

TEOLOGIA MORALE E PECCATO: ALCUNE DISCUSSIONI ATTUALI

SOMMARIO: Introduzione.— I. Le dimensioni ecclesiali-sociali del peccato: 1. Il peccato del cristiano e la Chiesa; 2. Il peccato del cristiano e la società.— II. La distinzione tra il peccato mortale ed il peccato veniale: 1. La problematica recente; 2. Per un bilancio critico.

Introduzione: il contesto culturale e teologico-pastorale dell'attuale riflessione sul peccato

La riflessione teologica su qualsiasi argomento, e quindi anche sul peccato, non può mai essere astorica, e non lo è di fatto: trova la sua necessaria collocazione dentro il vissuto storico, anzi da questa stessa storia viene interpellata, in quanto la riflessione teologica non solo è coefficiente imprescindibile della cultura, ma si sviluppa dentro e attraverso la cultura, assumendone le più diverse provocazioni e apportando alla cultura il suo contributo tipico e originale.

Di qui l'esigenza di una sia pur breve introduzione che situi l'attuale riflessione teologica sul peccato nel contesto della cultura, dove per cultura s'intendono le più diverse espressioni del pensare e dell'agire umano nell'ambito non solo individuale ma anche e soprattutto sociale ⁽¹⁾.

In termini generali e sommari è da registrarsi una specie di *cancellazione del senso del peccato*. L'affermazione potrebbe essere contestata, specialmente di fronte al diffuso senso della colpevolezza proprio dell'uomo moderno, sulla quale tanto insistono oggi sia la psicologia (ispirata a Freud, Jung, Hesnard, ecc.) sia la letteratura (Dostoevskij, Kafka, Graham Greene, Sartre, Hermann Broch, Heinrich Böll, ecc.). Ma è ben noto che non si dà necessaria coincidenza tra il sentimento di *colpevolezza* e la coscienza del *peccato*, al punto che l'affermazione del sentimento di colpevolezza può passare precisamente attraverso la negazione del concetto stesso di peccato ⁽²⁾.

(1) Cfr. *Gaudium et spes*, 53.

(2) È nota al riguardo la posizione assunta, negli anni 50, da A. HESNARD con l'opera *L'univers morbide de la faute* (1949) e poi con il piccolo volume *Morale sans péché* (1954): la predisposizione al senso di colpevolezza sarebbe una debolezza psichica dell'uomo, sicché da essa ci si deve liberare mediante una «morale senza peccato». Si veda il numero monografico *Morale sans péché?* della collana «Recherches et débats», n. 11, Paris 1955. Sul più

Circa il senso del peccato, oltre la celeberrima parola di Pio XII: «forse oggi il più grande peccato del mondo è perdere il senso del peccato» ⁽³⁾, merita d'essere riferita un'altra parola di Paolo VI, che individua in modo semplice e profondo le ragioni della perdita dell'idea di peccato: sono la perdita dell'idea di Dio e la perdita dell'idea della libertà umana: «La mentalità del nostro tempo rifugge non soltanto dal considerare il peccato per quello che è, ma perfino dal parlarne. Pare questa parola fuori uso, quasi un termine sconveniente, di cattivo gusto. E si capisce perché. La nozione di peccato coinvolge due realtà, di cui l'uomo moderno non intende occuparsi: una realtà trascendente assoluta, vivente, onnipotente, misteriosa, ma innegabile, ch'è Dio; Dio creatore, che ci definisce sue creature... E una seconda realtà soggettiva e relativa alla nostra persona, una realtà metafisico-morale; e cioè la relazione insopprimibile delle nostre azioni al Dio presente, onnisciente, interrogante la nostra libera scelta» ⁽⁴⁾. Anche la recente Esortazione *Reconciliatio et paenitentia* ripropone una stessa diagnosi ⁽⁵⁾.

1) La cancellazione del senso del peccato è l'esito, anzi tutto, dell'*eliminazione di Dio dall'orizzonte culturale moderno*. Con le notissime parole di un personaggio di Dostoevskij si può ripetere: «Se Dio non esiste, tutto ci è permesso». In questa direzione si è mosso il pensiero moderno ⁽⁶⁾, in particolare quello espresso nel positivismo giuridico, nel deismo del secolo dei lumi, nel marxismo e nell'ateismo nelle sue più diverse forme.

Nonostante le apparenze contrarie, la negazione di Dio non è andata di pari passo con l'affermazione dell'uomo; al contrario la rivendicazione di una totale indipendenza dell'uomo e di una sua libertà assoluta ha comportato *la morte della vera nozione della libertà*. Ciò è dovuto al razionalismo, proliferato in particolare nell'idealismo e nel materialismo moderni: l'assolutizzazione della ragione ha portato alla soppressione teorica della libertà e, conseguentemente, della responsabilità morale in senso stretto.

ampio problema del rapporto peccato e colpa si vedano, tra l'altro, L. MONDEN, *La coscienza del peccato*, Torino 1968; J.-C. SAGNE, *Péché, culpabilité, pénitence*, Paris 1971; B.-D. MARLIANGEAS, *Culpabilité, péché, pardon*, Paris 1982; P. GUILLUY, *Perdono e peccato*, in *Iniziazione alla pratica delle teologie*, vol. IV (Morale), Brescia 1986, pp. 257 ss.

(3) PIO XII, *Radiomessaggio* del 26 ottobre 1946: «Discorsi e radiomessaggi», VIII (1946), p. 584.

(4) PAOLO VI, *Allocuzione* dell'8 marzo 1972: «Insegnamenti di Paolo VI», X (1972), pp. 223-224.

(5) «È innegabile... che in questa situazione venga obnubilato anche il senso del peccato, il quale è strettamente connesso con la coscienza morale, con la ricerca della verità, con la volontà di fare un uso responsabile della libertà. Insieme con la coscienza viene oscurato anche il senso di Dio, e allora, smarrito questo decisivo punto di riferimento interiore, si perde il senso del peccato» (n. 18). Ma l'intero numero, particolarmente ampio, è dedicato alla «perdita del senso del peccato».

(6) «Il pensiero moderno — scrive C. Fabro —, in conformità del principio dell'autocoscienza, ha finito per eliminare il concetto del peccato arrestandosi alla determinazione di giusto e ingiusto, di colpa e pena... nell'ambito dell'immanenza, cioè in funzione del rapporto che il singolo può avere verso l'Universale (la società, lo Stato...) in cui si attua la realtà dell'Assoluto» (C. FABRO, *Il problema del peccato nell'esistenzialismo*, in AA.VV., *Il peccato*, Roma 1959, p. 724).

Ateismo e oscuramento/negazione della libertà della singola persona umana sono tra loro interdipendenti, radicandosi in un medesimo alveo filosofico, quello del progressivo atteggiamento antimetafisico o dell'*oblio dell'essere* già denunciato da Heidegger (7).

In una visione più ampia e nello stesso tempo più vicina ad un certo linguaggio attuale, la crisi del senso del peccato è da collocarsi e da interpretarsi nel e col complesso fenomeno della *secolarizzazione*, tenendo presente però la sua connaturale ambivalenza: in quanto rifiuto di un'indebita «sacralizzazione» dell'esistenza morale dell'uomo, la secolarizzazione non significa l'eliminazione ma la benefica «purificazione» del concetto del peccato; in quanto invece la secolarizzazione sfocia nel secolarismo, vi ritroviamo quella radice ateistica che conduce inevitabilmente alla negazione del concetto stesso di peccato (8).

2) Il riflesso della situazione culturale sinteticamente delineata si ha nell'*ambito più direttamente teologico-pastorale*, ossia nel vissuto della comunità cristiana e nelle urgenze poste alla sua missione evangelizzatrice.

La perdita del senso del peccato ha comportato e comporta la cosiddetta «crisi penitenziale», che non riguarda solo la celebrazione del sacramento della penitenza, ma anche e in un certo senso soprattutto la catechesi. Mentre il Direttorio Catechistico Generale, «il quale rimane la norma di riferimento» (9), indica tra i temi che non possono mancare nella catechesi cristiana «la dottrina sulla natura e gli effetti del peccato personale, col quale l'uomo viola, coscientemente e liberamente, la legge morale e offende in cose gravi anche gravemente Dio» (10), la realtà in atto è quella, se non di ampio silenzio, di un ridimensionamento del posto della nozione di peccato nella catechesi cristiana.

In particolare proprio nell'ambito pastorale si sono inizialmente manifestate e sviluppate alcune discussioni sul tema del peccato: la prima riguarda la tradizionale distinzione tra peccato mortale e peccato veniale (grave e leggero), la seconda riguarda l'emergere e l'affermarsi d'una concezione sociologica del peccato che ha portato alla problematica del peccato cosiddetto «sociale» o «collettivo» o «strutturale».

Ma, com'è noto, tra prassi pastorale e riflessione teologica si dà inter-

(7) La storia del pensiero moderno prova che «in proporzione alla perdita dell'essere — e, per questo, di Dio — c'è stata sempre una diminuzione del senso profondo della libertà e, di conseguenza, della vera alternativa tra il bene ed il male, della natura profonda del male, che allora si tende facilmente a vedere come qualcosa di fatale o necessario, come componente di un progresso indefinito ed immanente oppure come costitutivo della singolarità (ottimismo collettivo, in Hegel e Marx; individualità, alla fine, disperata, in Sartre e Heidegger)». Così C. CARDONA, *Introducción a la Quaest. disp. De Malo*: Scripta Teologica 6 (1974), p. 131. Cfr. anche C. FABRO, *Partecipazione e causalità*, Torino 1960, pp. 12-18.

(8) Si vedano B. HÄRING, *Il peccato in un'epoca di secolarizzazione*, Bari 1973; E. ROSANNA, *Secolarizzazione e colpa*. Riflessioni sociologiche sulla secolarizzazione del senso di colpa nella società contemporanea, in AA.VV., *Valore e attualità del sacramento della Penitenza*, Roma 1974, pp. 343-364; G. PIANA, *Peccato*, in *Dizionario Teologico Interdisciplinare*, vol. II, Torino 1977, pp. 661-663.

(9) GIOVANNI PAOLO II, *Catechesi tradendae*, 50.

(10) CONGREGAZIONE PER IL CLERO, *Direttorio Catechistico Generale* (11 aprile 1971), n. 62.

dipendenza: come le discussioni teologiche si riflettono nell'ambito pastorale, così i tentativi di risposta ai problemi pastorali possono risultare retti ed efficaci solo se illuminati e guidati da una rigorosa riflessione teologica.

In simile prospettiva si deve rilevare che il rinnovamento teologico già da tempo, ma soprattutto in seguito al Concilio Vaticano II, ha stimolato la teologia morale e la catechesi a procedere ben oltre una definizione «formale» di peccato — classica la definizione agostiniana *peccatum est dictum, vel factum vel concupitum contra aeternam legem* ⁽¹¹⁾ — per accogliere i risultati dell'analisi biblica sul peccato.

Non è qui necessario documentare l'abbondantissima bibliografia biblica sul peccato ⁽¹²⁾. Basterà il contenuto centrale e onnicomprensivo del concetto biblico di peccato: esso è rottura dell'Alleanza con Dio. Questo contenuto, che fa del peccato un concetto eminentemente «teologico», si apre ad una serie di ulteriori e coordinati aspetti che ne rivelano la realizzazione storica e pertanto ne manifestano gli aspetti cristico-ecclesiali.

Nell'ambito più specificamente teologico, la riflessione postconciliare ha trovato, spesso almeno, un criterio espositivo della complessa e unitaria realtà del peccato nel testo di *Gaudium et spes*, n. 13: «Spesso rifiutando di riconoscere Dio quale suo principio, l'uomo ha infranto il debito ordine in rapporto al suo fine ultimo, e al tempo stesso tutto il suo orientamento sia verso se stesso, sia verso gli altri uomini e verso tutte le cose create. Così l'uomo si trova in se stesso diviso». Di qui la triplice e unitaria dimensione: religiosa, personale, comunitaria e cosmica. Ora è precisamente nel contesto della dimensione comunitaria che la teologia morale ha ripreso una considerazione più attenta all'antiecclesialità del peccato e ancor più alle dimensioni sociali del peccato, e nel contesto della dimensione personale si è inserita la discussione sulla distinzione tra peccato mortale e peccato veniale.

Certo le discussioni attuali sul peccato sono più numerose delle due segnalate, ma queste sono le più comuni, frequenti e vivaci, come attesta tra l'altro il fatto che proprio queste sono entrate nel dibattito del Sinodo dei Vescovi del 1983 sul tema *De reconciliatione et paenitentia in missione Ecclesiae* e abbiano ricevuto una loro collocazione in due ampi numeri

(11) S. AGOSTINO, *contra Faustum*, 22, 27: PL 42, 418.

(12) Si vedano, tra l'altro G. QUELL - G. BERTRAM - G. STÄHLIN - W. GRUNDMANN, *hamartiano*, in: TWNT I, 1933, 267-320; A. KIRCHGÄSSER, *Erlösung und Sünde in Neuen Testament*, Freiburg i. Br. 1950; H. HAAG, *Sünde*, in: «Bibellexikon» 1951, 1564-1566; J. HAAS, *Die Stellung Jesu zu Sünde und Sünder nach den vier Evangelien*, Freiburg i. Br. 1954; J. B. BAUER, *Sünde*, in: BW, 1959, 708-728; J. DE FRAINE, *Adam et son lignage. Etudes sur la notion de «personnalité corporative» dans la Bible*, Bruges 1959; S. LYONNET, *Le péché originel en Rom. 5, 12*, in: Bib 1960, 325-355; E. BEAUCAMP, *Péché dans l'Ancien Testament*, in: DBS VII, 1962, 407-471; P. GRELOT, *Théologie biblique du péché*, in: VS Suppl. 61, 1962, 203-241; S. LYONNET, *Péché dans le Nouveau Testament*, in: DBS VII, 1963, 486-508; F.-M. BRAUN, *Le péché du monde selon Saint Jean*, in: RTh 65, 1965, 181-201; C. SPICQ, *Justification, péché, sanctification*, in: *Théologie morale du Nouveau Testament*, vol. I. c. 4, Paris 1965, pp. 165-209; E. JACOB, *Théologie de l'A.T.*, Neuchâtel 1968, 226-239.

Interessante anche il numero monografico «Peccato e peccati nel Nuovo Testamento»: La Scuola Cattolica 106 (1978), nn. 3-4.

della Esortazione Apostolica post-sinodale *Reconciliatio et paenitentia* (nn. 16 e 17). Queste due discussioni costituiscono l'oggetto specifico del presente articolo.

I. LE DIMENSIONI ECCLESIALI-SOCIALI DEL PECCATO

Non c'è dubbio che la tradizionale definizione di peccato, quale *actus moralis malus*, ne indica il soggetto responsabile nella singola persona operante in consapevolezza e libertà: «Il peccato, in senso vero e proprio — leggiamo nella Esortazione *Reconciliatio et paenitentia* —, è sempre un atto della persona, perché è un atto di libertà di un singolo uomo, e non propriamente di un gruppo o di una comunità» (n. 16). Ma se personale-individuale è la responsabilità del peccatore e se le sue conseguenze riguardano anzitutto la persona che commette il peccato⁽¹³⁾, queste però non si fermano alla persona peccatrice ma toccano, con varia modalità e intensità, la comunità, in concreto la comunità ecclesiale e la società umana. Di qui le dimensioni sociali del peccato, sulle quali si è venuta soffermando con ampiezza, anche se non sempre con chiarezza, la recente riflessione teologica.

Questa ha affrontato in particolare due problemi che, pur avendo tra loro più d'un collegamento, sono anche distinguibili, anzi meritano, per un'analisi più rigorosamente chiarificatrice, di essere tenuti distinti: il problema del peccato *nella Chiesa e della Chiesa*; il problema del peccato *nella società e della società*, spesso denominato peccato «sociale» o «collettivo» o «strutturale».

1. Il peccato del cristiano e la Chiesa

La crescente considerazione della dimensione ecclesiale del peccato del cristiano si colloca nel superamento di quel processo di «individualismo» o «privatizzazione» che avrebbe caratterizzato la teologia morale nel periodo posttridentino⁽¹⁴⁾. Le provocazioni innovative troverebbero le loro matrici in alcuni orientamenti recenti e tuttora in atto nel campo teologico, tra cui sono da segnalarsi:

— il rinnovamento biblico, che ha fatto riscoprire il tema fondamentale della solidarietà nel male, quale emerge in particolare nelle affermazioni sul peccato originale e sul peccato del mondo;

(13) «Atto della persona, il peccato ha le sue prime e più importanti conseguenze nel peccatore stesso: cioè, nella relazione di questi con Dio, che è il fondamento stesso della vita umana; nel suo spirito, indebolendone la volontà ed oscurandone l'intelligenza» (*Reconciliatio et paenitentia*, n. 16).

(14) «Una delle novità più significative nella teologia moderna è il fatto che anche nella dottrina del peccato si sta realizzando una totale recessione dell'individualismo dei secoli passati. Mentre i manuali di orientazione canonistico-casistica avevano sorvolato su questo punto dottrinale tanto importante per il pensiero cristiano, biblico, oggi lo si rimette nella sua piena luce». Così B. HÄRING, *La legge di Cristo*, vol. I, Brescia 1969, p. 411. Analogo giudizio in altre opere, come *Il peccato in un'epoca di secolarizzazione*, Bari 1973, pp. 32-34, 125-156; *Liberi e fedeli in Cristo*, Alba 1979, pp. 453-456.

lo sviluppo degli studi storici e storico-domatici sulla Penitenza cristiana, con la riproposta della prospettiva biblico-patristica della *reconciliatio cum Ecclesia* come effetto salvifico immediato dell'*actio paenitentiae* sul necessario presupposto di un'essenziale struttura anti-ecclesiale del peccato ⁽¹⁵⁾;

— l'approfondimento ecclesiologico, con la rilettura della santità della Chiesa e con la ripresa della tradizionale questione del rapporto esistente tra la Chiesa santa e i cristiani peccatori: in realtà, questa stessa questione si pone precisamente a partire dal riconoscimento del carattere antiecclesiale del peccato del cristiano.

A questi orientamenti è da aggiungersi, in un tempo a noi più vicino, l'inevitabile influsso nel contesto specificamente ecclesiale del dibattito sul peccato «sociale» quale si è sviluppato soprattutto nell'ambito di alcune «teologie» post conciliari collegate con il complesso fenomeno della secolarizzazione, in particolare la «teologia politica» e la «teologia della liberazione».

Dei diversi orientamenti segnalati quello più fecondo nello stimolare la riflessione sulla dimensione ecclesiale del peccato è stato evidentemente quello ecclesiologico. In un rapporto di reciprocità con la riflessione teologica si è inserito il Magistero del Concilio Vaticano II e del periodo postconciliare sempre più attento a qualificare il peccato del cristiano come *vulnus* e/o *nocumentum Ecclesiae*. Si vedano, tra i più significativi, i testi di *Lumen gentium*, 11; la Costituzione *Indulgentiarum doctrina* (1° gennaio 1967); l'*Ordo Paenitentiae* (nn. 5, 7, 18, 25); alcune «allocuzioni del mercoledì» di Paolo VI (1° giugno 1966, mercoledì delle Ceneri 1969), ed ora la Esortazione *Reconciliatio et paenitentiae* ⁽¹⁶⁾.

La riflessione teologica sulla dimensione ecclesiale del peccato del cristiano si sviluppa, com'è ovvio, soprattutto presso i dommatici, ma non manca di suscitare un discreto interesse anche presso i teologi moralisti sensibili ad un'impostazione dichiaratamente biblica e teologica della morale. Tra i primi ci sembra di dover ricordare R. Blomme e J. Fuchs.

R. Blomme, nella sua opera *L'uomo peccatore* ⁽¹⁷⁾, si sofferma ampiamente su «il peccato inteso come rifiuto degli altri» ⁽¹⁸⁾, rilevando come la dimensione antiecclesiale del peccato consista nella privazione della grazia, la quale possiede un'essenziale struttura e dinamica ecclesiale, come realtà derivante dalla Chiesa e ordinata all'edificazione della Chiesa stessa: «La personale grazia santificante è perciò, secondo la parola di s.

