

LA QUESTIONE TEOLOGICA DEL PECCATO ORIGINALE

SOMMARIO: I. PREMessa: 1. *Lo sfondo della dottrina del p.o.* – 2. *Le panoramiche sul p.o.: la questione teologica* – 3. *La prospettiva del saggio.* — II. DAL PECCATO ORIGINALE ALL'UNIVERSALITÀ DEL PECCATO: A. VAN ESTE: 1. *Il peccato originale come orientamento «virtuale» all'universalità del peccato* – 2. *La «retractatio» degli anni '80: la controversia con de Villalmonde* – 3. *L'interpretazione demitizzata del «canone 2» di Cartagine* – 4. *La questione della trasmissione per generazione* – 5. *Ripresa critica.* — III. DAL PECCATO ORIGINALE ALLA SANTITÀ ORIGINARIA: A. DE VILLALMONTE: 1. *L'evoluzione di una credenza* – 2. *Il Sitz-im-Leben della dottrina del p.o.: la situazione dell'uomo che nasce nel mondo* – 3. *«Incipiendum est a Christo»: la prospettiva cristocentrica* – 4. *Lo sviluppo critico della prospettiva* – 5. *La situazione teologica del bambino: l'attuazione della volontà salvifica universale* – 6. *La posizione della tesi riformulata nel contesto della dottrina cristiana* – 7. *Osservazioni critiche.* — IV. IL PECCATO (ORIGINALE) TRA CENTRALITÀ ED ECCENTRICITÀ: W. PANNENEBERG: 1. *Storia universale (della salvezza), cristologia e dottrina dell'uomo* – 2. *Il percorso antropologico tra formazione dell'identità e rapporto sociale* – 3. *La struttura antropologica tra centralità ed eccentricità* – 4. *Somiglianza e «Bestimmung» dell'uomo* – 5. *Centralità e peccato* – 6. *La libertà situata e il peccato* – 7. *La radice universale del peccato (il peccato originale).* — V. RIPRESA CONCLUSIVA: PREDESTINAZIONE IN CRISTO E UNIVERSALITÀ DEL PECCATO: 1. *Il senso di un percorso* – 2. *L'universalità del peccato «iscritta» nella predestinazione di tutti gli uomini in Cristo* – 3. *La figura antropologica dell'universalità del peccato e il confronto con i paradigmi culturali.*

I. PREMessa

1. *Lo sfondo della dottrina del p.o.*

La teologia del peccato originale ha fondamentalmente due luoghi di germinazione. Il primo è antropologico, nel senso che si parte dall'affermazione del peccato originale e della sua diffusione universale per giustificare la *necessità* della redenzione di Cristo. Il secondo è cristologico, nel senso che si parte dalla predestinazione di Cristo per comprendere la situazione storica degli uomini come una *sottrazione* alla loro chiamata ad essere in Cristo. Tuttavia non bisogna

lasciarsi fuorviare dal linguaggio. Parlare di «punti di partenza» non significa contrapporre i due termini, cioè Cristo e l'uomo, ma richiede di interrogarsi sul senso del procedimento argomentativo: se cioè sia la universale solidarietà nel peccato di Adamo che motiva la necessità della redenzione di Cristo o, piuttosto, viceversa. A mio giudizio, la universalità del peccato in Adamo va iscritta nella predestinazione di tutti gli uomini in Cristo.

Il senso di tale «iscrizione» andrà precisato ulteriormente. La connessione del dogma del peccato originale col mistero di Cristo, inteso in tutta la sua pienezza di capo e modello dell'umanità, produce una ricomprensione della solidarietà degli uomini in Adamo: questa «solidarietà» non deve essere vista come una storicità precostituita nella sua verità alla nostra solidarietà in Cristo. Il rapporto dell'umanità con Adamo è subordinato al rapporto dell'umanità in Cristo. Il secondo rapporto spiega il primo: la solidarietà salvifica con Cristo non elimina, ma rende più acuto, nel senso che lo illumina, il problema di una previa solidarietà degli uomini nel peccato di Adamo. Proprio perché il senso della storia è la predestinazione in Cristo e l'incorporazione a Lui si realizza nell'intreccio delle condizioni di cui la libertà è costituita, ne consegue che anche la peccabilità e l'effettiva peccaminosità si colloca in un tessuto di reciproche influenze, dove gli elementi *prepersonali* (che non vanno intesi come *antipersonali*) e quelli *personali* della libertà si intrecciano, invitandoci ad un uso analogico della nozione di peccato⁽¹⁾.

La situazione dell'uomo che si rifiuta a Cristo, che cioè non si apre liberamente a compiersi nella grazia dell'incorporazione, non è una situazione neutra, ma va vista alla luce della rivelazione come un progetto di autosalvezza. Se la lettura della condizione antropologica (e cosmologica) è fatta di fronte alla piena rivelazione della volontà di predestinazione di Dio in Cristo, allora essa prevede anche l'ipotesi del peccato (del rifiuto radicale). Questo però non può essere considerato come un incidente che modifica la volontà originaria di Dio in Cristo, o che le fa assumere un andamento diverso, non previsto nella primitiva disposizione divina: l'uomo è originariamente pensato e voluto in Cristo e il peccato dell'uomo fa dispiegare una possibilità già iscritta nella predestinazione in Cristo, quella del Cristo *Redentore* del peccato dell'uomo.

(1) La terminologia di peccato «originale» e peccato «personale» fa pensare spontaneamente a due comportamenti e a due situazioni sommabili. Forse la terminologia classica che parlava del peccato personale come peccato «attuale» per rapporto al peccato «originale» poteva persino essere meno ambigua: in ogni caso è necessario pensare il peccato «originale» (originato) non come una situazione «esterna» al peccato personale e/o attuale, ma come una sua reale «condizione». L'atto della libertà (che è corporea e storica) si dà all'interno di condizioni previe, che non le sono estrinseche, ma la toccano dal di dentro.

La volontà di predestinazione in Cristo di fronte al peccato dell'uomo si precisa, dunque, nella tesi che il Cristo, oltre che ad essere Colui nel quale gli uomini sono creati per essere figli, è anche il Redentore e Salvatore *di tutti gli uomini*. E, per converso, che tutti gli uomini che si rifiutano al disegno divino rivelato in Cristo attuano con il loro diniego una solidarietà complessa che la rivelazione descrive come solidarietà in Adamo (nel peccato di Adamo). Di qui due precisazioni circa la tesi cattolica del p.o.

La prima: la solidarietà *universale* nel peccato di Adamo, dunque, teologicamente non è né una osservazione statistica né una descrizione fenomenologica che si possa ricavare solo osservando la storia dell'umanità. Queste sono un indizio o un segno, più o meno evidente, di quello che la rivelazione manifesta. Del resto anche l'AT, che pure fa una corale affermazione della diffusione universale del peccato, conosce delle eccezioni. L'affermazione di una universalità del peccato diventa teologicamente esplicita dinanzi alla piena rivelazione cristologica.

La seconda: la solidarietà universale nel peccato di Adamo è pensata dalla tradizione come una *trasmissione* di una condizione di colpa che passa da Adamo a noi. In questo senso la tradizione (in realtà si tratta prevalentemente della tradizione agostiniana) fa fatica ad indicare la *ratio* di tale «trasmissione». Essa la pensa secondo diversi modelli non necessariamente alternativi: biologico, ontologico, giuridico, in altri termini nella linea di una solidarietà di «natura». Questo percorso ha mostrato notevoli aporie, arrivando a formulare persino la spiegazione del peccato originale come «peccatum naturae», da intendersi come «privazione» della grazia donata ad Adamo, a causa del suo rifiuto colpevole. Le obiezioni sono note: la «privazione» di un dono può costituire la natura in stato di «colpa»? non si attribuisce al peccato di Adamo (all'origine dell'umanità) un'incidenza eccessiva rispetto alla decisione personale? Le obiezioni – come è noto – provengono dalle scienze, per quanto riguarda la possibilità di pensare una caduta originaria di tali proporzioni; e dalla filosofia (personalista), per quanto riguarda il rapporto tra momento prepersonale e personale nell'atto della libertà.

La teologia contemporanea ha variamente contestato la tesi del p.o., approdando in alcuni autori alla convinzione che si possa fare a meno della tesi della solidarietà nel peccato di Adamo per spiegare l'universalità e la necessità della redenzione in Cristo, nel senso che la teologia del p.o. aveva lo scopo di giustificare l'asserto centrale della rivelazione: *l'assoluta necessità della redenzione di e in Cristo per tutti gli uomini*. In realtà ci si deve chiedere se la tesi della solidarietà nel peccato di Adamo (peraltro dogmaticamente stabilita, secondo il senso che si dovrà precisare), una volta ricompresa

cristologicamente, non sia tanto necessaria per *giustificare* la necessità della redenzione in Cristo per tutti gli uomini, quanto per *interpretare cristianamente* la storia degli uomini, sul presupposto della universale predestinazione in Cristo.

Dalla tesi della predestinazione in Cristo e della nostra solidarietà in Lui deriva la tesi della solidarietà degli uomini nel peccato di Adamo, quando questi si chiudono a Cristo senza che per ciò il senso di Cristo possa venir meno per loro. La predestinazione di Cristo contiene anche la possibilità della redenzione della libertà creata, allorché essa non si compia liberamente e gratuitamente nel progetto rivelato di Dio. La tesi della solidarietà nel peccato di Adamo appare dunque una implicazione e una precisazione (necessaria!) della tesi della predestinazione in Cristo.

In questo modo, la rettifica della posizione agostiniana non perde il senso della affermazione cattolica della solidarietà del peccato in Adamo, ma distingue tra il *mistero* cristiano e la sua *spiegazione* teologica agostiniana (la «derivazione fisica» da Adamo), senza perdere il contenuto essenziale del dogma sul peccato originale. La sua funzione è quella di spiegare il carattere *multidimensionale* degli elementi che entrano nella libera decisione di rifiutare Cristo, al di là di tutte le letture unilaterali, che la identificano o in un elemento della natura umana o in un atto della libertà isolato dalla trama di relazioni che entrano a comporla. La tesi cattolica della solidarietà nel peccato di Adamo appare così come l'altra faccia della medaglia per indicare la struttura multiforme (storica e comunitaria) della libertà che si lascia conformare alla predestinazione e alla redenzione in Cristo.

