la ricerca della natura del peccato originale. La sua ipotesi si fonda sulla convinzione che sia necessario procedere ad esaminare la natura del peccato originale utilizzando la categoria della analogia: peccato personale e peccato originale sono, fra loro, realtà analogiche e non univoche ⁽²⁰⁾. L'elemento che differenzia i due tipi di peccato è precisamente il diverso uso che la persona fa della propria volontà nel caso del peccato originale e nel caso del peccato personale ⁽²¹⁾. Nel caso del peccato originale, la volontà che vi si esprime non è quella del singolo individuo, soggetto del peccato originale originato, ma piuttosto la volontà di Adamo, il quale, con la sua colpa, rifiuta i doni che egli avrebbe dovuto trasmettere a tutto il genere umano con la trasmissione della natura umana ⁽²²⁾. Ed avendo Adamo, con la sua colpa, rifiutato la giustizia, la perse secondo la formalità, con cui l'aveva ricevuta da Dio, vale a dire non come dono personale, ma come dono da trasmettere con la trasmissione della natura. Di conseguenza, Adamo ha posto la natura umana in una condizione di obiettiva difformità dal piano primitivo di Dio e, quindi, in uno stato di disordine di fronte al fine soprannaturale, che essa doveva raggiungere ⁽²³⁾. Secondo questa visione, allora, il peccato di Adamo ha « macchiato » la natura umana e, attraverso la natura, « macchia » tutti gli uomini, portatori di questa natura.

Con l'introduzione della categoria della analogia, Billot intendeva dunque conferire un andamento più corretto e più ordinato al ragionamento teologico, ma al tempo stesso gli servì per far recuperare al manuale il dato della tradizione greca e il dato della scolastica ⁽²⁴⁾. Infatti, recuperare l'analogia nello studio dell'essenza del peccato originale, comportava, per Billot, recuperare la dottrina dei padri greci, contro la dimenticanza mostrata da De Lugo, e recuperare l'autentico pensiero di S. Tommaso, contro l'interpretazione errata di De Lugo.

Ma, in quest'opera di ricupero teologico, Billot non giunse fino ad interessarsi del dato della rivelazione biblica; per lui era naturale ritenere del tutto esatta la fondazione che il ragionamento teologico del manuale invocava per sé a partire dalla Scrittura. Di conseguenza, con il

(19) L. BILLOT, *a.c.*, 133.

(20) L. BILLOT, *a.c.*, 136.

(21) Ma pure le conseguenze dei due peccati: L. BILLOT, *a.c.*, 148.

(22) L. BILLOT, *a.c.*, 143-145.

(23) L. BILLOT, *a.c.*, 147.

(24) M. FLICK, *a.c.*, 116. Sulla posizione dei padri precisi in tema di peccato originale e, dunque, per formarsi un giudizio da dare al ricupero di tale dottrina ad opera di Billot, confronta: O. CLEMENT, *L'Eglise Orthodoxe*, Paris 1965; J. MEYENDORF, *Le Christ dans la théologie byzantine*, Paris 1969.

suo intervento di aggiustamento e di integrazione, consentì di fatto al manuale di rinnovarsi, ma il rinnovamento operato lasciava però sussistere il problema del peccato originale in un contesto, che era quello costituito dalla esegesi biblica « tradizionale ».

3. - *La revisione dell'esegesi*

L'interpretazione « tradizionale » si rifaceva per l'individuazione e la proposizione dell'insegnamento biblico sul peccato originale, fondamentalmente anche se non esclusivamente, a due testi: Genesi 3 e Romani 5,12 ⁽²⁵⁾. I due testi, nel loro orientamento alla definizione dogmatica e teologica, non erano però considerati sullo stesso piano di valore: la rivelazione esplicita del peccato originale veniva ritrovata infatti nel brano di Romani; Genesi 3, da parte sua, offriva i presupposti per il sorgere della affermazione in Paolo e, quindi, per la sua comprensione nell'esegesi.

Genesi 3, in particolare, nella visione che ne dava l'interpretazione « tradizionale », doveva essere intesa in una prospettiva storica, nel senso che da esso si poteva raccogliere la descrizione degli avvenimenti accaduti agli inizi della storia umana. E, in concreto, gli avvenimenti accaduti agli inizi della storia umana sono: la creazione ad opera di Dio, la collocazione dell'uomo in uno stato di felicità particolare (naturale e soprannaturale), la colpa di Adamo, la condanna a scadere da questo stato di felicità in seguito alla colpa; condanna che si è poi trasmessa a tutti i discendenti della prima coppia originaria. Ora, questi eventi iniziali della storia sono stati rivelati all'autore sacro in forza della ispirazione divina e l'autore sacro, a sua volta, li ha trasmessi per iscritto ⁽²⁶⁾.

Paolo, a partire da questo insegnamento, ha costruito poi la propria tesi: tutti sono peccatori in Adamo; tutti sono salvati in Cristo. Per Paolo, cioè, la solidarietà che va stabilita fra Adamo e i discendenti di Adamo non è soltanto una solidarietà di pena, ma pure di colpa. In altri termini, da Adamo gli uomini ricavano non solo lo stato di decadenza attuale, ma pure lo stato di colpevolezza, il quale può essere tolto unicamente dalla salvezza portata nel mondo da Cristo.

Le conclusioni raggiunte dall'esegesi biblica rimasero pressoché inalterate, secondo i termini riferiti, all'incirca fino agli anni '50 ⁽²⁷⁾. E in questo periodo infatti che appaiono e si impongono fattori nuovi,

(25) M. FLICK, *Peccato originale*, in Nuovo Dizionario di Teologia, Alba 1977, 1132. Sulla utilizzazione di Efesini 2,3 nel contesto della dottrina sul peccato originale: J. MEHLMANN, *Natura filii irae. Historia interpretationis Eph. 2,3 eiusque cum doctrina de peccato originali nexu*, Roma 1957.

(26) Sulla origine della narrazione, come rivelazione diretta, e contro la verosimiglianza di una trasmissione orale: M. J. LAGRANGE, *Innocence et péché*, RB 6 (1897) 341-379. E questo modo di concepire l'origine della narrazione, persisterebbe, secondo H. HAAG, *Biblische Schöpfungslehre und kirchliche Erbsündenlehre*, Stuttgart 1967³; tr. it., *Dottrina biblica della creazione e dottrina ecclesiastica del peccato originale*, Brescia 1970, 83 n. 64, in K. Rahner.

(27) A. de VILLALMONTE, o.c., 6. 143-153.

che costringono l'esegesi ad un riesame dei propri risultati e la distolgono così da quello stato di « condizionamento », in cui era venuta a trovarsi. La ricerca appariva in effetti « condizionata », a partire dall'inizio del secolo, sotto la pressione esercitata da due avvenimenti, vale a dire da un lato dalla « questione biblica » e dall'altro dalla reazione al modernismo ⁽²⁸⁾. E i due avvenimenti, benché estremamente diversi fra loro, avevano finito con il convergere in una identica direzione: quella di bloccare sulle posizioni acquisite lo studio della bibbia.

In questo contesto, rimaneva in particolare « paralizzata » ogni possibile nuova ripresa del testo di Genesi 3, in quanto l'interpretazione dei primi capitoli della Genesi era rimasta esplicitamente coinvolta nelle due vicende ⁽²⁹⁾. Ma, sotto la spinta di un duplice fattore, uno interiore alla ricerca ed uno esteriore alla ricerca, la situazione fu costretta a mutarsi. Il fattore interiore era dato dalla ricerca sui « generi letterari », al cui sorgere per altro aveva indubbiamente contribuito pure l'insegnamento della « Divino Afflante Spiritu », del 1943 ⁽³⁰⁾; il fattore esteriore era dato dal generalizzarsi e dall'imporsi delle contestazioni prodotte dalla teoria evoluzionista e dalla teoria poligenista, nelle sue molteplici varianti ⁽³¹⁾. In conseguenza della imprevedibile presenza di questo duplice fattore, lo studio del testo di Genesi 3 dovette allora tener conto dei nuovi quesiti e, in questa maniera, giunse a rivedere ampiamente l'esegesi precedentemente insegnata. E i nuovi interrogativi, a cui gli esegeti dovettero interessarsi, furono, in sostanza, due: il primo interrogativo riguardava il genere letterario del brano; il secondo interrogativo riguardava la storia della redazione del brano ⁽³²⁾. Con la soluzione a questi due interrogativi, gli esegeti erano così in grado di rispondere alla questione fondamentale, sul contenuto del brano ⁽³³⁾.

(28) R. KOCH, *Erlösungstheologie Genesis 1-11*, Frankfurt a. M. 1965; tr. it., *Teologia della redenzione in Genesi 1-11*, Roma 1967, 12-13.

(29) R. KOCH, *o.c.*, 13.

(30) Sull'importanza della « Divino Afflante Spiritu » e sul mutato clima degli studi biblici: A. BEA, *Divino Afflante Spiritu*, Bibl 24 (1943) 313-322; id., *Neuere Probleme und Arbeiten zur biblischen Urgeschichte*, Bibl 25 (1944) 70-87; N. LOHFINK, *Bibelauslegung im Wandel. Ein Exeget ortet seine Wissenschaft*, Frankfurt a. M. 1967; tr. it., *Esegesi biblica in cambiamento. Un esegeta puntualizza la sua scienza*, Brescia 1973, 43-66.

(31) Confronta l'articolo: *Polygénisme*, DBS, Paris 1967, 90-110 (R. LAVOCAT, *Le point de vue scientifique*, 92-102; H. CAZELLES, *Le sens du monogénisme dans la bible*, 102-110); ed inoltre: R. LAVOCAT, *Réflexions d'un paléontologiste sur l'état originel de l'humanité et le péché originel*, NRT 99 (1967) 582-600; J. P. MACKEY, *Original Sin and Polygenism. The State of the Question*, IThO 34 (1967) 99-114; per l'approccio della sistematica al problema poligenista: M. FLICK, *Peccato originale ed evoluzionismo. Alla ricerca di una soluzione*, CC 117 (1966/2) 440-447; 117 (1966/3) 15-26; e l'evoluzione del pensiero nella produzione di Rahner, *evoluzione messa in luce dai due articoli*: K. RAHNER, *Riflessioni teologiche sul monogenismo*, in *Saggi di antropologia soprannaturale*, Roma 1969², 169-269; id., *Peccato originale ed evoluzione*, Concilium 3 (1967) n. 6, 73-87.

(32) Il senso della espressione « storia della redazione » lo desumiamo da N. LOHFINK, *Die Siegelslied am Schilfmeer. Christliche Auseinandersetzungen mit dem Alten Testament*, Frankfurt a. M. 1965; tr. it., *Attualità dell'Antico Testamento*, Brescia 1968, 100-104.

(33) M. FLICK-Z. ALSZEGHY, *Il peccato originale*, Brescia 1972, 36-46.

Decisiva per tutto il complesso delle soluzioni da raggiungere doveva risultare la risposta al primo interrogativo, cioè quello riguardante la forma espressiva impiegata dall'autore sacro e la mentalità-cultura, nella quale l'autore sacro si trovava personalmente inserito. Ora, a riguardo della individuazione del genere letterario, gli esegeti si sono collocati su due linee di interpretazione: la linea della eziologia e la linea della simbologia. La prima sostiene che l'autore è interessato a ricostruire l'origine della attuale situazione, con il mettere in luce la causa che sta all'origine di tale situazione. La seconda invece sostiene che l'autore sacro è interessato a proporre una verità della esistenza umana, con il dare una immagine-simbolo di tale esistenza.

Così, per quanto riguarda la prima linea, è merito indiscutibile di A.M. Dubarle ⁽³⁴⁾ di aver introdotto l'esegesi su un cammino nuovo, cammino che H. Reckens ⁽³⁵⁾, L. Ligier ⁽³⁶⁾, R. Koch ⁽³⁷⁾, Festorazzi ⁽³⁸⁾, P. Grelot ⁽³⁹⁾ riprenderanno e che K. Rahner, un dogmatico propriamente, perfezionerà nella sua formulazione teorica ⁽⁴⁰⁾. Sulla seconda linea invece, apparsa solo molto più tardi, a distanza cioè di circa una decina d'anni dalla prima edizione del libro di Dubarle sul peccato originale, si pongono invece dapprima timidamente O. Loretz ⁽⁴¹⁾ e poi, più decisamente, H. Haag ⁽⁴²⁾, E. Haag ⁽⁴³⁾, F. Dexinger ⁽⁴⁴⁾, M. Michel ⁽⁴⁵⁾.

Quanto poi allo studio della storia della redazione, la diversità di risposta data dagli autori al primo interrogativo la si ritrova riflessa pure nel caso del secondo interrogativo. Si ritrovano dunque anche nel caso presente le due linee di soluzione precedentemente indicate. In particolare, per la prima linea decisivo è l'articolo di L. Alonso Schökel ⁽⁴⁶⁾, mentre per la seconda linea importante è invece l'articolo di Michel.

La diversità di soluzione al problema del genere letterario e della storia della redazione impone così pure la diversità nella indicazione

(34) A. M. DUBARLE, *Le péché originel dans l'Ecriture*, Paris 1958 (seconda edizione aumentata, Paris 1967).

(35) H. RENCKENS, *Urgeschichte und Heilsgeschichte*, Mainz 1959.

(36) L. LIGIER, *Péché d'Adam et péché du monde*, I-II, Paris 1960-1961.

(37) R. KOCH, o.c.,

(38) F. FESTORAZZI, *La Bibbia e il problema delle origini. L'inizio della storia della salvezza*, Brescia 1967.

(39) P. GRELOT, *Réflexions sur le problème du péché originel*, Tournai 1968.

(40) P. OVERHAGE-K. RAHNER, *Das Problem der Hominisation*, Freiburg 1961, 32-42; contro la posizione di Rahner si è espresso in modo critico soprattutto N. LOHFINK, *Genesis 2f als «geschichtliche Aetiologie»*, Schol 38 (1963) 321-334; in difesa di Rahner si esprime invece H. GROSS, *Esegesi teologica di Genesi 1-3*, in AA.VV., *Mysterium Salutis*, vol. IV, Brescia 1970, 38.

(41) O. LORETZ, *Schöpfung und Mythos. Mensch und Welt nach den Anfangskapiteln der Genesis*, Stuttgart 1968.

(42) H. HAAG, o.c.

(43) E. HAAG, *Der Mensch und Anfang. Die alttestamentliche Paradies-Vorstellung nach Gen 2-3*, Trier 1970.

(44) F. DEXINGER, *Alttestamentliche Überlieferung zum «Erbsünde-Problem»*, in F. DEXINGER-F. STAUDINGER-H. WAHLE-J. WEISMAYER, *Ist Adam an allem schuld? Erbsünde oder Sündenverflochtenheit?*, Innsbruck-Wien-München 1971.

(45) M. MICHEL, *Péché originel, question herméneutique*, RSR 48 (1974) 113-135.