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

(16) Per un'analisi dei singoli testi citati rimandiamo a D. TETTAMANZI, *La dimensione sociale ed ecclesiale del peccato del cristiano*: La Scuola Cattolica 107 (1979), pp. 489-544, qui pp. 494-501.

(17) R. BLOMME, *L'uomo peccatore*, Bologna 1971 (l'originale è del 1964).

(18) R. BLOMME, *op. cit.*, pp. 83-103.

Tommaso, una *gratia fraterna*, una grazia della fraternità con Cristo in quanto capo, e con i battezzati in quanto membra. La santità personale è perciò un beneficio per tutta la Chiesa, in ragione del carattere di solidarietà e di espansione della grazia santificante: *gratia tendens in alios*. Nello stesso modo il peccato personale di un battezzato è un attentato al bene ed alla santità della comunità salvifica della Chiesa»⁽¹⁹⁾.

J. Fuchs, nella sua pregevole *Theologia Moralis Generalis*, così scrive nella prospettiva della Chiesa segno efficace di salvezza: «Che il peccato costituisca un elemento negativo dello stesso Regno di Dio, e massimamente della Chiesa, è sin troppo evidente. Il peccato infatti — o almeno, o massimamente, il peccato dei membri della Chiesa — impedisce la pienezza della grazia e della vita divina, alla quale la Chiesa è stata chiamata. Ulteriormente, la Chiesa, a causa del peccato, non diviene pienamente quel corpo dei redenti, nel quale la grazia — com'è sua tendenza — penetra ogni dimensione umana. Così il peccato è contrario al carattere carismatico della grazia personale, in quanto cioè è data non per il bene del solo individuo, ma per il bene anche di tutta la Chiesa. Lo stesso peccatore, che in quanto membro della Chiesa, dovrebbe essere segno della vita e della grazia di Cristo presente e operante nella Chiesa, diventa segno vuoto e falso. Anche la stessa credibilità della Chiesa diminuisce a causa dei peccati dei suoi membri. E l'opera santificante della Chiesa è meno efficace, in quanto la stessa Chiesa operante è meno santa e gradita a Dio a causa dei peccati e di una certa diminuzione conseguente di grazia: sia la Chiesa intera, sia forse anche la Chiesa locale»⁽²⁰⁾.

Possiamo ora raccogliere le linee dominanti e in qualche modo comuni della riflessione teologica sulla dimensione ecclesiale del peccato del cristiano e offrirne una valutazione. A titolo di chiarezza distinguiamo, nella dimensione ecclesiale del peccato, un duplice aspetto: il primo considera la Chiesa come «oggetto» o termine del peccato del cristiano, il secondo considera la Chiesa come eventuale «soggetto» o principio di un peccato che si qualificerebbe come peccato «della» Chiesa. Di qui i due momenti del nostro discorso teologico: 1) il peccato del cristiano come *vulnus et nocumentum Ecclesiae*, ossia gli effetti negativi che il peccato del cristiano ha sulla Chiesa — ci sembra che il termine più pertinente e illuminante sia quello di antiecclesialità del peccato —; 2) la Chiesa come peccatrice.

1) L'antiecclesialità del peccato del cristiano

Che il peccato del cristiano, ossia del battezzato che è ontologicamente e operativamente «membro» della Chiesa, abbia una risultanza negativa sulla stessa Chiesa è una verità insegnata con chiarezza dal magistero con-

(19) R. BLOMME, *op. cit.*, p. 95 cita E. SCHILLEBEECKX, *Het sacrament van de biecht*: Tijdschrift voor geestelijk leven, 8 (1952), pp. 228-229.

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

ciliare e post conciliare. Come già rilevato, il testo più importante è *Lumen gentium*, 11: «Quelli che si accostano al sacramento della Penitenza, ricevono dalla misericordia di Dio il perdono delle offese fatte a Lui e insieme si riconciliano con la Chiesa, alla quale hanno inflitto una ferita col peccato e che coopera alla loro conversione con la carità, l'esempio e la preghiera». Il contenuto del *vulnus Ecclesiae* (quam peccando vulneraverunt) sembra debba interpretarsi nel senso di una qualche separazione, disunione, disgregazione, rottura con la Chiesa da parte del cristiano peccatore, dal momento che l'effetto salvifico penitenziale viene indicato nella «riconciliazione» del peccato con la Chiesa stessa. E che questa sia l'interpretazione legittima e necessaria risulta dal testo di *Lumen gentium* 14,2 confrontato con quello di *Lumen gentium* 8,1: il Concilio stabilisce una relazione tra l'essere pienamente incorporati alla Chiesa (*plene incorporari*) e l'avere lo Spirito di Cristo (*Spiritum Christi habere*), ossia il possedere la vita divina, la grazia santificante. Ma proprio a questo stato si oppone il peccato grave⁽²¹⁾.

Ora, mentre accoglie il dato magisteriale, la riflessione teologica è chiamata a giustificare e ad approfondire l'antiecclesialità del peccato del cristiano.

Al di là della *modalità* e del *contenuto* dell'influsso negativo del peccato sulla Chiesa — la prima indicata nel danno inferto alla Chiesa «universale sacramento della salvezza (*Lumen gentium*, 48) e quindi alla «credibilità» e alla «efficacia» della sua azione salvifica⁽²²⁾; il secondo comunemente indicato nella perdita o diminuzione della vita divina o «santità» della Chiesa⁽²³⁾ — la riflessione teologica cerca di precisare i molteplici aspetti dell'antiecclesialità del peccato del cristiano. La strada da percorrere — e l'abbiamo personalmente percorsa, sviluppando le linee che ci sembravano di maggior interesse soprattutto sotto il profilo specificamente teologico-morale⁽²⁴⁾ — è quella dell'analisi del *mysterium Ecclesiae* nella sua straordinaria ed inesauribile ricchezza e nel contempo nella sua semplicissima unità.

Secondo questa prospettiva il peccato del cristiano si rivela come *vulnus Ecclesiae*, più precisamente della Chiesa quale *sposa* di Gesù Cristo (il peccato come adulterio/infedeltà) e quale *madre* dei cristiani (il peccato come infecondità); come *vulnus* della Chiesa quale *comunione* inscindibilmente interiore/invisibile ed esteriore/visibile; come *vulnus* della Chiesa *universale e locale*.

Ulteriori aspetti dell'antiecclesialità del peccato del cristiano emergono

(21) Cfr. la motivazione adottata dalla *Relatio*: «Quia peccatores Ecclesiae non plene incorporantur, etsi ad Ecclesiam pertinent, Commissio statuit adiungere, secundum Rom. 8, 9: "Spiritus Christi habentes"» (*Acta Synodalia Sacrosancti Concilii Oecumenici Vaticani II*, Typis Polyglottis Vaticanis 1973, vol. III, pars I, p. 203). Si veda F. COCCOPALMERIO, *Sacramento della penitenza e comunione con la Chiesa*: *Communio* 1978, n. 70, p. 56.

(22) Vedi, ad es., in questa linea J. RAMOS-REGIDOR, *Il Sacramento della Penitenza. Riflessione teologica biblico-storico-pastorale alla luce del Vaticano II*, Torino-Leumann 1971, pp. 87-88.

(23) Si veda il notissimo articolo di K. RAHNER, *Verità dimenticate intorno al sacramento della penitenza*, in *La penitenza della Chiesa*, Roma 1964, pp. 50-51.

(24) D. TETTAMANZI, *art. cit.*

in rapporto alla gravità (*species theologica*) e alla qualità (*species moralis*) del peccato stesso: se il peccato mortale è per definizione una scelta *contra Deum* o *contra caritatem*, nella prospettiva della rivelazione-comunicazione storica di Dio esso si definisce anche e inseparabilmente come scelta *contra Ecclesiam* o *contra caritatem ecclesiale*, mentre il peccato veniale si configura come scelta *praeter Ecclesiam* o *praeter caritatem ecclesiale*. Quanto poi alla *species moralis* è da ricordarsi la qualificata antiecclesialità propria di taluni peccati, in particolare l'eresia, l'apostasia e lo scisma.

Infine, una riflessione teologica attenta non semplicemente al peccato come azione peccaminosa ma anche e soprattutto al peccato da parte e nel soggetto che pone l'azione peccaminosa, deve interrogarsi sullo *status ecclesialis* del cristiano peccatore. In questo senso possiamo dire che:

a) il cristiano peccatore è tale, ossia è *peccatore*, non in forza della sua appartenenza alla Chiesa, bensì in forza del suo rifiuto del *mysterium Ecclesiae*, in forza della sua non-accettazione della vita di santità propria della Chiesa;

b) il cristiano peccatore è *nella Chiesa* non grazie al suo peccato, bensì grazie ad una serie di valori spirituali che ancora sussistono in lui (il carattere sacramentale, la fede e la speranza «informi», il riconoscimento della Gerarchia, ecc.);

c) il cristiano peccatore è *veramente* nella Chiesa, ossia appartiene alla Chiesa mediante un'appartenenza in qualche modo «salvifica», sicché non è paragonabile a chi ancora non è rientrato nella Chiesa mediante il Battesimo e la fede ⁽²⁵⁾;

d) il cristiano peccatore appartiene alla Chiesa *imperfettamente*: in forza del suo peccato egli perde la «piena» comunione che gli è stata donata e che da lui è richiesta, manca quindi di una pienezza *necessaria e obbligatoria*.

2) Il peccato della Chiesa

È necessario procedere oltre e chiederci: l'antiecclesialità del peccato del cristiano può esprimersi e realizzarsi anche in una forma così radicale da giungere sino al fatto che la Chiesa come tale si rende responsabile e rea di peccato? In altri termini: oltre il peccato *nella Chiesa*, si può — o

(25) È interessante il suggerimento offerto da K. Rahner: «Tra l'appartenenza alla Chiesa del peccatore e del giusto sussiste lo stesso rapporto che intercorre tra il sacramento "puramente valido" e quello "valido e fruttuoso". Anche il sacramento valido è vero sacramento, altrimenti non potrebbe, sotto determinate condizioni, "rivivere" ossia divenire fruttuoso: tuttavia, non è ciò che dovrebbe essere: il segno manifestativo della grazia conferita effettivamente. Così, l'appartenenza del peccatore alla Chiesa, sacramento primigenio, è certamente valida, ma non conferisce di fatto ciò che significa: la grazia interiore della Chiesa. Tuttavia, resta sempre vero che il peccatore è, in senso proprio, membro della Chiesa» (K. RAHNER, *Il peccato nella Chiesa*, in AA.VV., *La Chiesa del Vaticano II*, Firenze 1965, p. 420, nota 1).

persino si deve — parlare del peccato *della* Chiesa, e dunque della *Chiesa peccatrice*?

Su questo interrogativo — che peraltro non è di oggi ⁽²⁶⁾ — si deve notare come il Concilio Vaticano II si sia astenuto dal denominare formalmente «peccatrice» la Chiesa, anche se secondo l'interpretazione di taluni teologi ne affermerebbe in modo equivalente il contenuto ⁽²⁷⁾.

Com'è noto, nella recente e attuale riflessione teologica sono riscontrabili, in particolare, tre tendenze ⁽²⁸⁾:

— la prima, rappresentata da Ch. Journet, G. Philips, P. Mc Goldrich ⁽²⁹⁾, esclude come del tutto indebito, anzi come errato, l'appellativo di Chiesa peccatrice: e la ragione è individuata soprattutto nell'identità sostanziale che si dà tra la Chiesa cattolica e la Chiesa celeste;

— la seconda, espressa in particolare da Y. Congar, ritiene che la Chiesa sia responsabile di colpe storiche e sociali, in quanto essa «è una realtà storica, concreta; gli uomini ne sono la materia, e sono peccatori, spiritualmente ciechi e opachi, imperfetti in mille modi» ⁽³⁰⁾;

— la terza tendenza ritiene che la Chiesa come tale possa e debba qualificarsi come «peccatrice»: la sua realtà è quella di una compresenza di santità e di peccato, sicché la Chiesa è insieme santa e peccatrice. Così, tra gli altri, Rahner e Küng ⁽³¹⁾.

Senza entrare qui in modo dettagliato in questa discussione che è più propria della riflessione dommatica, ci restringiamo ad alcune essenziali chiarificazioni.

a) È certo che *nella Chiesa c'è il peccato*, in quanto questo è compiuto dai cristiani che, pur peccatori, rimangono — sia pure a loro modo —

(26) Per una visione panoramica storica si veda Y. CONGAR, *La Chiesa è santa*, in *Mysterium salutis*, vol. VII, Brescia 1972, pp. 553 ss.

(27) Cfr. K. RAHNER, *La Chiesa peccatrice nei decreti del Concilio Vaticano II*, in *Nuovi Saggi* (I), Roma 1968, pp. 443-478.

(28) Per una visione dell'intera problematica rimandiamo alle limpide pagine di R. LA-TOURELLE, *Il paradosso peccato-santità della Chiesa*, in *Cristo e la Chiesa segni di salvezza*, Assisi 1971, pp. 177-211. Vedi, inoltre, É. COTHENET, *Sainteté de l'Eglise et péchés des chrétiens*: *Nouv. Rev. Théol.* 96 (1974) pp. 449-470; AA.VV., *Peccato e santità*, Roma 1978.

(29) Cfr. CH. JOURNET, *L'Eglise du Verbe Incarné*, II, Paris 1955, p. 489, 904, 1914 ss.; ID., *Théologie de l'Eglise*, Paris 1958, p. 236 ss.; G. PHILIPS, *Laicato adulto*, Roma 1965, pp. 232-238; ID., *La Chiesa e il suo mistero*, I, Milano 1969, pp. 115-117; P. MC GOLDRICH, *Sin and the Holy Church*: *Irish Theological Quarterly* 32 (1965), pp. 3-27.

(30) Y. CONGAR, *La Chiesa è santa*, in *Mysterium salutis*, vol. VII, Brescia 1972, pp. 564 ss.; ID., *Vraie et fausse réforme dans l'Eglise*, Paris 1950 (seconda ed. rinnovata: Paris 1969, pp. 63-124); ID., *Comme l'Eglise sainte doit se renouveler sans cesse*, in *Sainte Eglise*, Paris 1964, pp. 131-154; ID., *L'Eglise est sainte*: *Angelicum* 42 (1965), pp. 273-298.

(31) K. RAHNER, *La Chiesa dei peccatori*, in *Nuovi Saggi* (I), Roma 1968, p. 432 ss.; ID., *Il peccato nella Chiesa*, in *La Chiesa del Vaticano II*, Firenze 1965, pp. 419-435; H. KÜNG, *La Chiesa*, Brescia 1969, pp. 369 ss. Nella stessa linea si vedano anche J. RATZINGER, in *Das Zweite Vatikanische Konzil. Konstitutionen, Dekrete und Erläuterungen*, Friburgo, II, 1967; G. MARTELET, *Les idées maîtresses du Vatican II*, Paris 1966, pp. 77-101; A.P. FREIRE, *Doctrina del pecado en el Vaticano II. Visión de conjunto*, in AA.VV., *El Sacramento de la Penitencia* (XXX Semana Española de Teología), Madrid 1972, pp. 373-401, spec. pp. 380-384; ST. LASZLÓ, *Die Sünde in der Kirche*, in *Konzilsreden* (ed. Y. CONGAR, H. KÜNG, D. O'HANLON), Einsiedeln, Zurigo, Colonia 1964, pp. 35-38.

membri della Chiesa: è quanto abbiamo rilevato sopra descrivendo lo *status ecclesialis* del cristiano peccatore.

b) Ci pare senz'altro possibile parlare anche di *colpe storiche della Chiesa* nel senso presentato da Congar: queste appartengono alla Chiesa nel compimento della sua missione salvifica nel mondo come risultato e in qualche modo somma dei peccati dei singoli membri della Chiesa. Ma queste colpe storiche sono imputabili alla responsabilità della Chiesa come tale in senso esclusivamente analogico ai peccati, che vengono propriamente imputati alla responsabilità dei singoli membri della Chiesa.

c) Se al termine «peccato» viene invece riservato il suo significato vero e proprio, ossia il significato di un «disordine morale» coscientemente e liberamente compiuto dalla persona, non ci sembra affatto possibile attribuire il peccato alla Chiesa come tale: in questo senso solo *impropriamente* parlando si potrebbe parlare del peccato della Chiesa o della Chiesa peccatrice.

Ciò per una duplice ragione. La prima, ora accennata, è il fatto che la responsabilità morale è formalmente personale-individuale; la seconda è il fatto che la Chiesa non è totalmente riducibile ai suoi membri: essa è più che la somma dei suoi membri. Per questo la santità della Chiesa è qualcosa di necessariamente assoluto, che non può essere profanato dagli uomini ⁽³²⁾. Si deve comunque rilevare che, se il peccato non impedisce alla Chiesa di essere *santa*, esso può impedire, e di fatto impedisce, alla Chiesa di essere *così santa come dovrebbe*.

2. Il peccato del cristiano e la società

Nell'ambito della teologia morale l'interesse più comune e abituale sulla dimensione sociale del peccato si è espresso non tanto in rapporto alla Chiesa quanto in rapporto alla comunità umana, alla società civile. Significativa al riguardo è, ad esempio, l'ampia trattazione che nella sua opera vi ha riservato M. Vidal: gli accenni alla dimensione ecclesiale del peccato sono più che scarsi, mentre l'intero spazio è occupato dall'analisi della dimensione strutturale del peccato ⁽³³⁾.

In parallelismo alla distinzione fatta nella trattazione del peccato in chiave ecclesiale, anche il rapporto tra il peccato del cristiano e la società può utilmente considerarsi sotto un duplice aspetto: quello dell'antisocialità del peccato e quello del cosiddetto «peccato sociale».

(32) Scrive giustamente P. Faynel: «Il faut même aller plus loin et dire que, jusque dans sa réalité concrète et incarnée d'*assemblée des chrétiens*, l'Église reste, malgré le péché, et jusque dans ses *membres pécheurs*, L'Église des saints. En effet, contrairement à la sainteté "dans" l'Église, mais qui vient "de" l'Église de Dieu, le péché, lui n'est pas une réalité d'Église; mais s'il est "dans" l'Église, il ne vient pas d'elle, puisqu'il est précisément l'acte par lequel quelqu'un refuse l'influence de l'Église. En ce sens, il ne peut donc pas non plus compromettre sa sainteté» (P. FAYNEL, *L'Église*, I, Paris 1970, p. 239).

(33) M. VIDAL, *L'atteggiamento morale. 1/Morale fondamentale*, Assisi 1976, pp. 356-514.

1) *L'antisocialità del peccato*

Nell'analisi dell'essenza e degli effetti del peccato, la recente riflessione teologico-morale ha posto sempre più in luce le ripercussioni negative che il peccato esercita sulla società umana. In questa linea, in un rapporto di reciproca influenza, si è espresso lo stesso Magistero, sia nel Concilio Vaticano II sia nel periodo successivo.

Così la Costituzione *Sacrosanctum Concilium*, sviluppando il tema penitenziale della Quaresima cristiana, rileva: «Quanto alla catechesi poi si inculchi nell'animo dei fedeli, insieme con le conseguenze sociali del peccato (*una cum consecrariis socialibus peccati*), la natura propria particolare della penitenza che detesta il peccato in quanto è offesa a Dio, né si dimentichi la parte della Chiesa nell'azione penitenziale, e si solleciti la preghiera per i peccatori» (n. 109). Come si vede, dopo aver ricordato espressamente l'indole religioso-teologale del peccato (*offensa Dei*) ed indirettamente la sua indole ecclesiale (con l'affermazione del ministero della Chiesa nell'azione penitenziale), il Concilio parla in termini espliciti di «conseguenze sociali», che pare di poter intendere, secondo lo schema *De Sacra Liturgia* che recitava «*inculcetur animis fidelium socialis peccati indoles perniciosus*» (n. 82b), come conseguenze sulla società umana, sulla convivenza civile.