2. Le panoramiche sul p.o.: la questione teologica

La nostra ricerca parte dalla necessità di aggiornare la questione, prendendo avvio dallo *status quaestionis* delineato alla fine degli anni Settanta ⁽²⁾. Se si deve dar credito alle panoramiche che disegnano gli anni Ottanta e Novanta, le riprese teologiche di quest'ultimo periodo sono così caratterizzate: «ciò di cui parla la dottrina del peccato originale è una realtà umana e sociale multiforme, da non sorvolare e non rimuovere. Perciò dominano in questa fase tentativi sistematico-teologici di una neocomprensione della dottrina del peccato originale in dialogo con partners o contesti non teologici, senza

(2) Fino a quella data esistono già preziose ricostruzioni, realizzate peraltro dagli stessi protagonisti della teologia del peccato originale. Si veda quella monumentale di: A. DE VILLAMONTE, *El pecado original. Veinticinco años de controversia (1950-1975)*, Salamanca, Naturaleza y Gracia, 1978, pp. 614.

che in tal modo sparisca del tutto la questione intra-teologica» (3). Questi contesti extra-teologici sono illustrati ricorrendo a paradigmi diversi: il paradigma sociologico, femministico, psicologico, cosmologico-metafisico. Altri autori preferiscono assumere un criterio più tradizionale, riferendosi ai due fronti che di recente hanno maggiormente problematizzato tale dottrina: quello delle scienze della natura e quello delle scienze umane. A ciò si aggiungono le questioni ermeneutiche circa la funzione della dottrina del p.o. nel contesto della teologia cristiana (4). Altri ancora cercano di leggere soprattutto i temi della universalità e della storicità del peccato originale per rapporto alla lettura psicanalitica (cf Drewermann) o all'antropologia culturale (cf R. Girard) (5). Infine chi si è dedicato a tracciare un panorama tendenzialmente completo ha recensito soprattutto l'intreccio tra le questioni metodologico-ermeneutiche sul dato della tradizione cristiana e i tentativi di aggiornamento prodotto dagli autori più recenti. Questi, però, non sono ordinati secondo una qualche tipologia, ma semplicemente disposti in ordine cronologico (6).

Ora il criterio di organizzazione delle panoramiche può procedere o abbozzando una tipologia che assume come registro determinante il referente culturale del paradigma; oppure può istituire la questione propriamente teologica, la quale però non deve essere subito fraintesa come una prospettiva intrateologica del problema (in senso prevalentemente «dogmatico»), ma come una soluzione che, mantenendo

(3) S. WIEDENHOFER, *Forme attuali dell'attuale teologia del peccato originale*, «Communio» n° 118 (1991) 8-24: 11; cf anche Id., *Zum gegenwärtigen Stand der Erbsündentheologie*, «Theologische Revue» 83 (1987) 353-370.

(4) M. SEYBOLD, *Schwerpunkte der Erbsündendiskussion in der jüngeren katholischen Dogmatik*, in A. ZIEGENHAUS - F. COURTH - P. SCÄFFER (Hrsg.), *Veritati Catholicae. Fs Leo Scheffczyk*, Aschaffenburg, Pattloch, 1985, 265-280: 266.

(5) R. SCHWAGER, *Neues und altes zur Lehre von der Erbsünde*, «Zeitschrift für Katholische Theologie» 116 (1994) 1-29.

(6) H.M. KÖSTER, *Urstand, Fall und Erbsünde in der katholischen Theologie unseres Jahrhunderts* (= Eichstätter Studien 116), Regensburg, Pustet, 1983, pp. 284: 171-212. Si possono vedere ulteriori presentazioni in W. EICHINGER, *Erbsünden-theologie. Rekonstruktionen neuerer Modelle und eine politisch orientierte Skizze* (= Europäische Hochschulschriften. Reihe 138), Lang, Frankfurt - Bern - Cirencester 1980; M. SIEVERNICH, *Schuld und Sünde in der Theologie der Gegenwart* (Frankfurter Theologische Studien 29), Frankfurt, Knecht, 1983; L.R. DE LA PEÑA, *Pecado original: la década de los ochenta*, «Studium Ovetense» 17 (1989) 7-23; S. MOSCHETTI, *La teologia del peccato originale: passato, presente, prospettive*, «La Civiltà Cattolica» 140,1 (1989) 245-258; G. RÉMY, *Erbsünden-theologie heute*, «Trierer Theologische Zeitschrift» 98 (1989) 171-195; C. BÖTTIGHEIMER, *Der Mensch im Spannungsfeld von Sünde und Freiheit. Die ökumenische Relevanz der Erbsündenlehre* (Münchener Theologische Studien. II. Systematische Abteilung 49), St. Ottilien, EOS Verlag, 1994; S. UBBIALI, *Il peccato originale. L'esistenza dell'uomo e l'aporia del male*, in *Questioni sul peccato originale*, 9-60; G. COLZANI, *Il peccato originale oggi: prospettive teologiche e indicazioni didattiche*, in *ivi*, 219-231.

do la singolarità del problema teologico (il riferimento a Gesù Cristo), lo medi nei confronti delle proposte culturali. Ciò richiederà l'assunzione di una prospettiva teologico-fondamentale. Non è un caso che la dottrina del p.o. che ha voluto confrontarsi direttamente con la questione evoluzionista (si pensi alla linea Teilhard-Rahner e alla ripresa di Flick-Alszeghy) non ha potuto porre la questione se non raggiungendo il profilo ontologico inevitabilmente implicato nella problematica della creazione-evoluzione. Per questa via, se non si vuole contrapporre cosmologia ad antropologia, deve essere ritrovata una prospettiva sintetica, ultimamente teologico-fondamentale, che è di necessità implicata nel discorso sul p.o. Conseguentemente si potrà porre anche la questione del rapporto più determinato con gli altri profili di comprensione (sociologico, psicologico, femministico, ecc.) derivanti dalle scienze umane. La possibilità di una tipologia delle posizioni in campo non deve, dunque, limitarsi a recensire i diversi «tipi», ma deve mediare tra la questione «teologica» e le letture «culturali», non isolandole rispettivamente.

3. *La prospettiva del saggio*

La nostra ricostruzione vorrebbe pensare la questione del peccato originale nella prospettiva della chiamata di tutti gli uomini in Cristo e della pretesa della/le libertà di realizzarsi a prescindere da questa chiamata (la pretesa di autosalvezza). Solidarietà in Cristo e solidarietà in Adamo (secondo Paolo) vanno intese in maniera esplicitamente soteriologica e, dunque, in modo alternativo e asimmetrico: la prima realizza il compimento della/le libertà in Cristo; la seconda spiega propriamente il rifiuto di quel compimento, cioè l'autoesclusione (autosalvezza), che si attua attraverso una solidarietà complessa tra le libertà nella storia. Ora l'approfondimento antropologico di questa seconda solidarietà «negativa» – si potrebbe forse meglio parlare di «complicità» nel peccato di Adamo, se il termine non venisse pensato equivocamente come una «imitazione» – non potrà avvenire che in modo speculare e inverso rispetto alla solidarietà in Cristo, mostrando il funzionamento della libertà, nell'ipotesi del rifiuto della/le libertà a compiersi in Cristo. Articoliamo brevemente questa tesi.

Il punto di avvio sarà la *predestinazione/creazione in Cristo*: la protologia esprime l'intenzione originaria di Dio di pensare l'uomo in Cristo. La solidarietà di tutti gli uomini in Adamo si iscrive obiettivamente nell'originaria e quindi antecedente solidarietà di tutti gli uomini in Cristo.

La *solidarietà degli uomini in Cristo* dice qual è il senso dell'uomo e lo comunica come un senso eccedente e gratuito che è principio di vita e di giustizia per gli uomini. Questo compimento esclude in

radice la possibilità dell'autosalvezza, cioè che l'uomo possa salvarsi da solo. Allora la solidarietà in Adamo è *solidarietà nel peccato di Adamo*. Esiste, dunque, una opposizione tra la solidarietà in Cristo e la solidarietà in Adamo, nel senso che la predestinazione in Cristo si oppone alla solidarietà nel (peccato di) Adamo, poiché solo la prima può essere intesa secondo la rivelazione in modo salvifico, mentre la seconda, in quando si esclude dalla predestinazione, è un progetto di autosoteria che è la pretesa di salvarsi al di fuori del dono di Dio. Per questo, secondo la rivelazione, la solidarietà in Adamo è in realtà la solidarietà *nel peccato di Adamo*. Ciò mette in luce il carattere perverso della pretesa di autosoteria: essa porta propriamente alla perdizione. Ma ciò non ha il significato agostiniano di mettere in luce la predestinazione alla dannazione, ma quello paolino di esaltare la predestinazione in Cristo, che si afferma anche sul peccato degli uomini diventando il Cristo il redentore del peccato (di Adamo e degli uomini).

La solidarietà (salvifica) in Cristo si esprime nello stato originario, pensato come creazione/predestinazione in Cristo, mentre correlativamente la solidarietà in Adamo si caratterizza per la perdita della conformità a Cristo. La solidarietà in Cristo si determina per il dono di grazia, in cui l'uomo giunge al suo compimento; nella solidarietà in Adamo ciò che caratterizza la libertà è la perdita della comunione a Cristo, cioè della salvezza in Cristo, e la prete a di salvarsi secondo il proprio progetto (autosoteria). Poiché però l'uomo è un essere che non può trovare in sé il proprio compimento, né la propria salvezza, risulta impossibile realizzare il proprio compimento lontano da Dio. L'uomo resta sospeso nella contraddizione tra insuperabile desiderio del compimento e rinuncia a realizzarlo in Dio: questa è esattamente la sua pretesa autosalvifica.

Anche il modo della sua attuazione ha la stessa struttura. Come la grazia della salvezza in Cristo precede e previene la libertà dell'uomo anche se non può prescindere da essa, così la condizione di colpa universale indotta dal peccato di Adamo precede l'atto della libertà soggettiva e tuttavia richiede la sua ratifica o appropriazione nella scelta di autosoteria.

In ogni caso, economia della salvezza e economia del peccato non si equivalgono. Infatti, l'eventualità del peccato di Adamo e in Adamo è già precontenuta nella predestinazione in Cristo come possibilità; esso poi si attua nell'economia della redenzione, nel senso che la grazia della predestinazione si determina per rapporto alla libertà peccatrice come grazia redentiva (7).