(46) L. ALONSO-SCHÖKEL, *Motivos Sapienciales y de alianza en Gen. 2-3*, Bibl 43 (1962) 295-315.

del contenuto proposto dal brano. Per gli autori che confluiscono nella prima linea di interpretazione, il brano di Genesi 3 è una « meditazione » sapienziale-prophetica su uno degli elementi drammatici della esistenza umana, vale a dire il male; il male con la sua presenza costituisce essenzialmente ed indubbiamente un elemento negativo, che affligge tutta l'umanità; e la meditazione è condotta allo scopo di comporre insieme la riconosciuta natura « graziosa » di Dio e la riconosciuta presenza del male; l'esito a cui giunge questo tentativo di composizione è dato con l'affermazione che la miseria nella quale attualmente si trova a vivere l'umanità non ha avuto la sua origine da Dio, ma piuttosto dall'uomo o, più esattamente, dalla colpa dell'uomo, per cui il male non può essere attribuito alla fatalità o alla decisione divina, ma al peccato dell'uomo, presente fin dalle origini nel mondo. Per gli autori della seconda linea di interpretazione, il brano di Genesi 3 è la messa a schema della peccabilità umana e la proiezione sul peccato del « primo uomo » della struttura che, concretamente, possiede il peccato di ogni uomo; e se, quindi, è visibile nel brano un interesse per il problema del male, questo interesse è presente come il tentativo di caratterizzare la maniera secondo cui si attua ogni peccato nel mondo; e questa sarebbe allora la condizione di ogni uomo, in quanto interpellato dalla salvezza ⁽⁴⁷⁾. In questo modo, la seconda linea si dimostra il progetto estremo della volontà di de-storicizzare (e pure, secondo Michel, de-metafisicizzare) il contenuto del testo di Genesi 3. Infatti, mentre nella prima linea si riconosce una aliquale presenza, seppure minima ed indeterminata, della « storia » ⁽⁴⁸⁾, nella seconda linea si rifiuta esplicitamente la presenza, in qualsiasi maniera venga precisata, di un qualche dato « storico ».

Al di là, comunque, delle differenze di interpretazione, le due linee, su cui si raccoglie attualmente l'esegesi, raggiungono una conclusione comune. La conclusione comune riguarda l'intenzione dell'autore. L'intenzione, presente in Genesi 3, non è di descrivere le origini storico-cronologiche dell'umanità, ma piuttosto di rapportarsi alla situazione di male fisico-morale presente nel mondo attuale. In altri termini, la descrizione « protologica » operata dall'agiografo vuole offrire una interpretazione del presente; presente che è indicato dalla parte dell'uomo come presente di peccato e di male e dalla parte di Dio come volontà di salvaguardia del proprio progetto di « alleanza » di fronte alle negazioni opposte dall'uomo. E questa conclusione comune ai due fronti dell'esegesi segna così la distanza che si pone tra le conclusioni

(47) È a questa lettura « simbolica » che si rifanno in concreto gli studi « filosofici » sul tema del peccato originale. È il caso di P. RICOEUR, *Finitudine e colpa*, Bologna 1970, 417-622; id., *Il conflitto delle interpretazioni*, Milano 1977, 285-389. Sull'esame « filosofico » del tema del peccato originale: P. WATTE, *Structures philosophiques du péché originel*. S. Augustin - S. Thomas - Kant, Gembloux 1975; sulle tesi espresse da Watté: H. JACOBS, *Péché originel et liberté*, NRT 97 (1975) 965-969. Nell'ambito della lettura « simbolica » dei testi della rivelazione biblica si porrebbe pure, secondo la descrizione che ne fa H. BAUMANN, *Erbsünde? Ihr traditionelles Verständnis in der Krise heutiger Theologie*, Freiburg 1970, 109-181, pure la esegesi protestante contemporanea.

(48) Per il significato da attribuire al termine « storia » per il caso dei racconti genesiaci, confronta: F. FESTORAZZI, o.c., 199-202.

della recente ricerca biblica e l'insegnamento della esegesi biblica « tradizionale », su cui si era costituito il discorso sistematico del manuale.

Meno « condizionato » sul piano della storia, ma decisamente più rilevante per la formulazione del dogma e dalla teologia del peccato originale appare invece il testo di Romani 5,12⁽⁴⁹⁾. Ma anche nel caso del brano di Romani 5 l'esegesi ha intrapreso un lavoro di riesame della precedente esegesi e la discussione ancora aperta fra gli esegeti è la dimostrazione di questo riesame intrapreso⁽⁵⁰⁾. Per fare il punto sulle attuali discussioni, può essere preso come punto di riferimento l'intervento di S. Lyonnet⁽⁵¹⁾. È il suo pensiero infatti a costituire un confronto obbligato per la esegesi successiva e, dunque, pure una discriminante per ulteriori progressi della esegesi.

L'esegesi di Lyonnet si rivela del tutto personale e, dunque, originale rispetto alla esegesi praticata precedentemente a motivo del significato attribuito a quattro termini presenti nel brano paolino. I quattro termini sono: « ἁμαρτία », « θάνατος » « ἡμαρτον » « ἐφ' ᾧ »⁽⁵²⁾. E dalla novità posta in evidenza dalla esegesi filologica, Lyonnet può allora ricavare l'insegnamento che Paolo vuole dare con il suo testo di Romani 5, 12-21.

Paolo vuole in prima istanza affermare la vittoria di Cristo sull'opera di Adamo e pone così in chiaro parallelo la causalità esercitata da entrambi sulla umanità; causalità che, per altro, si manifesta del tutto contrastante e del tutto contraria. La causalità esercitata da Adamo sulla situazione dell'umanità non esclude tuttavia la responsabilità personale del singolo, dal momento che l'uomo a partire dalla situazione di corruzione-morte spirituale in cui si trova, dà « consumazione » con il proprio peccato personale a questa situazione di perdizione. La col-

(49) K. SCHEKLE, *Paulus Lehrer der Väter. Die altkirchliche Auslegung von Röm 1-11*, Düsseldorf 1959, 162-196. Per una panoramica delle conclusioni alle quali è pervenuta l'attuale esegesi per il brano di Rom. 5, confronta: M. FLICK-Z. ALSZEGHY, o.c., 46-60; Ch. BAUMGARTNER, o.c., 77-88.

(50) A. FEUILLET, *Le règne de la mort et le règne de la vie (Rom 5, 12-21)*, RB 77 (1970) 481-521.

(51) S. LYONNET, *Le sens de ef'ò en Rom 5,12 et l'exégèse des pères grecs*, Bibl 36 (1955) 436-456; id., *Le péché originel et l'exégèse de Rom 5, 12-21*, RSR 44 (1956) 63-84; id., *Le péché originel en Rom 5,12. L'exégèse des pères grecs et les décrets du concile de Trente*, Bibl 41 (1960) 325-355; id., *Péché, IV: L'universalité du péché et son explication par le péché d'Adam. La doctrine du péché originel*, DSB VII, 486-567; id., *La storia della salvezza nella lettera ai Romani*, Napoli 1966; id., *La problématique du péché originel dans le Nouveau Testament*, in AA.VV., *Il mito della pena*, Roma 1967, 101-110.

(52) Raccogliendo e sintetizzando il pensiero di Lyonnet circa l'esegesi filologica dei quattro termini, si può dire che, a suo indirizzo, « ἁμαρτία » va inteso non come il peccato di Adamo, quanto piuttosto come la « forza del peccato », che entra nel mondo come signoria sull'uomo; « θάνατος » va assunto in un significato complesso ed articolato, in quanto indica al tempo stesso la morte fisica — la morte spirituale — la morte escatologica; « ἡμαρτον » va riferito, seguendo in questo l'esegesi proposta dai padri greci, ai peccati personali dei singoli uomini, peccati che, in diretta conseguenza al peccato-morte introdotto da Adamo nell'umanità, tutti gli uomini commettono; « ἐφ' ᾧ », contro l'interpretazione data tradizionalmente in occidente sulla scia di Agostino e ripresa pure al concilio di Trento, va riferito a « morte » ed ha un valore condizionale e non relativo. Per la documentazione analitica di quanto detto: confronta la bibliografia citata alla nota precedente.

laborazione della libertà umana è del resto pure richiesta dall'opera di Cristo: la redenzione operata da Cristo non esclude infatti la partecipazione della libertà umana, ma anzi richiede la collaborazione della libertà umana nella partecipazione, non certo al costituirsi stesso dell'opera di redenzione, ma ai « frutti » della redenzione.

Al suo apparire, l'esegesi di Lyonnet trovò una accoglienza favorevole sia da parte degli esegeti di professione sia da parte dei dogmatici di professione. Infatti da un lato M. Flick ⁽⁵³⁾ giudicò la nuova esegesi estremamente fruttuosa per il lavoro di ripensamento sistematico e dall'altro esegeti, quali, O. Kuss ⁽⁵⁴⁾, J.M. Gonzalez Ruiz ⁽⁵⁵⁾, A. M. Dubarle ⁽⁵⁶⁾, diedero la propria approvazione ai risultati di Lyonnet e proseguirono, introducendo talora elementi propri, la linea designata da Lyonnet. Non mancarono tuttavia le contestazioni, che in taluni casi divennero pure condanne e rifiuti espliciti ⁽⁵⁷⁾. A Lyonnet furono in particolare rimproverati due limiti-errori: in primo luogo la sua esegesi mette in pericolo il dogma del peccato originale, in quanto rifiuta di vedere nel testo paolino l'affermazione, tradizionale per i biblisti, che tutti hanno peccato « nel » peccato di Adamo; in secondo luogo la sua esegesi pare contraria al dato di Trento, in quanto si rifà al pensiero dei Padri greci e Trento ha appunto condannato la posizione di Erasmo, che, come noto, è vicina alla posizione-esegesi dei Padri greci.

Di fronte alle due obiezioni, Lyonnet non ha tuttavia ritenuto di dover apportare modifiche sostanziali alla propria interpretazione, ma si è impegnato piuttosto a far rilevare la infondatezza delle due contestazioni ⁽⁵⁸⁾. Così, in concreto ha esaminato la posizione dei padri greci, mettendo in luce che il pensiero della patristica greca si mostra del tutto convergente, nella sostanza del contenuto pur nella differenza delle categorie, con il dogma cattolico ⁽⁵⁹⁾. In riferimento poi alla prima contestazione, Lyonnet sostiene che se in apparenza il dogma del peccato originale sembra uscire un poco indebolito dalla sua interpretazione dell'« ἐφ' ᾧ », esso risulta tuttavia chiaramente presente e fondato nella

(53) M. FLICK, *Riflessioni teologiche su un saggio esegetico*, Bibl 46 (1965) 362-364.

(54) O. KUSS, *Der Römerbrief*, Regensburg 1957.

(55) J. M. GONZALEZ RUIZ, *El pecado original segun san Pablo*, EB 17 (1958) 147-188.

(56) A. M. DUBARLE, o.c.,

(57) Una contestazione radicale alle tesi esegetiche espresse da Lyonnet si trova in F. SPADAFORA, *Rom 5, 12-21: esegesi e riflessi dogmatici*, Div 4 (1960) 289-298. In un articolo pubblicato in precedenza, G. BIFFI-G. LATTA ZIO, *Una recente esegesi di Rom 5, 12-21*, SC 84 (1956) 451-458, avevano invece rifiutato l'esegesi « condizionale » di « ἐφ' ᾧ », proposta da Lyonnet, pur accettando tuttavia sul resto l'interpretazione avanzata da Lyonnet; nel loro scritto i due autori mettono in luce per altro i risvolti « dogmatici », che avrebbe la accettazione della traduzione « condizionale » di « ἐφ' ᾧ ».

(58) Confronta, in particolare, S. LYONNET, *La storia della salvezza nella lettera ai Romani*, Napoli 1966, 65-95.

(59) Per quanto concerne poi la connessione fra Erasmo e i Padri greci e la dottrina personale di Erasmo, confronta: D. CALCAGNO, *La dottrina del peccato originale in Erasmo*, Ren 9 (1974) 313-343; id., *Il peccato originale in Erasmo da Rotterdam*, Brescia 1975.

sua esegesi, nella misura in cui si mantengono i versetti 13-14 inseriti nel contesto rappresentato da tutta la pericope paolina. E, di conseguenza, se la sua esegesi, di per sé, rivela delle differenze rispetto a quella antecedente, è tuttavia legittimo e doveroso ritenere questo testo come « fondamento » per il dogma e la teologia sul peccato originale ⁽⁶⁰⁾.

Gli studi di Lyonnet, che ebbero il merito indiscusso di apportare nuovi elementi per lo studio del testo di Paolo, non segnarono, come naturale, l'interruzione dello studio. Essi, comunque, costituirono in qualche maniera il riscontro obbligato per tutta l'indagine successiva. E l'andamento della indagine successiva può essere descritto, almeno nel suo nucleo fondamentale, attraverso il richiamo alla discussione apertasi fra E. Brandeburger ⁽⁶¹⁾ e E. Ruckstuhl ⁽⁶²⁾.

Brandeburger ritiene di poter affermare, dopo un confronto con la nozione teologica di peccato originale, che Paolo non conosce l'idea di peccato originale. Infatti il discorso di Paolo si rivolge al peccato personale, per spiegarne la struttura: il peccato personale si « compone » di destino e di libertà. E il destino, in Paolo, è propriamente la potenza del male, che pre-domina tutti gli uomini, anche Adamo. Adamo infatti non può assumere alcuna importanza particolare nei riguardi del peccare personale degli altri. E se la sua azione peccaminosa ha un posto peculiare nella serie dei peccati commessi dagli uomini, è soltanto perché con lui il potere del peccato-morte ha trovato l'opportunità di irrompere nell'umanità, in una forma storica, dunque, unica ed irripetibile ⁽⁶³⁾.

Contro la spiegazione di Brandeburger si pone intenzionalmente Ruckstuhl ⁽⁶⁴⁾. Su due punti infatti egli ritiene l'esegesi di Brandeburger non corrispondente all'autentico pensiero di Paolo: da un lato quando afferma che i peccati personali siano l'unica causa del dominio esercitato dal peccato-morte sull'umanità intera e dall'altro quando afferma che Adamo costituisce il puro incominciare del dominio del peccato. Il peccato-morte è entrato infatti nel mondo a causa della responsabilità di Adamo. E non si può dubitare della realtà storica di Adamo e della storicità del suo atto, perché altrimenti si porrebbe in dubbio la storicità di Cristo e la storicità della sua opera. Per essere fedeli a Paolo,

(60) Tuttavia Gh. LAFONT, *Sur l'interprétation de Rom. V, 12-21*, RSR 45 (1957) 481-513; L. LIGIER, o.c., II, Paris 1961, 257-286; id., *La rivelazione del peccato nel mistero di Cristo*, Strumento internazionale per un lavoro teologico: Communio 2 (1973) 720-738, non ritengono soddisfacente la interpretazione di Lyonnet a proposito della distinzione peccato originale/peccato degli uomini.