Altri accenni sono reperibili nella Costituzione *Lumen gentium*, 36; nel Decreto *Apostolicam actuositatem*, 7; e soprattutto nei diversi numeri della Costituzione *Gaudium et spes* (in particolare nei numeri 10, 13, 25). Da un'analisi di questi testi risulta che «il Concilio afferma con chiarezza la dimensione sociale del peccato, nel senso di rilevarne sia l'influsso negativo sulla società, sia la spinta e l'incitamento che in qualche modo la società esercita sulle persone. La società viene indicata come complesso di rapporti interpersonali e come "strutture" (istituzioni, forme sociali). La spiegazione dell'influsso sociale del peccato viene variamente offerta, a partire dal peccato originale, dai peccati personali, dai costumi corrotti, dalle strutture non conformi a giustizia. In questo senso risultano più significativi i testi della *Gaudium et spes* che, mediante concrete esemplificazioni, riferiscono i peccati più caratteristici della società attuale»⁽³⁴⁾.

Del magistero postconciliare sono da ricordarsi la Costituzione *Indulgentiarum doctrina* e l'*Ordo Paenitentiae* nn. 7, 18, 25. Dopo le discussioni del Sinodo dei Vescovi del 1983 su «Riconciliazione e penitenza nella missione della Chiesa» la Esortazione *Reconciliatio et paenitentia* offre un'autorevole chiarificazione dei diversi significati che ha l'espressione-concetto di «peccato sociale», accogliendone alcuni ed escludendone altri (n. 16). È da ricordarsi ancora l'Istruzione della Congregazione per la Dottrina della Fede *Libertatis nuntius* (6 agosto 1984).

Sull'antisocialità del peccato, intesa come ripercussione negativa del peccato nella società, si dà oramai un consenso tra i teologi, i quali, sia

(34) D. TETTAMANZI, *art. cit.* p. 520. Cfr. *Gaudium et spes*, nn. 27, 29, 66, 75 e soprattutto l'intero n. 30. Per una visione globale cfr. A.P. FREIRE, *Hombre y pecado según la constitución «Gaudium et spes»*, in *Miscellanea Manuel Cuervo López*, Burgos 1970, pp. 341-353.

pure in forme e con esiti diversi, hanno proposto alcune giustificazioni e chiarificazioni. Rimandando al precedente articolo già citato, possiamo sinteticamente rilevare le risposte date agli interrogativi sollevati.

a) *La ragione ultima* dell'antisocialità del peccato è da individuarsi nell'uomo stesso, più precisamente nell'intrinseca struttura sociale dell'uomo quale immagine di Dio (*Gaudium et spes*, 12): in tal senso l'antisocialità del peccato è un *dato intrinseco al peccato in quanto peccato*, colto nella sua realtà di opzione fondamentale negativa, ossia di egoismo che rifiuta la comunione con Dio e con gli altri. Sotto questo aspetto non si dà nessun peccato che non comporti — proprio perché peccato — un effetto negativo sulla società.

b) *Le forme concrete* secondo cui si esprime e si realizza l'antisocialità del peccato sono molteplici.

Alcune sono *esplicithe e dirette*: è il caso, in particolare, dello *scandalo* e della *cooperazione al male altrui*. Al riguardo rileviamo che, se la teologia morale tradizionale — come emerge dai Manuali — ha abbondantemente insistito su queste forme, l'attuale riflessione le riprende rileggendole secondo una prospettiva più decisamente comunitaria, costretta al riguardo dalle «forme collettive» che nell'attuale società (specie nella vita economica e nel campo politico) lo scandalo e la cooperazione al male assumono (ad esempio, la propaganda atea organizzata da taluni Stati totalitari, l'istigazione all'odio contro un altro popolo o razza o classe sociale, la concezione morale trasmessa dagli strumenti della comunicazione sociale, ecc.) ⁽³⁵⁾.

Altre forme dell'antisocialità del peccato sono *implicite e indirette*: queste si ritrovano, in particolare, nella *rinuncia agli obblighi sociali* propri della singola persona e della società. Di qui il problema della responsabilità morale di «impedire» il male degli altri, in specie il male che si configura come sociale in senso esplicito e diretto. Il problema è da risolversi secondo il principio classico che «non si può imputare un peccato a chi non lo conosce e a chi, pur conoscendolo, non lo può impedire». È però immediatamente da rilevarsi che, in modo diverso dal passato, l'accresciuto sviluppo dei mezzi di comunicazione e in parte anche dei mezzi di azione tra le persone e le comunità rende oggi di gran lunga aumentata la possibilità, e quindi la responsabilità, di «impedire» il male altrui ⁽³⁶⁾.

c) Un terzo problema riguarda la valutazione del *danno che il peccato provoca alla società*. Un'adeguata valutazione di tale danno può risultare solo dalla simultanea considerazione di molteplici e complessi elementi, tra cui si possono ricordare in particolare: 1) il numero maggiore o minore delle persone raggiunte dall'influsso sociale del peccato; 2) il tipo di danno provocato e subito (fisico o/e morale); 3) il modo secondo cui viene generato e alimentato il danno stesso. In tal senso il danno non è solo

(35) A. GÜNTHER, *Chiamata e risposta*, vol. III, Alba 1971, pp. 360 ss.

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

immediato, ma anche mediato; non solo attuale ma anche futuro: l'esito è la creazione di una situazione che oggettivizza l'egoismo, una situazione che si configura come «ambiente culturale» e come «struttura» ingiusta (istituzioni e sistemi) ⁽³⁷⁾.

Questi aspetti dell'antisocialità sono ricordati dalla Esortazione *Reconciliatio et paenitentia*, il cui contenuto merita d'essere integralmente riportato: «Parlare di peccato sociale vuol dire, anzitutto, riconoscere che, in virtù di una solidarietà umana tanto misteriosa e impercettibile quanto reale e concreta, il peccato di ciascuno si ripercuote in qualche modo sugli altri. È, questa, l'altra faccia di quella solidarietà che, a livello religioso, si sviluppa nel profondo e magnifico mistero della *comunione dei santi*, grazie alla quale si è potuto dire che «ogni anima che si eleva, eleva il mondo». (L'espressione è dovuta alla scrittrice francese Elisabeth Leseur: *Journal et pensées de chaque jour*, Paris 1918, p. 31.) A questa *legge dell'ascesa* corrisponde, purtroppo, la *legge della discesa*, sicché si può parlare di una *comunione del peccato*, per cui un'anima che si abbassa per il peccato abbassa con sé la Chiesa e, in qualche modo, il mondo intero. In altri termini, non c'è alcun peccato, anche il più intimo e segreto, il più strettamente individuale, che riguardi esclusivamente colui che lo commette. Ogni peccato si ripercuote, con maggiore o minore veemenza, con maggiore o minore danno, su tutta la compagine ecclesiale e sull'intera famiglia umana. Secondo questa prima accezione, a ciascun peccato si può attribuire indiscutibilmente il carattere di peccato *sociale*.

Alcuni peccati, però, costituiscono, per il loro oggetto stesso, un'aggressione diretta al prossimo e — più esattamente, in base al linguaggio evangelico — al fratello. Essi sono un'offesa a Dio, perché offendono il prossimo. A tali peccati si suole dare la qualifica di *sociali*, e questa è la seconda accezione del termine. In questo senso è *sociale* il peccato contro l'amore del prossimo, tanto più grave nella Legge di Cristo, perché è in gioco il secondo comandamento, ch'è «simile al primo». (Cfr. *Mt* 22,39; *Mc* 12,31; *Lc* 10,27 s.) È egualmente *sociale* ogni peccato commesso contro la giustizia nei rapporti sia da persona a persona, sia dalla persona alla comunità, sia ancora dalla comunità alla persona. È *sociale* ogni peccato contro i diritti della persona umana, a cominciare dal diritto alla vita, non esclusa quella del nascituro, o contro l'integrità fisica di qualcuno; ogni peccato contro la libertà altrui, specialmente contro la suprema libertà di credere in Dio e di adorarlo; ogni peccato contro la dignità e l'onore del prossimo. *Sociale* è ogni peccato contro il bene comune e contro le sue esigenze, in tutta l'ampia sfera dei diritti e dei doveri dei cittadini. *Sociale* può essere il peccato di commissione o di omissione — da parte di dirigenti politici, economici, sindacali, che, pur potendolo, non s'impegnano con saggezza nel miglioramento o nella trasformazione della società secondo

(37) Cfr. C. BOFF-A.L. CRISTO, *Pecado social y conversión estructural*, Bogotá 1978; AA.VV., *Immoralidad pública, estructuras de pecado en nuestra sociedad*: Mision Abierta 71 (1978), n. 5. Sulla situazione che oggettivizza l'egoismo M. FICK-Z. ALSZEGHY, *Il peccato originale*, Brescia 1972, p. 260-261; J.M. IBAÑEZ LANGLOIS, *Teología de la liberación, lucha de clases*, Madrid 1985, pp. 169-180; R. ANTONICH, *Revistz «Medellín»* vol. 12, 1986, pp. 327-348.

le esigenze e le possibilità del momento storico; come pure da parte di lavoratori, che vengono meno ai loro doveri di presenza e di collaborazione, perché le aziende possano continuare a procurare il benessere a loro stessi, alle loro famiglie, all'intera società.

La terza accezione di *peccato sociale* riguarda i rapporti tra le varie comunità umane. Questi rapporti non sempre sono in sintonia col disegno di Dio, che vuole nel mondo giustizia, libertà e pace tra gli individui, i gruppi, i popoli. Così la lotta di classe, chiunque ne sia il responsabile e, a volte, il codificatore, è un *male sociale*. Così la contrapposizione ostinata dei blocchi di Nazioni e di una Nazione contro l'altra, dei gruppi contro altri gruppi in seno alla stessa Nazione, è pure un *male sociale*. In ambedue i casi, ci si può chiedere se si possa attribuire a qualcuno la responsabilità morale di tali mali e, quindi, il peccato. Ora si deve ammettere che realtà e situazioni, come quelle indicate, nel loro generalizzarsi e persino ingigantirsi come fatti sociali, diventano quasi sempre anonime, come complesse e non sempre identificabili sono le loro cause. Perciò, se si parla di *peccato sociale*, qui l'espressione ha un significato evidentemente analogico. In ogni caso, il parlare di *peccati sociali*, sia pure in senso analogico, non deve indurre nessuno a sottovalutare la responsabilità dei singoli, ma vuol essere un richiamo alle coscienze di tutti, perché ciascuno si assuma le proprie responsabilità, per cambiare seriamente e coraggiosamente quelle nefaste realtà e quelle intollerabili situazioni». (n. 16).

d) Scarsa o quasi nulla è stata l'attenzione riservata all'*aspetto specificamente cristiano dell'antisocialità del peccato*, mentre un discorso che voglia essere veramente teologico non può non affrontarlo. L'interrogativo verte sull'esistenza o meno di un *proprium* cristiano dell'influsso sociale del peccato, precisamente per il peccato compiuto dal cristiano in quanto «membro della Chiesa»: e ci riferiamo non tanto all'influsso sulla Chiesa (in questo senso già abbiamo parlato di *vulnus et nocumentum Ecclesiae*), quanto propriamente all'influsso sulla società civile, cosicché si possa parlare di un'antisocialità «specificata» o qualificata del peccato compiuto dal cristiano in quanto cristiano.

Mi pare che l'interrogativo debba avere una risposta affermativa, per la duplice e coordinata ragione: da un lato il cristiano è (e quindi agisce come) «membro della Chiesa» e insieme «cittadino della città terrestre» — e quindi agisce conformemente a questa duplice appartenenza; dall'altro lato la Chiesa, cui propriamente il cristiano appartiene in quanto cristiano, ha una vocazione e missione salvifica nel riguardo degli uomini, non solo come persone singole, ma anche in quanto convivono, e pertanto in quanto sono inseriti e partecipi della società umana (cfr. *Lumen gentium*, 17).

Per questo è la stessa e medesima antiecclesialità del peccato del cristiano a risolversi nell'antisocialità: proprio perché *vulnus Ecclesiae*, il peccato del cristiano si configura anche ed insieme come *vulnus mundi*, di quel mondo del quale la Chiesa è «sacramento universale di salvezza» (*Lumen gentium*, 48) ⁽³⁸⁾.

(38) Si potrebbe riprendere qui il tema della *consecratio mundi* come vocazione-missio-

2) Il peccato «sociale»

Il punto più controverso nell'ambito delle dimensioni sociali del peccato riguarda l'esistenza o meno, e quindi l'eventuale precisa configurazione, del peccato cosiddetto «sociale» o «collettivo» o «strutturale», ossia di un peccato commesso dalla società come tale e pertanto con una responsabilità propriamente collettiva.

Dando uno sguardo retrospettivo sul dibattito teologico sul peccato «sociale» sono rintracciabili due momenti o situazioni storiche che l'hanno provocato e alimentato;

— il primo è il periodo immediatamente successivo alla seconda guerra mondiale, in seguito alla decisione delle forze alleate di occupazione in Germania, le quali avevano stabilito che anche la sola appartenenza ad un gruppo o ad una comunità dichiarati criminali poteva dar diritto ai vincitori di inquisire o perfino condannare per i crimini di guerra: così la sentenza di Nürnberg (1944) dichiarò che il corpo delle SS doveva essere considerato come un'organizzazione criminale ⁽³⁹⁾;

— il secondo è il periodo postconciliare, segnato tra l'altro dall'influsso della «teologia politica» e della «teologia della liberazione».

Per le diverse caratteristiche che il dibattito ha avuto nei due momenti, è preferibile tener distinti i due gruppi di riflessioni teologiche che si sono sviluppate.

A. *Il dibattito nel periodo post-bellico immediato.* Secondo B. Häring «le fervide e numerose discussioni del periodo post-bellico sulle colpa collettiva risentono quasi tutte di una mancanza di distinzioni»; dal canto suo l'Autore propone una chiarificazione nel senso di «tener ben distinti fra loro il concetto di colpa religioso o morale da quello giuridico» ⁽⁴⁰⁾. Analogo criterio di distinzione chiarificatrice è proposto da A. Günthör ⁽⁴¹⁾.

Ora «giuridicamente è suscettibile di punizione solo la colpa liberamente commessa o da un individuo singolo o da un gruppo di uomini solidalmente. Solo i cooperatori effettivi e liberi cadono sotto il concetto giuridico di colpa, giustificato sul piano morale» ⁽⁴²⁾. Sempre sotto il profilo

ne di tutta la Chiesa e in essa (e per alcuni Autori in modo specifico) dei laici. Ma si sa che il problema è attualmente molto discusso, come ha dimostrato una certa letteratura alla vigilia del Sinodo dei Vescovi del 1987 su «Vocazione e missione dei laici nella Chiesa e nel mondo a vent'anni dal Concilio Vaticano II». Cfr. AA.VV., *Il laicato. Rassegna bibliografica*. Libreria Editrice Vaticana, Roma 1987, pp. 424; AA.VV., *I laici nella Chiesa*, Torino-Leumann 1986, pp. 160.

(39) Così, ad es., s'esprime il testo della legge francese: «Quando i crimini previsti dall'ordinanza del 28 agosto 1944 sui crimini di guerra sono imputabili all'azione collettiva di una formazione o di un gruppo facente parte di un'organizzazione dichiarata criminale dal tribunale internazionale... tutti gli individui appartenenti a questa formazione o gruppo possono essere considerati come coautori, a meno che essi non rechino delle prove di una incorporazione forzata e della loro non-partecipazione al crimine».

(40) B. HÄRING, *La legge di Cristo*, vol. I, Brescia 1969, p. 122.

(41) A. GÜNTHÖR, *Chiamata e risposta*, vol. I, Alba 1974, p. 484.

(42) B. HÄRING, *op. cit.*, p. 123.

giuridico si pone il problema della responsabilità delle conseguenze connesse con le azioni compiute in nome di tutto il gruppo o dell'intero popolo: quando una comunità, per colpa dei suoi capi, contrae degli obblighi o causa dei danni colpevoli, essa può sì ritenersi solidalmente responsabile di tali obblighi o danni, ma l'esigenza della riparazione non è indistinta, bensì è da rapportarsi all'effettiva cooperazione libera delle singole persone.

Com'è noto, in simile questione è più volte intervenuto lo stesso Pio XII, sostenendo che «castigare o giudicare non i singoli individui ma collettivamente comunità intere» sarebbe una violazione «delle norme che devono guidare qualsiasi giudizio umano», e che «per quel che attiene allo svolgimento della storia... i popoli come tali non possono vedersi imputata la responsabilità... Si faccia il possibile per dare la responsabilità ai veri colpevoli ma si distingua con giustizia netta fra essi e il popolo nel suo insieme» ⁽⁴³⁾.

Nel caso poi di un'azione collettiva (posta *in nome* di una persona giuridica o di un gruppo di persone) si dà il problema di precisare la diversa colpevolezza. Certo quest'azione collettiva è compiuta da persone fisiche, da individui, da quanti cioè hanno cura del tutto oppure da quanti sono designati ad hoc. Ma poiché l'azione viene eseguita «in nome del tutto», non si qualifica come azione dei singoli bensì come azione del tutto collettivo. Ora quanti realizzano l'azione collettiva come «organi» del tutto collettivo, la realizzano mediante degli atti umani personali: e questi vengono moralmente loro imputati come a persone. Agli altri «membri» del tutto collettivo le azioni collettive in tanto vengono moralmente imputate in quanto dipendono dal loro influsso: la questione, infatti, verte sulla imputazione dell'azione collettiva come di un «peccato d'altri». Com'è evidente, l'influsso può esprimersi ed attuarsi in vari modi, come ad esempio eleggendo deputati ingiusti, favorendo con azioni diverse, tacendo, non opponendo adeguata resistenza, eseguendo comandi iniqui, ecc. Come sempre possono darsi «scuse» più o meno ampie, quali la mancanza di previsione, la paura, l'ignoranza, il pericolo di danni personali, ecc. Comunque è importante rilevare che la «appartenenza» al gruppo o alla nazione in cui si prendono decisioni non può significare un'appartenenza di stampo esclusivamente e meramente biologico, razziale, politico, storico. L'appartenenza, che può rendere colpevoli dell'azione collettiva, è solo quella di tipo propriamente morale, quella che si ha mediante una qualche «partecipazione», appunto d'indole morale, e quindi cosciente e voluta.

Il profilo giuridico non può prescindere da quello morale, al quale inevitabilmente rimanda. Del resto i concetti stessi di «punizione» e di «riparazione» si radicano e si giustificano in rapporto alla «responsabilità» che ultimamente e specificamente è responsabilità «morale». Per questo il problema prioritario e decisivo è quello morale: esiste la colpa morale di un gruppo *in quanto tale*, senza che vi sia una colpa morale nei singoli?

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

Al di là di qualche eccezione ⁽⁴⁴⁾, la maggioranza degli Autori si è schierata per la risposta negativa, argomentando dal fatto che la colpa morale è formalmente e strettamente personale: la moralità è legata alla conoscenza e alla libera decisione della volontà della persona. Al contrario, «il collettivo in quanto tale non conosce e non decide. Sicché soltanto l'individuo può agire moralmente, compiere o il bene o il male, acquistando così dei meriti o accollandosi delle colpe. Di conseguenza, parlando di una comunità, si può dire abbia agito bene o male, unicamente quando si può presumere a buon diritto che i singoli individui da cui è composta abbiano in primo luogo deciso liberamente e poi voluto liberamente concordare nella decisione presa. Sicché, in ultima analisi, la decisione spetta ancora e sempre all'individuo» ⁽⁴⁵⁾.

B. *Il dibattito più recente.* È quello reintrodotta e alimentata dalla «teologia politica» e ancor più dalla «teologia della liberazione». La «teologia politica», nell'ambito del più ampio messaggio della fede cristiana, rilegge il peccato in chiave politicizzata. Così, tra gli altri, D. Sölle: «La teologia politica prende l'avvio da una comprensione della verità che media tra loro teoria e prassi della fede, considera perciò suo compito teologico riferirsi alle strutture del mondo attuale, esaminando le sue affermazioni quanto alla loro rilevanza sociale. Essa non può quindi impegnarsi a separare una teoria della fede come precedente nel rango da una prassi dell'amore da valutare solo come fenomeno conseguente, appunto perché pensa la verità non come conoscenza, bensì come atto di vita. Anche il contrario della verità vissuta di Cristo, l'incredulità o il peccato, dev'essere approfondito nella sua comprensione teorico-pratica, deve essere cioè politicizzato. Mi sembra che il più profondo dissenso, certo non ancora sviluppato, tra le generazioni e gli schieramenti teologici debba trovarsi in una nuova comprensione del peccato, essenzialmente politica; in nulla si differenzia tanto una teologia della "parola-di-Dio" da una interpretazione politica dell'Evangelo come nella comprensione del peccato, che sta alla base dell'una e dell'altra» ⁽⁴⁶⁾.