(7) Mi nuovo esplicitamente nella linea delle indicazioni offerte da G. COLOMBO, *Tesi sul peccato originale*, «Teologia» 15 (1990) 267-276; I. BIFFI, *La solidarietà*

Nella precisazione della solidarietà del peccato di Adamo si tratta di chiarire il carattere *multidimensionale* dell'atto dell'autosoteria, cioè della solidarietà/complicità nel peccato di Adamo. Nel descrivere la decisione libera dell'uomo contro Cristo (vale a dire il suo rifiuto radicale) occorre precisare meglio che il peccato dell'uomo si presenta come un fatto articolato, in cui elementi personali e elementi precedenti e conseguenti la decisione personale si intrecciano, invitandoci a un uso analogico del concetto di peccato. È in questa linea che non solo sarà possibile, ma necessario un approfondimento antropologico-fondamentale del concetto di peccato e della sua figura complessa. La mediazione antropologica mira ad indicare anche i criteri regolativi di quelle tipologie «culturali» che tendono a vedere il funzionamento (negativo) dell'atto della libertà secondo i paradigmi tratti dalla scienze umane: sociologico, psicologico, cosmologico, femministico, ecc. (8). La possibilità di indicare la compatibilità di tali letture con la questione «teologica», non può non riferirsi alla comprensione teologico-fondamentale della struttura della coscienza credente e della sua libera attuazione.

La panoramica degli autori è stata scelta per il suo carattere tipologico, cioè sia per la sua obiettiva capacità di illustrare la dimensione cristologica del p.o., sia per il contributo dato all'approfondimento antropologico-fondamentale. Anzi essa è disegnata in modo tale che prendendo le mosse da una prospettiva cristologica del p.o. (la solidarietà in Adamo iscritta nella solidarietà in Cristo) ricuperi dal di dentro il momento antropologico (la struttura dell'atto della libertà che si sottrae a Cristo). Mi concentrerò prevalentemente su tre autori che negli anni '80 hanno proposto un saggio in tal senso, operando una scelta tra quelli che sono sembrati più significativi.

predestinata di tutti gli uomini in Cristo e la loro solidarietà in Adamo, «Teologia» 15 (1990) 277-282.

(8) Si veda una presentazione secondo i diversi paradigmi in S. WIEDENHOFER, *Forme attuali dell'attuale teologia del peccato originale*, «Communio» n° 118 (1991) 8-24; paradigma sociologico (pp. 13-15; *bibl.* nota 6-7); paradigma psicologico (pp. 18-20; *bibl.* nota 15-17); paradigma femministico (pp. 16-18; *bibl.* nota 12); paradigma cosmologico-metafisico (pp. 21-22; *bibl.* nota 21-22). Per quanto riguarda il paradigma cosmologico si veda anche R. SCHWAGER, *Erbsünde und Heilsdrama. Im Kontext von Evolution, Gentechnologie und Apolyptik*, Münster, LIT Verlag, 1997. Nel frattempo, da quando il dossier era già programmato, sono stati percorsi ulteriori tentativi di approfondimento: ATI, *Questioni sul peccato originale*, a cura di I. SANNA, Padova, Messaggero, 1996, pp. 264.

II. DAL PECCATO ORIGINALE ALL'UNIVERSALITÀ DEL PECCATO: A. VANNESTE

Questo autore, per lungo tempo (1957-1971) Decano della Facoltà teologica dell'Università di Kinshasa, ha coltivato un interesse costante alla questione del p.o., muovendosi in una direzione di sostanziale continuità. La sua posizione si esprime soprattutto nel volume pubblicato nel 1969: *Het dogma van de erfzonde. Zinlose mythe of openbaring een grondstructuur van het menselijk bestaan?*, Tielt - Utrecht, Lannoo, 1969, pp. 192 ⁽⁹⁾, preceduto da una serie di studi storici ⁽¹⁰⁾ e da alcuni articoli teologici ⁽¹¹⁾. La pubblicazione dell'opera ha dato luogo ad alcuni interventi critici ⁽¹²⁾ che hanno consentito all'autore di intervenire successivamente per chiarificare la sua posizione ⁽¹³⁾. Negli anni '80 Vanneste ha seguito passo passo le pubblicazioni che via via vedevano la luce, in particolare quelle di de Villalmonste, con il quale ha aperto anche una specifica controversia che continua fino ai nostri giorni ⁽¹⁴⁾. La nostra presentazione dell'A.

(9) Tr. fr. *Le dogme du péché originel* (Recherches Africaines de Théologie 1), Louvain-Paris, Nauwelaerts, 1971, pp. 162.

(10) *L'histoire du dogme du péché originel*, «Ephemerides Theologicae Lovanienses» 38 (1962) 895-903; *La préhistoire du décret du Concile de Trente sur le péché originel*, «Nouvelle Revue Théologique» 86 (1964) 355-368. 490-510; *Le décret du Concile de Trente sur le péché originel*, «Nouvelle Revue Théologique» 87 (1965) 688-726; 88 (1966) 581-602.

(11) *Saint Paul et la doctrine augustinienne du péché originel*, in *Studiorum Paulinorum Congressus Internationalis Catholicus 1961*, Volumen alterum, Romae 1961, 513-522; *La théologie du péché originel*, «Revue du Clergé Africain» 22 (1967) 492-513; *Le péché originel est-il un péché historique?*, in *Message et Mission. Recueil Commémoratif du X Anniversaire de la Faculté de Théologie*, Louvain-Paris, Nauwelaerts, 1968, 129-154.

(12) Cf J. M. ALONSO, *Vanneste y su teoria del pecado original*, «Salmanticensis» 17 (1970) 397-405; cf M. GERVAIS, *Le péché originel selon Alfred Vanneste*, «Laval Théologique et Philosophique» 31 (1975) 75-84; S. UBBIALI, *Peccato personale e peccato originale*, «La Scuola Cattolica» 107 (1979) 450-488: 468-472. Ci si può riferire a queste presentazioni per una ricostruzione pertinente della prima fase del pensiero di V.

(13) *Le péché originel. Réponse à certaines questions et difficultés*, «Revue du Clergé Africain» 27 (1972) 249-275 (= *De erfzonde. Repliek op vragen en moeilijkheden*, «Bijdragen» 33 [1972] 152-175); *Le dogme de l'Immaculée et l'évolution actuelle de la théologie du péché originel*, EphM 23 (1973) 77-93; *Où en est le problème du péché originel?*, «Ephemerides Theologicae Lovanienses» 52 (1976) 143-161.

(14) A. VANNESTE, *Le péché originel. Vingt-cinq ans de controverses*, «Ephemerides Theologicae Lovanienses» 56 (1980) 139-146 [sull'opera di de Villalmonste]; *Le péché originel selon A.-M. Dubarle*, ivi 60 (1984) 351-357 [sulla teologia di Dubarle]; *La nouvelle théologie du péché originel*, ivi 67 (1991) 249-277; *Le Péché originel: un débat sans issue?*, ivi 70 (1994) 359-383; cf A. DE VILLALMONTE, *Voluntas salvifica universal y pecado original* (*Respuesta al prof. Alfred Vanneste*), «Estudios Franciscanos» 92 (1991) 1-24.

sarà abbastanza veloce sul primo periodo della sua opera (1.), mentre si indugerà sulla *retractatio* avvenuta a partire dagli anni '80 in costante confronto con le successive pubblicazioni (2.-4.).

1. *Il peccato originale come orientamento «virtuale»
all'universalità del peccato*

Come si è detto la posizione di Vanneste (V.) si precisa alla fine degli anni '60 con la pubblicazione della sua opera *Le dogme du péché originel*, 1971 [or. 1969]. Possiamo considerare un bilancio retrospettivo di questa prima fase l'articolo del 1976 *Où en est le problème du péché originel?*, dove, in occasione della recensione di tre opere di segno diverso (Flick-Alszeghy, Grelot, Fernández), l'A. interveniva retrospettivamente precisando ancora la sua posizione⁽¹⁵⁾. La pubblicazione di questi tre lavori consente a V. di ricordare come la questione del p.o. è messa in discussione dalla questione evoluzionista ed esige di ripensare tutto ciò che riguarda lo studio della storia del mondo e della umanità. A questo proposito è necessaria una contestuale revisione delle formule del Concilio di Cartagine del 418, riprese nel decreto dogmatico del Concilio di Trento. Ciò gli consente anche di dissentire della vasta ricostruzione storica fatta da J. Gross⁽¹⁶⁾, seguendo la quale si dovrebbe concludere che «la storia del dogma del p.o. non è stata che una sequenza ininterrotta di errori e contraddizioni, conseguenze inevitabili di una fedeltà servile alla tradizione agostiniana e di un'obbedienza cieca al magistero». Tuttavia, V. rimprovera a Gross un registro interpretativo «piuttosto superficiale dei concetti». Egli ritiene che è possibile fare un'ermeneutica dei concetti, «salvaguardando precisamente il contenuto essenziale del dogma stesso» [ivi, 143]. Di qui la prospettiva insieme ermeneutica e sistematica delineata da V.

(15) V. aveva già pubblicato una prima risposta alle reazioni alla sua opera in *Le péché originel. Réponse à certaines questions et difficultés*, «Revue du Clergé Africain» 27 (1972) 249-275 (= *De erfzonde. Repliek op vragen en moeilijkheden*, «Bijdragen» 33 [1972] 152-175).

(16) Il giudizio si trova in *Où en est le problème du péché originel?*, 145. Le opere di J. Gross sono *Entstehungsgeschichte des Erbsündendogmas. Von der Bibel bis Augustinus*, München – Basel 1960; *Entwicklungsgeschichte des Erbsündendogmas im nachaugustinischen Altertum und in der Vorscholastik (5.-11. Jahrhundert)*, München – Basel 1963; *Entwicklungsgeschichte des Erbsündendogmas im Zeitalter der Scholastik (12.-15. Jahrhundert)*, München – Basel 1971; *Entwicklungsgeschichte des Erbsündendogmas seit der Reformation (Geschichte des Erbsündendogmas. Ein Beitrag zur Geschichte des Problems vom Ursprung des Übels, Band IV)*, München – Basel 1972.