(61) E. BRANDEBURGER, *Adam und Christus. Exegetisch-religionsgeschichtliche Untersuchung zum Röm 5, 12-21 (1 Kor 15)*, Neukirchen 1962.

(62) E. RUCKSTHUL, *Die Unheilslast der unerlösten Menschen im Blick des Neuen Testaments*, in R. SCHMID-E. RUCKSTUHL-H. VORGRIMLER, *Unheilslast und Erbschuld der Menschheit*, Luzern-München 1969, 45-113.

(63) Per l'interpretazione della figura e del ruolo di Adamo: E. BRANDEBURGER, o.c., 178; da notare inoltre che Brandeburger ritrova nel testo paolino la presenza di istanze « gnostiche », istanze che tuttavia, a suo parere, sono state rielaborate da Paolo al fine di spogliarle da ogni aspetto di necessità e di dualismo (162).

(64) E. RUCKSTHUL, o.c., 66-67.

bisogna allora dire che i peccati personali sono la con-causa della perdizione dell'uomo senza Cristo ⁽⁶⁵⁾.

Dalla polemica che Rucksthul ha intentato contro Brandeburger emerge allora quale sia il centro della discussione, che sta impegnando gli esegeti. La polemica ha come oggetto la « causalità » di Adamo sul peccato degli altri uomini e, per poter parlare di causalità, pure la « storicità » di Adamo. In qualche maniera, nel caso di Romani 5 si ripete l'alternativa già riscontrata a proposito di Genesi 3, l'alternativa cioè fra « storicità » e « destoricizzazione ». Si tratta, con altre parole, di scoprire se il testo paolino sopporta una interpretazione storica, quale ad esempio Lyonnet ha recentemente difeso contro le contestazioni di P. Ricoeur ⁽⁶⁶⁾, oppure vada destoricizzato da ogni implicanza storica e, quindi, interpretata in una direzione, che potrebbe essere definita come « esistenziale ».

A prescindere tuttavia dalla opzione fra storicità e non-storicità, è certo però che la nuova esegesi marca una distanza radicale e completa dalla riflessione del manuale. Più specificatamente, la nuova esegesi rifiuta di vedere fondati nel dato della rivelazione i due principi di fondo (univocità e attenzione al bambino), sui quali si reggeva la riflessione del manuale.

Così, la nuova esegesi ha chiarito che « ciò che è trasmesso ai discendenti di Adamo, non è il suo peccato personale di orgoglio commesso alle origini; gli altri uomini non ereditano più di questo peccato di quanto ereditino dai suoi altri peccati personali. Ciò che soltanto è trasmesso al genere umano è una situazione anormale, uno stato violento di distrazione da Dio » ⁽⁶⁷⁾. Introducendo l'espressione « stato violento di distrazione da Dio », l'esegesi invita chiaramente a parlare in senso analogico della natura del peccato originale: quanto c'è in questo stato basta a collocare l'uomo in una situazione di oggettiva peccaminosità, quanto manca a questo stato lo rende diverso dal peccato libero e personale. Ma, se con questa affermazione l'esegesi respinge un avvallo del primo principio, pure il secondo principio viene ad essere messo sotto accusa e, ultimamente, rigettato. Infatti, il significato attribuito all'« ἐφ' ᾧ » e il senso ricavato dal versetto 13 impediscono una applicazione immediata del testo di Paolo al caso dei bambini. In particolare, per quanto riguarda il versetto 13, la costruzione grammaticale attualmente sostenuta impedisce di unire insieme « in similitudinem » e « regnavit », unione che aveva « contribuito, a partire da San Giovanni Crisostomo e da Sant'Agostino, a favorire durante il medioevo l'applicazione ai bambini » ⁽⁶⁸⁾.

Di conseguenza, dato il duplice rifiuto opposto dalla esegesi, dall'esame sulle fonti della rivelazione proviene alla teologia la spinta a non rimanere, pur con le dovute correzioni, entro il quadro di pensiero stabilizzatosi con il manuale. Il manuale infatti, proprio per il suo

(65) E. RUCKSTHUL, o.c., 68.

(66) S. LYONNET, in: AA.VV., *Il mito della pena*, Roma 1967, 118.

(67) R. FEUILLET, o.c., 484.

(68) R. FEUILLET, o.c., 486.

quadro di pensiero, non può offrire delle valide garanzie per un ricupero globale del dato rivelato, ma pare piuttosto costretto ad inserire il dato rivelato entro una considerazione, che non può che essere limitativa di esso. In altri termini, il manuale non è in condizione di assumere il senso dell'insegnamento, quale traspare con chiarezza dalla rivelazione biblica.

Così, per dare attuazione al senso della rivelazione, la teologia attuale ha costituito uno schema nuovo per procedere alla comprensione della natura del peccato originale; schema, che essa contrappone con determinazione allo schema « discendente » codificato dagli autori manualistici ⁽⁶⁹⁾. Nel nuovo schema i momenti, che vanno logicamente distinti, sono tre: 1) la redenzione di Cristo, che è universale e necessaria, in quanto Cristo « può e vuole salvare tutti coloro che lo accettano con la fede e il battesimo » ⁽⁷⁰⁾; 2) la condizione dell'uomo (composta da atti peccaminosi individuali e « cuore cattivo »), dalla quale Cristo salva, che dà così ragione dell'annuncio della universalità e necessità, e quindi unicità, della redenzione di Cristo; 3) la causa del « cuore cattivo », cioè il peccato originale. Lo spostamento dei termini nel nuovo schema, rispetto a quello del manuale, non è soltanto materiale, ma pure, e più profondamente, formale. Con lo spostamento realizzato, si intende infatti affermare il primato di Cristo per la comprensione del peccato, nel senso che la natura del peccato originale diviene comprensibile unicamente a partire dalla realtà di Cristo. Il centro della rivelazione cristiana è infatti, « come dice Paolo, il vangelo della grazia di Dio (Atti, 20, 24), l'annuncio gioioso che Dio per sua misericordia vuole liberarci dal peccato, e non un giudizio di condanna sulla "massa dannata" degli uomini » ⁽⁷¹⁾. Ed è dunque in funzione di questo centro, cioè dal « vangelo della grazia », che vanno comprese l'esistenza e le caratteristiche del peccato.

In questa direzione, vale a dire quella fornita con il nuovo schema interpretativo elaborato dai dogmatici in seguito alla ricerca predisposta dagli esegeti, muove del resto pure il dogma, quale si è espresso in particolare nel decreto sul peccato originale, approvato nella sessione V del concilio di Trento. Anche l'insegnamento di Trento intenderebbe essere la proposizione del primato di Cristo e della redenzione da lui compiuta e sarebbe solo entro il contesto della redenzione di Cristo, che esso collocherebbe la realtà e la dottrina sul peccato originale ⁽⁷²⁾.

È questa la conclusione, su cui si registra ormai una sostanziale convergenza e una sostanziale unitarietà da parte della maggior parte di coloro che hanno affrontato lo studio del dogma tridentino ⁽⁷³⁾.

(69) La descrizione di questo schema « discendente » è fatta da Ch. BAUMGARTNER, *o.c.*, 1-8.

(70) M. FLICK, *Peccato originale*, in Nuovo Dizionario di teologia, Alba 1977, 1138.

(71) M. FLICK, *a.c.*, 1139.

(72) Ch. BAUMGARTNER, *o.c.*, 89-113; M. FLICK-Z. ALSZEGHY, *o.c.*, 129-173.

(73) Le eccezioni più notevoli alle conclusioni comunemente raggiunte ed insegnate con lo studio del dato magisteriale si trovano nelle posizioni, pure diver-

Dopo una prima fase, costituita dall'esame sul significato della categoria dell'« anatema » impiegata dal concilio ⁽⁷⁴⁾, gli studiosi del dogma hanno da un lato precisato i principi ermeneutici per raggiungere il dato insegnato autorevolmente da Trento e dall'altro determinato, con l'aiuto dei principi ermeneutici precisati, le verità, sulle quali si è impegnato Trento. Così, soprattutto A. Vanneste ⁽⁷⁵⁾ e sulla sua scia P. Schoonenberg ⁽⁷⁶⁾, E. Gutwenger ⁽⁷⁷⁾, D. Fernandez ⁽⁷⁸⁾, U. Baumann ⁽⁷⁹⁾, J. Weismayer ⁽⁸⁰⁾, M. Flick-Z. Alszeghy ⁽⁸¹⁾ hanno ritenuto di indicare, con la traccia seguente, il dato dogmaticamente imposto da Trento: 1) la finalità primaria dell'intervento tridentino è la volontà di contrapporsi direttamente alle tesi dei protestanti sulla identificazione fra la concupiscenza che rimane nel battezzato e il peccato originale e sulla negazione della necessità del battesimo dei bambini; viene, dunque, escluso un impegno diretto a « dogmatizzare » sul peccato originale, considerato in sé e per sé; 2) perseguendo questa finalità, il concilio ha collocato al centro del suo decreto l'affermazione della universale e necessaria redenzione di Cristo; 3) in relazione a questo dato centrale, il concilio insegna che l'uomo, dalla redenzione di Cristo, è distolto dalla colpevolezza, nella quale si trova situato di fronte a Dio e prima di ogni sua decisione personale; 4) le indicazioni su Adamo e sulla sua azione nei riguardi della umanità intera sono un puro « theologumenon », ossia una dottrina impiegata per specificare più precisamente il dato antropologico espresso nel punto precedente, senza che però il magistero si impegni su di esse con un particolare « peso » dogmatico ⁽⁸²⁾.

se fra loro, di: A. SPINDELER, *Das Tridentinum und die neueren Erklärungsversuche zur Erbsündenlehre*, MThZ 19 (1968) 92-101; J. GROSS, o.c., H. HAAG, o.c..

(74) Rilevanti a questo riguardo furono gli studi di A. LANG, *Der Bedeutungswandel des Begriffes « fides » und « haeresis » und die dogmatische Wertung der Konzilsentscheidung von Vienne und Trient*, MThZ 4 (1953) 133-146; P. FRANSEN, *Die Formel « si quis dixerit Ecclesiam errare » in Kanon 6 und 8 der 24. Sitzung des Trienter Konzils (juli 1563)*, Schol 25 (1950) 492-517; id., *Réflexions sur l'anathème au Concile de Trente (Bologne, 10-24 septembre 1547)*, EThL 29 (1953) 657-672.

(75) A. VANNESTE, *La préhistoire du décret du concile de Trente sur le péché originel*, NRTh 86 (1964) 355-368; 490-510; id., *Le décret du concile de Trente sur le péché originel*, NRTh 87 (1965) 688-726; 88 (1966) 581-602.

(76) P. SCHOONENBERG, *De Macht der Zonde*, Hertogenbosch 1962; tr. it., *La potenza del peccato*, Brescia 1970, 243-249.

(77) E. GUTWENGER, *Die Erbsünde und das Konzil von Trient*, ZKTh 89 (1967) 433-446.

(78) D. FERNANDEZ, *Doctrina del Concilio de Trento sobre el pecado original*, in AA.VV., *El pecado original*, Madrid 1970, 259-293.

(79) U. BAUMANN, o.c., 59-87.

(80) J. WEISMAYER, « Erbsünde » und Sündenverflochtenheit in der theologischen Tradition und in der lehramtlichen Aussagen, in F. DEXINGER-F. STAUDINGER-H. WAHLE-J. WEISMAYER, o.c., 281-363.

(81) M. FLICK-Z. ALSZEGHY, o.c., 130-168.

(82) M. FLICK-Z. ALSZEGHY, o.c., 156-168.

4. - *L'esito della duplice revisione.*

Ma, individuata l'impostazione da seguire e giustificata la sua pertinenza teologica con il richiamo alla sua conformità a quanto detto dalla rivelazione e dal dogma, non si è ancora tuttavia realizzata una soluzione sistematica, sulla quale converga l'approvazione di tutti i teologi. Si è imposta piuttosto una situazione, che appare caratterizzata dalla estrema (e talora frammentaria) varietà di soluzioni e di specificazioni. Ed è precisamente la estrema-frammentarietà di soluzioni e di specificazioni, al di là della semplice molteplicità, a rendere obiettivamente difficile il lavoro di raccolta e di sistemazione delle diverse ipotesi teologiche. La difficoltà è rilevata, in concreto, pure da coloro che hanno cercato di conferire un ordine e di trovare una aliquale « logica », all'interno delle molteplici ipotesi, emerse in teologia in conseguenza della revisione del manuale e della revisione della esegesi.

Un tentativo di sistemazione è stato prodotto, in particolare, da P. Baumann, nel suo volume sul peccato originale, e questo tentativo è stato poi diffuso entro l'area della teologia italiana da F. Arduso⁽⁸³⁾. A differenza di altri tentativi, anche più recenti e, dunque, comprensivi pure della produzione posteriore agli anni 1970-71, il tentativo di Baumann-Arduso intende essere, in qualche modo, esaustivo e completo nel riferire sulle tendenze apertesesi nell'ambito cattolico e questa intenzione motiva allora l'opportunità di una preferenza da accordargli⁽⁸⁴⁾. Ma anche il tentativo di Baumann-Arduso non si mostra del tutto soddisfacente, in quanto, su alcuni punti determinanti, l'esposizione può e deve essere « aggiustata » secondo una misura di maggior fedeltà al pensiero dei singoli autori⁽⁸⁵⁾. Tuttavia, dal momento che il nostro interesse è rivolto propriamente alle ipotesi di interpretazione e non immediatamente o esclusivamente al pensiero dei singoli autori, si può allora prescindere da quest'opera di « aggiustamento » ed assumere, con legittimità, la sistemazione offerta come abbozzo indicativo delle proposte teologiche degli autori.

Arduso ritiene che si possa fissare, all'interno della produzione sul peccato originale, la presenza di quattro modelli di pensiero: il modello storico; il modello evoluzionista; il modello sociologico; il modello esistenziale. La domanda che sottosta alle quattro diverse correnti è la medesima; in particolare, si tratta di « questo problema ermeneu-

(83) F. ARDUSSO, *Il peccato originale nella teologia contemporanea*, in H. RONDET, *Il peccato originale e la coscienza moderna*, Torino 1971, 362-381. Sulla chiara coscienza di una impossibilità di « una rigida sistematizzazione »: 364.

(84) A questo riguardo meriterebbe un confronto lo schema predisposto da M. FLICK-Z. ALSZEGHY, o.c., 179-219 con lo schema predisposto da U. BAUMANN/F. ARDUSSO. Da questo confronto, a nostro modo di vedere, emerge con chiarezza come lo schema di Flick-Alszeghy sia reso « funzionale » al pensiero di Schoonenberg; mentre lo schema di Arduso non è reso « funzionale » al pensiero di alcun autore.