La «teologia della liberazione» tratta del peccato «sociale» sul presupposto teologico-fondamentale dell'identificazione o almeno dell'univoca correlazione tra la storia della salvezza e il processo di liberazione storico-sociale. Un'anticipazione nel tempo di simile teologia viene indicata da M. Sievernich nella lotta profetica che Bartolomé de las Casas, all'epoca d'o-

(44) Cfr. R. EGENTER, *Gemeinschuld oder Straftaftung*: Theologie der Zeit I (1947), pp. 114-136. E con minor chiarezza, parlando della «colpa metafisica», K. JASPERS, *Die Schulfrage*, Zurich 1947.

(45) La bibliografia è assai ampia: si vedano le segnalazioni in B. HÄRING, *op. cit.*, p. 125. Vedi, inoltre, P. SIMON, *Gibt es eine Kollektivschuld?*, Hochland 34 (1937) 295-505; C. GERMAIN, *Le problème de la responsabilité criminelle de tout un peuple*, Revue Dominicaine 51 (1945) 338-353; R. EGENTER, *Gemeinschuld oder Straftaftung*, Theologie der Zeit I (1947) 114-136; O. SCHILLING, *Über Kollektivschuld*, Theol. Quartalschr. 127 (1947) 209-215; Y. CONGAR, *Culpabilité, responsabilité et sanctions collectives*, Vie Intellectuelle 18 (1950) 257-284, 387-407; FR. KOENIG, *Kollektivschuld und Erbschuld*, Zeitschrift für Katholische Theologie 72 (1950) 40-65.

(46) D. SÖLLE, *Teologia politica*, Brescia 1973, p. 101. Si veda anche W.D. MARSCH, *La coscienza del peccato è «coscienza falsa»?*: Concilium 6 (1970), pp. 43 ss.

ro della conquista del nuovo mondo, ha combattuto contro l'avarizia e contro il sistema dell'*Encomienda* ⁽⁴⁷⁾. Comunque si debbano valutare le anticipazioni storiche, sono da ricordarsi per il nostro tema, tra gli altri, G. Gutierrez che, sia pure senza un'analisi specifica, offre diversi spunti sul peccato sociale ⁽⁴⁸⁾, e soprattutto L. Boff e J.L. Segundo che presentano un'elaborazione più sistematica.

Il pensiero di L. Boff è così sintetizzato da A. Bertuletti: «La qualità degli atti non si determina immediatamente in funzione dell'intenzione personale esplicita, ma del progetto fondamentale che viene prima degli atti e li condiziona. A sua volta il progetto fondamentale è strutturalmente informato dalla cultura, che come *ethos*-orizzonte o stile di vita, influisce sulla scelta personale fin nelle dimensioni profonde dell'inconscio. La cultura, concepita secondo un determinismo unidirezionale che a partire dal fattore economico determina il politico e si consolida nell'ideologico, è il punto d'incontro fra l'intenzione personale e la condizione globale della società. In virtù di questo determinismo, le strutture sociali di dominio mantengono l'individuo in una situazione di colpevolezza collettiva, costringendolo ad accettare inconsciamente i valori del sistema (concretamente il progetto fondamentale della società moderna secondo cui il sapere è potere e il potere è il dominio sulle cose e sugli altri soggetti). Il superamento del peccato consiste in una lenta e progressiva elaborazione del progetto di uomo nuovo, del nuovo senso della vita che coincide con il processo di liberazione umana in tutti gli ambiti della vita sociale. L'inseparabilità di bene e di male che nel corso di questo processo caratterizza il senso totale, corrisponde a ciò che la teologia tradizionale ha inteso esprimere con il concetto di "concupiscenza" e che essa distingue da il "peccato", perché pensa in un quadro di pensiero individualistico e statico. Ma, poiché il personale è inseparabile dal sociale e la realtà è essenzialmente storica, la dottrina tridentina della concupiscenza descrive con pertinenza la situazione dell'uomo che è sempre *simul justus et peccator*» ⁽⁴⁹⁾.

Da parte sua J.L. Segundo nel saggio *Evoluzione e colpa*, identifica, nel contesto di una concezione radicalmente evoluzionistico-deterministica della salvezza, il peccato con il meccanismo sociale di conservazione, con la negazione politica della storia, in una parola con la «ideologia» ⁽⁵⁰⁾: il peccato non è un atto storico, ma una forza universale ⁽⁵¹⁾, esso è la base stessa dell'unità della specie umana e della sua solidarietà con l'universo ⁽⁵²⁾. L'esito raggiunto è quello dell'identità del peccato con il peccato sociale e del completo superamento della morale individuale nella morale sociale.

(47) M. SIEVERNICH, *Il peccato sociale e la sua confessione*: Concilium 1987/2, p. 80. L'A. rimanda a A. GUTIERREZ, *El «confesionario» de Bartolomé de las Casas*: Ciencia Tomista 102 (1975), pp. 249-278.

(48) G. GUTIERREZ, *Teologia della liberazione*, Brescia 1973, pp. 178-181.

(49) A. BERTULETTI, «Peccato sociale»: una categoria controversa: Teologia 1985, p. 42. L'A. prende in considerazione L. BOFF, *Teologia della cattività e della liberazione* Brescia 1977; Id., *La grazia come liberazione*, Torino 1978.

(50) J.L. SEGUNDO, *Evoluzione e colpa*, Brescia 1974, p. 64.

(51) J.L. SEGUNDO, *op. cit.*, p. 100.

(52) J.L. SEGUNDO, *op. cit.*, p. 101.

A giudizio di A. Bertuletti la posizione «teologica» di questi Autori si risolve in una posizione «ideologica» che non riesce a formulare adeguatamente il problema del peccato sociale e, di conseguenza, non riesce a dare una risposta specificamente teologica: «La radicalizzazione della questione comporta il suo dissolvimento in quanto questione teologica. Con l'assorbimento del punto di vista etico il problema della dimensione sociale della colpa diviene il problema del male che la società arreca all'individuo. Ma in questo modo la teorizzazione, invece di elaborare una comprensione «teologica» del problema, fornisce una giustificazione «ideologica» dell'interesse pratico che la ispira. Perciò la teologia della liberazione non raggiunge una formulazione del problema, per il quale si dimostri pertinente e doverosa una considerazione teologica» ⁽⁵³⁾.

Dal canto suo Bertuletti così focalizza la questione: «La problematica cui allude la categoria di peccato sociale riguarda il rapporto fra l'atto morale e le situazioni sociali. In entrambi i sensi che specificano questo rapporto, l'incidenza del peccato personale sulle situazioni sociali e la sollecitazione sociale al peccato personale, l'aporia che esso presenta è quella di un influsso in qualche modo indipendente o antecedente la scelta del soggetto. Solo a questo livello il carattere strutturale della dimensione sociale diviene determinante». Ma la spiegazione che poi viene data, seguendo i suggerimenti offerti sia da P. Schoonenberg (peccato originale e situazione sociale) sia da K. Rahner (la categoria della «concupiscenza») rimane, così almeno mi pare, sostanzialmente ferma a quella che abbiamo denominato «antisocialità» del peccato, anche se il soggetto preso in considerazione è quello dell'influsso negativo che le «strutture» ingiuste esercitano sugli uomini inducendoli al peccato.

Questa specie di «incertezza» tra antisocialità del peccato e peccato sociale si ritrova, sia pure in diverso modo, nella maggioranza degli Autori che trattano del problema: ciò è comprensibile per la molteplicità e diversità di accezioni secondo cui essi usano il termine di peccato sociale, anche se una rigorosa riflessione teologica non può prescindere da una pregiudiziale chiarificazione terminologica e concettuale.

Un tentativo di chiarificazione, che non riesce però a sottrarsi a talune critiche, è quello di M. Sievernich ⁽⁵⁴⁾, del cui pensiero riferiamo i dati essenziali secondo una sintesi da lui stesso tracciata ⁽⁵⁵⁾.

Per l'Autore ciò che risulta «nuovo» rispetto alla tradizione cristiana che sempre ha affermato la dimensione sociale del peccato, è «il riferimento del peccato agli ordinamenti ed alle strutture sociali, ossia alle istituzioni, regole e norme sociali che assicurano i diritti inalienabili, regolano il soddisfacimento delle necessità di base ed i rapporti tra le persone» ⁽⁵⁶⁾. L'A. precisa che «le strutture sociali non sono né condizioni naturali, né il risultato di una semplice logica anonima di sviluppo o dell'azione di una invisible hand (Adam Smith). Alla luce degli approfondimenti

(53) A. BERTULETTI, *art. cit.*, p. 43.

(54) M. SIEVERNICH, *Schuld und Sünde in der Theologie der Gegenwart*, Frankfurt 1982 (2 ed. 1983).

(55) M. SIEVERNICH, *art. cit.*, pp. 79-93.

(56) *Ibid.*, p. 84.

teologici e della costanza antropologica, sono piuttosto da interpretare modernamente come il risultato di un agire storico»⁽⁵⁷⁾. Ora il peccato sociale è definito come «questo peccato personificato nelle strutture sociali che proviene dall'uomo e si ripercuote su di lui senza sviluppare una propria dinamica».

L'Autore esamina più da vicino il rapporto vicendevole tra persona e società, che abbraccia anche l'agire morale: «Le azioni buone e quelle peccaminose possono scaricarsi negli ordinamenti sociali o personificarsi in questi ultimi, i quali, a loro volta, si ripercuotono nuovamente sulle singole persone in modo notevole se non addirittura determinante»⁽⁵⁸⁾. Non ci sembrano del tutto chiari e al di fuori di possibili equivoci né il termine-concetto di «personificazione» cui ricorre Sievernich né l'affermazione che gli ordinamenti sociali possono ripercuotersi sulle persone in modo «determinante». Infatti, dopo un'opportuna chiarificazione: «un'istituzione o struttura in sé non può essere soggetto di atti morali, né in bene né in male. Le strutture come tali sono innocenti», l'A. scrive: «Esse possono però essere causa di male oggettivo»⁽⁵⁹⁾. Sorge di nuovo la perplessità: la «causa» è da intendersi nel senso dell'occasione oppure nel senso della causa efficiente? E che significa male «oggettivo»?

È senz'altro valida la fondazione del problema del peccato sociale che Sievernich individua nella «struttura personale e sociale dell'esistenza umana», ma nell'applicazione concreta ritorna la non chiarezza là dove parla di «responsabilità delle strutture». Secondo l'A. il rapporto persona/società non è da intendersi nei termini di causa/effetto né secondo lo schema «personalistico» (la persona causa la società) né secondo quello «socialista» (la società causa la persona), bensì nel senso di «un'interdipendenza *originaria* rispettivamente tra peccati personali e sociali»: «Come il singolo individuo condiziona lo spazio sociale con il suo peccato, così egli viene condizionato nel suo agire dagli ordinamenti sociali esistenti ed è quindi allo stesso tempo causa e vittima delle inimicizie esistenti, dei conflitti e delle situazioni di bisogno (cf. *Gaudium et spes*, n. 8)»⁽⁶⁰⁾. Ma, di nuovo, qual è il senso preciso di «condizionamento»?

Continuando la sua analisi Sievernich si pone due problemi: quello di definire come peccato sociale determinate situazioni, e quello di attribuirlo alle persone. In rapporto al primo problema, l'A. ritiene assai difficile l'individuazione delle situazioni, perché «nessuna di queste realtà estremamente complesse è esclusivamente frutto di situazioni peccaminose; parecchi aspetti negativi sono infatti da far risalire all'errore e all'incapacità, altri a fattori e a componenti che esulano dalla responsabilità morale»⁽⁶¹⁾. In rapporto alle persone, L'A. esclude la «colpa collettiva» e propone una triplice fattispecie secondo cui può verificarsi la responsabilità del peccato sociale fra le persone: «da una parte il *coinvolgimento*, nel senso di una solidarietà *volens* in una certa situazione, nella quale

(57) *Ibid.*, p. 84.

(58) *Ibid.*, p. 85.

(59) *Ibid.*, p. 85.

(60) *Ibid.*, p. 86.

(61) *Ibid.*, p. 87.

i singoli individui o un popolo sono consci di portare il peso del peccato nella storia. Dall'altra la *complicità*, nel senso di riconoscimento e approvazione di azioni oggettivamente negative, se non soggettivamente cattive. In terzo luogo infine, la *corresponsabilità*, ossia la partecipazione attiva sotto forma di azioni o negligenze dove, ovviamente, l'entità della colpa personale non è più individuabile» (62).

Di fronte ai molteplici contributi teologici sul peccato sociale, che non sembrano brillare di chiarezza (63), riteniamo necessario, da un lato la conoscenza di quanto sull'argomento è venuto presentando il Magistero della Chiesa, e dall'altro lato proseguire i tentativi di chiarificazione e di approfondimento con qualche nostra personale riflessione.

a) *Testi del Magistero sul peccato sociale*

Iniziamo dal *Concilio Vaticano II*. Lo schema *De Sacra Liturgia* recitava: «inculcetur animis fidelium socialis peccati indoles perniciosa» (n. 82b): questo schema venne poi emendato con una motivazione che risulta indubbiamente significativa: «Attentis animadversionibus et rationibus theologicis, ut praesertim vitetur dictio "peccatum sociale", proponitur sequens mutatio textus: una cum consecrariis socialibus peccati» (64).

Di particolare importanza è il testo della Dichiarazione *Nostra aetate*: «Sebbene autorità ebraiche con i propri seguaci si siano adoperate per la morte di Cristo, tuttavia quanto è stato commesso durante la sua Passione non può essere imputato né indistintamente a tutti gli Ebrei allora viventi, né agli Ebrei del nostro tempo» (n. 4). Dall'analisi dell'*iter* dei lavori conciliari, e in particolare dalla comparazione dei diversi testi successivi, risulta la accurata attenzione dei Padri di escludere una «colpa collettiva» (65).

Il *Sinodo dei Vescovi del 1971* parla del «peccato sia del singolo individuo che dell'intera società» (66).

La *III Conferenza Generale dell'Episcopato Latino-americano* (Pue-

(62) *Ibid.*, p. 89.

(63) Si veda un'interessante analisi critica in J. SAGÜES, *Alance de la expresión «pecado colectivo»*: Estudios Eclesiásticos 36 (1961), pp. 303-321. Cfr. R. SPIAZZI, *Il peccato, male sociale*, in P. PALAZZINI (a cura di) *Il peccato*, Roma 1959, pp. 243-249.

Cfr. anche F.H. LEPARGNEUR, *Responsabilidade colectiva e peccato*, Rev. Ec. Bras. 30 (1970), pp. 536-567; E. LOPEZ/AZPITARTE, *Pecado y comunidad*, Proyección 20 (1973), p. 9-19; S. DE GUIDI, *Il peccato personale e il peccato del mondo*, Riv. Teol. Mor. 7 (1975), pp. 49-82; FR. BETTO, *Dimensão social do pecado*, Grande Signal n. 7, 29 (1975), pp. 491-502; C. BOFF, *O Pecado Social*, Rev. Ecl. Bras. 37 (1977), pp. 675-701; J.E. HUG, *Social Sin*, Cultural Healing: Chicago Studies 23 (1984), 3 pp. 333-351; U. MAURO, *Peccato Sociale*: Riv. Teol. Mor. 1987, pp. 23-38.

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

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

(66) *De iustitia in mundo*, n. 52: AAS 63 (1971), p. 935. Il testo latino suona esattamente come riferito nel corpo dell'articolo: «Haec autem educatio postulat cordis renovationem, quae in eo innititur, quod peccatum agnoscitur tam singulorum hominum quam totius societatis», mentre la traduzione italiana, edita dalla Tipografia Poliglotta Vaticana, risulta essere più cauta: «Questa educazione, poi, esige il rinnovamento del cuore, basato sulla conoscenza del peccato nelle sue manifestazioni individuali e sociali» (Roma, 1971, p. 19).

bla de los Angeles, 27 gennaio-13 febbraio 1979) sottolinea ripetutamente le risultanze antisociali del peccato: «Ma all'atteggiamento personale del peccato, alla rottura con Dio che svislisce l'uomo, corrisponde sempre sul piano delle relazioni interpersonali l'atteggiamento dell'egoismo, dell'orgoglio, dell'ambizione e invidia, che generano ingiustizia, dominazione, violenza a tutti i livelli, lotta interna tra individui, gruppi, classi sociali, popoli e così pure corruzione, edonismo, parossismo del sesso e superficialità delle relazioni interpersonali, l'atteggiamento dell'egoismo, dell'orgoglio che, sul piano del mondo, inducono tanti uomini in schiavitù e condizionano negativamente la libertà di tutti» (n. 328; cfr. anche nn. 70, 185-186, 330, 517); in termini ancora più forti parla di «presenza di peccato nelle culture» (n. 405), anzi di «strutture ingiuste» (nn. 30, 42 ss., 1155, 1257). I termini che più s'avvicinano alla nozione di peccato propriamente collettivo sono quelli di «situazione di peccato sociale» in riferimento al distacco sempre più grande tra ricchi e poveri (n. 27) e di «strutture di peccato» (n. 281) ⁽⁶⁷⁾: ma questo non ci pare sufficiente per parlare in senso vero e proprio di «peccato collettivo» di cui sarebbe responsabile moralmente la società come tale, senza ulteriori distinzioni a livelli di singoli membri che la costituiscono ⁽⁶⁸⁾.

Intervenendo su alcuni aspetti della «teologia della liberazione» la Congregazione per la Dottrina della Fede con l'Istruzione *Libertatis nuntius* del 6 agosto 1984, non può non soffermarsi anche sul problema specifico dell'interpretazione data in tema di peccato. Leggiamo, in particolare: «Non si può restringere il campo del peccato, il cui primo effetto è quello di introdurre il disordine nella relazione tra l'uomo e Dio, al cosiddetto "peccato sociale". In realtà solo una retta dottrina sul peccato permette d'insistere sulla gravità dei suoi effetti sociali» (IV, 14). E ancora: «Neppure è possibile localizzare il male principalmente e unicamente nelle cattive "strutture" economiche, sociali o politiche, come se tutti gli altri mali trovassero in esse la loro causa, sicché la creazione di un "uomo nuovo" dipenderebbe dall'instaurazione di diverse strutture ingiuste e generatrici di ingiustizia, che occorre avere il coraggio di cambiare. Frutto dell'azione dell'uomo, le strutture, buone o cattive, sono delle conseguenze prima di essere delle cause. La radice del male risiede dunque nelle persone libere e responsabili, che devono essere convertite dalla grazia di Gesù Cristo, per vivere e agire come creature nuove, nell'amore del prossimo, nella ricerca efficace della giustizia, nella padronanza di se stesse e nell'esercizio delle virtù» (IV, 15) ⁽⁶⁹⁾.

(67) I Vescovi riprendono un termine usato da Giovanni Paolo II nell'omelia della Messa celebrata a Zapopan il 30 gennaio 1979.

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

(69) Si veda anche la seconda istruzione della Congregazione per la Dottrina della Fede, *Libertà cristiana e liberazione* (1986), che nel capitolo secondo (Vocazione dell'uomo alla libertà e dramma del peccato) dedica il n. 42 a «Peccato e strutture d'ingiustizia»: «Diventato centro di se stesso, l'uomo peccatore tende ad affermarsi e a soddisfare il suo desiderio di infinito, servendosi delle cose: ricchezze, poteri e piaceri, senza preoccuparsi degli altri uomini che ingiustamente spoglia e tratta come oggetti o strumenti. Così, da parte sua, egli

Di particolare importanza sul peccato sociale è l'Esortazione *Reconciliatio et paenitentia*. Al numero 16, dopo aver accolto come legittime e accettabili tre accezioni del termine-concetto di peccato sociale, con singolare chiarezza esclude la seguente accezione: «Ciò premesso nel modo più chiaro e inequivocabile, bisogna subito aggiungere che non è legittima e accettabile un'accezione del *peccato sociale*, pur molto ricorrente ai nostri giorni in alcuni ambienti (cfr. *Libertatis nuntius*, IV, 14-15), la quale nell'opporre, non senza ambiguità, *peccato sociale* a *peccato personale*, più o meno inconsapevolmente conduca a stemperare e quasi a cancellare il *personale*, per ammettere solo colpe e responsabilità *sociali*. Secondo tale accezione, che rivela facilmente la sua derivazione da ideologie e sistemi non cristiani — forse accantonati oggi da coloro stessi che ne erano già i sostenitori ufficiali — praticamente ogni peccato sarebbe sociale, nel senso di essere imputabile non tanto alla coscienza morale di una persona, quanto ad una vaga entità e collettività anonima, che potrebbe essere la situazione, il sistema, la società, le strutture, l'istituzione.