Partendo dalla questione pelagiana, V. formula una sorta di tesi ermeneutico-sistematica: «il peccato originale con il quale gli uomini vengono al mondo – il *peccatum originale originatum* – può concepirsi perfettamente senza che lo si colleghi ad un qualsiasi *peccatum originale originans*, di cui non sarebbe che l'effetto. Per questo noi abbiamo definito il p.o. semplicemente come il bisogno che ogni bambino che nasce ha di essere salvato e liberato da Cristo» (17). Questa tesi contiene due momenti: un momento *sistematico* – lo sganciamento del peccato originale di Adamo dal peccato originale in noi – e la sua interpretazione nei termini di uno «stato» di bisogno di salvezza; un momento *storico*, che intende interpretare la posizione agostiniana come la circostanza dove la tesi del p.o. come trasmissione da Adamo viene formalizzata e quindi necessita di essere intesa nel suo significato, al di là della formulazione «storicizzante». Infatti, la posizione agostiniana sostanzialmente afferma come «verità di fede che i bambini vengono al mondo in stato di peccato, uno stato che viene loro trasmesso per generazione a partire da Adamo» (18). Questa che potremmo chiamare l'«immagine» agostiniana del p.o. non si trova – secondo V. – né nella Bibbia né nel Magistero. V. però pensa che non si debba procedere ad un'opera di totale «destoricizzazione» del modello di Agostino, perché c'è un livello di storicità che può/deve essere salvaguardato, anche se sembra che la negazione del p.o. in Adamo svuoti del tutto la possibilità di identificare un nucleo di storicità. Questo livello di storicità si trova «nello stato, nella situazione nella quale si trova il bambino che viene al mondo», e questo dev'essere precisato come segue: «il p.o. è il bisogno che ogni bambino che nasce ha di essere liberato e salvato da Cristo, perché – e per il fatto che – questo bambino già virtualmente rifiuta la grazia divina e deve dunque convertirsi a Cristo» (19). Infatti, per Agostino ciò che è essenziale è l'affermazione fondamentale della fede cristiana secondo la quale Cristo è il salvatore di tutti gli uomini. Questo comporta che tutti gli uomini – quindi compresi i bambini – siano peccatori. Dunque l'affermazione dell'universalità del peccato fa da contraltare all'affermazione dell'*impeccantia* dei pelagiani: si tratta

(17) *Le péché originel est-il un péché historique?*, in *Message et Mission. Recueil Commémoratif du X Anniversaire de la Faculté de Théologie*, Louvain-Paris, Nauwelaerts, 1968, 129-154: 129.

(18) *Où en est le problème du péché originel?*, 147.

(19) *Le péché originel est-il un péché historique?*, 132: e aggiunge precisando: «il p.o. è più che il bisogno ontologico, metafisico della grazia di Cristo, che è presente, in ogni caso, nel bambino che viene alla vita; è un bisogno storico, che proviene da un atto storico, o piuttosto virtualmente storico, di questa trasgressione virtuale della legge divina che ogni uomo è sul punto di commettere quando viene in questo mondo».

però di un'affermazione che dev'essere compresa e spiegata nelle sue implicazioni. Nel quadro del problema dell'*impeccantia*, che ha travagliato Agostino, V. ritiene di poter mantenere l'*intentio* agostiniana dell'affermazione dell'universalità del peccato, senza dover ricorrere alla *implicazione* della trasmissione del peccato di Adamo. La questione dell'*impeccantia* viene scomposta da Agostino a diversi livelli ⁽²⁰⁾: il primo è quello della possibilità che l'uomo possa non peccare in questa vita (Agostino risponde: *confitebor posse per Dei gratiam et liberum ejus arbitrium*); la seconda questione è quella effettuale, come mai ogni uomo, pur potendo, *di fatto* non vi arriva (ciò è per Agostino un'evidenza che proviene dalla S. Scrittura e dalla nostra esperienza personale) ⁽²¹⁾. V. cerca di comprendere allora il paradosso dell'affermazione agostiniana, perché il dottore della grazia afferma che in astratto gli uomini *possunt*, ma in concreto *nolunt*. Secondo V., il livello proprio di storicità inteso dal vescovo di Ippona, e successivamente consacrato da Cartagine-Trento, è quello di affermare la storicità della condizione universale di peccato ⁽²²⁾. Questa sembra essere l'*intentio profundior* di Agostino. Solo che questi – aggiunge V. – pensava che non si potesse salvaguardare la verità dell'universalità del peccato se non affermando che *anche* i bambini vengono al mondo in uno *stato* di peccato. L'estensione dell'universalità del peccato *anche* ai bambini, viene operata mediante una prospettiva storicizzante che pensa lo *stato* con cui i bambini vengono al mondo *nella stessa linea* dei peccati personali, e quindi non potendo attribuire ad essi un peccato personale, *non si può far altro che* ipotizzare un peccato trasmesso (p. originale). È su questo punto che deve essere superata la prospettiva storicizzante di Agostino: la storicità del peccato universale come atto di tutti gli uomini, non ha bisogno dell'argomento di rincalzo della dottrina *de traduce peccati* per i bambini. V. pensa che Agostino abbia introdotto la motivazione del p. originale e della sua trasmissione, perché irretito dalla prospettiva storicizzante, che invitava a ricercare la causa della necessità anche per i bambini della redenzione di Cristo nella linea eziologica, piuttosto che nella direzione dei peccati personali. Questo procedimento eziologico non è necessario – conclude V. – esso può/deve

(20) «Sed alia quaestio est, utrum esse possit; alia utrum sit, alia si non est cum possit esse, cur non sit...» *De peccatorum meritis et remissione*, lib. II, c. VI, 7.

(21) La risposta agostiniana è chiara «...possem facillime et veracissime respondere, quia homines nolunt: sed si ex me quaeratur, quare nolunt, imus in longum» (lib. II, c. XVII, 26).

(22) «L'universalità del peccato non è che una *universalità storica* che non si realizza che attraverso la libera e volontaria scelta di ciascuno di noi»: cf *Où en est le problème du péché originel?*, 148.

essere sostituito con un procedimento finalistico: «il peccato originale è questo aspetto dell'essere religioso del bambino che lo rende, dal primo momento della sua esistenza, bisognoso della grazia di Cristo perché è sul punto di commettere una serie innumerevole di peccati. Il peccato originale è la fonte – il *fomes* – che, a partire dal primo istante della nostra vita, contiene virtualmente tutti i nostri peccati attuali» (23). Una volta compreso ciò perde di importanza la spiegazione teologica agostiniana; anzi essa viene persino compresa nelle sue ragioni storiche e spiegata nella sua attitudine reificante; un errore di prospettiva che compiva anche la controparte pelagiana, e che il particolare gioco linguistico della polemica con Pelagio trascinava con sé.

2. La «retractatio» degli anni '80: la controversia con de Villalmonste

Negli anni '80-'90 Vanneste è ritornato a più riprese sulla sua prospettiva in costante confronto con le opere degli autori che andavano pubblicando sul tema (24). I due interventi del 1980 e del 1984 hanno la forma di recensioni ragionate rispettivamente dell'opera di de Villalmonste e di Dubarle. Mentre gli interventi del 1991 e del 1994, pur prendendo occasione ancora da altri interventi, in particolare di de Villalmonste, costituiscono anche un'amplificazione di quella *demonstratio* storica che è lo zoccolo duro della posizione di V. (25). Possiamo dunque articolare la presentazione della *retractatio* di V. in tre momenti.

Il primo momento, ci presenta un V. per così dire più sicuro nel linguaggio e nelle affermazioni anche a proposito della sua posizione. Egli la definisce «interpretazione demitizzata del dogma del peccato originale» [250] e la riassume così: «affermare che i bambini nascono in uno stato di peccato originale significa che tutti gli uomini sono peccatori fin dal primo istante in cui sono (26) uomini, e ciò non

(23) *Le péché originel est-il un péché historique?*, 138.

(24) A. VANNESTE, *Le péché originel. Vingt-cinq ans de controverses*, «Ephemerides Theologicae Lovanienses» 56 (1980) 139-146 [sull'opera di de Villalmonste]; *Le péché originel selon A.-M. Dubarle*, *ivi* 60 (1984) 351-357 [sulla teologia di Dubarle]; *La nouvelle théologie du péché originel*, *ivi* 67 (1991) 249-277; *Le Péché originel: un débat sans issue?*, *ivi* 70 (1994) 359-383: cf la risposta di A. de VILLALMONTE all'articolo del 1980 e 1990: *Voluntas salvifica universal y pecado original (Respuesta al prof. Alfred Vanneste)*, «Estudios Franciscanos» 92 (1991) 1-24.

(25) *La nouvelle théologie du péché originel*, «Ephemerides Theologicae Lovanienses» 67 (1991) 249-277.

(26) In nota si aggiunge: «Ciò che essi *pensano* e *agiscono* come uomini, come uomini *coscienti e liberi*».

perché la loro natura sarebbe malvagia, ma perché essi stessi hanno liberamente scelto di essere peccatori. Quanto ad Adamo, egli simbolizza questo stato peccaminoso dell'umanità, che costituisce il vero oggetto delle definizioni conciliari relative al p.o. e che, a loro volta, sono da comprendere alla luce del dogma più fondamentale della nostra fede cristiana: l'universalità della salvezza portata da Cristo»⁽²⁷⁾. Per questo V. apre il fronte della controversia con de Villalmonste. Al di là della presentazione obiettiva della posizione del professore di Salamanca – che faremo più avanti – qui ci interessano i termini della controversia per ricostruire ancora meglio la posizione di V. Il professore di Kinshasa contesta a de Villalmonste due tesi che si possono così riassumere: 1) nell'economia attuale della volontà salvifica universale ogni uomo che viene al mondo si trova in una situazione teologica di elezione, di chiamata, di destinazione alla vita divina: perciò egli è persona gradita a Dio; 2) certo, poi ogni uomo nasce in un mondo di peccato, in una storia che è come una catena di peccato: ma questa forza di peccato sta al di fuori del bambino, non lo tocca che esteriormente e lo situa dall'esterno⁽²⁸⁾. V. mette in luce l'ambiguità di queste affermazioni e ciò viene ribadito ancora nei due successivi contributi⁽²⁹⁾.

Queste due tesi che profilano la posizione di de Villalmonste – su cui dovremo ritornare – incontrano altrettante obiezioni di V. La prima obiezione si colloca al livello della plausibilità teologica del procedimento di de Villalmonste. Egli ritiene che il professore spagnolo pecchi per omissione, perché nella sua spiegazione sottolinea unilateralmente la questione della volontà salvifica universale di Dio e della necessità soteriologica di Cristo, ma non giustifica il «dogma della universalità del peccato». Di qui la seconda questione: de Villalmonste non è perfettamente conseguente con l'affermazione generale che tutta la problematica del p.o. si riferisca all'adulto; dunque porsi la questione di quale stato contrassegni la nascita del bam-

(27) *La nouvelle théologie du péché originel*, 251 e aggiunge: «Siamo chiari: per noi non esistono che dei peccati *personali*, dei peccati commessi da uomini coscienti e liberi, perché il paradosso della dottrina cristiana dell'universalità del peccato è che questa universalità non soffre alcuna eccezione e non diventa tuttavia mai una necessità».

(28) Cf la citazione posta a conclusione del volume di A. DE VILLALMONTE, *El pecado original. Veinticinco años de controversia (1950-1975)*, 552-553, che riporteremo a suo luogo.