(85) Così, ad esempio, l'affermazione di Arduso, secondo la quale in Schoonenberg « il "peccato del mondo" e il peccato originale si identifica » (F. ARDUSSO, o.c., 369), andrebbe specificata più da vicino, tenendo presente l'indicazione data da Schoonenberg in: *L'uomo nel peccato*, in AA.VV., *Mysterium Salutis*, vol. IV, Brescia 1970, 706.

tico di fondo: nella classica presentazione del dogma del peccato originale, che cosa costituisce per il credente una tradizione vincolante e che cosa può essere abbandonato, come frutto di una immagine superata del mondo e come presupposto non necessariamente connesso con la sostanza della fede in vista di un ripensamento e di una riformulazione del dogma » ⁽⁸⁶⁾. Ora, per dare una soluzione efficace a questa questione, gli autori credono di dover praticare strade diverse di risposta.

Così, per coloro che si rifanno al primo modello, è necessario « partire da un Adamo storico, e da un peccato situato alle origini della storia umana, al quale viene attribuito un valore decisivo per l'intero corso della storia stessa: Adamo ha un potere universale di decisione nella storia della salvezza, in quanto il suo peccato determina il corso non salvifico che avrà la storia umana » ⁽⁸⁷⁾. Per coloro che si rifanno al secondo modello, si deve invece ricercare una reinterpretazione del dogma a partire dalla concezione evoluzionista sostenuta dalla scienza contemporanea, che ha posto in discussione la visione classica del peccato originale e, pure, la dottrina della perfezione paradisiaca, da cui l'umanità sarebbe decaduta in seguito al primo peccato ⁽⁸⁸⁾. Per coloro che si rifanno al terzo modello, importante e decisivo è sottolineare che il peccato originale originante non è soltanto la colpa dell'unico Adamo individuale, ma è piuttosto l'immensa moltitudine dei peccati, che costituiscono il peccato del mondo ⁽⁸⁹⁾. Per coloro che si rifanno al quarto modello, occorre « accantonare in modo definitivo la questione dell'Adamo storico e del suo influsso sui peccati dell'umanità. I testi classici invocati dalla dottrina tradizionale sul peccato originale, andrebbero radicalmente pensati in chiave esistenziale, abbandonando ogni principio empirico di spiegazione dell'origine e della universalità del peccato. Non esisterebbe uno stato pre-personale di peccato, poiché non c'è peccato senza responsabilità personale: ciò che la Scrittura dice dell'uomo, lo dice di ognuno di noi. Adamo è ciascuno di noi » ⁽⁹⁰⁾.

Probabilmente alla radice della diversità insita nelle quattro risposte all'unica domanda fondamentale e, dunque, della difficoltà per la teologia a rinvenire una strada che sia accoglibile da tutti si pone non certo soltanto la difficoltà della riflessione, ma pure, e forse più profondamente, la esiguità del dato da cui i singoli teologi procedono nella ricerca della propria sistemazione. In altri termini, se è vero, come si è constatato, che la teologia attuale si è data uno schema da cui procedere alla riflessione, questo schema si rivela tuttavia alquanto « scarso » nella sua configurazione e, proprio perché « scarso », variamente interpretabile e variamente articolabile ⁽⁹¹⁾.

(86) F. ARDUSSO, *o.c.*, 363.

(87) F. ARDUSSO, *o.c.*, 364.

(88) F. ARDUSSO, *o.c.*, 370-373.

(89) F. ARDUSSO, *o.c.*, 373-376.

(90) F. ARDUSSO, *o.c.*, 376.

(91) Con questo giudizio, riteniamo di integrare le osservazioni espresse da

E la diversità di interpretazione riscontrata sul problema generale della natura del peccato originale, riaffiora puntualmente, in particolare, nelle soluzioni, che gli autori danno a proposito della questione specifica del rapporto peccato originale-peccato personale. Riconosciuto infatti dagli autori che da un lato il peccato originale non è un peccato personale e dall'altro che nel peccato personale si coglie la presenza del « potere » del peccato originale, come poi di fatto debba essere individuata questa relazione ancora non viene dichiarato in maniera unitaria dagli autori. E fra le diverse proposte sistematiche sulla materia concernente il peccato originale, tre di esse si occupano direttamente della relazione e costituiscono tre diverse varianti della soluzione al problema della relazione. In concreto, si tratta della riflessione di A. Vanneste, P. Lengsfeld, P. Schoonenberg. Un esame della loro riflessione consentirà allora di conoscere la situazione attuale della speculazione realizzata sulla relazione.

1. A. Vanneste ⁽⁹²⁾. La necessità di non attribuire al peccato originale una esistenza in sé e per sé, che sia cioè esistenza indipendente dai peccati attuali, è sostenuta energicamente da A. Vanneste. Solo in questo modo infatti non si giunge a dare una « reificazione » al peccato originale, che lo condurrebbe necessariamente ad essere un peccato come tutti gli altri, vale a dire quelli attuali ⁽⁹³⁾. E, a suo modo di vedere, la ragione che necessita e che impone di muoversi contro ogni tentativo di reificazione del peccato originale è data con la natura stessa del peccato: il peccato non ha e non può avere un fondamento diverso dalla libertà umana. Di conseguenza, un « peccato » che non si identifichi con quello attuale non può e non deve essere ritenuto un vero peccato, in quanto, nel caso contrario, si è costretti a sopprimere ultimamente la realtà stessa dell'uomo ⁽⁹⁴⁾.

Proprio per il rilievo concesso a questa prospettiva, Vanneste è convinto che si possa allora iniziare a scrivere una nuova pagina nella storia della dottrina sul peccato originale, in cui si demitizzi nella misura più completa possibile la teologia del peccato originale. E per attuare, in concreto, quest'opera di demitizzazione, diviene allora esigito di seguire, nella riflessione teologica, un duplice intento: da un

M. FLICK-Z. ALSZEGHY, o.c., 9-30, i quali si interrogano sulla impostazione da concedere alla trattazione del problema del peccato originale.

(92) A. VANNESTE, *L'histoire du dogme du péché originel*, ETHL 38 (1962) 895-903; id., *Saint Paul et la doctrine augustinienne du péché originel*, in AA.VV., *Studiorum Paulinorum Congressus Internationalis Catholicus*, II, Romae 1963, 513-522; id., *La théologie du péché originel*, RClA 22 (1967) 492-513; id., *Le péché originel est-il un péché historique?*, in AA.VV., *Message et mission*, Louvain-Paris 1968, 129-154; id., *Le dogme du péché originel*, Louvain-Paris 1971; id., *Le péché originel. Réponse à certaines questions et difficultés*, RClA 27 (1972) 249-275; id., *Le dogme de l'Immaculée Conception et l'évolution actuelle de la théologie du péché originel*, EphM 23 (1973) 77-93; id., *Où en est le problème du péché originel*, ETHL 52 (1976) 143-161.

(93) A. VANNESTE, *Le péché originel est-il un péché historique?*, in AA.VV., *Message et mission*, Louvain-Paris 1968, 137.

(94) A. VANNESTE, a.c., 132; id. *Le dogme du péché originel*, Louvain-Paris 1971, 65.

lato occorre conoscere e rispettare l'essenza del dogma e il significato del dogma e dall'altro occorre distogliere l'interpretazione tradizionale del dogma dalla sua sovrastruttura concettuale, divenuta ormai inutile, perché ormai insostenibile di fronte alla concettualità moderna ⁽⁹⁵⁾.

Di qui, allora, le due parti del lavoro da intraprendere: ricostruire, il dogma, sottoponendo ad analisi le occasioni, nelle quali è stato proposto; elaborare una interpretazione nuova, la quale, tenendo conto dei dati conseguiti attraverso l'analisi del dogma, elimini pure le inutilità presenti nella riflessione tradizionale.

Tra le vicende, che costituiscono la storia della dottrina sul peccato originale, Vanneste prende direttamente in esame tre momenti: il pensiero di Agostino, l'insegnamento definito al concilio di Cartagine del 418, l'insegnamento definito al concilio di Trento ⁽⁹⁶⁾. Ora, l'esame di questi momenti mette in luce tre lezioni importanti e, per altro, decisive nello studio del peccato originale. La prima lezione è data dalla connessione espressamente delineata fra l'affermazione del peccato originale e l'affermazione della necessità di Cristo e della « virtus redemptionis » della sua croce ⁽⁹⁷⁾; la seconda lezione è data dal carattere meramente accessorio del riferimento alla « scena del paradiso », vale a dire alla storia delle origini dell'umanità, per il dogma ⁽⁹⁸⁾; la terza lezione è data dal senso attribuito, in particolare da Agostino, alla questione del battesimo dei bambini e il risultato ottenuto con questo dibattito sul pedobattesimo è l'affermazione che Cristo è morto veramente per tutti, e, quindi, pure per i bambini ⁽⁹⁹⁾.

Per poter elaborare in una riflessione, che sia perfetta, quanto è emerso dall'esame della storia, è indispensabile, secondo Vanneste, partire, come detto, dal postulato della accentuazione dell'elemento attuale-personale del peccato. Soltanto con la introduzione di questa accentuazione si possono infatti conseguire risultati rimasti sconosciuti alla teologia precedente, la quale, proprio a motivo di questa misconoscenza, era costretta in posizioni di evidente aporia. È possibile, in particolare, distogliere l'indagine sul peccato originale da ogni riferimento a qualche elemento naturale-creaturale ⁽¹⁰⁰⁾. Questo riferimento condurrebbe in effetti a creare per l'uomo la necessità del peccato e, pure, a creare una contraddizione tra il peccato originale-naturale-creaturale e la fede cristiana nella bontà originaria ed infinita di Dio. Ora, se il peccato originale non può essere riferito alla natura-creazione e, dunque, a Dio, occorre di conseguenza far appello all'uomo creato. In questa maniera soltanto è garantito efficacemente il passaggio da una visione

(95) A. VANNESTE, *Où en est le problème du péché originel*, EThL 52 (1976) 160.

(96) A. VANNESTE, *a.c.*, 146.

(97) A. VANNESTE, *Saint Paul et la doctrine augustinienne du péché originel*, in AA.VV., *Studiorum Paulinorum Congressus Internationalis Catholicus*, II, Romae 1963, 519.

(98) A. VANNESTE, *Le décret du concile de Trente sur le péché originel*, NRTTh 87 (1965) 688-726, 714.

(99) A. VANNESTE, *Le dogme du péché originel*, Louvain-Paris 1971, 59.

(100) A. VANNESTE, *Le péché originel est-il un péché historique?*, in AA.VV., *Message et mission*, Louvain-Paris 1968, 132.

« metafisica » del peccato originale ad una visione « storica » del peccato originale. Ma l'essere creato che viene qui in causa non può essere identificato con Adamo, dal momento che da una parte le fonti teologiche non impongono tale richiamo e dall'altro il richiamo ad Adamo condurrebbe fatalmente a parlare di un « peccato ereditario », il quale ha sollevato notevoli « impasses » alla teologia del peccato originale e che, in quanto tale, non si incontra né nei testi della bibbia né nei testi del magistero ⁽¹⁰¹⁾. Negata così l'esistenza di un « peccatum originale originans » ⁽¹⁰²⁾, il peccato originale può allora essere definito come « lo stato, la condizione nella quale si trova il bambino al momento di venire al mondo, prima di iniziare la propria vita personale » ⁽¹⁰³⁾. In altri termini, il « peccato originale » sta ad indicare che ogni bambino ha bisogno di essere liberato e salvato da Cristo, dal momento che questo bambino ha già virtualmente rifiutato la grazia divina e deve, dunque, convertirsi a Cristo ⁽¹⁰⁴⁾.

In conclusione, la dottrina del peccato originale non è altro dalla affermazione sulla universale condizione di peccato, in cui si trova l'umanità. Tale universalità è garantita per gli adulti dai loro peccati attuali-personali, per i bambini appunto dal peccato originale, vale a dire dal loro virtuale peccato attuale ⁽¹⁰⁵⁾.

Vanneste ritiene la propria posizione una evoluzione del tutto conseguente della dottrina agostiniana; più specificamente, della soluzione agostiniana al problema dell'« impeccantia » ⁽¹⁰⁶⁾. Agostino, rispondendo alle obiezioni di Pelagio e alla domanda di Marcellino, ha affermato a questo riguardo, che l'uomo « in abstracto » può evitare il peccato (con l'aiuto evidentemente della grazia divina), ma « in concreto » non può mai giungere ad evitare il peccato. Su questo Vanneste ritiene di poter seguire il pensiero di Agostino. Dove invece non giudica necessario seguirlo è quando Agostino indica la ragione della impossibilità storica, in cui si trova l'umanità e, in particolare, il bambino. Per Agostino tutti sono peccatori di fatto, in quanto « hanno » almeno il peccato originale. A giudizio di Vanneste, sostenere questa soluzione equivarrebbe a collocare il peccato originale accanto ai peccati personali, con la funzione di affermare l'universalità della diffusione del peccato. Per spiegare la universalità della diffusione del peccato, che è il senso ultimo della dottrina agostiniana sulla « impeccantia », non è in realtà richiesto alcun appello al peccato originale. Infatti, per garantire l'universalità è sufficiente far ricorso a due affermazioni: gli adulti sono peccatori di peccati propri-attuali; i bambini, in quanto virtualmente uomini, sono virtualmente peccatori di peccati propri-attuali.

Al di là del giudizio storico sulla continuità che Vanneste invoca

(101) A. VANNESTÉ, *a.c.*, 131.

(102) A. VANNESTÉ, *a.c.*, 129.

(103) A. VANNESTÉ, *a.c.*, 131.

(104) A. VANNESTÉ, *a.c.*, 131-132.

(105) A. VANNESTÉ, *a.c.*, 138; id., *Le dogme du péché originel*, Louvain-Paris 1971, 61. 64.

(106) A. VANNESTÉ, *a.c.*, 139. 134-138; id., *o.c.*, 49. 49-157.

fra il proprio pensiero e il pensiero di Agostino ⁽¹⁰⁷⁾, è certo comunque che la novità della sua riflessione sta precisamente nella identificazione tra peccato originale originato e orientamento virtuale al peccato personale. Novità che, per altro, è solo relativa nella storia della dottrina, come del resto confessa l'autore stesso ⁽¹⁰⁸⁾. La sua dottrina sull'orientamento virtuale al peccato attuale si avvicinerebbe, a suo dire, alla dottrina tradizionale sulla concupiscenza. Non si tratta, tuttavia, della « concupiscenza che è in noi *prima* del peccato, ma di ciò che si potrebbe dire una *seconda* concupiscenza: la concupiscenza *consecutiva* al peccato » ⁽¹⁰⁹⁾. « È una concupiscenza che fa della nostra natura una natura corrotta. Cioè una seconda natura, una natura che ha già dietro una storia, un passato cattivo che pesa su di essa » ⁽¹¹⁰⁾. E questa concezione della concupiscenza, storica e non metafisica, si adatta bene « a tutto quanto abbiamo detto sul peccato originale come peccato storico » ⁽¹¹¹⁾, cioè al peccato originale inteso come « universalità di peccati attuali ».