Orbene la Chiesa, quando parla di *situazioni* di peccato o denuncia come *peccati sociali* certe situazioni o certi comportamenti collettivi di gruppi sociali più o meno vasti, o addirittura di intere Nazioni e blocchi di Nazioni, sa e proclama che tali casi di *peccato sociale* sono il frutto, l'accumulazione e la concentrazione di molti *peccati personali*. Si tratta dei personalissimi peccati di chi genera o favorisce l'iniquità o la sfrutta; di chi, potendo fare qualcosa per evitare, o eliminare, o almeno limitare certi mali sociali, omette di farlo per pigrizia, per paura e omertà, per mascherata complicità o per indifferenza; di chi cerca rifugio nella presunta impossibilità di cambiare il mondo; e anche di chi pretende estraniarsi dalla fatica e dal sacrificio, accampando speciose ragioni di ordine superiore. Le vere responsabilità, dunque, sono delle persone.

Una situazione — e così un'istituzione, una struttura, una società — non è, di per sé, soggetto di atti morali; perciò, non può essere, in se stessa, buona o cattiva.

Al fondo di ogni *situazione di peccato* si trovano sempre persone peccatrici. Ciò è tanto vero che, se tale situazione può essere cambiata nei suoi aspetti strutturali e istituzionali per la forza della legge o — come più spesso avviene, purtroppo — per la legge della forza, in realtà il cambiamento si rivela incompleto, di poca durata e, in definitiva, vano e inefficace — per non dire controproducente —, se non si convertono le persone direttamente o indirettamente responsabili di tale situazione».

Nella linea di *Reconciliatio et paenitentia*, che viene esplicitamente citata, si muove l'interessante allocuzione di Giovanni Paolo II dedicata al peccato (5 novembre 1986). Spiegando il «peccato del mondo», il Papa lo collega con il peccato sociale: «In questo senso si può forse parlare di peccato delle strutture, per una sorta di "infezione" che dai cuori degli uomini si propaga negli ambienti in cui vivono e nelle strutture da cui è retta e condizionata la loro esistenza». Certo, il Papa usa il termine di «peccato delle strutture», però con una particolare cautela — con l'avvertenza di

contribuisce a creare quelle strutture di sfruttamento e di schiavitù, che peraltro pretende di denunciare».

un «forse» —, dandone comunque una spiegazione (una sorta di «infezione») che ribadisce con chiarezza la responsabilità personale: infatti, tale «infezione» si propaga a partire «dai cuori degli uomini», con evidente rimando alle singole persone.

Come si può facilmente rilevare dai testi riferiti, il Magistero difende con chiarezza e vigore la responsabilità personale-individuale del peccato, quando questo è inteso nel suo senso vero e proprio di disordine e colpa morale. Di conseguenza, tutte quelle accezioni di peccato sociale che finiscono per negare o rendere «anonima» la responsabilità morale rispetto alle singole persone per attribuirle ad entità — quali la situazione, il sistema, la società, le strutture, l'istituzione — sono qualificate come non legittime e non accettabili. D'altra parte l'affermazione magisteriale della responsabilità personale-individuale del peccato s'accompagna all'affermazione, sempre più presente nel Magistero recente della Chiesa, delle conseguenze sociali del peccato. Sono conseguenze che si situano ad un triplice livello: come aspetto immanente ad ogni peccato, come oggetto o contenuto diretto di alcuni peccati, come esistenza di «certe situazioni o certi comportamenti collettivi di gruppi sociali più o meno vasti, o addirittura di intere Nazioni e blocchi di Nazioni» che «non sempre sono in sintonia col disegno di Dio». Ma anche a quest'ultimo livello si tratta pur sempre di «personalissimi peccati» di cui il cosiddetto peccato sociale è «il frutto, l'accumulazione e la concentrazione».

b) *Alcune riflessioni conclusive*

Ed ora alcune veloci riflessioni personali, nell'intento di apportare qualche chiarificazione e precisazione su di un argomento ancora molto aperto alla discussione ⁽⁷⁰⁾.

aa) *Tentativo di chiarificazione terminologico-concettuale.* Da quanto precede risulta del tutto necessario — e pregiudiziale alla discussione — precisare il significato contenutistico da dare al termine di peccato sociale: è peraltro un'esigenza che s'impone di fronte alla pluralità e diversità interpretativa degli Autori. In particolare il punto decisivo o discriminante in ordine ad una chiarificazione terminologico-concettuale ci sembra essere la distinzione tra peccato sociale in senso lato e peccato sociale in senso stretto.

Il *peccato sociale in senso lato* corrisponde a quella che abbiamo chiamato *antisocialità* del peccato. Ora una tale antisocialità si esprime e si attua ad un duplice livello: quello della «natura» o essenza stessa del peccato, e quello dell'«oggetto» diretto e specifico del peccato stesso. Si dà così un'*antisocialità che è intrinseca al peccato in quanto peccato*, e in tal senso la Esortazione *Reconciliatio et paenitentia* afferma che «ogni peccato si ripercuote, con maggiore o minore veemenza, con maggiore o minor danno, su tutta la compagine ecclesiale e sull'intera famiglia umana». E si dà un'*antisocialità che caratterizza specificamente quei peccati il cui oggetto proprio* è il rifiuto dell'amore del prossimo: «Essi sono — precisa

(70) Si veda l'opera di AA.VV., *Péché collectif et responsabilité* (Publications des Facultés Universitaires Saint-Louis), Bruxelles 1986, pp. 198.

ancora *Reconciliatio et paenitentia* — un'offesa a Dio, perché offendono il prossimo» (n. 16).

Il *peccato sociale in senso stretto* si specifica, a nostro parere, a partire dal *soggetto* che lo compie: non la singola persona (o le singole persone in quanto singole) ma un'entità sociale definita. È il peccato, dunque, di più persone in quanto si trovano associate tra di loro, più precisamente associate in un'entità sociale determinata, quale può essere un gruppo o classe sociale, un popolo, un blocco di Nazioni. E se parliamo di «peccato» sociale, il soggetto in questione è da intendersi come soggetto «responsabile», e quindi come entità sociale definita che porta la responsabilità morale di determinati comportamenti. In sintesi: il peccato sociale in senso stretto è il peccato della *società come tale* con una *responsabilità propriamente collettiva*.

È possibile — e forse anche utile e necessario — un'ulteriore distinzione tra il peccato sociale in senso stretto *come atto* e il peccato sociale in senso stretto *come stato* ossia tra il *comportamento* responsabile negativo della società e le *conseguenze* permanenti di tale comportamento. È in quest'ultimo senso che si potrebbe parlare di *strutture di peccato* (o situazioni di peccato). Non mancano Autori che usano indifferentemente i termini di «struttura di peccato» e di *peccato strutturale* (o peccato istituzionalizzato) oppure preferiscono questo secondo termine ⁽⁷¹⁾. Ma qui la problematica generale del peccato sociale in senso stretto si fa evidentemente più acuta, in quanto il soggetto responsabile non sarebbe una qualche società «umana» ma, in ultima analisi, una realtà «non specificamente umana», quale la struttura, l'istituzione, il sistema, la situazione.

bb) *Il problema antropologico e teologico del peccato sociale*

Assumendo ora il termine-concetto di peccato sociale in senso stretto, così come l'abbiamo precisato, poniamo il problema antropologico e teologico della possibilità o meno di un peccato vero e proprio — non dunque semplicemente in senso analogico — il cui soggetto responsabile e colpevole è la società come tale.

— Una *prima affermazione* riguarda il necessario *rapporto tra il peccato e la libertà umana*. Se il peccato non è inteso genericamente come male, errore, limite, disordine oggettivo, situazione ingiusta, ecc., ma è inteso specificamente come qualcosa che attiene alla sfera della moralità umana — e dunque come «male morale» —, esso non può non riferirsi come a sua causa efficiente che al soggetto stesso della moralità, ossia all'uomo in quanto uomo, e più precisamente all'*operatio* o/e *actio* dell'uomo in quanto uomo (secondo la terminologia scolastica è l'*actus humanus* distinto o contrapposto all'*actus hominis*). Ora a definire la «umanità»

(71) Nei documenti diffusi dalla Conferenza Episcopale Brasiliana per la campagna di Quaresima 1983 si legge: «Il peccato sociale non si riduce a una somma di peccati individuali, di cui sarebbe una cattiva conseguenza. Esso è un peccato di cui l'agente è la *struttura stessa* della società che genera il peccato, la corruzione, la perversione morale e la violenza». Citazione in AA.VV., *Péché collectif et responsabilité*, l.c., p. 170. Si veda, in quest'opera, l'interessante studio di L. BERTEN, *Structures de péché et péché institutionnalisés*, pp. 170-179.

dell'uomo sono la *ratio* e la *voluntas*, sono la sua conoscenza e la sua volontà libera. Per questo solo la persona — intesa come «individuo» dotato di conoscenza e di volontà libera — può porre un atto morale e quindi può essere soggetto responsabile di peccato. Il peccato è essenzialmente *actus personae*.

È lo stesso ragionamento presente nell'allocuzione di Giovanni Paolo II, del 5 novembre 1986. Riferendosi alle parole di Gesù che descrivono il peccato come qualcosa che proviene «dal cuore» dell'uomo, dal suo intimo, il Papa dice: «Esse mettono in rilievo il carattere essenziale del peccato. *Nascendo nell'intimo dell'uomo, nella sua volontà*, il peccato, per la sua stessa essenza è sempre un atto della persona (*actus personae*). Un atto consapevole e libero, nel quale *si esprime la libera volontà dell'uomo*. Solamente in base a questo principio di libertà, e quindi al fatto della deliberazione, si può stabilire il valore morale. Solo per questa ragione possiamo giudicarlo come *male nel senso morale* così come giudichiamo e approviamo come bene un atto conforme all'oggettiva norma della morale, e in definitiva alla volontà di Dio. Solamente ciò che nasce dalla libera volontà implica la responsabilità personale: e solo in questo senso un atto cosciente e libero dell'uomo che si opponga alla *norma morale* (alla volontà di Dio), alla legge, al comandamento e in definitiva alla coscienza, costituisce una colpa».

Si dà una connessione inscindibile tra peccato e libertà: là dove è assente la libertà, non può essere presente il peccato, e là dove c'è il peccato, è pure presente la libertà. Pensare allora ad un peccato che ha come soggetto responsabile una realtà diversa della persona (della singola persona, delle singole persone) — come l'ambiente, la situazione, l'istituzione, la struttura, il sistema — è pensare a qualcosa d'altro dal peccato, precisamente perché l'ambiente, la situazione, l'istituzione, la struttura, il sistema non sono dotati di conoscenza e di volontà libera, non sono «persone». Il peccato è gesto «personale», non ambientale, situazionale, istituzionale, strutturale, sistemico. Così pure pensare ad un peccato «causato» nella persona (o nelle persone) dall'ambiente, dalla situazione, dall'istituzione, dalla struttura, dal sistema è pensare a qualcosa d'altro dal peccato, dal momento che il peccato esige la libertà personale e la esprime.

— Una *seconda affermazione* riguarda la *dimensione relazionale* propria della persona. La libertà umana — fonte e misura della responsabilità morale — è da intendersi non in modo astratto/formale, bensì in modo concreto/materiale. Prima di essere e per poter essere espressione della persona (una *facultas*) la libertà costituisce una *dimensione* stessa della persona, secondo la felice definizione conciliare; vera autem libertas eximium est divinae imaginis in homine signum (*Gaudium et spes*, 17) ⁽⁷²⁾.

Ne deriva che la *relazionalità* quale connotato nativo e originale della persona — è un essere essenzialmente «sociale» (*io* aperto al *tu*, essere-

(72) «La libertà dell'uomo è sempre una componente specifica del suo essere; in funzione di questa l'uomo manifesta il suo essere e dispone di sé»: J.B. METZ, *Libertà* (nella teologia), in *Dizionario Teologico*, vol. II, Brescia 1967, p. 195 (cfr. lo sviluppo dell'affermazione: pp. 195-200).

con ed essere-per l'altro) ⁽⁷³⁾ — caratterizza la libertà della persona, meglio caratterizza la persona libera. In tal senso la libertà umana si esprime e si attua — potremmo dire «vive» — nel e del tessuto relazionale, ossia nei e dei rapporti delle persone tra loro. Il mondo delle relazioni personali come relazioni interpersonali è, sotto l'aspetto specificamente umano, il mondo delle libertà che si rapportano tra di loro.

Ma come precisare il *tipo di rapporto* che s'instaura tra le libertà personali, l'unico tipo di rapporto che può e deve instaurarsi tra le libertà personali nel rispetto della loro natura di libertà personale?

È da escludere, evidentemente, un rapporto di *causa/effetto*, nel senso che la libertà di una persona possa «causare» la libertà di un'altra persona, la quale, nell'ambito del nostro argomento, verrebbe «costretta» a peccare. Se così fosse, la prima libertà non sarebbe rispettosa della seconda nella sua natura di persona libera, e quest'ultima — venendo meno proprio come libertà — non potrebbe qualificarsi come soggetto responsabile e consapevole; un peccato di costrizione potrà essere anche un male, ma non un «male morale», ossia un vero e proprio peccato.

Il rapporto in questione è da intendersi nel senso dell'*occasione* ⁽⁷⁴⁾, che può ostacolare oppure favorire la libertà della singola persona (delle singole persone). Ora il rapporto di occasione tra le libertà personali è iscritto nella relazionalità stessa che caratterizza la persona libera: in quanto libertà di un essere essenzialmente sociale, essa si configura *insieme* come libertà *interpellante ed interpellata*. È la mia libertà che interpellata la libertà degli altri, e che da questa è interpellata; è la libertà degli altri che interpellata la mia libertà, e che da questa è interpellata.

Con il termine di «appello» ci riferiamo al rapporto stesso tra le libertà personali non come a semplice «dato» — non si dà, infatti, libertà personale che non sia insieme interpellante ed interpellata —, bensì come a «compito» che è affidato alla libertà personale nel suo concreto esprimersi e realizzarsi: la mia libertà non può non «provocare» (si pensi alla stessa etimologia del verbo) la libertà degli altri, così come non può non «reagire» alla libertà degli altri, ossia non può non *assumere responsabilmente lo stesso rapporto* con la libertà degli altri.

Il concetto di «occasione», al quale ci riferiamo, è equivalente alla categoria di «situazione» usata da P. Schoonenberg nella spiegazione del peccato originale: «Tutte le influenze che passano da una persona libera all'altra persona libera facendo appello ad essa, possono essere assommate sotto il termine di situazione. Il mio agire libero mette sempre l'altro in

(73) «Il dono rivela per così dire una particolare caratteristica dell'esistenza personale, anzi della stessa essenza della persona. Quando Dio Jahvé dice che "non è bene che l'uomo sia solo" (Gen 2,18) afferma che da "solo" l'uomo non realizza totalmente questa essenza. La realizza soltanto esistendo "con qualcuno" — e ancor più profondamente e ancor più completamente: esistendo "per qualcuno"» (GIOVANNI PAOLO II, *Allocuzione* del 9 gennaio 1980).

(74) Si potrebbe far ricorso al termine-concetto di «condizionamento», dal momento che la libertà umana è una libertà «condizionata», se non altro in quanto si configura come libertà creaturale» e quindi «incarnata». D'altra parte il significato di «condizionamento» non coincide con un significato necessariamente ed esclusivamente «negativo». Ma essendo quest'ultimo il significato più comunemente recepito, preferiamo ricorrere alla categoria della «occasione», dalla valenza indubbiamente più generica.

una situazione che lo richiama al bene o al male, che gli offre aiuto o gli toglie tale aiuto, gli presenta valori o lo distoglie da essi. Tale situazione determina la sua libertà, non nel senso che lo obbliga a compiere una buona o cattiva azione, ma nel senso che lo obbliga a reagire ad essa, per il bene o per il male, o a tralasciare una reazione come risposta della propria libera decisione. Quindi, quello che io produco non è la reazione altrui, ma la situazione in cui egli *deve reagire* mediante una libera decisione. A causa della mia libera azione (e anche a causa di innumerevoli altre cause non libere) un'altra persona viene a trovarsi in una certa situazione. La situazione è la catena che unisce una libera decisione ad un'altra, per cui la storia può essere definita come la interazione delle decisioni e delle situazioni...»⁽⁷⁵⁾.

Il termine «occasione» da noi usato è da spiegarsi, ulteriormente e come peraltro già accennato, come un qualcosa che «interpella» la libertà personale, la propria e l'altrui, nel senso di *favorirla od ostacolarla* nel suo concreto esercizio. Può qui essere ripreso il fenomeno «esempio» al quale fa riferimento, sempre nella sua spiegazione del peccato, P. Schoonenberg: l'atto libero peccaminoso si configura come «cattivo esempio», che tende all'oscuramento dei valori e delle norme e pertanto all'indebolimento della volontà libera chiamata a realizzarli. «Il peccato s'incarna in una determinata forma del male morale, e già secondo questo aspetto più estremo esso può restringere lo spazio d'azione della nostra libertà per mezzo di un oscuramento delle norme e dei valori. Ciò accade già tramite ogni cattivo esempio, che impedisce per noi una testimonianza di vita per il bene e si sostituisce ad esso, ma che nel medesimo tempo è anche un appello al male e perciò un'occasione alla caduta, una «pietra d'inciampo», uno σκάνδαλον.

L'appello al male diventa più forte nella misura in cui esso è accoppiato con la pressione sociale. L'oscuramento delle norme e dei valori diventa tanto più esiziale, quanto più uno è costretto ad affidarsi alla testimonianza dell'altro, cioè quanto più ognuno abbisogna di educazione morale»⁽⁷⁶⁾.

Ci sembra utile, a questo punto, riprendere e riproporre il tema classico dello *scandalo*, con una rilettura però più attenta alla specifica problematica del peccato sociale. Secondo Flick-Alszeghy «un primo schema attraverso cui la Bibbia insegna che il peccato del singolo provoca quello degli altri, può essere designato con il termine biblico di «scandalo». Agendo male, si provocano gli altri ad una simile condotta, sia per la tendenza all'imitazione, sia per la impossibilità pratica di salvaguardare i propri interessi temporali, senza conformarsi al modo di agire peccaminoso dell'ambiente. La Bibbia insiste, p. es., sulla malizia dei re d'Israele, i quali per la loro infedeltà alla Legge inducevano i propri sudditi ad un culto illecito, con la loro persecuzione contro gli osservanti, li distoglievano dalla via della salvezza, e così, secondo l'espressione della Scrittura, «fecero peccare Israele» (p. es., I Re 14,16; 15,30; 34,21; 22,25). S. Paolo

(75) P. SCHOONENBERG, *La potenza del peccato*, Brescia 1970, pp. 164-165.

(76) P. SCHOONENBERG, *L'uomo nel peccato*, in *Mysterium salutis*, vol. IV, Brescia 1970, pp. 653-654.

esorta ad evitare atti, oggettivamente indifferenti (come mangiare cibi legalmente impuri), per non danneggiare la coscienza del proprio fratello, inducendolo a fare ciò che egli giudica peccato, e così "perdere con il proprio cibo il fratello" (Rom. 14, 13-15; 1 Cor. 8,9-10)» (77).