(29) Nei due articoli del 1991 e del 1994 Vanneste si riferisce rispettivamente a A. DE VILLALMONTE, *¿Pecado original o santidad originaria?*, «Estudios Franciscanos» 82 (1981) 269-381; Id., *Voluntas salvifica universal y pecado original (Respuesta al prof. Alfred Vanneste)*, «Estudios Franciscanos» 92 (1991) 1-24.

bino costituisce una estrapolazione di questo discorso più comprensivo: «per chi riflette bene... non ha alcun senso dire che l'uomo nasce o in stato di grazia o in stato di peccato. Considerato nel momento in cui viene al mondo, vale a dire in cui non ha ancora posto un atto umano, l'uomo è [...] in uno stato pre-teologale» (30). La conclusione di V. rimanda dunque alla necessità di un duplice approfondimento: uno studio storico sul senso esatto delle affermazioni usate dalla Chiesa nel loro contesto teologico; una riflessione critica sul significato che esse possono avere ancora per noi oggi. Sono gli ulteriori punti su cui V. ritorna.

3. *L'interpretazione demitizzata del «canone 2» di Cartagine*

Il secondo momento della *retractatio* porta sulla interpretazione del 2° canone del Concilio di Cartagine, perché anche il concilio di Trento non ha fatto che riprendere questo testo (31). L'anatema del canone 2 (DS 223) condanna coloro che affermano che i bambini non devono essere battezzati, ma soprattutto coloro che, pur non opponendosi al battesimo, dicono che questo non è dato veramente *in remissionem peccatorum* (32). V. rinvia ad una puntuale analisi del testo di Agostino *De peccatorum meritis et remissione et de baptismo parvulorum* del 412 (L. I e III), e alla successiva opera del 418 *De Gratia Christi et de peccato originali* (L. II: *De baptismo parvulorum*). Il problema che preoccupa Agostino è la pratica del pedobattesimo e la sua giustificazione teologica. V. mette in luce il particolare procedimento argomentativo che connota molti brani: la giustificazione del fatto che il battesimo dei bambini sia dato *in remissionem peccatorum*, comporta di affermare che essi sono peccatori, altrimenti non avrebbero anch'essi bisogno della grazia di Cristo (il che negherebbe l'universalità del peccato e della salvezza). Escludendo ogni altra soluzione errata (ad es. quella di un peccato commesso in altra vita): «*restat originale peccatum*». V. mette bene in luce che l'argomento del p.o. viene introdotto *faute de mieux* come unica giustificazione possibile per affermare l'universalità del peccato. Molti testi

(30) *La nouvelle théologie du péché originel*, 257, che rimanda al suo precedente saggio *Le péché originel. Vingt-cinq ans de controverses*, «Ephemerides Theologicae Lovanienses» 56 (1980) 139-146: 144.

(31) Cf su questo A. VANNESTE, *Le Décret du Concile de Trente sur le péché originel. Le quatrième canon*, «Nouvelle Revue Théologique» 88 (1965) 581-602.

(32) Si veda il testo del canone 2 del Concilio di Cartagine in DS 223, ripreso al Concilio di Trento DS 1514.

rivelerebbero, nella stessa struttura linguistica, questo modo di procedere:

Si nulla originalis sunt peccati aegritudine sauciati, quomodo ad medicum Christum, hoc est, ad percipiendum Sacramentum salutis aeternae, suorum currentium pio timore portantur, et non eis in Ecclesia dicitur. Auferte hinc innocentes istos; non est opus sanis medicus, sed male habentibus: non venit vocare Christus justos, sed peccatores? (*De peccatorum meritis* I, XVIII, 23) ⁽³³⁾

Agostino è cosciente della difficoltà di sostenere questa affermazione (cf ultima citazione in nota): ma ciò giustifica con sufficiente chiarezza la formulazione del canone 2: *aut dicit ... nihil ex Adam trahere originalis peccati, quod lavacro regenerationis expietur*. V. ha quindi buon gioco nel mostrare che i padri del Concilio di Cartagine hanno seguito Agostino: «sta il fatto che alla questione della provenienza di questo stato di peccato essi non hanno altra risposta da proporre che quella fornita dalla teoria *de traduce peccati*: nessuna altra ipotesi (peccato personale dei bambini, peccato commesso in altra vita) resiste alla critica». Di qui la conclusione: «che il peccato dei bambini sia contratto per generazione non ci sembra dunque appartenere all'insegnamento *diretto e formale* del Magistero ecclesiastico. È del *peccato* dei bambini non ancora battezzati che si tratta in prima istanza, non del fatto che essi avrebbero contratto questo attraverso la nascita, o che l'avrebbero "ereditato" da Adamo» ⁽³⁴⁾. Per questo si può lasciar cadere l'idea di un «peccato ereditario» (*Erbsünde, erfzonde*), pur mantenendo la dizione di peccato originale, nel qua-

(33) Si vedano altri testi dove ricorre la medesima struttura linguistica:

Nam quis audeat dicere, non esse Christum infantium salvatorem nec redemptorem? Unde autem salvos facit, *si nulla in eis est originalis aegritudo peccati*? Unde redimit, *si non sunt per originem primi hominis venumdati sub peccato*? (*De peccatorum meritis* I, XVIII, 33).

«Non habebunt vitam, sed ira Dei manet super eos. Unde hoc, quando eos clarum est propria peccata non habere, *si nec originali teneantur obnoxii*» (*De peccatorum meritis* I, XX, 28).

«Si sanus est, quare per eos qui eum diligunt, medicum quaerit? Si quando portantur infantes, *dicuntur omnino nullum propaginis habere peccatum*, et veniunt ad Christum; quare non eis dicitur in Ecclesia qui eos apportant. Auferte hinc infantes istos, non est opus sanis medicus...» (*Sermo* 176, II, 2).

«Parvulus, inquit [Pelagianus], etsi non baptizetur, merito innocentiae, *eo quod nullum habeat omnino, nec proprium, nec originale peccatum, nec ex se, nec de Adam tractum*, necesse est, aiunt, ut habeant salutem et vitam aeternam etiamsi non baptizetur...» (*Sermo* 294, II).

«...Hoc quia illa aetas nulla in vita propria contrahere potuit, *restat intelligere vel si nondum possumus, saltem credere*, trahere parvulos originale peccatum» (*De peccatorum meritis* III, IV, 7).

(34) *La nouvelle théologie du péché originel*, 263.264

dro di una interpretazione simbolica del peccato di Adamo, come peccato dell'Uomo (*Ursünde*) (35).

In conclusione, questa analisi «demitizzata» del can. 2 di Cartagine può essere dunque riassunta – secondo V. – nell'affermazione che la sua verità essenziale può essere salvaguardata senza che si pensi che i bambini siano venuti al mondo 1) in uno «stato» di peccato 2) contratto per generazione, 3) anteriore a ogni atto libero e personale. Per essere fedeli al Magistero – sempre secondo V. – basta affermare in positivo 1) che tutti gli uomini sono peccatori, e che 2) il rimando ad Adamo può essere visto «unicamente come il *simbolo* di questa umanità peccatrice alla quale Dio ha inviato il suo Figlio per la salvezza» (36).

4. La questione della trasmissione per generazione

L'ultimo intervento di V. vuole di conseguenza precisare ciò che la discussione antipelagiana ha lasciato in eredità alla tradizione occidentale: quello del modo di intendere *la trasmissione per generazione*. Lo sforzo di V. è quello di reinterpretare tale dato, in modo che la sua comprensione storicizzante sia effettivamente superata. Ancora una volta il professore di Kinshasa ci porta attraverso un'indagine del dibattito Pelagio-Agostino per ritrovare la sua tesi. I passaggi sono i seguenti:

* Primo: Agostino rifiutando l'affermazione di Pelagio (nel *De libero arbitrio: sine virtute ita et sine vitio procreamur*), per la quale i bambini vengono al mondo senza virtù e senza vizio, gli ha attribuito tuttavia una equiparazione della situazione dei bambini con quella di Adamo prima del peccato: «*infantes qui nascuntur in eo statu sunt in quo fuit Adam ante praevaricationem*» (37), confondendo lo stato dei bambini con quello di Adamo che è chiaramente presentato come adulto. Anche se la lettura dello «stato» originario è oggi «demitizzata», in ogni caso essa dev'essere intesa come il «simbolo dell'uomo che rifiuta la grazia nel momento stesso che gli è offerta» (38). V. fa notare con acume che questa identificazione permane,

(35) Si può quindi concludere con l'affermazione sintetica di V. «risulta chiaramente che la Chiesa battezza i fanciulli non in funzione del loro passato, e neppure del loro presente, ma del loro *avvenire*, del loro futuro di cristiani adulti... [la chiesa] sa che ciascun bambino, una volta pervenuto all'età della ragione, si comporterà come un figlio di Adamo, come un peccatore al quale la grazia di Cristo non potrà essere accordata che a condizione che si converta», *La nouvelle théologie du péché originel*, 269.

(36) *Le péché originel: un débat sans issue?*, «Ephemerides Theologicae Lovanienses» 70 (1994) 359-383: 361.

(37) *De Gratia Christi et de peccato originali*, L. II, IV, 4.

(38) *Le péché originel: un débat sans issue?*, 364: V aggiunge che da questa equiparazione è venuta una confusione che si protrae per tutta la storia del p.o.:

capovolta, anche nella tesi di de Villalmonste (cf infra). Questa circostanza permette a V. di fare un'importante precisazione, rispetto alle affermazioni precedenti: per quanto riguarda il bambino egli preferisce ora parlare di uno «stato pre-teologale», piuttosto che di «peccato virtuale», una espressione che – salvo errore – prima egli aveva usato solo una volta ⁽³⁹⁾.

* Secondo: V. riprende la questione della necessità del battesimo per i bambini, portandovi nuove interessanti chiarificazioni. In particolare egli ricorda alcune testimonianze circa la necessità del battesimo *e dell'eucarestia* per i bambini, sul presupposto appunto del costume sacramentale di allora, che permane ancora nella tradizione orientale, di conferire i sacramenti dell'iniziazione cristiana ai bimbi. Allora la dottrina della necessità del battesimo non è che un aspetto della dottrina della necessità della partecipazione alla Chiesa (*extra ecclesiam [baptismum] nulla salus*) come Agostino afferma in questo bel testo: «*nihil aliud... nisi ut incorporentur Ecclesiae, id est Christi corpori membrisque sociantur*» ⁽⁴⁰⁾. Ora, anche a proposito del battesimo, come per la questione dell'appartenenza alla chiesa, si può distinguere l'aspetto dell'appartenenza obiettiva, da quello della partecipazione soggettiva. La questione della necessità del battesimo si colloca quindi dentro la questione della necessità di diventare membri della Chiesa visibile: la prassi del pedobattesimo – ribadisce V. – resta giustificata come conferimento «anticipato», collegata all'intenzione di educare alla fede cristiana e quindi alla risposta personale e cosciente.