Ma, in realtà, non si vede come questa definizione della concupiscenza seconda possa adattarsi al peccato « virtualmente storico », vale a dire al peccato originale presente nel bambino. Non si vede, infatti, come in lui possa esistere una concupiscenza « consecutiva al peccato », dal momento che non ha commesso alcun peccato. Per cui, occorre pensare che nel bambino sia presente una « concupiscenza », vale a dire un orientamento virtuale al peccato attuale, che non è prodotta dalla sua libertà.

In altri termini, la riduzione del peccato originale al peccato storico-attuale e al peccato virtualmente storico-attuale fatta da Vanneste non è in condizione di spiegare la ragione per cui il libero arbitrio dell'uomo « non sarà mai in uno stato di integrità perfetta » ⁽¹¹²⁾. Lo scadimento dall'integrità perfetta infatti non è prodotto dall'uomo stesso, in quanto egli si trova fin dalla nascita in una situazione per cui il libero arbitrio possiede una inclinazione preferenziale al peccato e, dunque, in una situazione di scadimento, che prescinde, nel suo costituirsi, dal primo atto storico-attuale. È necessario allora uscire dalla prospettiva storico-individualista, nella quale Vanneste ha confinato il problema, e fare appello ad una realtà, che non è semplicemente la storia del singolo uomo soggetto del peccato originale originato.

Restringere l'attenzione soltanto alla libertà del singolo individuo non consente infatti di fondare rigorosamente la universalità del peccato. Il richiamo al libero arbitrio dice soltanto « eventualità » di peccato, cioè peccabilità, ma non certo peccaminosità, come invece è richiesto dalla dottrina della universalità del peccato. Occorre, di conseguenza, postulare l'esistenza di « qualcosa » che è altro dal libero arbitrio del-

(107) Confronta a questo riguardo le osservazioni critiche di M. GERVAIS, *Le péché originel selon Alfred Vanneste*, LThPh 31 (1975) 75-84. 79-84.

(108) A. VANNESTE, *a.c.*, 150.

(109) A. VANNESTE, *a.c.*, 152.

(110) A. VANNESTE, *a.c.*, 153.

(111) A. VANNESTE, *a.c.*, 153.

(112) A. VANNESTE, *a.c.*, 154.

l'individuo, il quale faccia passare la peccabilità alla peccaminosità. Che se il passaggio fosse postulato nel solo libero arbitrio, questo, in ultima analisi, non potrebbe esistere come libero arbitrio.

2. P. Lengsfeld⁽¹¹³⁾. La necessità di richiamarsi, per comprendere la natura del peccato originale e per determinare la natura del rapporto peccato originale-peccato personale, ad una realtà antecedente alla libertà del singolo individuo e dell'uso che il singolo individuo fa della propria libertà, è sostenuta in modo deciso da P. Lengsfeld. La ragione, che induce, di necessità, a questo richiamo è data con il darsi stesso della dottrina cristiana sul peccato originale⁽¹¹⁴⁾. La fede cristiana può essere infatti riassunta in due proposizioni: 1) a motivo dell'atto compiuto da un uomo agli inizi della storia umana, tutti gli uomini nascono, dopo di lui, in una situazione di perdizione; 2) soltanto l'atto redentore di Dio attraverso Cristo può liberare gli uomini dalla loro condizione di perdizione. E il problema, che è incluso in questa presentazione della fede della Chiesa, riguarda evidentemente la natura della solidarietà nel peccato, nella quale tutta l'umanità rimane coinvolta. Con la introduzione di un elemento che antecede la realtà personale di ogni uomo e la sua libertà si può appunto offrire una efficace spiegazione di questa universale solidarietà degli uomini nel peccato.

Ora, se questo è il problema, che sorge dall'insegnamento della fede cristiana sul peccato originale, la via che Lengsfeld intende percorrere, al fine di giungere ad una sua soluzione, è immediatamente la via dell'esegesi e ultimamente la via della interpretazione sistematica. Di qui allora le due parti, di cui si compone la sua opera⁽¹¹⁵⁾.

La prima parte si occupa direttamente del lavoro esegetico; lavoro che si incentra sull'esame dell'uso paolino della tipologia Adamo-Cristo⁽¹¹⁶⁾. La tipologia Adamo-Cristo costituisce in effetti una pista privilegiata di studio, in quanto «l'idea di una opposizione tipologica di Adamo e di Cristo ha periodicamente affascinato dogmatici ed esegeti ed ha suscitato delle riflessioni che vanno lontano, dal momento che essa permette di inglobare in un'unica rappresentazione il bisogno che tutti gli uomini hanno di essere salvati e la redenzione che a loro è offerta»⁽¹¹⁷⁾. In altri termini, dalla tipologia Adamo-Cristo si possono e, storicamente, si sono ricavati i due elementi, che, insieme, costituiscono l'affermazione della fede della Chiesa sul peccato originale. Conseguentemente, il suo esame consente di dare chiarezza al contenuto della fede della Chiesa.

(113) P. LENGSELD, *Adam et le Christ. La typologie Adam-Christ dans le Nouveau Testament et son utilisation dogmatique* par J.-M. Scheeben et K. Barth, Paris 1970.

(114) P. LENGSELD, *o.c.*, 13-17.

(115) Da notare che Lengsfeld inserisce fra la parte dedicata all'esegesi e la parte dedicata alla interpretazione sistematica, una parte dedicata alla ricostruzione del pensiero di Scheeben e di Barth (*o.c.*, 131-240). Come naturale, questa parte storica intermedia risulta collegata alla prima parte e finalizzata all'ultima parte.

(116) P. LENGSELD, *o.c.*, 25-130.

(117) P. LENGSELD, *o.c.*, 22-23.

Dalla ricerca esegetica sui testi presi direttamente in considerazione, vale a dire 1 Cor. 15; 20-22. 45-49 e Rom. 5, 12-21, Lengsfeld, che segue per altro, almeno nelle sue linee fondamentali, i risultati della esegesi di Brandeburger ⁽¹¹⁸⁾, ricava due dati: il primo concerne il contenuto della tipologia in Paolo; il secondo concerne il senso attribuito alla tipologia da Paolo.

Quanto al contenuto ⁽¹¹⁹⁾, Paolo afferma che Adamo, per l'efficacia della sua azione peccaminosa, pone gli uomini in una condizione di peccato e, pertanto in una situazione di uomini che peccano. Così, attraverso l'atto del peccato di Adamo, è il « peccato » stesso che è venuto nel mondo e con il peccato è venuta pure la morte; e alla forza del peccato e della morte rimangono legati tutti gli uomini indistintamente, al loro entrare nel mondo. Per cui, l'uomo è soggetto al potere della « Amartia » e della morte ed, inoltre, è peccatore per effetto delle cadute personali, delle quali egli è responsabile ⁽¹²⁰⁾. Ma, Paolo, ponendo il parallelo fra Adamo e Cristo, dice pure che se il peccato di Adamo conduce tutti alla dannazione, l'azione giustificante del Cristo conduce tutti gli uomini alla giustificazione vivificante. E, dunque, attraverso l'opera di giustizia di uno solo, il Cristo, si dà la possibilità per tutti gli uomini di giungere al regno della vita. Quanto poi al senso attribuito da Paolo alla tipologia, Lengsfeld pensa che, con l'impiego della tipologia, Paolo intende porre in evidenza quattro aspetti dell'evento di salvezza, che rimane per altro il centro, su cui si regge tutto il discorso ⁽¹²¹⁾. I quattro aspetti, che esplicano l'avvenimento di Cristo, sono: 1) l'universalità dell'evento di salvezza, che è garantita e correlata alla universalità dell'evento di perdizione; 2) l'anteriorità della perdizione e della salvezza rispetto ad ogni azione cosciente e responsabile dell'uomo e, perciò, all'esistenza storica dell'uomo; 3) la totalità, con cui l'uomo è inserito nell'evento di perdizione e nell'evento di salvezza, nel senso che sia il primo regno, quello introdotto dall'atto di Adamo, sia il secondo regno, quello inaugurato da Cristo, penetrano nell'individuo e lo determinano nella sua totalità-globalità; 4) il carattere escatologico dell'evento di salvezza, dal momento che con Cristo è giunta la fine del movimento adamitico verso il peccato, fine che è irrevocabile secondo la misura con la quale irrevocabilmente Dio ha offerto all'uomo in Cristo la propria salvezza.

Chiariti così il contenuto e il senso della tipologia in Paolo, Lengsfeld può ora, nel finale della sua opera, passare ad occuparsi del possibile impiego della tipologia nel campo della sistematica ⁽¹²²⁾. Nella

(118) P. LENGSELD, *o.c.*, 18.

(119) Confronta soprattutto P. LENGSELD, *o.c.*, 78-104.

(120) A questo riguardo, afferma Lengsfeld « on pourrait tout aussi bien dire: des hommes en état de péché et donc des hommes qui pèchent. - La détermination exacte de ce rapport n'est plus à tirer du texte et reste à faire par la réflexion systématique-dogmatique » (*o.c.*, 98 nota 94).

(121) P. LENGSELD, *o.c.*, 104-114.

(122) P. Lengsfeld dà pure i principi ermeneutici che consentono legittimità al passaggio dall'impiego biblico della tipologia all'impiego dogmatico della tipologia: *o.c.*, 115-130. I medesimi principi sono pure espressi in: P. LENGSELD, *De mutua interpretatione S. Scripturae et Dogmatis Traditionis*, in AA.VV., *Acta*

sua visione, due sono i presupposti che pre-determinano tutto il ragionamento e, dunque, danno la spiegazione dell'andamento di tutto il ragionamento. A giudizio di Lengsfeld, la teologia sistematica deve da un lato rispettare e dare consistenza ad ognuno degli aspetti emersi attraverso la ricerca sulla tipologia paolina e dall'altro lasciar cadere ogni presupposto storico e biologico, che rimane indimostrato ⁽¹²³⁾.

Ora, per poter declinare in una considerazione sistematica i due principi di base, Lengsfeld ritiene di doversi richiamare alla categoria della « storicità », che qualifica una dimensione esistenziale dell'uomo e del suo essere, in quanto cioè afferma che l'uomo esiste determinato dallo spazio e dal tempo ⁽¹²⁴⁾. La determinazione spazio-temporale assume tuttavia, secondo Lengsfeld, che in questo si rifà almeno fondamentalmente alle riflessioni di A. Darlapp ⁽¹²⁵⁾, in due forme distinte ed opposte: la storicità unificata e la storicità dissociata. La « storicità dissociata » è l'esperienza di dissociazione, nella quale l'uomo si scopre inserito, in quanto appunto essere storico; e si tratta di un'esperienza, che l'uomo non prova soltanto dall'esterno, come se potesse in qualche maniera o misura sfuggirvi, ma gli è piuttosto interiore, dal momento che costituisce la forma concreta del suo vivere. La « storicità unificata » è invece quell'esperienza che sorge attraverso « la facoltà universale di incontrare, di mettere insieme il mondo e il tempo, e di abbracciare grazie alla comunicazione tutto ciò che è individuale nel tempo e nello spazio » ⁽¹²⁶⁾.

Per il caso concreto del peccato originale, la forma della storicità che deve essere chiamata in causa, nel ragionamento teologico, è come naturale la « storicità dissociata ». In effetti, essa possiede tre caratteri (è anteriore all'atto libero e responsabile dell'uomo; è universalmente adattata ad ogni uomo; non appartiene all'essenza dell'uomo), che la rendono atta a divenire la prospettiva per descrivere la natura del peccato originale. Dunque, a partire dalla « storicità dissociata », « il termine "peccato originale" dovrà essere compreso come questa decadenza di tutto l'uomo a contatto con la storicità dissociata e in essa. Essa è universale; è anteriore relativamente; non è necessariamente identica alla condizione di creatura come tale. Essa traduce la rappresentazione biblica del regno universale ed anteriore del peccato e della morte (Rom. 5, 12a-c e 19), a motivo della quale tutti gli uomini si avverano peccatori » ⁽¹²⁷⁾.

È evidente che, nella soluzione di Lengsfeld al problema del peccato originale e al problema del rapporto peccato originale-peccato personale,

Congressus Internationalis de Theologia Concilii Vaticani II, Città del Vaticano 1968, 555-559.

(123) P. LENGSELD, o.c., 240.

(124) P. LENGSELD, o.c., 242.

(125) P. LENGSELD, o.c., 242 nota 3. Ma l'origine di questa sua visione sistematica viene così ricostruita da Lengsfeld stesso: « les grandes lignes de la conception philosophico-théologique que suggèrent ces pages et que "l'aperçu" qui suit va exposer, je les dois surtout à ma rencontre avec la personne et l'oeuvre du professeur Ferdinand Ulrich de Ratisbonne » (o.c., 241 nota 1).

(126) P. LENGSELD, o.c., 244.

(127) P. LENGSELD, o.c., 251.

il dato centrale sia la sottolineatura dell'elemento antecedente alla realtà individuale dell'uomo. Soltanto in questo modo infatti può essere garantita la universalità della condizione di peccato negli uomini. La universalità del peccato non può spiegarsi con il riferirsi al puro-eventuale accadere dei peccati personali. Infatti, se fosse in potere della libertà di ciascuno decidere il diventare come Adamo, cioè il diventare peccatore, allora dipenderebbe esclusivamente dalla sua volontà il fatto di aver bisogno della redenzione di Cristo. Ma questo si mostra contrario alla affermazione della rivelazione sulla assoluta necessità dell'evento di Cristo e sulla assoluta necessità della sua redenzione.

In questo senso, Lengsfeld ritiene di porsi con fedeltà completa nella prospettiva di Paolo e, pure, di Trento⁽¹²⁸⁾. Paolo e Trento, rivelazione e dogma, esigono di uscire da una interpretazione individuale-moralista e psicologico-esistenziale per accedere piuttosto ad una interpretazione ontologica. « Ontologico », riferito al caso della perdizione e della salvezza, significa che perdizione e salvezza sono anteriori al « lambanein » e, dunque, pure all'« amartanein » dell'individuo; e perché anteriori, anche oggettivi, in quanto si tratta di eventi « nei » quali l'uomo si trova o si troverà inserito.

Ma, e in questo sta, a nostro avviso, il limite della costruzione elaborata da Lengsfeld, è necessario determinare meglio la natura dell'elemento, che antecede la scelta della libertà individuale. A questo riguardo la domanda è la stessa, che si ricava con l'indagine sul pensiero di Barth e che Lengsfeld conosce perfettamente⁽¹²⁹⁾. E la domanda può sorgere, in quanto nel secondo commento alla lettera ai Romani, Barth rende assoluta l'anteriorità della potenza del peccato, identificandola per altro con la natura creata in quanto tale, mentre nella Dommatica elimina ogni anteriorità dalla parte della perdizione. Di qui allora l'alternativa che occorre sciogliere, perché nel primo caso l'« amartanein » si dissolve nella « amartia », nel secondo caso l'« amartia » si dissolve per far posto all'« amartanein ».