Già tradizionalmente lo scandalo viene classificato tra i peccati contro l'amore del prossimo: dunque il suo «oggetto» specifico è il rifiuto dell'amore del prossimo. Ora è possibile individuare altri aspetti propriamente sociali dello scandalo. Così la natura stessa di ogni peccato può descriversi con la categoria dello scandalo, in quanto questa designa l'antisocialità intrinseca ad ogni peccato perché peccato. Inoltre lo scandalo può essere dato non solo da persone singole, ma anche da più persone insieme: può assumere, soprattutto in società fortemente organizzate, delle forme collettive. In quest'ultima prospettiva ci si avvicina maggiormente o più direttamente alla problematica del peccato sociale in senso stretto.

— La *terza affermazione* riguarda un caso particolare della relazionalità «occasionale» (nel senso sopra precisato) delle libertà personali: *la cooperazione al male*.

Le diverse libertà personali che reciprocamente s'interpellano, e pertanto sono tra loro «occasionate» nel loro concreto esercizio, possono «dissociarsi» tra loro: così, di fronte al «cattivo esempio» della mia libertà, la libertà dell'altro può accoglierlo ma può anche rifiutarlo, anzi può trovarvi un'occasione che la stimola ad una deliberazione più intensa a favore del compimento del bene.

Ma le libertà delle diverse persone possono anche «associarsi» tra loro: le persone possono convergere liberamente tra loro e, in qualche modo, liberamente «unificarsi» tra loro mediante il fenomeno morale della cooperazione al male. Di nuovo ci si trova di fronte ad un tema classico della teologia morale, che può e dev'essere ripreso e riproposto secondo una lettura non solo individuale ma anche e specificamente sociale. Come giustamente scrive A. Günthör: «Oggi non si coopera al male solo da singolo a singolo, bensì su scala molto più vasta. Viviamo per lo più nella massa e agiamo sulla massa... La dimensione di massa della cooperazione al male risulta manifesta per es. nella vita economica... Oggi molti problemi della cooperazione in campo economico riguardano le organizzazioni, i trust, le associazioni di imprenditori, i sindacati. Chi non entra nelle rispettive organizzazioni della propria classe è economicamente impotente. Le organizzazioni possono però perseguire fini immorali o adoperare metodi immorali... La dimensione di massa della cooperazione risulta particolarmente chiara anche in campo politico...» (78).

Ora in tali casi ci si potrebbe trovare di fronte a gruppi o classi sociali, a popoli, a blocchi di Nazioni che danno vita a comportamenti collettivi o solidali, che se sono nel campo del male, possono — a nostro parere — denominarsi propriamente peccati sociali. Anzi, solo in questi precisi casi è legittimo parlare di peccato sociale nel senso di un peccato vero e proprio: infatti, in questi casi il soggetto responsabile (la pluralità di soggetti

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

(78) A. GÜNTHÖR, *Chiamata e risposta*, vol. III, Alba 1977, p. 364.

responsabili) non è il gruppo o classe semplicemente perché gruppo o classe (non il popolo perché popolo, il blocco di Nazioni perché blocco di Nazioni), bensì è il gruppo o classe, ecc., in quanto formato da *persone libere che liberamente cooperano nel male morale*. In questo senso condividiamo sostanzialmente la definizione che del peccato collettivo ha dato C. Santamaria: «È un complesso di peccati, in rapporto tra loro, dei membri di una comunità, cioè un complesso di atti personali riferiti a un male comune, invece di essere riferiti al bene comune. Il disordine del peccato collettivo proviene dalla non conformità dell'azione compiuta in comune con la legge giusta della comunità e, per conseguenza, con la legge eterna dalla quale deriva ogni legge giusta. Nel senso pieno e formale della parola, il peccato collettivo è il *peccato organizzato*, il peccato, per esempio, di un'assemblea legislativa o del corpo elettorale nel suo complesso. Il peccato collettivo è in questo caso un peccato nel senso formale della parola, perché è un vero atto umano responsabile, come ogni peccato personale, ma che contiene inoltre una relazione col male collettivo: è quello che chiameremo un *peccato relazionato...*» (79). Ci sembra non essenziale il riferimento a un male «comune»: essenziale, da questo punto di vista, è il riferimento al male «morale», che per sua intrinseca natura è sempre (anche se variamente) un male comune. Inoltre l'accento posto dall'Autore sul peccato «organizzato» è da precisarsi: in ordine all'esistenza di un peccato vero e proprio interessa una ben precisa organizzazione, quella cioè nella quale le persone libere liberamente cooperano nel male morale. In tal modo ciò che decide del peccato vero e proprio è *sempre e solo la libertà personale*: «Al fondo di ogni situazione di peccato — leggiamo nell'Esortazione *Reconciliatio et paenitentia* — si trovano sempre persone peccatrici. Ciò è tanto vero che, se tale situazione può essere cambiata nei suoi aspetti strutturali e istituzionali per la forza della legge o — come più spesso avviene, purtroppo — per la legge della forza, in realtà il cambiamento si rivela incompleto, di poca durata e, in definitiva, vano e inefficace — per non dire controproducente —, se non si convertono le persone direttamente o indirettamente responsabili di tale situazione» (n. 16).

— L'ultima affermazione riguarda il *rapporto tra le libertà personali* (sia singole che cooperanti) *e l'ambiente, la situazione, l'istituzione, la struttura, il sistema*.

Tale rapporto dipende dalle «conseguenze» che il peccato — e quindi le azioni peccaminose della persona libera — provoca nel «mondo», inteso come «luogo» non tanto geografico quanto culturale nel quale le persone vivono.

Merita d'essere qui riferita un'illuminante pagina di Flick-Alszeghy: «L'influsso dei singoli nei peccati altrui è soltanto un aspetto (l'aspetto forse più appariscente, ma non certo il più decisivo) del condizionamento comunitario dei peccati personali. Pesano più sulle opzioni individuali le opinioni, i pregiudizi, le rappresentazioni, gli ideali, i giudizi di valore, che permeano la cultura di un'epoca, l'ideologia di un gruppo etnico, di una classe, di una categoria sociale, ecc. Si tratta non solo di comporta-

(79) C. SANTAMARIA, *El pecado colectivo*: Orbis Catholicus 2 (1959), II, n. 11, p. 364.

menti ma anche di "contenuti psichici" (persuasioni intellettuali e apprezzamenti affettivi). Essi, nella loro origine storica, provengono da prese di posizione soggettive, ma, una volta divenuti patrimonio della comunità, non sono necessariamente formulati o accettati dalle coscienze individuali, e formano una realtà "sui generis": questa è la ragione per cui spesso sono designati come parte dello "spirito oggettivo" ⁽⁸⁰⁾, termine con cui non vien detto nulla sul loro statuto metafisico, che difatti sarebbe molto difficile a spiegare. Ora, questi fattori oggettivi e comunitari esercitano un influsso assai forte sui giudizi e sulle decisioni dei singoli, soprattutto, perché essendo inconsci, sono accettati senza essere sottomessi ad una riflessione critica. L'influsso di questi fattori è quasi insuperabile, quando sono "oggettivati", incarnati cioè nelle strutture istituzionali di una società, in modo tale che costituiscono l'orizzonte inconscio ma inevitabile della vita quotidiana, collettiva e individuale. Tali oggettivazioni sono, p. es., un sistema religioso, un ordinamento giuridico, l'insieme delle regole morali, il "gusto" (comprendente le categorie del bello e del divertente, ecc.), l'organizzazione politica, la struttura tecnico-produttiva, ecc.» ⁽⁸¹⁾.

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

In tal senso si deve affermare che l'ambiente, la situazione, l'istituzione, la struttura, il sistema sono il frutto (per una certa parte, almeno) dell'attività libera della persona: se negativi sono il frutto (per una certa parte, almeno) del peccato della persona e nello stesso tempo sono un incitamento al peccato.

In simile contesto potrebbe essere studiato opportunamente il tema biblico-teologico del *peccato del mondo* ⁽⁸²⁾. Se la Scrittura parla di «peccato del mondo» non è certo per smentire l'essenziale significato personale-individuale che è proprio del peccato: allora «il "mondo" come tale non può essere l'artefice del peccato; lo può essere solamente un essere razionale e libero che si trova nel mondo, e cioè l'uomo». Così Giovanni Paolo II nella già citata allocuzione del 5 novembre 1986 su «Il peccato dell'uomo e il "peccato del mondo"». Ora, continua il Papa, nei testi giovannei

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

(81) M. FLICK-Z. ALSZEGHY, *op. cit.*, pp. 260-261.

(82) Si veda, ad es., J. DE LA POTTERIE, *Lé péché, c'est l'iniquité*: *Nouv. Rev. Théol.* 70 (1956), pp. 785-797; N. LAZURE, *Les valeurs morales de la théologie johannique*, Paris 1965, pp. 285-328; F.M. BRAUN, *Lé péché du monde selon Saint Jean*: *Rev. Thom.* 65 (1965), pp. 181-201; J. FUCHS, *Il "peccato del mondo" e la morale normativa*, in *Etica cristiana in una società secolarizzata*, Casale Monferrato 1984, pp. 91-115.

sul «peccato del mondo» il termine «mondo» è da intendersi «come una dimensione specifica, quasi uno spazio spirituale chiuso a Dio, nel quale, sulla base della libertà creata, è nato il male». È il male che è stato trasferito dal «serpente antico» (cfr. Gen 3 e Apoc 12,9) nel «cuore» dei progenitori e che ha dato cattivi frutti sin dall'inizio della storia dell'uomo: «Il peccato originale ha lasciato dopo di sé quel "fomite del peccato", cioè la triplice concupiscenza, che induce l'uomo al peccato. A loro volta i molti peccati personali commessi dagli uomini formano quasi un "ambiente di peccato", che dal canto suo crea le condizioni per nuovi peccati personali, e in qualche modo vi induce e attira i singoli uomini». In questa linea il Papa afferma che «il "peccato del mondo" non si identifica col peccato originale, ma costituisce quasi una sintesi o una somma della sua conseguenza nella storia delle singole generazioni e quindi dell'intera umanità». Cade qui l'affermazione che più direttamente riguarda il nostro tema: «Ne consegue che portano su di sé una certa impronta del peccato pure le varie iniziative, tendenze, realizzazioni e istituzioni umane, anche in quegli "insiemi" che costituiscono le culture e le civiltà, e che condizionano la vita e il comportamento dei singoli uomini». E conclude: «In questo senso si può forse parlare di peccato delle strutture, per una sorta di "infezione" che dai cuori degli uomini si propaga negli ambienti in cui vivono e nelle strutture da cui è retta e condizionata la loro esistenza».

II. LA DISTINZIONE TRA IL PECCATO MORTALE E IL PECCATO VENIALE

Su di un altro aspetto del peccato è ritornata a discutere la recente riflessione teologico-morale: la distinzione tra il peccato mortale (grave) e il peccato veniale (leggero) ⁽⁸³⁾.

Da tutti e da sempre è riconosciuta la *difficoltà pratica* di operare una simile distinzione: «La teologia del peccato presenta un ultimo paradosso. Proprio quando l'uomo deve rispondere dei suoi atti, non gli è possibile dare un giudizio definitivo su se stesso. Questo giudizio compete a Dio solo. In realtà, se l'uomo fa crescere la sua libertà nel tempo, gli è impossibile di oggettivarla a se stesso in tutta chiarezza. Dio solo "scruta il cuore e le reni" (Sal 7,10), ossia raggiunge l'opzione fondamentale dove nascono segretamente gli atti particolari d'una vita, nel bene come nel male» ⁽⁸⁴⁾.

Del resto, com'è noto, il Concilio di Trento, definendo l'impossibilità durante questa vita di possedere la certezza di essere nella grazia di Dio, ha equivalentemente affermato la corrispettiva impossibilità di possedere la certezza di non essere nella grazia di Dio, ossia di essere in peccato

(83) Per una visione di sintesi del dibattito si veda G. PIANA, *Peccato*, in Dizionario Teologico Interdisciplinare, Torino 1977, pp. 660-674, in specie pp. 669-673. Cfr. M.V. FARRARI, *Peccato mortale e peccato veniale*: Rivista di Teologia Morale 2 (1970), pp. 53-63; D. TETTMANZI, *Peccato mortale e peccato veniale*: La Rivista del Clero Italiano 56 (1975), pp. 21-30, 177-185.

(84) R. GERVAIS, *Péché-Pécheur* (Réflexion théologique et spirituelle: Dict. de Spirit. 1984, col. 824.

mortale⁽⁸⁵⁾. La coscienza della Chiesa al riguardo è felicemente espressa dalle parole di S. Agostino: «quae sint levia, quae gravia peccata, non humano sed divino pensando iudicio»⁽⁸⁶⁾. E, da parte sua, l'Esortazione *Reconciliatio et paenitentia* scrive: «La Chiesa ha una sua dottrina in proposito e la riafferma nei suoi elementi essenziali, pur sapendo che *non sempre è facile*, nella concretezza delle situazioni, operare nette delimitazioni di confini» (n. 17).

Ma la difficoltà pratica nulla toglie alla legittimità, anzi alla necessità della distinzione teorica tra peccato mortale-veniale, sia perché essa sola può stare a valido fondamento della distinzione da operarsi praticamente, sia perché la distinzione teorica si pone come condizione e garanzia che la *difficoltà* pratica sia affrontata e risolta (nella misura in cui è possibile nelle diverse situazioni) in modo corretto.

La situazione nella quale versa la teologia morale su questo preciso argomento può essere sinteticamente così delineata. Nell'ambito più genericamente pastorale si registra un'ampia e diffusa «indifferenza» e in quello più specificamente teologico sembra dominare il «silenzio» e, quando è rotto, è solo per lasciare spazio ad affermazioni piuttosto generali. È certo che la chiarezza della linea «tradizionale», che si appellava al triplice criterio della materia, dell'avvertenza e del consenso⁽⁸⁷⁾, si è venuta sempre più obnubilando di fronte alle difficoltà insorte circa il criterio detto, sia in rapporto all'elemento soggettivo (psicologia e sociologia s'interrogano sul reale spazio della conoscenza morale e della libertà della persona, specialmente nel male), sia in rapporto all'elemento oggettivo: si pensi, anche solo, alle vivaci discussioni sull'esistenza dell'*intrinsece malum* in connessione — tra l'altro — con la tendenza del consequenzialismo/proporzionalismo.

Nello stesso tempo, come emergerà tra poco, la recente riflessione teologico-morale ha tentato una riesposizione chiarificante e un approfondimento del problema ricorrendo alla categoria dell'opzione fondamentale.

1. LA PROBLEMATICHE TEOLOGICA RECENTE/ATTUALE

Riferiamo, in termini sommari, il quadro teologico di questi ultimi anni sulla distinzione peccato mortale/veniale, accennando, anzi tutto, ad alcune *critiche* rivolte alla posizione tradizionale, ed inoltre ad alcune *ipotesi* nuove destinate ad una riproposizione antropologicamente e teologicamente più adeguata della distinzione peccato mortale/veniale.

(85) DS 1534.

(86) S. AGOSTINO, *Enchiridion* 78: PL 40,269.

(87) Si pensi ai *catechismi* in uso sino al Concilio Vaticano II, nei quali ricorrono le stesse espressioni: «Commettiamo peccato mortale se trasgrediamo la legge di Dio in materia grave con piena conoscenza o deliberazione e con perfetta libertà della volontà. Commettiamo un peccato veniale 1) se trasgrediamo la legge di Dio in materia meno importante; 2) se trasgrediamo la legge di Dio in materia grave ma non con piena conoscenza, ossia deliberazione, o non con piena libertà della volontà» (*Catechismo tedesco*, par. 81 ss.).

1) *Una terminologia poco felice*

La critica si sofferma già sulla stessa terminologia tradizionalmente usata per indicare la distinzione «teologica» dei peccati: mortale e veniale, grave e leggero.

Così la distinzione dei peccati in *mortali* e *veniali* viene fatta a partire dagli effetti del peccato stesso: gli uni sono detti «mortali» perché, distruggendo la vita di grazia, hanno come effetto o pena la morte eterna; gli altri invece sono detti «veniali» perché, non distruggendo la vita di grazia, non hanno come effetto o pena la morte eterna, bensì soltanto una pena temporale. Ora — ecco alcuni rilievi critici — il significato etimologico dei termini esigerebbe un'altra distinzione terminologica, perché nello *status viae* ogni peccato (anche il peccato mortale) può ottenere «venia» (perdono), ossia è «veniale». Si deve rilevare, inoltre, che nella terminologia mortale/veniale non viene mantenuto lo stesso criterio distintivo: il termine «peccato mortale» fa riferimento ad un confronto tra la condizione «corporale» e la condizione «spirituale» dell'uomo, per affermare che con questo peccato l'uomo subisce nell'anima qualcosa di analogo a quanto subisce nel corpo con la morte fisica. E, in tal modo, l'espressione «peccato mortale» indica l'effetto del peccato nell'anima. Ma, né il confronto tra condizione corporale e condizione spirituale, né l'indicazione dell'effetto sull'anima si ritrovano nel termine «peccato veniale».

Pure l'altra distinzione peccato *grave/leggero* solleva qualche facile critica. Da alcuni teologi moralisti questa terminologia è giudicata pericolosa, perché l'identificazione del peccato «grave» con il peccato «serio» potrebbe condurre a ritenere «non serio» (o non così serio) il peccato «veniale»⁽⁸⁸⁾. Di qui la proposta d'una terminologia più chiara e più giusta, ricorrendo alla distinzione tra il peccato «mortale» e il peccato «lesivo» (vulnerativo). In realtà, questa nuova terminologia, da un lato conserverebbe lo stesso criterio distintivo (il confronto tra la vita spirituale e la vita corporale: morte e malattia, morte e ferita), e dall'altro lato avrebbe il vantaggio di porre in luce i diversi gradi di lesione o di ferita: «Il peccato veniale corrisponde alla malattia. Non ogni malattia è grave, ma sarebbe tanto assurdo asserire che nessun peccato veniale sia grave quanto lo è affermare che ogni malattia sia, fino al punto di morte, lieve. È della massima importanza teologica e pastorale evitare ad ogni costo l'identificazione del concetto "peccato veniale" con quello di "peccato non serio", come

(88) «Anzitutto occorre notare che al concetto di "peccato leggero" mancano la convenienza e la delicatezza, sia educative che pastorali. Per quanto i maestri di vita spirituale e i santi stessi siano convinti che il peccato leggero non sia affatto identico a quello cosiddetto grave, essi non lo guardano però affatto come qualcosa di veramente leggero, futile e insignificante. È tuttavia innegabile che l'espressione può dar davvero appiglio ad un malinteso del genere. In secondo luogo c'è da osservare che la distinzione è insufficiente anche in quanto potrebbe di per sé venir ripetuta per entrambe le realtà suddistinte. In effetti, non tutti i peccati gravi sono egualmente gravi, né tutti i peccati leggeri sono egualmente leggeri. Rincarando la dose, si potrebbe affermare p. es. che esistono peccati "gravi" più gravi e più leggeri, e così pure peccati "leggeri" più gravi e più leggeri». Così A. GÜNTHER, *Chiamata e risposta*, vol. I, Roma 1974, p. 745.

lo è, d'altro canto, il rifuggire l'opinione che ogni peccato serio sia già un peccato mortale»⁽⁸⁹⁾.

2) Una distinzione triplice?

Al di là della critica terminologica, che potrebbe sussistere senza intaccare la realtà indicata dalla distinzione tradizionale o classica, troviamo Autori che propongono una critica contenutistica, preferendo alla *distinzione* bipartita quella *tripartita*, e cioè — in linea ascensionale o di gravità — la distinzione tra peccato «leggero», peccato «grave», peccato «mortale». In questa prospettiva peccato mortale e peccato grave non si equivalgono, ma sono tra loro diversi.