* Terzo: l'altro argomento per giustificare l'esistenza del p.o. veniva fatto risalire, nella controversia pelagiana, all'esegesi di Rom 5,12. V. afferma che l'esegesi ha ormai fatto un lungo cammino considerando il ruolo di Adamo come *simbolo antitetico* al ruolo di Cristo nella salvezza. In questo modo si supera il dilemma *imitatione* o *propagatione* che contrapponeva Pelagio ad Agostino nel pensare l'influsso di Adamo su di noi: «Un simbolo è tuttavia di più che un cattivo (o buon esempio): se Adamo è simbolo di tutti noi, è perché noi siamo tutti dei peccatori come lui» ⁽⁴¹⁾. Per questo la visione agostiniana del riferimento ad Adamo in senso biologico può ben essere reinterpretata perché è stato mostrato che nel contesto teologico dell'epoca essa era il solo strumento concettuale di cui il vescovo di Ippona disponeva per giustificare la diffusione universale del peccato, con l'intenzione, proprio mediante il rimando ad un peccato originale (=storico), di escludere una spiegazione del male che lo derivasse da un'origine naturale o metafisica.

«non si è cessato di assimilare il caso del bambino appena nato ancora totalmente incosciente con quello di Adamo che, nella bibbia, è il simbolo stesso dell'uomo che in pieno possesso delle sue facoltà intellettuali e morali rifiuta deliberatamente di obbedire ai comandamenti divini» [ivi, corsivo mio].

(39) *Le péché originel: un débat sans issue?*, 366: si veda la precisazione a nota 31: L'espressione ricorreva nell'opera principale *Le dogme du péché originel*, 63-64, ma ora V. precisa che *peccatore virtuale* significa *peccatore futuro*: di ciascun bambino che viene al mondo noi sappiamo con certezza che si comporterà da peccatore.

(40) *De peccatorum meritis*, L. III, IV, 7.

(41) *Le péché originel: un débat sans issue?*, 373.

sica. Ora questa verità (l'universalità del peccato) non ha più bisogno di un tale rinvio ad un peccato all'origine dell'umanità.

* Quarto: V. infine vuole precisare che la tesi dell'universalità del peccato comporta una universalità *vera*, benché essa rivesta un carattere *storico*, *contingente*. L'obiezione – rivolta da alcuni alla tesi di V. – è che questa universalità *de facto* sarebbe in realtà una fatalità in cui incorrono tutti gli uomini per il solo fatto di essere nel mondo, e quindi se si vuole evitare questa affermazione necessitante è necessario trovare una causa proporzionata, cioè una condizione attribuibile alla natura. V. risponde che ciò che importa è di «mantenere fermamente e in tutta la sua purezza il paradosso dell'universalità del peccato che non diviene mai una necessità» ⁽⁴²⁾. La tesi dell'universalità è dunque affermata da V. a posteriori come una «verità sperimentale», i.e. storica, ma di cui si tratta di comprendere il significato teologico: esso sarebbe da indicare come ciò che è implicato nel dogma centrale della fede cristiana, vale a dire la vocazione universale di tutti gli uomini alla santità. Con ciò si raggiunge l'intenzione profonda di Agostino, quella di tenere uniti i due aspetti: «se noi dobbiamo riconoscerci peccatori è perché la perfezione alla quale noi siamo chiamati sorpassa infinitamente le nostre forze umane e perché l'aiuto indispensabile per arrivarvi non ci è accordato che nella misura in cui noi apriamo i nostri cuori alla misericordia divina» ⁽⁴³⁾.

5. Ripresa critica

La ricostruzione di V. ha il merito indubitabile di aver messo in luce l'intenzione fondamentale del Concilio di Cartagine del 418, che poi è stata ripresa dal Concilio di Trento. La posizione di V. infatti si caratterizza, come abbiamo mostrato, per un duplice aspetto: il primo è quello storico-ermeneutico e si riferisce alla possibilità di interpretare l'*intentio* del Concilio e prima ancora di Agostino nella controversia contro Pelagio, risolvendo l'affermazione del peccato originale in noi nell'affermazione dell'universalità del peccato; il secondo sistematico che sostiene la sufficienza della tesi dell'universalità del peccato inteso come il peccato di tutti gli uomini che rifiutano coscientemente e liberamente Cristo, tesi implicata nel dogma della assoluta necessità della redenzione in Cristo. A mediare tra i due aspetti sta la soluzione del caso del battesimo dei bambini e dunque la ragione per cui si deve conferire loro il battesimo *in remissionem peccatorum*: qui abbiamo notato uno spostamento di accento in V. Mentre nella prima fase del suo pensiero egli sostiene che il peccato originale originato presente nei bambini non è uno «stato», ma un *orientamento virtuale* ai peccati personali che commetteranno da adulti; più

(42) *Ivi*, 378.

(43) *Ivi*, 381.

avanti egli parla piuttosto di uno stato «pre-teologale» (*sine virtute ita et sine vitio*), perché di una situazione di peccato si può propriamente parlare a proposito dei peccati personali. Egli dunque nelle recenti riprese del suo pensiero mette la sordina sul tema del peccato *virtuale*, perché significa peccato *futuro* e, dunque, risolve ancora una volta la questione del peccato originale in quella del peccato universale. Dinanzi alle sollecitazioni dei critici V. ammette chiaramente che non è più necessario ammettere non solo il peccato originale originante, ma anche il peccato originale originato (neppure nel bambino), perché la questione di una qualche condizione di peccato in lui risulta impertinente, in quanto si tratta di uno stato pre-teologale. Infatti «noi non crediamo più all'esistenza di una qualche lordura (*macula*) con la quale l'uomo nascerebbe, di un *peccatum originale originatum*, nel senso di uno stato peccaminoso che sarebbe anteriore ai peccati personali e liberamente commessi. Noi pensiamo che, strettamente parlando, non esistano che peccati personali, di cui in fin dei conti il peccatore è responsabile lui stesso» (44).

Alla ricostruzione di V. si possono rivolgere due serie di obiezioni: la prima riguarda la sua ricostruzione storica; la seconda la tesi sistematica. Per quanto riguarda la questione storica V. si riferisce alla soluzione data da Agostino al problema dell'*impeccantia*. La ricostruzione che V. fa di questa spiegazione appare funzionale all'affermazione del peccato universale: si tratta di spiegare l'universalità del peccato personale degli adulti. Agostino infatti ammette che la soluzione al problema dell'*impeccantia*, cioè del perché gli uomini non riescono a vivere senza peccare, sta nel fatto che «essi non lo vogliono» e «se si domandasse perché [tutti] non lo vogliono la risposta condurrebbe lontano». Agostino è dunque insoddisfatto della sua soluzione, ma in ogni caso l'intervento del p.o. gli pare *necessario*, così che sganciare nell'interpretazione di Agostino l'affermazione dell'universalità del peccato dalla sua spiegazione (p.o. originato) risulta difficile. Solo questo consente ad Agostino di affermare che il battesimo dei bambini è dato *in remissionem peccatorum*, non per simulazione, ma realmente. Ne è un sintomo il fatto che V. deve alla fine giudicare non pertinente il tentativo di giudicare la situazione dei bambini: questa non è una situazione che possa essere qualificata *teologicamente*, e quindi essa non mette in discussione l'assunto della

(44) *Le péché originel. Réponse à certaines questions et difficultés*, «Revue du Clergé Africain» 27 (1972) 249-275: 252. E soggiunge: «Per questo noi abbiamo definito il p.o. semplicemente come il bisogno che ogni bambino che nasce ha di essere salvato e liberato da Cristo»: cf. *Le péché originel est-il un péché historique?*, in *Message et Mission. Recueil Commémoratif du X Anniversaire de la Faculté de Théologie*, Louvain-Paris, Nauwelaerts, 1968, 129-154: 129.

necessità e universalità della redenzione di Cristo. In conclusione V. abbandona per i bambini la *spiegazione* dell'orientamento virtuale al peccato personale, e afferma francamente che esiste solo l'universalità del peccato, inteso come l'insieme dei peccati personali degli adulti.

Così ridotta la tesi di V. appare in tutta la sua chiarezza, ma anche nella sua problematicità: per sua ammissione, egli ha dovuto lasciar cadere sia la tesi del p.o. originante, sia quella del p.o. originato, affermando solo la tesi del peccato universale. Ma con ciò la sua tesi resta solo *affermata* e non *giustificata*, tanto è vero che egli fa ricorso al fatto che «sappiamo con certezza», che tutti gli uomini quando diventano adulti peccano (ricorrendo ad Agostino dice: *quia nolunt*). Per la verità la tesi dell'universalità del peccato è sostenuta come implicazione *necessaria* e *sufficiente* per affermare il fatto che tutti gli adulti hanno bisogno della redenzione di Cristo e quindi possono accedere ad essa solo nella forma della conversione e del battesimo. Dunque, se è vera la tesi che la necessità assoluta della redenzione di Cristo implica l'universalità del peccato, resta nondimeno il compito propriamente teologico di fornire una intelligenza di tale universalità. Non perché se non si afferma che esiste uno stato pre-personale di peccato la redenzione non sarebbe necessaria nel caso dei bambini ⁽⁴⁵⁾, ma perché V. ha una concezione univoca del peccato personale/attuale. La tesi dell'universalità del peccato appare in lui affermata senza ulteriore mediazione antropologica: l'universalità appare la «semplice somma» dei peccati personali e individuali. Sta qui a nostro giudizio il difetto della posizione di V. L'universalità del peccato è affermata come implicazione della necessità della redenzione in Cristo, ma V. non riesce a darne una spiegazione convincente perché egli, da un lato, non produce una giustificazione cristologica del bisogno di ogni uomo della grazia del Redentore, ma soprattutto, dall'altro, non fornisce una mediazione antropologica della tesi dell'universalità del peccato. Ristretta nella prospettiva del peccato personale, inteso in una maniera individuale, V. non riesce a rendere ragione della sua universalità, se non come la «somma» degli atti individuali degli uomini. Ma con ciò non è chiarito il fatto che l'universalità della redenzione è un aspetto della universalità della predestinazione dell'umanità in Cristo e che la relazione a Cristo è sempre mediata nella relazione agli uomini, sincronicamente e diacronicamente. La critica a V. di de Villalmonste porterà alle estreme conseguenze, secondo noi, la sua posizione, negando di fatto anche la tesi della universalità del peccato.