Ora, la tensione messa in luce dalla vicenda del pensiero di Barth può essere risolta, a parere di Lengsfeld, introducendo la categoria di « anteriorità relativa »: l'evento di perdizione possiede, a differenza dell'evento di salvezza, un carattere di anteriorità non assoluta, ma relativa nei confronti della realtà dell'uomo. « Anteriorità relativa » significa che l'uomo, fin dal primo istante della sua esistenza, si trova nello stato di uomo peccatore e ratifica poi questo stato a lui previo con una decisione propria, peccando cioè lui stesso. In altri termini, l'anteriorità relativa non va riferita alla natura dell'uomo, ma alla condizione personale dell'uomo. È questa, in particolare, la lezione che proviene dalla riflessione di Scheeben⁽¹³⁰⁾.

Ma la tesi della « storicità dissociata », almeno nella formulazione che ne dà Lengsfeld, non pare rispondere pienamente ai requisiti della

(128) Per Paolo: P. LENGSELD, *o.c.*, 108-110, in particolare 119, nota 134; per Trento: *o.c.*, 236, nota 25.

(129) P. LENGSELD, *o.c.*, 233-234.

(130) P. LENGSELD, *o.c.*, 234-239.

« anteriorità relativa ». E la cosa si fa particolarmente evidente, qualora si faccia attenzione alla definizione di peccato originale che Lengsfeld dà nella prospettiva da lui introdotta. Ciò che rimane indecifrabile, in questa definizione, è appunto il senso che va attribuito all'espressione « a contatto con la storicità dissociata ». In Lengsfeld infatti la storicità dissociata viene descritta come un carattere personale dell'uomo, nel senso che l'uomo è una storicità dissociata e questo prima che l'uomo possa porre un qualche gesto libero. Ma il problema è precisamente quello di indicare il « come » l'uomo venga a contatto con questa realtà, che è al tempo stesso personale e antecedente. In altri termini, ciò che rimane scoperto è proprio il problema della « trasmissione » di questa realtà al singolo uomo, trasmissione che dovrà rispettare i due caratteri della realtà da trasmettere.

Di conseguenza, Lengsfeld deve caratterizzare più da vicino la natura della storicità dissociata e caratterizzarla non solo nei confronti delle conclusioni derivate dall'esegesi biblica, ma pure nei confronti del dogma e, specificamente, dei caratteri che il dogma attribuisce al peccato originale. In questo modo, Lengsfeld sarà nella condizione di poter chiarire da un lato il tipo di antecedenza che la storicità dissociata possiede nei confronti del singolo individuo e dall'altro il tipo di interiorità che la storicità dissociata ottiene nell'uomo.

Soltanto quest'opera di chiarificazione darà ordine e profondità ad un pensiero, che rimane talora un poco indeterminato e un poco frammentario. E proprio questa indeterminatezza e questa frammentarietà legittimano il sospetto che Lengsfeld abbia individuato con la ricerca sulla rivelazione la pista da percorrere, ma non abbia poi tuttavia svolto compiutamente le implicazioni, che il progetto comportava. In particolare, non ha svolto adeguatamente quello che egli ha chiamato il richiamo all'ontologia. Questo richiamo pare condurlo, infatti, anche contro le sue resistenze e le sue proteste, ad identificare la storicità dissociata praticamente con un elemento naturale dell'uomo. E questo lo avvicinerrebbe allora alla posizione del « primo » Barth, quello del commento alla lettera ai Romani.

3. P. Schoonenberg ⁽¹³¹⁾. Dalle annotazioni critiche rivolte ai due autori discende, dunque, una richiesta per la teologia, affinché proceda ad elaborare una terza soluzione, la quale riprenda le esigenze indicate

(131) P. SCHOONENBERG, *De erfzonde als situatie*, Bijd 22 (1961) 1-30; id., *De Macht der Zonde*, Hertogenbosch 1962; tr. it., *La potenza del peccato*, Brescia 1970; id., *Erbsünde und « Sünde der Welt »*, Orien 26 (1962) 65-69; id., *Zonde der Wereld en Erfzonde*, Bijd 24 (1964) 349-389; id., *Gedanken über Kindertaufe*, ThPQ 114 (1966) 230-239; id., « *Mysterium Iniquitatis* ». Ein Versuch über die Erbsünde, WW 21 (1966) 577-591; id., *Theologie und Lehramt. Die Hermeneutik am Beispiel der Erbsünde-Diskussion*, WW 22 (1967) 737-746; id., *L'uomo nel peccato*, in AA.VV., *Mysterium Salutis*, vol. IV, Brescia 1970, 589-719; ed. or., Einsiedeln 1967; id., *Ereignis und Geschehen. Einfache hermeneutische Überlegungen zu einiger gegenwärtigen Fragen*, ZKTh 90 (1968) 1-21; id., *Altes Testament, Neues Testament und Erbsündenlehre*, ThPQ 117 (1969) 115-124; id., *Dal peccato alla redenzione*, Roma-Brescia 1970; id., *Theologische Fragen zur Kindertaufe*, in AA.VV., *Christsein ohne Entscheidung*, Mainz 1970, 102-108.

dalle due visioni descritte, ma, al tempo stesso, superi i limiti presenti nelle due visioni descritte. A giudizio di M. Flick-Z. Alszegehy, questa terza soluzione è già stata elaborata e presentata ⁽¹³²⁾. La si può, in particolare, riconoscere nella posizione espressa da Schoonenberg. Il principio distintivo di questa soluzione sarebbe dato dalla « identificazione del peccato originale con una "situazione di perdizione" che, dall'una parte, è una realtà oggettiva, che precede l'opzione dell'individuo ed esercita un influsso su di essa (...), e dall'altra parte, dipende dal "peccato del mondo" » ⁽¹³³⁾. E così proprio da Schoonenberg e dagli altri autori che hanno perseguito la fondazione di questa soluzione, si è avuto « il contributo più profondamente elaborato, fino ad ora, nel campo della teologia cattolica odierna sul peccato originale » ⁽¹³⁴⁾.

Al di là della valutazione di Flick-Alszegehy, è bene notare che Schoonenberg stesso è convinto della necessità di elaborare una soluzione, che medii fra naturalismo e personalismo, fra essenzialismo e esistenzialismo. E il suo tentativo, secondo il suo personale giudizio, sarebbe appunto di fatto quest'opera di mediazione fra le due tendenze ⁽¹³⁵⁾.

Il procedimento adottato da Schoonenberg per giungere alla formalizzazione di questa terza soluzione è facilmente intuibile e, pure, facilmente schematizzabile. Nello svolgimento del suo pensiero si nota infatti la presenza di tre momenti logici: 1) dapprima si fa la analisi del peccato personale; 2) in diretta connessione con l'analisi sul peccato personale, e in maniera specifica con l'analisi sulle conseguenze del peccato personale, si introduce l'elemento centrale di tutto il sistema, vale a dire il dato del « peccato del mondo »; 3) a partire dalle spiegazioni sul « peccato del mondo » si rinnova la teologia del peccato originale.

In riferimento al secondo momento di questo progetto teologico, vale a dire il momento dedicato alla presentazione del « peccato del mondo », Schoonenberg afferma che dal peccato personale-attuale deriva una duplice conseguenza: lo stato di peccato e il « peccato del mondo ». Lo stato di peccato è la condizione, nella quale il singolo uomo peccatore viene posto dal suo stesso peccato. Il « peccato del mondo » è invece il legame che si stabilisce fra i peccati personali-attuali dei singoli uomini peccatori ed è, dunque, « un di più » della semplice somma dei peccati personali-attuali commessi dagli uomini. E questo « peccato del mondo » può essere considerato la traduzione in linguaggio teologico del tema paolino del dominio-potere del peccato sull'uomo ⁽¹³⁶⁾. Dall'insegnamento della Scrittura si ricava infatti che « deve quindi

(132) M. FLICK-Z. ALSZEGHY, o.c., 208.

(133) M. FLICK-Z. ALSZEGHY, o.c., 208.

(134) M. FLICK-Z. ALSZEGHY, o.c., 209.

(135) P. SCHOONENBERG, *L'uomo nel peccato*, in AA.VV., *Mysterium Salutis*, vol. IV, Brescia 1970, 703. 706.

(136) P. SCHOONENBERG, o.c., 647; quanto poi all'origine della categoria da lui impiegata nella riflessione sul peccato originale, Schoonenberg stesso avverte che Lyonnet lo « ha spronato a cercare in Giovanni l'equivalente della dottrina paolina. Sono giunto così alla nozione del peccato del mondo » (*Dal peccato alla redenzione*, Roma-Brescia 1970, 89).

esistere al di fuori dei peccati delle singole persone un elemento di congiunzione per cui i peccati di uno siano collegati con quelli dell'altro, i peccati del padre con quelli dei suoi figli » (137). Ora, questo collegamento fra i peccati personali-attuali può essere espresso come l'influsso che da una persona libera si dirige ad un'altra persona libera e questo influsso può essere espresso con il concetto di « situazione » (138).

Di fronte a questa situazione prodotta dai peccati liberamente commessi dagli altri, l'uomo si trova dunque « in situazione » e, per questo, in un « essere-situato », nella misura in cui la situazione lo determina personalmente. Ed è appunto questo essere-situato personalmente dal peccato commesso dagli altri, che entra a costituire il peccato del mondo. Più esattamente, « quest'essere-situato peccaminoso è dunque ciò che deve essere aggiunto ai peccati personali, perché si possa a ragione parlare del peccato di una comunità, del peccato del mondo » (139).

A partire da queste affermazioni sul peccato del mondo, Schoonenberg può così rinnovare la teologia del peccato originale. La condizione da rispettare assolutamente con questo lavoro di rinnovamento e che, di conseguenza, pregiudica la riuscita del lavoro stesso, è che il dogma della Chiesa rimanga intatto durante l'opera di rinnovamento: anche se, proprio in forza di questo ripensamento, il dogma potrà rivelarsi secondo prospettive nuove, come del resto corrisponde alla storia di ogni verità rivelata (140). Di qui allora il confronto che Schoonenberg intraprende per dimostrare come il contenuto del dogma risulti del tutto inalterato, perché rispettato nella nuova considerazione da lui aperta.

Prese infatti in una considerazione globale, le affermazioni dottrinali della Chiesa indicano il peccato originale come una condizione morale negativa, interiore ad ogni uomo, la quale da un lato viene chiamata « peccato » e « colpa » e dall'altro viene distinta da ogni peccato e colpa personali. Ora, l'impiego della categoria di « essere-situato » consente di rimanere entro la linea segnata dalla affermazione dogmatica. Infatti, « con l'uso di questo concetto risulta possibile delimitare il peccato originale tanto dall'ambito del meramente-naturale, non ancor-morale, quanto da quello della decisione personale » (141). In concreto, l'essere-situato peccaminoso non appartiene alla natura, in quanto è prodotto dalla storia, cioè dalla storia delle colpe degli uomini e neppure è la persona, soggetto del peccato originale, a porre queste azioni peccaminose, in quanto l'essere-situato nel soggetto non è una condotta peccaminosa, ma una « situatio passive sumpta ».

Facendo attenzione poi alle specificazioni puntuali, con le quali il dogma determina la natura del peccato originale, si può facilmente scorgerne come di fatto le singole specificazioni risultino rispettate nella nuova traduzione teologica, che parte dal concetto di essere-situato (142).

(137) P. SCHOONENBERG, *L'uomo nel peccato*, in AA.VV., *Mysterium Salutis*, vol. IV, Brescia 1970, 647.

(138) P. SCHOONENBERG, *o.c.*, 648.

(139) P. SCHOONENBERG, *o.c.*, 649.

(140) P. SCHOONENBERG, *o.c.*, 701.

(141) P. SCHOONENBERG, *o.c.*, 702.

(142) P. SCHOONENBERG, *o.c.*, 702-703.

Così, dagli interventi conciliari, che hanno proposto in modo vincente all'obbedienza della fede la verità da credere, sono enunciati quattro caratteri del peccato originale: il peccato originale è « inhaerens », è « unicuique proprium », è una privazione della grazia, è un « peccatum ».

Ora, è facile dimostrare la convergenza della nuova prospettiva con il dogma, per i primi tre elementi. Infatti, « l'essere-situato è un momento determinante il soggetto, il quale corrisponde alla sua situazione, all'ambito che lo circonda. L'essere-situato perciò si accorda perfettamente con la realtà che il peccato originale è inhaerens e unicuique proprium » (143). Inoltre, l'essere-situato « fu descritto già anche come determinazione negativa, il che s'accorda con l'affermazione che il peccato originale significa una mancanza della vita di grazia » (144). Quanto all'ultimo carattere, invece, vale a dire la peccaminosità, si apre un problema, dal momento che « la concezione del peccato originale come essere-situato sembra a prima vista contraddire alla terminologia ecclesiastica, in cui esso viene detto "peccato" e "colpa" » (145). Il problema in effetti è quello di poter vedere una peccaminosità reale in un peccato originale considerato secondo questa prospettiva. Tuttavia, a giudizio di Schoonenberg, occorre tener presente che questo « peccato » e « colpa » vengono acutamente distinti dal peccato e dalla colpa personali, derivanti dalla propria decisione; e, del resto, pure la teologia ha sostenuto che nel bambino il peccato originale « è solo volontario per la volontà di Adamo, non per decisione propria del bambino stesso » (146). Ora, questi due fatti costringono a rendere analogico « il concetto della volontarietà fino al punto in cui esso perde il suo contenuto, in modo che si dovrebbe più giustamente parlare del punto zero della volontarietà piuttosto che di un minimo di volontarietà » (147). E il tipo di volontarietà che il dogma e la teologia riconoscono al caso del peccato originale, viene appunto esibito pure dalla nuova concezione del peccato originale come essere-situato.

Al suo apparire, la riflessione elaborata da Schoonenberg non ottenne un accoglimento favorevole da parte di tutti i teologi. E l'accoglienza sfavorevole fu espressa in concreto attraverso una serie di rilievi critici, i quali, se non portarono Schoonenberg a rivedere la propria posizione, costrinsero tuttavia K. H. Weger a diventare il miglior difensore di tale teoria (148).

In particolare, fu rimproverato a Schoonenberg di mettere in discussione, non certo in modo riflesso ed intenzionale, da un lato l'affermazione della universale diffusione del peccato originale fra gli uomini e dall'altro l'affermazione dell'interiore radicamento del peccato originale nell'uomo. La proposizione della dottrina sul peccato del mondo pareva infatti non coinvolgere e rispettare queste due affermazioni,

(143) P. SCHOONENBERG, *o.c.*, 702.