È importante rilevare come gli Autori ricorrono agli stessi termini senza però indicare un medesimo contenuto. A titolo esemplificativo, riferiamo alcuni orientamenti. Così, per alcuni il peccato «grave» indicherebbe il tradizionale peccato «materiale» (il disordine oggettivo, dunque, in rapporto alla «materia»), mentre il peccato «mortale» indicherebbe il corrispondente peccato «formale» (la colpa soggettiva, in rapporto all'*engagement* della persona)⁽⁹⁰⁾. Altri Autori ritengono che il peccato «grave» sia tale per la gravità della materia implicata ma raggiunta solo *ex concupiscentia*, senza l'esplicita intenzione di rifiutare Dio e di disobbedire alla sua volontà; mentre solo il peccato compiuto *ex malitia* può dirsi veramente «mortale», e come tale non permette l'accesso all'Eucaristia⁽⁹¹⁾. Altri Autori presentano una distinzione più complessa distinguendo tra peccati «gravi leggeri» e peccati «gravi mortali»: i primi sono propri di una persona che riceve regolarmente il sacramento della Penitenza ma che pure commette con facilità in determinate situazioni di vita (la masturbazione nell'età adolescenziale, la contraccezione nell'ambito del matrimonio); i secondi, invece sono quelli che corrompono profondamente la struttura spirituale della persona, la sua essenziale fisionomia cristiana (omicidi, furto grave, adulterio). Ora i cosiddetti peccati «gravi leggeri» (o «gravi veniali») sarebbero «veniali» in forza del costante «votum» di accedere al sacramento della Penitenza. Anche questi peccati «gravi leggeri» sarebbero da sottoporre alla Confessione, ma non necessariamente prima di ogni singola ricezione dell'Eucaristia⁽⁹²⁾.

Altri Autori, riferendosi al criterio della «definitività» dell'impegno libero e responsabile della persona, propongono di distinguere tra il peccato «grave», come peccato non pienamente definitivo, e il peccato «mortale», come peccato pienamente definitivo e comportante effettivamente la morte eterna. Una variazione di quest'ultima distinzione è quella propo-

(89) B. HÄRING, *Il peccato in un'epoca di secolarizzazione*, Roma 1973, p. 198.

(90) Cfr. M. ORAISON, *Vie chrétienne et problème de sexualité*, cap. IV (Objectivité du jugement), pp. 60-73, citato da R. BLOMME, *L'uomo peccatore*, Bologna 1971, p. 138.

(91) È ripresa l'opinione del teologo tedesco del secolo scorso H. Schell. Cfr. H. ROTHER, *Das Problem der Sünde bei Hermann Schell*: Zeitschrift für katholische Theologie 89 (1967), pp. 249-293, 385-432.

(92) Cfr. L. SPALLACCI, *Crisi e riscoperta della Penitenza: Peccato mortale e peccato veniale*: Vita Pastorale, dic. 1972, pp. 45-46.

sta, in varie sue opere, da P. Schoonenberg. Egli parla di peccati «veniali», di peccati «mortal» e di peccati «che conducono alla morte». In particolare, i peccati «mortal» esprimono e realizzano un'opzione «fondamentale» contro Dio ma non ancora totalmente definitiva e irreversibile, mentre i peccati «che conducono alla morte» esprimono e realizzano un'opzione «finale» contro Dio, la quale è caratterizzata — proprio perché tipica della frontiera tra il tempo e l'eternità — dall'assoluta definitività e irreversibilità⁽⁹³⁾.

Potremmo continuare ancora in questa esemplificazione⁽⁹⁴⁾. Basterà rilevare qui che gli stessi termini non hanno lo stesso significato presso gli Autori che si servono della triplice distinzione; che tale distinzione è stata introdotta, sia sotto la spinta di un problema pastorale complesso, come quello dell'accusa dei peccati in ordine ad accedere all'Eucaristia, sia sotto la spinta dell'approfondimento teologico dell'opzione fondamentale.

La discussione ha avuto un suo strascico anche nell'aula del Sinodo dei Vescovi del 1983 dedicato al tema penitenziale, come ricorda la stessa *Reconciliatio et paenitentia*, che però conclude con un giudizio sostanzialmente negativo: «Durante l'assemblea sinodale è stata proposta da alcuni Padri una distinzione tripartita fra i peccati, che sarebbero da classificare come *veniali*, *gravi* e *mortal*. La tripartizione potrebbe mettere in luce il fatto che fra i peccati gravi esiste una gradazione. Ma resta sempre vero che la distinzione essenziale e decisiva è fra peccato che distrugge la carità e peccato che non uccide la vita soprannaturale: fra la vita e la morte non si dà via di mezzo» (n. 17).

3) *Peccato e opzione fondamentale*

Cio che caratterizza la nuova, o comunque rinnovata, riflessione teologico-morale sul peccato e sulla sua distinzione in mortale/veniale (grave/leggero; come pure la distinzione tripartita) è l'analisi del peccato nel contesto di quella specifica scelta cosciente, libera e responsabile che viene comunemente chiamata «opzione fondamentale»⁽⁹⁵⁾.

(93) P. SCHOONENBERG, *L'uomo nel peccato*, in *Mysterium salutis*, vol. IV, Brescia 1970, pp. 604-610.

(94) Si vedano, al riguardo, gli studi di M. SÁNCHEZ, *Sobre la división del pecado*: *Studium* (Madrid) 14 (1974), pp. 119-129; M. VIDAL, *Como hablar del pecado hoy*. Hacia una moral crítica del pecado, Madrid, 1974, pp. 211-216; K.F. O'SHEA, *La realidad del pecado. Una crítica teológica y pastoral*, in *El misterio del pecado y del perdono*, Santander 1972, pp. 112-113.

(95) Si vedano, tra gli altri, M. FLICK-Z. ALSZEGHY, *L'opzione fondamentale nella vita morale e la grazia*: *Gregorianum* 41 (1960), pp. 596-619; S. DIANICH, *La corruzione della natura e la grazia nelle opzioni fondamentali*: *La Scuola Cattolica* 92 (1964), pp. 203-220; H. REINERS, *Grundintention und sittliches Tun*, Freiburg 1966; L. MONDEN, *La coscienza del peccato*, Torino 1968; L. ROSSI, *L'opzione fondamentale nella morale cristiana*: *Anime e Corpi* 1969, n. 26, pp. 149-162; B. SCHÜLLER, *Todsünde-Sünde zum Tod? Bedenken zur Theorie der Endentscheidung*: *Theol. und Phil.* 42 (1967), pp. 321-340; J.B. LIBANIO, *Peccato e opzione fondamentale*, Assisi 1977; G. DAL LAGO, *Dinamismi della personalità e grazia*, Torino-Leumann 1970; E.J. COOPER, *A Never Look at the Theology of Sin*: *Louvain Studies* III/4 (1971), pp. 259-307; K. DEMMER, *Entscheidung und Verhängnis*, Paderbon 1976.

Raccogliendo le linee generali di questa riflessione, pare possibile ricondurle a tre affermazioni essenziali.

a) La prima: il peccato mortale è l'opzione fondamentale negativa o *contra Deum*; o, forse meglio, *l'opzione fondamentale negativa è il peccato mortale*, al punto ch'esso può esprimersi e realizzarsi anche in una «materia leggera». In tal senso il criterio ultimamente decisivo del peccato mortale non è offerto dalla compresenza o confluenza dei tre elementi classici (materia, avvertenza, consenso) ossia materia grave, piena avvertenza, deliberato consenso, bensì dall'intenzione-decisione della persona: se questa è «fondamentale», ossia è tale da far sì che la persona decida di se stessa totalmente o in quanto persona, origina un peccato grave, anche se questo non s'incarna in una «materia grave». Di qui un'altra conseguente affermazione:

b) L'affermazione che è *possibile un peccato mortale anche in «materia leggera»*. Già in questa linea — si rileva — si era espressa la stessa tradizione, parlando di un peccato grave anche in una materia leggera in seguito ad una scelta ispirata al *contemptus Dei vel legis*. Nella stessa linea sembra muoversi l'esperienza morale-spirituale del cristiano, allorché «sente» che la sua scelta per o contro Dio può esprimersi anche entro e tramite una materia leggera: «Se la trasgressione di un comandamento di poca importanza in sé è provocata da una decisione lucida e radicale; se un impegno totale della persona contro la volontà di Dio si esercita relativamente a una cosa per sé insignificante: vi è peccato mortale. Chi agisce così agisce per effettivo disprezzo del divino Legislatore e dimostra di cercare il suo ultimo fine non in Dio, ma nella volontà propria... Non mi sembra da escludere che, su di un piano assai elevato di perfezione morale e religiosa, la trasgressione di un comandamento in una cosa in sé di scarsa importanza (per esempio nel caso di una bugia comune, ma di cui si ha pienamente coscienza) venga così inevitabilmente sentita come contraddizione all'amore divino e legata a una sì forte resistenza della coscienza vigile, che ne risulti la convinzione giustificata di offendere gravemente Iddio. Non si potrebbe qui addurre a spiegazione una coscienza erronea» ⁽⁹⁶⁾.

c) Una terza affermazione, sia pure meno condivisa delle precedenti, è che è possibile *un peccato non mortale anche in materia grave raggiunta sì con pienezza di avvertenza e consenso, ma senza quella «penetrazione» da parte della persona per cui l'atto viene riferito a Dio*: «L'argomento principale a favore di questa possibilità sembra essere il seguente: Si dice che l'opzione fondamentale, che si colloca al centro della persona, solo progressivamente e lentamente giunge ad occupare tutta la periferia della stessa persona umana. Secondo K. Rahner, ciò avverrebbe per una tensione esistente fra la persona umana e la natura: la persona soltanto gradualmente giunge a penetrare vitalmente tutti i settori della natura umana.

(96) B. HÄRING, *La legge di Cristo*, vol. I, Brescia 1972⁷ L'opinione è condivisa da numerosi Autori, come P. ANCLAUX, K. RAHNER, H. REINERS, J. FUCHS.

Non sarebbe quindi impossibile che in una qualche zona della periferia non ancora occupata dall'opzione fondamentale, vi sia qualche focolaio — per dir così — in cui l'uomo impiega la sua intelligenza e la sua volontà nell'attuazione di un atto oggettivamente grave. Siccome però la sua intelligenza e la sua volontà, pur lucide, non sarebbero penetrate dall'opzione fondamentale, non avremmo un atto che toglie l'amicizia con Dio, lo priva della grazia santificante e gli merita l'inferno»⁽⁹⁷⁾.

2. PER UN BILANCIO CRITICO

I nuovi orientamenti sollevano alcune domande, in particolare in rapporto alle ultime affermazioni: è possibile un peccato «mortale» in materia «leggera»? E ancor più: è possibile un peccato non mortale in materia grave con un'intenzione-decisione personale «piena» ma non con quella pienezza che è propria dell'opzione fondamentale?

Per dare una risposta occorre scendere sullo stesso sentiero percorso dagli Autori ricordati, quello dell'opzione fondamentale. Proprio qui è da ravvisarsi l'istanza positiva, legittima e necessaria, dell'attuale riflessione teologica sul peccato e sulla sua distinzione.

Non c'è dubbio che l'agire umano è «morale» nella misura in cui esprime e attua una «presa di posizione» della persona; di conseguenza, l'agire morale può dirsi «grave» solo quando rimanda non ad una qualsiasi presa di posizione della persona, ma a quella presa di posizione nella quale la persona è coinvolta a partire dal «cuore» in rapporto al «tutto» della sua persona o all'«insieme» della sua esistenza di fronte al Valore supremo, a Dio che la chiama. In questa linea l'identificazione tra l'opzione fondamentale negativa (*contra Deum*) e il peccato mortale/grave non può essere rifiutata.

Il richiamo personalistico dell'attuale riflessione teologica è indubbiamente valido, addirittura urgente: non solo in se stesso, e cioè su di un piano di verità, ma anche e soprattutto su di un piano di storia, di fronte alla facile tendenza a «cosificare» i gesti della persona, valutandoli moralmente con un confronto alla legge morale oggettiva universale, non sempre o comunque non sufficientemente calcolando il fattore soggettivo della decisione personale.

Non siamo però di fronte ad una novità, perché la miglior tradizione dei teologi moralisti non ha mai disatteso l'elemento dell'agire morale della persona, come facilmente emerge dalla duplice trattazione sulla moralità in genere e sul problema della distinzione dei peccati. È noto che tradizionalmente il criterio della moralità di un'azione si formulava in rapporto alla materia o oggetto, alle circostanze e al fine. Il riferimento, cioè, non era all'oggetto considerato «in astratto», bensì all'oggetto colto «in concreto» o «circostanziato»; e tra le circostanze si era soliti porre in particolare rilievo quella più personalistica, ossia l'intenzionalità del soggetto

(97) E. QUARELLO, *Libertà e peccato*, in AA.VV., *Libertà-Liberazione nella vita morale*, Brescia 1968, p. 70. L'A. cita come sostenitori di questa opinione — che però personalmente rifiuta — F.G. HEGGEN, K. RAHNER, J. FUCHS.

o «fine» (tanto da citarla distintamente entro la triade dei criteri di moralità).

In rapporto poi al problema specifico della distinzione dei peccati, la morale tradizionale si riferiva ai classici tre elementi della materia, dell'avvertenza e del consenso, ma li intendeva nel senso di «segni» e non nel senso di criteri assolutamente decisivi; e, ulteriormente, li intendeva come segni dai quali «concludere» ad una valutazione morale della gravità o non gravità del peccato mediante un giudizio «prudenziale» e non mediante un freddo e arido «sillogismo». Quanto F. Böckle ha scritto appartiene senz'altro ad un dato positivo costante nella tradizione: «La dottrina comune pone generalmente tre condizioni, che devono esserci simultaneamente per poter *concludere* che ci sia un peccato grave. Solo infatti di *conclusione*, di *grave supposizione* si può parlare. Generalmente non si perviene ad una *certezza* oggettiva su ciò che è effettivamente accaduto. E qui risiede per lo più l'origine di un grave equivoco: elencare delle condizioni significa elencare dei *criteri* (dei segni), e *non* dare un *giudizio sul fatto compiuto*»⁽⁹⁸⁾.

Ora è proprio quest'aspetto positivo e stimolante, ossia la decisione personale come fattore ultimamente decisivo dell'agire morale, a sollevare qualche interrogativo sulla recente riflessione teologico-morale e in particolare sulla categoria di «opzione fondamentale» usata come criterio per identificare il peccato mortale/grave e quindi per distinguere dal peccato veniale/leggero. Ci si deve, infatti, chiedere se il ricorso a tale categoria sia così illuminante da risultare utile e fecondo, oppure sia facile fonte di confusioni ed equivoci, se non proprio di errori. Ci sono dei *rischi metodologici*, sui quali ci sembra di dover attirare l'attenzione; il primo è l'assunzione, in ambito teologico, di una categoria (l'opzione fondamentale, appunto) che è più specificamente antropologica e psicologica. Ed, eventualmente, in questa assunzione non occorrono forse delle avvertenze? e quali? Il secondo rischio è la pretesa o l'illusione di far luce sull'essenza del peccato mortale e pertanto sulla sua distinzione dal peccato veniale partendo da una categoria che, a sua volta, ha bisogno d'essere illuminata. A questi rischi, così almeno ci sembra, allude l'Esortazione *Reconciliatio et paenitentia*, là dove scrive: «Senza dubbio si possono dare situazioni molto complesse e oscure sotto l'aspetto psicologico, che influiscono sulla imputabilità soggettiva del peccatore. Ma dalla considerazione della sfera psicologica non si può passare alla costituzione di una categoria teologica, quale è appunto l'«opzione fondamentale», intendendola in modo tale che, sul piano soggettivo, cambi o metta in dubbio la concezione tradizionale di peccato mortale» (n. 17).

Come si vede, l'Esortazione non rifiuta aprioristicamente e incondizionatamente il ricorso alla categoria dell'opzione fondamentale per definire il peccato mortale/grave, ma sollecita ad un'interpretazione di questa categoria tale però che non conduca ad un cambiamento o ad una problematicizzazione della «concezione tradizionale», ossia della concezione propria della dottrina della Chiesa, sul peccato mortale/veniale.

(98) F. BÖCKLE, *I Concetti fondamentali della morale*, Brescia 1968, p. 140.

Si aprono qui due compiti: il primo, d'indole positiva, è la necessaria conoscenza della concezione tradizionale, e dunque dello sviluppo storico che lungo i diversi secoli della Chiesa ha avuto il dibattito sulla distinzione peccato mortale/veniale. È una storia che già è stata analizzata, sia nelle sue linee generali sia in alcuni periodi o Autori. Non è qui possibile ritracciarla, ma solo rimandare ad altri studi ⁽⁹⁹⁾. Il secondo compito è quello di offrire un'analisi più accurata dell'opzione fondamentale nel suo rapporto con il peccato mortale/grave, e dunque nel suo *vero significato*, così che non si presti a interpretazioni equivocate o errate. È questo il compito che ora tentiamo di sviluppare in riferimento agli elementi strutturali dell'opzione fondamentale ⁽¹⁰⁰⁾.

1) Una libertà «vera» o una libertà «perfetta»?

Un primo elemento strutturale dell'opzione fondamentale ne indica la *sorgente*: si tratta di un'intenzione-decisione-scelta che scaturisce dal «cuore» (inteso in senso biblico), ossia dall'«io» profondo dell'uomo, là dove l'uomo decide e dispone di sé stesso in quanto uomo. E ciò, evidentemente, è possibile allorquando l'intenzione-decisione-scelta avviene, per usare la terminologia tradizionale, con piena avvertenza e con deliberato consenso.

Siamo nell'ambito della libertà *vera*, della libertà *piena*: non invece, almeno necessariamente, nell'ambito della libertà *perfetta*. Quest'ultima, infatti, non è una realtà umana nel senso di essere propria dell'uomo *in statu viae*: quella dell'*homo viator* è una libertà *creaturale e condizionata*. Già in quanto «creature», la libertà dell'uomo sarà piena, potrà anche dirsi «perfetta», ma si tratterà d'una pienezza e d'una perfezione che è propria di un essere ontologicamente ed operativamente limitato. Inoltre, in quanto «condizionata», la libertà dell'uomo si trova «pressata» interiormente dalle *passiones* ed esteriormente dai più diversi influssi della società e della cultura. È dunque, quella dell'uomo, una *libertà-da-liberare* continuamente.

Pretendere allora, per l'esistenza di un vero e proprio peccato mortale/grave, una libertà «perfetta», come pare sostenere una tendenza pasto-

(99) Per una presentazione sintetica dello sviluppo storico rimandiamo a D. TETTAMANZI, *Temi di morale fondamentale*, Milano 1975, pp. 209-217; A.K. RUF, *Il peccato*, Bologna 1977, pp. 71-98.

La stessa Esortazione *Reconciliatio et poenitentia* si sofferma a presentare la posizione di S. Agostino e di S. Tommaso (cfr. n. 17): su questa posizione si veda il documentato studio di M. HUFTIER, in AA.VV., *Théologie du péché*, Tournai 1960, pp. 363-452, come pure lo studio classico di A. LANDGRAF, *Das Wesen der lässlichen Sünde in der Scholastik bis Thomas von Aquin*, Bamberg-München 1923.

Numerosissimi sono gli studi analitici riversati ai Padri della Chiesa e agli Autori del Medio Evo: cfr. le indicazioni bibliografiche alla voce *Péché-pécheur*: Dict. de Spirit. 1984, col. 827.

(100) Rimandiamo per una più ampia e precisa analisi dell'opzione fondamentale al nostro capitolo *L'opzione morale fondamentale*, in *Temi di morale fondamentale*, Milano 1975, pp. 183-207. Vedi anche R. MC INERNY, *Opción fundamental: reflexiones de un filósofo*, in AA.VV. *Reconciliación y Penitencia*, Pamplona 1983, pp. 392 ss.

rale e talvolta teologica, significa non solo andare oltre la dottrina tradizionale della Chiesa che fa riferimento solo alla *piena* avvertenza e al *pieno* consenso, ma anche attribuire alla libertà umana una fisionomia ontologica ed una funzione operativa che essa non possiede ⁽¹⁰¹⁾.