(45) Come afferma M. GERVAIS, *Le péché originel*, 77.

III. DAL PECCATO ORIGINALE ALLA SANTITÀ ORIGINARIA: A. DE VILLALMONTE

Anche Alejandro de Villalmonte, professore all'Università Pontificia di Salamanca, si segnala per numerosi studi a proposito del p.o. Anzitutto alcuni studi sono di carattere storico-ermeneutico ⁽⁴⁶⁾, altri sono di commento ad alcune opere sul p.o. ⁽⁴⁷⁾, ma quelli più significativi illustrano la sua tesi sul p.o. Tra questi ultimi si segnala il poderoso volume *El pecado original. Veinticinco años de controversia (1950-1975)*, Salamanca, Naturaleza y Gracia, 1978, pp. 616; e un ampio contributo di altre cento fitte pagine, che costituisce la continuazione ideale del volume, per così dire la proposta teoretica dell'autore ⁽⁴⁸⁾. Ci riferiamo prevalentemente a questi testi per illustrare la posizione di de Villalmonte (=Vill.).

1. L'evoluzione di una «credenza»

Anzitutto si deve far menzione del volume nel quale il Professore di Salamanca costruisce un articolato panorama delle posizioni in campo sul problema del peccato originale. «Il nostro lavoro – scrive – si propone di descrivere l'origine, lo svolgimento e il consolidamento delle difficoltà che hanno per risultato la rapida riduzione, riformulazione e – probabilmente – la sparizione del “dogma” del peccato originale, in quanto dottrina specifica dell'insegnamento cristiano» ⁽⁴⁹⁾. Come si può notare si tratta di un'opera a tesi, o meglio di un'opera che descrive lo sviluppo degli ultimi venticinque anni (essa inizia idealmente con il pronunciamento dell'*Humani Generis* e termina con il 1975) come un'inesorabile evoluzione verso il superamento del «dogma» del p.o. La prima sezione si riferisce alla decade degli anni

(46) A. DE VILLALMONTE, *Qué «enseña» Trento sobre el pecado original*, «Naturaleza y Gracia» 26 (1979) 169-248 [un ampio studio sull'ermeneutica del Concilio di Trento]; *El Nuevo Testamento ¿conoce el pecado original?*, «Estudios Franciscanos» 81 (1980) 263-353.

(47) A. DE VILLALMONTE, *El pecado original: perspectivas teológicas*, «Naturaleza y Gracia» 30 (1983) 237-256 [su Dubarle]; *El pecado original en su historia. Comentario a dos libros recientes*, «Naturaleza y Gracia» 33 (1986) 139-172 [sui due volumi di Köster]; *Voluntas salvifica universal y pecado original (Respuesta al prof. Alfred Vanneste)*, «Estudios Franciscanos» 92 (1991) 1-24 [cf la risposta di A. VANNESTE, *La nouvelle théologie du péché originel*, «Ephemerides Theologicae Lovanienses» 67 (1991) 249-277].

(48) A. DE VILLALMONTE, *¿Pecado original o santidad originaria?*, «Estudios Franciscanos» 82 (1981) 269-371.

(49) *El pecado original. Veinticinco años de controversia (1950-1975)*, Salamanca, Naturaleza y Gracia, 1978, pp. 5-6.

50 ed è intitolata «Nuova polemica attorno al p.o.» (9-153). Prendendo avvio dall'intervento dell'*HG*, Vill. nota che il Magistero ecclesiastico non si oppone alla discussione della dottrina dell'evoluzionismo, nella misura in cui si limita a discutere l'origine del corpo umano. Benché alcuni già all'indomani della pubblicazione mettersero l'accento sul fatto che l'enciclica non chiudeva tutte le porte, il decennio in parola vide sostanzialmente la dottrina muoversi nella linea della tradizione (p. 151), nonostante le difficoltà di carattere scientifico, che sembrava imporre il poligenismo antropologico come conseguenza dell'evoluzionismo.

La seconda sezione si rivolge agli anni '60: «I fondamenti crollano» (155-444). Si tratta della sezione più ampia del volume. Il decennio si è caratterizzato – secondo Vill. – per l'accettazione progressiva del poligenismo da parte dei teologi (160-179), per una lunga serie di studi approfonditi sulle basi bibliche del dogma del p.o. (249-292), della tradizione (293-328) e dell'insegnamento del Magistero (329-352). Al seguito di questi studi cominciano a formularsi reinterpretazioni sintetiche, alcune che valorizzano le intuizioni di Teilhard de Chardin, altre che delineano nuove interpretazioni: quella di Schoonenberg (peccato del mondo), di K. H. Weger (la dimensione sociale del p.o.); infine chi tenta di collocare il p.o. in prospettiva evoluzionista e personalista. La conclusione di Vill. a proposito di questo decennio parla di una «crisi di crescita», cioè un «decennio critico per il passato e per l'avvenire della teologia del p.o.» (p. 427), perché c'è una rimozione dalla scena della figura di Adamo per far posto a quella di Cristo e rendere così possibile «una visione del cristianesimo basata su una prospettiva radicalmente caritologica» (*ivi*).

L'ultima sezione del volume si affaccia sulla prima metà degli anni '70, perché di fatto il panorama si ferma al 1975 (anche se il volume è pubblicato nel 1978). «Crepuscolo di una credenza» (445-556) è il titolo di questa parte, perché Vill. stima che «noi assistiamo all'ocaso lento ma inesorabile di una credenza cristiana secolare» (p. 447), un crepuscolo propiziato da autori come Gross, Haag, Baumann, Fernández, a cui si accoda l'A. stesso. Per questo il volume termina con un risultato e un compito: quello di «elaborare un sistema teologico senza il contagio del p.o.» (p. 448).

È strategico soffermarsi sulla conclusione del volume di V.: egli distingue tra «credenza» e/o «credenza dogmatica» e «dogma» in senso stretto. La prima designa una convinzione legata a certi presupposti storici e culturali che il credente accetta in maniera spontanea e precritica fino a che non vengano precisati riflessamente. Per questo nella breve conclusione al volume (pp. 551-556): «Il passato, il presente e il futuro del dogma del p.o.» Vill. formula la sua tesi che

costituisce il programma della successiva riflessione ⁽⁵⁰⁾. Possiamo dunque prendere le mosse da questo risultato per seguire Vill. nello sviluppo sistematico della sua tesi.

La prospettiva di Vill. è svolta nel lungo contributo citato: *¿Pecado original o santidad originaria?*, «Estudios Franciscanos» 82 (1981) 269-371. Si tratta di un ampio saggio in cui Vill. argomenta con dovizia di sviluppi la sua «opinione teologica». Possiamo seguire l'architettura dello svolgimento sistematico della teologia del p.o. articolando gli otto paragrafi del saggio secondo il seguente schema: 1) il Sitz-im-Leben della dottrina del p.o. (I); 2) «Incipiendum est a Christo»: la prospettiva cristocentrica (II); 3) Lo sviluppo critico della prospettiva (III-IV); 4) La situazione teologale del bambino: l'attuazione della volontà salvifica universale e la sua argomentazione (V-VI); 5) la posizione della tesi riformulata nel contesto della dottrina cristiana (VII). Il tutto si conclude con uno sguardo retrospettivo sul senso della tesi di Vill. (VIII).

2. Il Sitz-im-Leben della dottrina del p.o. (I): la situazione dell'uomo che nasce nel mondo

Il metodo e il processo argomentativo di Vill. appare a prima vista assai stringente; il suo modo di procedere sembra assai logico e il suo andamento persino didattico e qualche volta pedante; la sua elabo-

(50) Cf A. DE VILLALMONTE, *El pecado original. Veinticinco años de controversia (1950-1975)*, 552-553: «Per nostra parte, e come "opinione teologica" ben fondata, noi osiamo proporre un'altra affermazione, migliore e differente rispetto a quella tradizionale. Nell'attuale economia di salvezza, ogni uomo, quando viene all'esistenza, in virtù della volontà salvifica che è universale, sincera e attiva, per i meriti della croce di Cristo, si trova in una situazione teologale di elezione, di chiamata, destinato da Dio a partecipare alla vita divina. In quanto tale, nella misura in cui questo essere è già in germe, ma realmente una *persona* umana, egli è una *persona grata* a Dio, accettabile e accettata, beneficiaria della grazia che gli accorda con amore salvifico universale. Amore che accordando la grazia lo raggiunge in modo reale, interno, personale, benché sia difficile una qualche determinazione ulteriore in proposito. Certo ogni uomo nasce in un mondo di peccato (ma non bisogna esagerare il lato oscuro della storia, perché la grazia è sempre all'opera potentemente in essa) in una storia che è come una catena di peccati, in una umanità toccata dal "peccato del mondo": tutto questo è vero, come d'altra parte molti teologi dicono volentieri oggi. Ma questa forza di peccato sta al di fuori del bambino, lo tocca solo esteriormente, lo segna e lo situa dall'esterno. È per questo che, egli non sarà mai costituito peccatore che attraverso una libera decisione personale, quando arrivato all'età adulta egli avrà rifiutato Dio come fine ultimo della sua vita, quando avrà rotto, attraverso un atto personale, libero e responsabile, l'*amicizia originale divina nella quale è venuto all'esistenza*».

razione si muove con puntiglio nella enunciazione della tesi e delle sue diramazioni. Il punto di avvio riguarda la questione: «qual è la situazione teologica dell'uomo nel suo venire all'esistenza» (51). Il professore di Salamanca si muove indicando il rilievo teologico e pastorale della questione. Essa ha avuto un grande rilievo nella storia già sotto il profilo quantitativo: Vill. fa notare che nella millenaria storia dell'umanità la grande maggioranza degli uomini venuti all'esistenza sono morti in uno «stadio infantile» a motivo dell'alto grado di mortalità proprio di quell'età. Di qui l'inevitabile questione circa il destino soprannaturale di questa «immensa maggioranza» di persone, precisamente per rapporto all'affermazione cristiana che Dio è il fine unico e decisivo dell'uomo nell'attuale ordine storico-salvifico. Nella dottrina cattolica la questione di tale destino degli uomini emerge in molti contesti: quello teologico quando si parla della volontà salvifica universale; quello cristologico quando si deve mostrare la necessità assoluta dell'azione redentrice di Cristo; quello ecclesiologico allorché si discute del teologumenon *extra ecclesiam nulla salus*; quello sacramentale in occasione della questione del pedobattesimo.