(144) P. SCHOONENBERG, *o.c.*, 702.

(145) P. SCHOONENBERG, *o.c.*, 702.

(146) P. SCHOONENBERG, *o.c.*, 702.

(147) P. SCHOONENBERG, *o.c.*, 702-703.

(148) K. H. WEGER, *Theologie der Erbsünde*, Freiburg 1970.

tradizionalmente affermate dalla teologia, la quale, a sua volta, le ricava dalla scrittura e dal dogma.

Nel mettere in luce il primo rimprovero si è distinto Ch. Baumgartner⁽¹⁴⁹⁾. Secondo Baumgartner, Schoonenberg « crede di dover mettere in discussione l'universalità del peccato originale prima della morte di Cristo sulla croce e la istituzione del battesimo »⁽¹⁵⁰⁾. Per Schoonenberg, il fondamento positivo di questa sua opinione teologica andrebbe cercata nella dottrina della Chiesa e nella rivelazione stessa. Chiesa e Scrittura non insegnano la diffusione universale del peccato se non per l'epoca successiva alla crocifissione di Cristo e alla istituzione del sacramento del battesimo. Di conseguenza, sulla base di questo insegnamento, non vi sarebbe alcuna ragione, che costringa la teologia a prendere in considerazione una diffusione universale del peccato prima della crocifissione. E, allora, si potrebbe pure riconoscere, per il periodo antecedente all'accadere di questo evento, l'esistenza di uomini senza il peccato originale, vale a dire « zone di immacolata concezione ». Secondo Baumgartner, questa maniera di risolvere il problema della diffusione del peccato originale si mostra a tutti gli effetti contrario a quanto viene insegnato dalla tradizione e, inoltre, è inconciliabile, dal momento che lo mette in discussione, con il fatto che Cristo sia morto per tutti gli uomini. Così, per poter mantenere insieme sia il fatto della diffusione universale del peccato originale sia il significato particolare insito nella messa a morte di Cristo, è sufficiente pensare che « prima di Cristo, ogni peccato annuncia, prepara e prefigura la morte di Cristo; dopo Cristo ogni peccato ratifica in qualche maniera questa morte »⁽¹⁵¹⁾.

(149) Ch. BAUMGARTNER, *o.c.*, 151-153.

(150) Ch. BAUMGARTNER, *o.c.*, 151.

(151) Ch. BAUMGARTNER, *o.c.*, 152. Da notare che Schoonenberg nel suo articolo: *Ereignis und Geschehen. Einfache hermeneutische Überlegungen zu einiger gegenwärtigen Frage*, ZKTh 90 (1968) 16, nota 27, rifiuta espressamente questa ipotesi, da lui impiegata in precedenza per fondare la universalità della sottomissione al peccato originale. Tuttavia, accanto al rifiuto, Schoonenberg non formula alcuna proposta sostitutiva di quanto viene da lui rifiutato e, quindi, si dovrebbe concludere che in Schoonenberg la fondazione « teologica » della universale sottomissione al peccato originale rimane ancora del tutto aperta.

Di conseguenza, pare che Schoonenberg lasci del tutto indeterminata la definizione teologica delle « zone di immacolata concezione » rimproverategli appunto da Baumgartner. In particolare, le indicazioni con le quali Schoonenberg chiarifica, benché in maniera soltanto allusiva e non certo completa, il senso della espressione « zone di immacolata concezione », rimangono alquanto incerte e, per taluni aspetti, un poco problematiche. Afferma infatti Schoonenberg, a questo riguardo, che « chi dice che il peccato fu presente "sin dal principio della storia" (Gaudium et Spes, n. 13), esprime un giudizio di valore più che una affermazione cronologica. Egli pronuncia un mea culpa di tutta l'umanità e situa la radice profonda del peccato nella nostra esistenza e nella nostra storia, senza uno spazio ove poterci presentare innocenti davanti a Dio » (*Dal peccato alla redenzione*, Roma-Brescia 1970, 35).

L'accento fatto alle « zone di immacolata concezione » dovrebbe inoltre, a nostro avviso, aprire il discorso alla considerazione della « immacolata concezione » di Maria. Data la intenzione del nostro scritto non riteniamo tuttavia opportuno riprendere in modo esteso tale discorso. Ci limitiamo qui a segnalare gli scritti più rappresentativi della letteratura interessata a discutere la relazione pec-

Nel mettere in luce il secondo rimprovero si è distinto invece Z. Alszeghy⁽¹⁵²⁾. Alszeghy, pur concedendo che nella posizione di Schoonenberg si trovino presenti alcuni spunti notevoli, che vanno per questo accolti, crede tuttavia di poter rilevare che non si vede come venga assicurato il fatto « che nei bambini validamente battezzati il peccato è realmente cancellato per la grazia di Cristo conferita loro dal battesimo »⁽¹⁵³⁾. E l'interrogativo sorge dal momento che con la teoria del peccato del mondo di Schoonenberg non può essere spiegata la remissione del peccato originale, prodotta nel soggetto dal conferimento del battesimo, nel caso di uno che, anche dopo il battesimo, rimanga inserito in un ambiente areligioso e amorale. La necessità di amministrare e ricevere il battesimo sembrerebbe richiesta in Schoonenberg soltanto in funzione del bisogno d'aiuto, che il battezzato avrebbe per potersi conservare nello stato di giustizia, in un ambiente che lo pone in situazione di non-giustizia⁽¹⁵⁴⁾. Di conseguenza, la questione che soggiace a tutto il ragionamento di Alszeghy, in quanto vi rimane logicamente implicata, è precisamente questa: quale interiorità raggiunge nel soggetto il peccato del mondo, così che possa dirsi efficacemente ed effettivamente rimesso con la grazia data dal battesimo.

La presenza di queste due contestazioni, sostanziali per altro e non puramente accessorie rispetto all'oggetto teologico da interpretare, mostra allora come la posizione di Schoonenberg non sia stata ritenuta, nonostante l'intenzione programmatica, la « terza via » che la teologia avrebbe dovuto seguire per elaborare la propria riflessione sul peccato originale. Non può essere ritenuta la via « media », perché nel suo caso vengono rilevati, contemporaneamente, i due difetti, che erano stati denunciati a proposito delle due posizioni precedenti.

5. - Elementi di valutazione.

Le proposte speculative dei tre autori, con le reciproche critiche e le reciproche integrazioni, descrivono compiutamente il quadro di pensiero, nel quale la teologia contemporanea elabora la propria ricerca sul rapporto fra peccato personale e peccato originale.

Che il rapporto debba essere legittimamente sostenuto, è stato dimostrato con l'esame sui testi della rivelazione e del dogma. Rivelazione e dogma riferiscono infatti la tematica del peccato originale non

cato originale-immacolata concezione di Maria: E. O' CONNOR, *Modern Theories on Original Sin and the Immaculate Conception*, MSt 20 (1969) 112-136; A. VANNESTE, *Le dogme de l'Immaculée Conception et l'évolution actuelle de la théologie du péché originel*, EphM 23 (1973) 77-93; J. M. ALONSO, *Cuestiones actuales. IV: Desmitologización del dogma de la Inmaculada Concepción de María*, EphM 23 (1973) 95-120; A. DE VILLALMONTE, *La teología del peccato original y el dogma de la Inmaculada*, Salm 22 (1975) 25-58.

(152) Z. ALSZEGHY, *La teologia del peccato originale in Piet Schoonenberg*, in P. SCHOONENBERG, *La potenza del peccato*, Brescia 1970, 7-18.

(153) Z. ALSZEGHY, *a.c.*, 14-15.

(154) Per altre questioni poste dalla posizione di Schoonenberg sul battesimo dei bambini: G. ANGELINI, *I problemi dell'iniziazione cristiana in prospettiva teologica pratica*, SC 107 (1979) 181-224. 216-218.

tanto al bambino e alla sua condizione, quanto piuttosto all'uomo adulto e al suo peccato personale. Ed è nel senso stabilito con il riferimento all'uomo adulto che conduce pure l'affermazione della necessità della redenzione operata da Cristo. Il richiamo al bambino e alla sua situazione rappresenta allora un'estensione pienamente legittima di un principio, che, però, viene stabilito a prescindere dal diretto interessamento per la sua situazione. E il discorso sul bambino diventa perciò l'applicazione di un discorso più generale, che non viene tuttavia fissato ed accertato in funzione diretta della condizione infantile.

Di conseguenza, l'asserto che fa del peccato personale il punto di partenza per la comprensione del peccato originale si dimostra del tutto fondato. E la teologia contemporanea del peccato originale, che valorizza nel suo procedimento tale asserto, risulta allora metodologicamente fondata ⁽¹⁵⁵⁾. Più specificamente, risulta fondata non soltanto materialmente, ma pure formalmente sull'oggetto presentato e stabilito dalle « fonti » teologiche.

A questa valorizzazione, la teologia contemporanea era del resto giunta preparata e questo spiega il fatto della scarsità di resistenze opposte dagli autori al dato chiarito con la ricerca storica. Ed era giunta preparata attraverso l'introduzione nella riflessione teoretica della categoria di analogia. In verità, una prima introduzione della categoria di analogia nello studio dell'essenza del peccato originale, era già stata operata dal manuale, almeno dal manuale che aveva accettato la revisione imposta dal pensiero di Billot ⁽¹⁵⁶⁾. Ma, nonostante l'applicazione della analogia, il manuale aveva continuato a confinare lo svolgimento sul peccato personale e lo svolgimento sul peccato originale in due sezioni nettamente distinte e separate ⁽¹⁵⁷⁾. E questo « confinamento » in ambiti separati aveva la sua spiegazione nel fatto che la teologia del manuale aveva ridotto al minimo la differenza da essa riconosciuta fra il peccato personale e il peccato originale. La differenza tra i due generi di peccati era individuata dagli autori manualistici in un solo elemento, vale a dire la causalità-volontà che dà origine ai due tipi di peccato. In tutti gli altri elementi invece peccato personale e peccato originale sono ritenuti, in pratica, identici ⁽¹⁵⁸⁾. Di fronte a questa applicazione, evidentemente parziale, della analogia, la teologia contemporanea ha invece rivendicato che se si deve parlare di analogia, « allora essa deve anche essere mantenuta decisamente e chiaramente » ⁽¹⁵⁹⁾, cioè non può e non deve essere ristretta al solo elemento della volontarietà, ma occorre ritenere che « essa si rapporta quindi a priori a tutti gli elementi che costituiscono l'essenza del "peccato" abituale ».

(155) È il caso di L. SERENTHÀ, *Peccato originale*, in *Dizionario teologico interdisciplinare*, vol. 2, Torino 1977, 674-690. 688.

(156) Un esempio dell'influsso, che giunge ad essere per altro pure terminologico, di Billot sulla riflessione del manuale si ha in A. GAUDEL, *a.c.*, 593-594.

(157) I. F. SAGUES, *De Deo creante et elevante*, in AA.VV., *Sacrae Theologiae Summa*, vol. II, Matriti 1964, 857.

(158) I. F. SAGUES, *o.c.*, 860.

(159) K. RAHNER, *Peccato originale*, in *Sacramentum Mundi*, vol. 6, Brescia 1976, 238.

le » ⁽¹⁶⁰⁾. Più precisamente, tali elementi sono « la sua causa (decisione altrui-decisione propria); la sua essenza intrinseca (precedenza come situazione di libertà-permanenza della decisione della libertà); le sue conseguenze (pena del peccato solo in un senso analogico come fenomeno di mancanza-pena del peccato come reazione contro la decisione personale orientata alla definitività); il suo rapporto con la libertà di Dio (volontà del creatore-volontà del legislatore obbligante personalmente); il suo rapporto con la situazione rispetto alla salvezza (rapporto dialettico di due esistenziali-rapporto adialettico tra la decisione della libertà per il "sì" e per il "no") » ⁽¹⁶¹⁾.

Precisamente in forza di un ricupero più globale della categoria di analogia, la teologia è stata così posta nella condizione obiettiva di connettere insieme peccato originale e peccato personale ⁽¹⁶²⁾ e, dunque, nella condizione obiettiva di dare una articolazione speculativa alla connessione presentata nelle « fonti » teologiche.

E l'articolazione speculativa più compiuta la si trova, fra le proposte della teologia contemporanea, nella posizione di Schoonenberg. Schoonenberg, in una maniera generalissima, sostiene che il peccato personale è con-determinato dal peccato originale, nel senso che il peccato personale è condizionato dal peccato originale ⁽¹⁶³⁾. In altri termini, nel peccato personale va riconosciuta la presenza di due fattori: la libertà del soggetto umano e il « potere condizionante » del peccato originale. La libertà deve essere affermata, se si vuole fare del peccato personale un atto moralmente rilevante. Il « potere condizionante » deve essere affermato se si vuole rispettare il messaggio dei profeti, dei sinottici, di Paolo, secondo i quali, accanto ad una responsabilità individuale, esiste pure una « solidarietà » nel peccato.

Quanto poi alla natura di questo « potere condizionante », Schoonenberg la esprime ricorrendo ed utilizzando la categoria di « esempio » ⁽¹⁶⁴⁾. L'autore sa perfettamente che introdurre la categoria di esempio significa introdurre « una questione rischiosa e stimolante al tempo stesso, dopo che con il secolo quinto sembra ormai chiusa la discussione in proposito. Il pelagianesimo, che fece proprio allora un tentativo del genere, fu respinto a suo tempo, ma rifiorì a nuova vita nel sociniano verso la fine del secolo XVI, per essere un'altra volta respinto » ⁽¹⁶⁵⁾. Ma probabilmente, come osserva Schoonenberg, la teologia è attualmente nella condizione ideale per poter riprendere la questione, così che, inserendola in un contesto di pensiero più vasto e più profondo, possa servire alla comprensione del rapporto peccato originale-peccato personale. E la maniera con cui, in concreto, Schoonenberg distingue la propria posizione dalla posizione dei pelagiani-sociniani viene data

(160) K. RAHNER, *a.c.*, 238.

(161) K. RAHNER, *a.c.*, 238.

(162) K. RAHNER, *a.c.*, 243-244.

(163) P. SCHOONENBERG, *L'uomo nel peccato*, in AA.VV., *Mysterium Salutis*, vol. IV, Brescia 1970, 646-648.

(164) P. SCHOONENBERG, *o.c.*, 654; id., *Dal peccato alla redenzione*, Roma-Brescia 1970, 161-193.