Sempre in riferimento alla sorgente da cui promana l'opzione fondamentale, il «cuore» o l'«io» profondo della persona, ci sembra inaccettabile l'affermazione di quanti ritengono possibile un peccato non mortale anche in materia grave raggiunta con «pienezza» di avvertenza e consenso, ma non con quella «penetrazione» profonda da parte della persona per cui l'atto da essa posto viene riferito a Dio. Ora il «cuore», l'«io» profondo della persona è qualcosa di intimamente compatto e unitario, qualcosa di indiviso ed indivisibile. Ma l'ipotesi segnalata introduce una divisione indebita nell'unità profonda della persona umana: «Questa disgiunzione fra centro e periferia potrebbe suscitare una difficoltà: s'introduce così una divisione nell'unità profonda dello spirito umano. Che cos'è quest'opzione fondamentale, che potrebbe anche rimanere, quando alla periferia si è commessa una chiara violazione grave, percepita come tale, pur senza riferimento all'opzione di fondo? Forse si potrebbe pensare ad un diverso grado d'intensità nella stessa opzione fondamentale, per cui, quando si dice che si pecca, perché questa opzione non ha ancora conquistato tutto lo psichismo, non si deve pensare ad un *Io già potente nella sua opzione fondamentale*, che deve ancora compiere un'opera di rastrellamento in zone nemiche, ma allo *stesso Io che gradualmente va rafforzando la sua opzione*, di modo che, fino a quando non si è giunti ad una certa «radicazione» di quest'opzione dell'Io, esso può effettivamente oscillare e variare, in diverse occasioni» ⁽¹⁰²⁾.

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

Negare la pienezza di libertà agli atti umani quando sono influenzati dalle passioni, ecc., è negare la reale libertà umana, e cadere in una curiosa forma di dualismo, perché si afferma la possibilità per l'uomo di scegliere il male senza che questa scelta sia allo stesso tempo scelta di un certo bene che attira la volontà. In realtà non è possibile scegliere il male in quanto tale: il peccato non può essere mai una fredda *aversio a Deo* che non vada necessariamente unita ad una *conversio ad creaturas*. Se questa *conversio* viene soppressa, il peccato risulta un atto umano inintelligibile» (F. OCÁRIZ, *La realtà del peccato nella cultura odierna e nella catechesi della Chiesa*, in AA.VV., *Salvezza cristiana e cultura odierna*, Torino 1985, vol. II, p. 298).

(102) E. QUARELLO, *Libertà e peccato*, in AA.VV., *Libertà-Liberazione nella vita morale*, Brescia 1968, p. 71.

2) *Opzione fondamentale e scelte particolari*

Un secondo elemento strutturale dell'opzione fondamentale ne indica *l'orizzonte o lo spazio di realizzazione*: si tratta di un'intenzione-decisione-scelta che investe «tutta» la vita e l'investe come qualcosa di «unitario» — meglio di «unificato» (dall'intenzione-decisione-scelta stessa) — ma che nella sua concreta realizzazione si esprime e si attua in una scelta particolare, anzi in una serie di scelte particolari. In tal modo la «totalità» dell'intenzione-decisione-scelta della persona s'inserisce nella «quotidianità» delle molteplici scelte, che non possono non avere — proprio perché scelte particolari — come oggetto che dei valori particolari e delle azioni determinate. Scrive Fuchs: «L'autoattuazione dell'io-soggetto in libertà fondamentale si compie sempre attraverso atti categoriali nei quali la persona in libertà di scelta si riferisce ad un oggetto distinto della persona come tale. La persona-spirito, nella sua libertà fondamentale, può realizzarsi solamente quasi uscendo da se stessa ed entrando nella pluralità dell'espansione di se stessa nello spazio e nel tempo, la quale (espansione) è il campo della libertà di scelta» ⁽¹⁰³⁾.

In questa prospettiva, l'intenzione-decisione dell'opzione fondamentale esige il riferimento non solo all'*intenzione* soggettiva, ma anche all'*azione* concreta o valore particolare. «Questa "opzione fondamentale" — leggiamo nell'*Instrumentum Laboris* del Sinodo dei Vescovi del 1983 — non è affatto riducibile ad una intenzione vuota di contenuti impegnativi ben determinati, ad un'intenzione alla quale non corrisponda uno sforzo fattivo nei diversi obblighi della vita morale... Perciò l'orientamento fondamentale e globale della libertà umana esige di concretizzarsi in scelte concrete determinate» (n. 16).

In forma più precisa possiamo dire che l'opzione fondamentale costituisce, di per sé, l'orientamento generale, l'impostazione globale che la persona imprime al tutto della sua vita di fronte a Dio: «L'opzione fondamentale non è un atto particolare, magari più importante degli altri, che si aggiungerebbe o sarebbe precedente alla scelta specifica di questa o quella azione concreta. Non si tratta di determinare in un primo momento una «opzione fondamentale» per poi derivare da essa tutte le implicazioni concrete. Essa è orientamento liberamente imposto a tutta la nostra vita» ⁽¹⁰⁴⁾.

Ora in questa prospettiva ci pare più logico identificare con l'opzione fondamentale positiva non primariamente *l'atto* morale buono, ma la *virtù* morale, e, corrispondentemente, identificare con l'opzione fondamentale negativa non primariamente il *peccato* (*actus humanus malus*) quanto il vizio (*habitus operativus malus*). Come non basta, normalmente, un atto buono per originare quella perfezione morale della persona che è la virtù, così, sempre normalmente, è insufficiente un atto cattivo per creare un vizio, ossia un'attitudine incitante la persona al male. E in questo quadro tradizionale ci pare di poter affermare che *il vizio (grave) esiste solo là*

(103) J. FUCHS, *Esiste una morale cristiana?* Roma-Brescia 1970, p. 123.

(104) G. DEL LAGO, *Dinamismi della personalità e grazia*, Torino-Leumann 1970, pp. 103-104.

ove la persona ha operato un'opzione fondamentale negativa e in questa permane.

D'altra parte, l'identificazione tra vizio e opzione fondamentale negativa non può far dimenticare la possibilità dell'identificazione tra l'opzione fondamentale negativa e il singolo atto moralmente cattivo, ossia il singolo peccato mortale/grave: infatti, come si è detto, l'opzione fondamentale si esprime e si realizza solo nei singoli atti e attraverso i singoli atti della persona, per l'insopprimibile esigenza della storicità della persona stessa («essere» che essenzialmente «diviene»). Per questo ulteriore aspetto, non si può pensare al peccato mortale/grave come a qualcosa di coestensivo a tutta la vita (quasi fosse la somma di tutti i peccati della persona), o come qualcosa di *non definibile in modo puntuale* ⁽¹⁰⁵⁾. *L'opzione fondamentale si esprime e si realizza nei e attraverso i singoli atti della persona, al punto che anche uno solo di questi atti può divenire il «luogo» concreto nel quale si modifica radicalmente l'opzione fondamentale; nell'ipotesi del peccato l'opzione positiva si modifica in negativa. In perfetto parallelo con la conversione morale: questa è per sua natura «totale» quoad intentionem, ma quoad executionem essa si rivela e si realizza in una serie di atti penitenziali, e talvolta può rivelarsi e realizzarsi anche in uno solo di questi atti penitenziali, al punto che proprio questo singolo atto diventa il «luogo» nel quale l'opzione fondamentale negativa si modifica (con la grazia divina e il concorso libero dell'uomo) nell'opzione fondamentale positiva. Come esplicitamente ricorda l'Esortazione *Reconciliatio et paenitentia*, «l'orientamento fondamentale può essere radicalmente modificato da atti particolari» (n. 17).*

Sempre nell'ambito del rapporto tra opzione fondamentale e scelte particolari si pone il problema del «significato» che, nell'ambito morale, riveste la cosiddetta «materia» precisamente ai fini della distinzione peccato mortale/veniale (dal momento che un elemento essenziale, almeno per la dottrina tradizionale, del peccato mortale/grave è dato dalla cosiddetta «materia grave»). Non entriamo qui nel merito d'un problema non semplice, quale la determinazione della «gravità» della materia; ci restringiamo al problema del significato specificamente morale della «materia» in rapporto al peccato: nel nostro caso, al significato della «materia grave» quale elemento del peccato mortale/grave. Tale significato può emergere alla luce della seguente riflessione.

La materia grave non è solo *un dato* che s'impone all'uomo, il quale rimane passivo di fronte ad essa, o comunque del tutto libero di assumere

(105) In questa linea sembra propendere F. BÖCKLE: «Quest'opzione negativa non è altro che lo «stato», meglio l'atteggiamento fondamentale del peccatore. Essa ha origine in un'azione in cui noi sopprimiamo l'opzione positiva, incapsulandoci nel nostro io e rifiutando l'amore di Dio. Il peccato è quindi la corruzione dell'opzione fondamentale; ma anche qui sarebbe errato identificare semplicemente l'opzione fondamentale corrotta con le singole azioni, quindi con i «peccati». Essa è piuttosto una conseguenza dei peccati singoli e a sua volta li genera. Le singole azioni devono quindi essere considerate come «segni costitutivi» dell'opzione fondamentale, in senso sia positivo che negativo: sono segni, cioè espressione di un atteggiamento in profondità; e sono costitutivi, cioè determinano e influenzano l'atteggiamento in direzione della sua conferma o del suo rinnegamento» (*Morale Fondamentale*, Brescia 1979, p. 122).

nei suoi riguardi qualsiasi tipo di decisione personale, da quella piú profonda e radicale a quella piú superficiale. È anche, e soprattutto, *un compito* che viene affidato all'uomo, perché egli di fronte ad essa operi una scelta non superficiale, bensí grave: l'uomo, cioè, è *chiamato dalla stessa materia grave* ad assumere una decisione personale che, nella sua gravità, rispetti la gravità della materia.

In altri termini, la materia non è solo un «segno» (o, ancor meno, un «indizio») della decisione personale: in realtà la materia è da intendersi non semplicemente nel suo *esse physicum*, ma anche e propriamente nel suo *esse morale*, in quanto cioè esprime e concretizza il rapporto interpersonale tra Dio che chiama e l'uomo che risponde. Così la materia è grave quando esprime e comunica una richiesta grave di Dio e, di conseguenza (in quanto alla richiesta deve far seguito la risposta), quando sollecita l'uomo ad una presa di posizione grave della sua libertà di fronte a Dio. E l'uomo che conosce questa significazione propriamente «morale» della materia — ossia questa richiesta grave di Dio — e ciononostante agisce con una presa di posizione superficiale, di fatto (con questo impegno depauperato della sua responsabilità) finisce per *decidere contro Dio*.

«Se è vero che la dottrina tradizionale sopravvaluta l'importanza dell'oggetto particolare della volontà, è anche altrettanto vero che la teoria piú recente, come viene esposta da alcuni, lo apprezza troppo poco. Esso non è soltanto un *segno*, atto a far congetturare se l'uomo si sia impegnato totalmente o solo marginalmente nella sua decisione. L'oggetto su cui occorre decidere rappresenta per lui un richiamo in cui gli si rivela la sacrosanta volontà di Dio. Tramite l'oggetto importante, Dio stesso chiama ed obbliga a prendere una decisione seria e consapevole, adeguata all'importanza dell'oggetto; mentre nell'oggetto di minor rilievo in genere il richiamo di Dio non si fa sentire in modo così pressante e impegnativo» ⁽¹⁰⁶⁾.

Alla luce di questo significato propriamente «morale» della materia o oggetto dell'agire morale ci pare sostanzialmente valido il criterio tradizionale dei tre elementi per valutare la gravità o meno del peccato: materia, avvertenza e consenso. Non solo perché «normalmente» (accettiamo così che in taluni casi, di particolarissima santità o malizia, ci possa essere un peccato mortale-grave anche in materia lieve) l'uomo non impegna profondamente se stesso con una decisione grave in una materia leggera o irrilevante, ma anche e soprattutto per il valore morale o di appello di Dio, insito nella stessa «materia».

3) *Il peccato è sempre contra Deum*

Un altro elemento strutturale dell'opzione fondamentale ne indica il termine o la *significazione ultima*: è l'intenzione-decisione-scelta che parte dal cuore della persona, ne investe tutta la vita e la configura *a favore o contro Dio e il suo amore*. La scelta è *coram Deo*, di fronte a Dio, nel

(106) A. GÜNTHER, *op. cit.*, vol. I, p. 513.

senso dilemmatico del «sì» o del «no» all'Assoluto (Dio) (proprio perché «Assoluto», Dio non ammette altre possibilità se non quella radicale del «sì» o del «no»).

Il problema è di sapere se solo il rifiuto diretto/esplicito di Dio si possa qualificare come peccato mortale/grave, secondo una tendenza teologico-pastorale che ama collegarsi con la categoria dell'opzione fondamentale. La risposta autorevole, ma nel contempo conforme a tutta la tradizione, è così formulata dall'Esortazione *Reconciliatio et paenitentia*: «Con tutta la tradizione della Chiesa noi chiamiamo *peccato mortale* questo atto, per il quale un uomo, con libertà e consapevolezza, rifiuta Dio, la sua legge, l'alleanza di amore che Dio gli propone, preferendo volgersi a se stesso, a qualche realtà creata e finita, a qualcosa di contrario al volere divino (*conversio ad creaturam*). Il che può avvenire in modo diretto e formale, come nei peccati di idolatria, di apostasia, di ateismo; o in modo equivalente, come in tutte le disubbidienze ai comandamenti di Dio in materia grave. L'uomo sente che questa disubbidienza a Dio tronca il collegamento col suo principio vitale: è un *peccato mortale*, cioè un atto che offende gravemente Dio e finisce col rivolgersi contro l'uomo stesso con un'oscura e potente forza di distruzione (...).

Parimenti, si dovrà evitare di ridurre il peccato mortale ad un atto di «opzione fondamentale» — come oggi si suol dire — contro Dio, intendendo con essa un *esplicito e formale disprezzo di Dio* o del prossimo. Si ha, infatti, peccato mortale anche quando l'uomo, sapendo e volendo, per qualsiasi ragione sceglie qualcosa di gravemente disordinato. In effetti, in una tale scelta è già contenuto un disprezzo del precetto divino, un rifiuto dell'amore di Dio verso l'umanità e tutta la creazione: l'uomo allontana se stesso da Dio e perde la carità (n. 17) ⁽¹⁰⁷⁾.

La risposta data da *Reconciliatio et penitentia* risulta legittima e necessaria, anzi si fa del tutto chiara e convincente se si tengono presenti due dati fondamentali: da un lato, l'unità profonda che si dà tra l'amore di Dio e l'osservanza dei suoi comandamenti od anche l'unità profonda tra il comandamento dell'amore di Dio e gli altri comandamenti (come appare con singolare forza dalla teologia giovannea); dall'altro lato, l'assolutezza/incondizionatezza che caratterizza in modo originale l'istanza etica in quanto etica: si tratta di un'assolutezza/incondizionatezza che è da interpretarsi come riflesso reale e vera partecipazione di quell'assolutezza/incondizionatezza che appartiene perfettamente e fontalmente all'Assoluto come tale (Dio).

(107) L'esortazione riprende il seguente passo della Dichiarazione *Persona humana*: «L'uomo pecca mortalmente non soltanto quando il suo atto procede dal disprezzo diretto di Dio e del prossimo, ma anche quando coscientemente e liberamente, per un qualsiasi motivo, egli compie una scelta il cui oggetto è gravemente disordinato. In questa scelta, infatti, ... è già incluso il disprezzo del comandamento divino: l'uomo si allontana da Dio e perde la carità» (n. 10).

4) *Peccato e opzione finale*

Un altro aspetto dell'opzione fondamentale, peraltro già implicita nella «totalità» di fronte all'Assoluto, riguarda la sua *definitività*. È in questa prospettiva che è da valutare l'opinione di P. Schoonenberg (e di altri) sulla distinzione tra peccato «mortale» e peccato «che conduce alla morte».

Ora l'ipotesi che l'istante della morte sia il solo e unico istante in cui la persona si decide definitivamente per o contro Dio, così che solo in quell'istante sia possibile il peccato «a morte» come peccato del tutto irrevocabile, non ci pare sostenibile né filosoficamente né teologicamente.

È senz'altro vero che solo con l'impenitenza finale si è esclusi dal regno di Dio e che il rifiuto lucido di Dio in punto di morte assume una gravità speciale: ma questo non sembra sufficiente per escludere la capacità, già nel corso della vita, di una decisione radicale — e in se stessa definitiva — della propria vita verso Dio. La stessa fenomenologia pone dei problemi all'ipotesi di Schoonenberg: «Oltretutto sfugge alla nostra povera conoscenza umana se ogni uomo *al momento della morte* abbia davvero la possibilità di emettere una decisione globale pro o contro Dio. Non esiste forse anche la morte in cui il soggetto si addormenta senza più svegliarsi, o la morte assolutamente improvvisa (p. es. in un incidente stradale), che non lascia quasi per nulla il tempo di prendere una decisione? Che cosa succede ad un uomo il quale morendo non ha espresso né un assenso né un diniego ultimo, e pertanto non ha certo commesso un peccato «letale» sebbene fosse un grave peccatore abituale? Si è proprio sicuri che egli nonostante i peccati mortali commessi in vita e mai ritrattati, finisca con l'entrare in eterna comunione con Dio? La sapienza cristiana della vita giudica qui le cose ben diversamente; secondo essa, infatti, la decisione finale non si prende esclusivamente al termine della vita, ma si decide invece durante la vita stessa sulla sua fine e sull'eternità» ⁽¹⁰⁸⁾.

Al di là poi del rilievo fenomenologico o addirittura di sapienza cristiana, che potrebbe essere superato affermando come «privilegiato» l'ultimo istante della vita non tanto in chiave cronologica quanto in chiave psicologico-spirituale (come possibilità di conoscenza e di libertà), si dà una ragione teologica che rende inaccettabile l'ipotesi di Schoonenberg. Il teologo olandese ritiene veramente definitivo e irreversibile il peccato «a morte», mentre il peccato «mortale» non è definitivo e quindi è revocabile. Ma perché è revocabile? Se la revocabilità sta nel fatto che la grazia di Dio concede al peccatore di peccati mortali, sino a quando è in vita, di «convertirsi» e così ritornare a Lui, allora non si dà difficoltà alcuna. Ma se la revocabilità è qualcosa di intrinseco o legato alla natura stessa del peccato mortale, allora sorge la difficoltà che in tal modo si finirebbe per negare che la «conversione» sia una vera grazia di Dio, nel senso che si finirebbe a dover scegliere tra queste due conclusioni: o *l'uomo può ritornare a Dio da solo e cioè con le sole sue forze*, o *Dio deve dare all'uomo la grazia dal momento che l'uomo non si è allontanato definitivamente da*

(108) A. GÜNTHER, *op. cit.*, p. 759.

Lui: ma nell'uno e nell'altro caso non si salva più un dato chiaro ed esplicito della Rivelazione, com'è appunto la gratuità assoluta della conversione dal peccato mortale.

Ci si può, infine, domandare sino a che punto il peccato «mortale» così come descritto da questi Autori — e cioè come una decisione personale profonda ma per sua natura non irreversibile — sia ancora il peccato mortale in senso classico, o non piuttosto il peccato veniale. In realtà un allontanamento da Dio quale Valore supremo o Fine ultimo, che però non è per sé irreversibile è una *contradictio in terminis*, perché sarebbe un comportamento «non assoluto» di fronte all'«Assoluto». Invece si deve affermare: se è veramente allontanamento dal fine *ultimo*, il peccato (mortale) è per sé irreversibile; se, invece, è reversibile, allora non è più allontanamento dal fine *ultimo* e, di conseguenza, non è più — propriamente parlando — peccato «mortale» ma solo peccato «veniale» ⁽¹⁰⁹⁾.

Per i motivi addotti non abbiamo dubbi a schierarci per la distinzione bipartita tra peccato mortale (grave) e peccato veniale (leggero) quale la tradizione comunemente presenta. Con questo non intendiamo affatto negare o trascurare la *diversa gravità nell'ambito dei peccati mortali*. Ci pare però che questo dato possa essere ben salvaguardato distinguendo tra peccato singolo e attitudine viziosa, tra peccato mortale che può dirsi in qualche modo peccato «di fragilità» e peccato mortale *ex malitia* o diabolico, tra peccati mortali compiuti in vita e impenitenza finale.

DIONIGI TETTAMANZI

Pontificio Seminario Lombardo - Roma

22 gennaio 1988

(109) Cfr. i rilievi critici di A. GÜNTHER, *op. cit.*, pp. 759-761, e di B. SCHÜLLER, *Todsünde-Sünde zum Tod? Bedenken zur Theorie der Endentscheidung*, *Theologie und Philosophie* 42 (1967), pp. 321-340; ID., *Péché mortel, péché veniel*, in AA.VV., *Péché, pénitence, confession*, Paris 1970, pp. 9-79.