(165) P. SCHOONENBERG, *o.c.*, 163.

con l'introduzione di un terzo elemento, che si aggiunge perciò al peccato degli altri, esterno al soggetto, e al peccato proprio, interno al soggetto. Pelagio e i suoi discepoli parevano infatti ridurre tutto il discorso alla pura connessione tra esempio proposto ed esempio accolto ⁽¹⁶⁶⁾. Tra i due elementi invece, Schoonenberg inserisce un terzo elemento, disatteso dai pelagiani, vale a dire lo stato di essere-situato ⁽¹⁶⁷⁾. Questo stato, situazione esistenziale per l'uomo, dipende dall'esempio posto con il peccato degli altri, ma non si identifica semplicemente con il proprio peccato personale, dal momento che di per sé antecede il peccato personale stesso. E tale essere-situato, che non è la situazione esteriore al soggetto e non è il peccato personale del soggetto, è per l'appunto il peccato originale originato.

Specificata e motivata, in questa maniera, la differenza esistente tra il proprio pensare e quello condannato dalla Chiesa, Schoonenberg può allora approfondire il ricorso fatto all'esempio e precisare, così, il ruolo esercitato dall'esempio-condizionamento nei confronti del peccato personale. Per poter comprendere esattamente la natura di questo ruolo, va detto che si tratta di un condizionamento ineluttabile per la libertà dell'individuo, anche se esso lascia sussistere la libertà dell'individuo del tutto integra, benché, come naturale, situata entro un certo contesto ⁽¹⁶⁸⁾. E la relazione di ineluttabilità si esplicita, in concreto, secondo una duplice direzione: l'esempio da un lato porta il soggetto a conoscere qualcosa e dall'altro porta il soggetto a decidersi di fronte a quanto gli è stato fatto conoscere ⁽¹⁶⁹⁾. In altri termini, l'esempio è necessario all'uomo, in quanto soltanto attraverso esso l'uomo giunge a conoscere un valore-disvalore, apprendendolo però, al tempo stesso, in una forma che è quella dell'appello teso ad esigere una risposta ⁽¹⁷⁰⁾. Di qui allora si deve dire che, secondo Schoonenberg, l'azione che il condizionamento svolge sul peccato personale è duplice: un'azione « materiale » e un'azione appellante. E in questa duplice azione si risolve, a suo giudizio, l'efficacia del peccato originale sul peccato personale, nel senso che l'esempio dato dal peccato altrui pone l'uomo in una situazione di conoscenza e di interpellanza e, dunque, lo conduce a peccare in maniera libera e personale. O, per esprimere questa tesi con i termini impiegati dalla scuola: il peccato originale originante (l'esempio del

(166) Ch. BAUMGARTNER, o.c., 98.

(167) P. SCHOONENBERG, *L'uomo nel peccato*, in AA.VV., *Mysterium Salutis*, vol. IV, Brescia 1970, 648-650.

(168) P. SCHOONENBERG, *Dal peccato alla redenzione*, Roma-Brescia 1970, 171-173.

(169) P. SCHOONENBERG, o.c., 166-171.

(170) Quanto alla ineluttabilità della risposta da parte del soggetto che riceve l'esempio, basti questa osservazione di Schoonenberg: « si obietterà che si può ignorare l'esempio dell'altro, ovvero trascurare di avvertirlo. Ma in tal caso si tratta di un cosciente ignorare, quindi di una rimozione, che è in definitiva una latente negazione. Ciò conferma che all'esempio coscientemente esperito si dovrà sempre dire di sì o di no, e cioè col proprio comportamento, con un comportamento di imitazione o di rifiuto. La persona è libera di scegliere tra l'imitazione e il rifiuto, ma questa scelta è ineluttabile, è necessaria, risulta imposta » (o.c., 166-167).

peccato altrui) pone l'uomo nello stato di peccato originale originato (la situazione di conoscenza e di interpellanza), che porta l'uomo al peccato personale ⁽¹⁷¹⁾.

6. - *Conclusione.*

Con queste affermazioni, Schoonenberg ha specificato, dunque, il fatto della relazione peccato personale-peccato originale, la modalità della relazione peccato personale-peccato originale, il fondamento della relazione peccato personale-peccato originale.

In particolare, per quanto concerne quest'ultimo dato, il fondamento della modalità della relazione viene rinvenuto da Schoonenberg nella natura stessa dell'uomo. L'uomo è infatti un essere sociale e storico. È questa una delle acquisizioni messe in luce dalla ricerca filosofica recente, la quale insegna appunto che « l'essere del mondo e dell'uomo è un essere integrale che si sviluppa e l'uomo si sviluppa attraverso le decisioni della sua libertà », ma di una libertà situata storicamente e socialmente ⁽¹⁷²⁾.

Con la sottolineatura della storicità e della socialità nella sua definizione di uomo, Schoonenberg segna, così, la diversità, che egli intenzionalmente e a più riprese invoca fra la propria posizione e la posizione della riflessione tradizionale sul peccato originale ⁽¹⁷³⁾. La riflessione tradizionale procede, nella sua considerazione sul peccato originale, dalla natura e dalla biologia. Ma, collocando la problematica della essenza del peccato originale e le problematiche a questa connesse nell'ambito della natura e della biologia, la riflessione tradizionale non è in condizione di spiegare la moralità dello stato peccaminoso, in cui viene a trovarsi l'uomo soggetto del peccato originale. La moralità rileva infatti, come naturale, non dalla natura-biologia, ma dalla persona. Di conseguenza, la proposta di Schoonenberg è che si debba giungere alla sparizione del naturalismo nello studio del peccato originale e giungere, in particolare, ad una riformulazione della questione della tra-

(171) Per un confronto fra questo modo di articolare teoreticamente il rapporto peccato personale-peccato originale e il modo con cui la ricerca storica sulla rivelazione mette in luce tale rapporto, si può citare il seguente brano di S. Lyonnet, da cui emergono appunto le omogeneità e le diversità delle due maniere di porre la relazione: « perciò san Cirillo può al v. 12 non solamente menzionare i peccati personali degli adulti, ma parlare di una « imitazione » del peccato di Adamo senza pertanto adottare la interpretazione pelagiana del verdetto. Perché, per Pelagio, i peccatori imitano Adamo alla maniera con la quale un artista si sforza di ricopiare il suo modello; per Cirillo, alla maniera con la quale un bambino riproduce come d'istinto i gesti familiari a suo padre: nel primo caso, la dipendenza si riduce a questa imitazione; nel secondo caso, questa imitazione stessa non è che la conseguenza di una dipendenza infinitamente più profonda, precisamente una dipendenza di natura. A causa della « malattia che ha contratto la natura umana » in seguito al peccato di Adamo, i figli di Adamo, nella misura (καθ'ῆ) in cui essi divengono capaci di atti liberi, commettono dei peccati personali, che sono una « imitazione » del peccato del loro primo padre » (*La storia della salvezza nella lettera ai Romani*, Napoli 1967, 85).

(172) P. SCHOONENBERG, o.c., 85-86.

(173) P. SCHOONENBERG, *L'uomo nel peccato*, in AA.VV., *Mysterium Salutis*, vol. IV, Brescia 1970, 705.

smissione del peccato originale. E con la sparizione del naturalismo è connessa in Schoonenberg la sparizione di due altre questioni: la questione della condizione originaria e la questione del peccato di Adamo (174). Le due questioni, di fatti, ricevevano la propria spiegazione dalla prospettiva segnata dal naturalismo, ma, espunto il naturalismo, perdono fatalmente di rilevanza teologica (175).

Ma proprio a questo punto emerge, a nostro modo di vedere, l'elemento critico di tutta la sistemazione elaborata da Schoonenberg e, perciò, della riflessione criticamente più avanzata, in cui la teologia attuale risolve il problema della connessione peccato personale-peccato originale. L'elemento critico è dato dal fatto che Schoonenberg dimentica e trascura il « senso » della dottrina sullo stato originario e sul peccato di Adamo, proposta dall'insegnamento tradizionale (176).

Che sotto il profilo contenutistico l'insegnamento tradizionale debba tener conto delle conclusioni, a cui è giunta la esegesi recente nella sua indagine sul dato biblico, è certo fuori discussione (177). Ma il lavoro di ridefinizione e di risistemazione del contenuto non può equivalere a nostro modo di vedere, alla scomparsa della problematica. La sparizione non pare pertinente e motivata almeno per quell'aspetto dell'insegnamento tradizionale sullo stato originario, che riprendeva « le asserzioni della scrittura, la tradizione della Chiesa e i documenti del magistero », i quali « attestano come dottrina della fede che il primo uomo viveva nello stato di comunione soprannaturale con Dio, dunque nello stato di grazia santificante » (178).

In queste asserzioni della scrittura, della tradizione, del magistero è presente un interesse « protologico », che può essere accolto pure nella trattazione sul peccato originale. L'interesse delle asserzioni della scrittura, della tradizione, del magistero è rivolto infatti a definire la « natura » del momento iniziale della storia umana e tale « natura » è data dalla condizione di grazia, in cui è stato creato l'uomo (179). E, traducendo questa affermazione nei termini dell'attuale teologia della grazia, l'affermazione che l'uomo è stato creato in grazia « si converte nella affermazione che l'uomo è stato creato "conforme" a Gesù Cristo e più esattamente che Dio ha creato, con l'uomo, la conformità a Gesù Cri-

(174) P. SCHOONENBERG, *o.c.*, 705.

(175) In questa medesima linea di interpretazione, pur con aggiunte e completamenti, si trovano due altre opere, significative dell'indirizzo cattolico la prima, dell'indirizzo protestante la seconda: A. VILLALMONTE, *Adán nunca fue inocente. Reflexión teológica sobre el estado de justicia original*, NyG 19 (1972) 3-82; J. VERBURG, *Adam. Een onderzoek naar de betekenis van de figuur van een eerste mens in het christelijk geloof*, Wageningen 1973.

(176) L'unico « senso » riconosciuto da Schoonenberg « alla concezione classica di uno stato primitivo precedente al peccato originale » è quello di servire « a contrassegnare l'entrata del peccato nell'umanità come fatto storico » (*o.c.*, 705). Ma tale riconoscimento appare un evidente ridurre il « senso » dello stato originario.

(177) Come fa ad esempio: A. M. DUBARLE, *o.c.*,

(178) W. SEIBEL, *L'uomo come immagine soprannaturale di Dio e lo stato originale dell'uomo*, in AA.VV., *Mysterium Salutis*, vol. IV, Brescia 1970, 569.

(179) E questo ci pare pure il nucleo della « eziologia storica » di Genesi 3, dove non si fa una « storia », ma una « teologia ».

sto»⁽¹⁸⁰⁾. Proprio in questo sta, a prescindere da ulteriori caratterizzazioni, l'asserzione protologica: l'uomo è stato creato necessariamente situato di fronte a Dio e, come evidente, situato in una condizione di grazia. Ora, di fronte a queste asserzioni protologiche, la dottrina del peccato originale, almeno per quell'aspetto che insegna una « decadenza » da questo stato, vuole esprimere precisamente che il momento del presente non è identico al momento protologico⁽¹⁸¹⁾. In altri termini, insegna che la storia attuale non è più la storia della conformità a Gesù Cristo e, dunque, l'uomo ha necessità di recuperare la conformità a Gesù Cristo attraverso la partecipazione alla sua realtà nella fede-sacramento⁽¹⁸²⁾. In questo modo, la sua storia, pur rimanendo ancora inserita in una storia che non possiede più la conformità a Cristo, acquista una conformità a Cristo, dalla quale non dovrebbe « di per sé » decadere mai più⁽¹⁸³⁾.

Ed è proprio attraverso l'evoluzione speculativa di questa connessione tra « natura-senso » della creazione dell'uomo e peccato originale, che possono trovare una risposta definitiva due questioni, solitamente collegate al problema del peccato originale: la questione della peccaminosità dello stato di peccato originale e la questione della universalità dello stato di peccato originale. Più specificamente, facendo attenzione a questa connessione può essere detto e spiegato non soltanto il fatto che l'umanità è peccatrice, in quanto appunto ha perso la grazia, ma pure la ragione per cui questa perdita della grazia costituisce obiettivamente uno stato di peccaminosità nell'uomo. Si tratta infatti della perdita di una realtà, la grazia, la quale, secondo la volontà fondamentale ed originaria di Dio avrebbe dovuto esserci, dal momento che costituisce la « natura » della storia dell'uomo, e la cui perdita, dunque, non può che costituire uno stato di peccato. Per quanto riguarda poi la universalità, punto critico della teologia del peccato originale interessata alla comprensione della relazione peccato originale-peccato personale, essa può essere validamente garantita solo facendo riferimento ad una realtà che antecede tutti i soggetti umani e che, così, pregiudica tutti i soggetti umani. E questa realtà non può essere una realtà, che si risolve in un rapporto interpersonale, in quanto, in questa maniera, il problema risulta solamente spostato, ma non risolto. Questa realtà non può essere, perciò, che il momento protologico e il decadere dal momento protologico.

(180) G. COLOMBO, *Creazione*, in *Nuovo Dizionario di teologia*, Alba 1977, 198-209. 206.

(181) Al problema della « decadenza » è, come evidente, collegato il problema del peccato di « Adamo ». Su questo riteniamo di poter seguire: K. RAHNER, *Il peccato di Adamo*, in *Nuovi Saggi*, vol. IV, Roma 1973, 335-356.

(182) In questa prospettiva ci si può ricollegare al discorso svolto da Paolo nel brano di Romani 5 sulla contrapposizione delle due causalità, di Adamo e di Cristo.

(183) Sulla « assurdità » del peccato nella figura del cristiano: G. MOIOLI, *Note introduttive ad uno studio dogmatico del sacramento della penitenza cristiana*, vol. I, Venegono Inferiore 1973, 42. « Assurdità » che, tuttavia, occorre comporre con la presenza del perdono dei peccati del battezzato già a partire dalle « origini » cristiane: o.c., vol. II, Venegono Inferiore 1973, 127-129.

Ora, di fronte a queste affermazioni protologiche, la recente teologia del peccato originale, e quella di Schoonenberg in particolare, non dimostra alcun particolare interesse. Sono infatti affermazioni ritenute ormai del tutto superate con la introduzione della prospettiva storico-sociale. In realtà a noi pare che il giudizio sia, a questo proposito, un poco affrettato ed, inoltre, non storicamente convalidato per poterlo accogliere senza riserve ⁽¹⁸⁴⁾.

In particolare, il passaggio da una interpretazione « naturalistica » della protologia ad una interpretazione « graziologico-cristologica » della protologia può garantire una ripresa della protologia in funzione del discorso sul peccato originale ⁽¹⁸⁵⁾. E, pure, può garantire una comprensione più profonda della connessione peccato personale-peccato originale.

SERGIO UBBIALI

Seminario Arciv. - Merate (CO)

(184) L'osservazione sta, soprattutto, per: A. VILLALMONTE, *a.c.*.

(185) A questo proposito si dovrebbe dire che è necessario far subire all'insegnamento sulla protologia la medesima evoluzione che ha subito, in epoca recente, l'insegnamento sulla escatologia. Confronta, per la documentazione di questa evoluzione: G. MOIOLI, *Dal « de novissimis » all'escatologia*, SC 101 (1973) 553-576.