Una sottolineatura speciale merita – secondo Vill. – l'aspetto antropologico, perché è a questo livello che la tradizione formula la tesi che ogni uomo nasce in uno stato di p.o., una tesi che oggi incontra difficoltà e invita a porre il dilemma: «peccato» originale o «santità» originaria? La risposta di Vill. opterà decisamente per il secondo lato del dilemma. D'altra parte, l'A. è cosciente che la risposta si colloca ad un livello che pur non essendo decisivo per la fede, però implica l'accesso alle questioni più importanti del dogma cristiano: il dogma della volontà salvifica di Dio, della universalità della redenzione, della necessità della Chiesa e del battesimo per la salvezza. In quanto affermazione antropologica la dottrina del p.o. ha avuto dunque una funzione strategica per rendere ragione del centro del dogma cristiano. Sotto questo profilo scegliere il secondo corno del dilemma sembra entrare in rotta di collisione con il Magistero, ma Vill. ha già prodotto una ermeneutica del testo (52) che tende a svigorire il pronunciamento del Magistero. Egli quindi conclude che si deve mantenere sobriamente il livello della questione, sia con la soluzione classica (peccato originale) sia con la sua risposta alternativa (santità originaria), sul piano di una «conclusione teologica» derivata e fondata su principi dogmatici innegabili. Questa derubricazione del problema dipende dal modo con cui il NT intende la situazione teologica

(51) Citeremo nel testo tra parentesi le pagine di riferimento al saggio *¿Pecado original o santidad originaria?*, «Estudios Franciscanos» 82 (1981) 269-371: qui 270.

(52) *Qué «enseña» Trento sobre el pecado original*, «Naturaleza y Gracia» 26 (1979) 169-248.

dell'uomo: si parla sempre dell'adulto e della giustificazione dell'adulto che può personalmente decidere per la salvezza, per cui la situazione del bambino che nasce appare affermata indirettamente, appare una questione antropologica indiretta, che ha la funzione di mettere in rilievo il centro della fede cristiana, ma non «si può qualificare la dottrina sul p.o. come un *dogma* della religione cristiana» (276), al più può essere definita una teoria sussidiaria, appunto una «conclusione teologica». Il *Sitz-im-Leben* della dottrina del p.o. è dunque chiaramente antropologico ed è inopportuno – secondo Vill. – sovradeterminarlo. Si comprende d'altra parte perché ciò è avvenuto nella storia: proprio a motivo del suo carattere «esplicativo» questa teoria è potuta apparire una implicazione «necessaria» del dogma della redenzione. Ora è possibile affermare l'universalità della salvezza in Cristo senza il supporto di questa teoria esplicativa, perché ora siamo in possesso di un percorso più sicuro.

3. «*Incipiendum est a Christo*»: la prospettiva cristocentrica (II)

Vill. allora si appresta a porre un punto di partenza indubitabile, prendendo le mosse dall'effato di san Bonaventura: *Incipiendum est a Christo*, e proponendo una correzione della figura teologica tradizionale a proposito della situazione teologica di chi viene all'esistenza: «non è possibile prendere un altro fondamento, un altro punto di partenza che quello che il Padre stesso ha posto nel suo disegno di salvezza sull'umanità. La risposta soddisfacente alla domanda per la situazione del bambino sarà possibile [...] se leggiamo la storia attuale (*unica!*) della salvezza a partire da una prospettiva radicale, integra e coscientemente teocentrica-cristocentrica-caritocentrica» (279). La tesi viene poi articolata in tre momenti successivi: «Questa prospettiva cristocentrica implica un triplice momento: la chiamata dell'uomo alla vita eterna e la volontà salvifica universale implicata in tale chiamata; la manifestazione di questa chiamata agli uomini nell'incarnazione, la vita apostolica, la morte e risurrezione di Cristo; la incorporazione a Cristo degli uomini nella Chiesa, vista come sacramento universale-radiale di salvezza» (*ivi*). L'A. quindi svolge le tre tesi analiticamente.

Anzitutto la tesi della chiamata dell'uomo alla vita eterna in Cristo procede da un'affermazione di Marcel, che invita a definire la natura dell'uomo come «vocazione», cioè nella sua strutturale apertura ad un destino, appunto quello della partecipazione alla vita intradivina, che la qualifica interiormente. In tal modo la condizione del bambino appena nato è come segnata da questa situazione caritologica di destinazione alla vita divina. A partire da qui l'A. può descrivere i caratteri e/o le proprietà della chiamata divina: la sua universalità,

unicità, necessità, obbligatorietà e soprannaturalità. La illustrazione di queste proprietà, svolta in modo abbastanza convenzionale, si sofferma sulla gratuità, sulla quale appunto avvenne la controversia pelagiana. Tra l'affermazione agostiniana della necessità della grazia motivata dal p.o. e quella pelagiana che esclude il p.o. per negare la necessità della grazia è possibile ora una posizione mediana: «nessuno dei contendenti aveva un concetto esatto che è la radice autentica della *incapacità soteriologica* dell'uomo, derivante da un corretto concetto di soprannaturale» (282) (53).

La seconda pista segue l'affermazione della volontà salvifica universale per mostrare come essa deve essere compresa non astrattamente, o considerata solo *ex parte Dei*, ma deve essere vista nel suo attuarsi interiorizzato nell'uomo, mediante una trasformazione del suo essere creaturale. Quindi si tratta di una volontà efficace e operativa, che va pensata anche nel suo realizzarsi nella struttura antropologica. D'altra parte il suo carattere universale e efficace non implica in alcun modo che tutti gli uomini automaticamente si salvino. Una tale comprensione della volontà salvifica universale nella linea dell'apocatastasi è esclusa dalla fede cristiana, giacché negherebbe la serietà della libertà dell'uomo. Infine questa universale volontà salvifica è attuata nella pasqua di Cristo (e nei sacramenti della Chiesa che la mediano), con cui essa si radica nella storia degli uomini.

4. Lo sviluppo critico della prospettiva (III-IV)

Partendo dalla prospettiva cristologica e rimanendo rigorosamente in essa è possibile allora – secondo Vill. – ricavare una duplice tesi: una per così dire negativa e l'altra positiva. La prima costituisce la *pars destruens*, la seconda la *pars construens* della elaborazione sistematica di Vill. Sul primo fronte egli afferma che «è inaccettabile la tesi tradizionale che *ogni uomo viene all'esistenza in stato di "peccato"*» (287), uno stato successivamente determinato come peccato «originale». Vill. vede una alternativa diretta tra il punto di partenza cristocentrico (inteso come chiamata soprannaturale) e la determinazione dello statuto teologale dell'uomo che viene all'esistenza (inteso come stato peccaminoso). A Vill. sembra impossibile mantenere entrambe queste affermazioni alternative: in particolare egli respinge la teoria tradizionale del «peccato originale originato». La fondatezza

(53) Vill. aggiunge: «La teologia moderna, quando ha elaborato un concetto più preciso di soprannaturale, non ha tuttavia saputo dedurre tutte le conseguenze che ne derivano per una migliore determinazione della radice dell'impotenza soteriologica dell'uomo in ordine alla salvezza» (*ivi*).

teologica di tale teoria sembra far difetto al nostro A. da tutte le parti: in se stessa perché afferma che l'uomo appare privo della condizione di grazia a cui è chiamato, per un'altra ragione rispetto alla sua libera decisione; nei suoi presupposti, perché suppone la caduta delle origini come nefasta e trasmessa a tutta l'umanità; nelle sue conseguenze, perché esse condizionano l'uomo nello svolgimento della storia della salvezza e nel raggiungimento del suo fine; nel suo fondamento scritturistico, perché ormai avanza sempre più la convinzione che il «dogma ecclesiastico» non si identifica con la dottrina biblica ⁽⁵⁴⁾; nel suo stesso riferimento al Magistero della chiesa, perché la nuova ermeneutica interpreta il grave «precetto dottrinale» e/o «dogma ecclesiastico» dentro il nuovo orizzonte conoscitivo cristologico. Per questo in conclusione si deve dire che «l'affermazione che l'uomo nasce in stato di peccato (originale) è incompatibile con il dogma della volontà salvifica di Dio e della morte salvatrice di Cristo» (290). In questa direzione Vill. critica anche le teorie successive. In particolare contesta il valore effettivamente risolutivo della teoria di Schoonenberg sul «peccato del mondo», poiché configura la situazione in cui l'uomo viene al mondo come una condizione compromessa così personalmente e interiormente da essere una situazione di peccato, antecedente, prepersonale, davanti a Dio. In questo modo la teoria del «peccato del mondo» ricade nelle stesse difficoltà proposte per la teoria tradizionale. Essa ha solo eliminato il rimando ad Adamo, ma non ha tirato tutte le conseguenze necessarie. La conclusione del momento negativo appare dunque perentoria: *«pare inammissibile l'affermazione che ogni uomo sia concepito in "peccato", se si utilizza la parola nel suo senso reale e proprio [...]». Questa parola "peccato", applicata alla situazione teologica del bambino, può essere solo una denominazione equivoca e equivocabile. Mantiene un contenuto e una significazione se si utilizza, esclusivamente, come denominazione estrinseca, sussidiaria, e per così dire simbolica, per designare taluni tratti della situazione soprannaturale nella quale si trova il bambino»* (292-293).

La destrutturazione della posizione tradizionale richiede ora di precisare in positivo la posizione di de Vill. Essa può essere espressa in forma di tesi con le sue stesse parole: *«ogni uomo riceve, nell'approdare alla vita, una natura integra, sana, innocente; non può essere chiamato uomo "caduto" sotto alcun profilo. Nonostante ciò egli nasce con un'impotenza soteriologica radicale e invincibile e pertanto assolutamente bisognoso dell'influsso salvatore di Cristo»* (293). Questa tesi

(54) Vill. rimanda per la documentazione al suo *El pecado original. Veinticinco años de controversia*, 75-94. 249-291. 465-490 e in sintesi a *El Nuevo Testamento ¿conoce el pecado original?*, «Estudios Franciscanos» 81 (1980) 263-353.

definisce propriamente la posizione di Vill. come una «via media» tra pelagiani ed agostiniani. Si potrà vedere con interesse l'ampia illustrazione critica del Nostro ⁽⁵⁵⁾, perché egli cerca di aprirsi un varco tra le due posizioni. Il procedimento argomentativo tenta di assumere gli aspetti positivi delle due tesi: quella dei pelagiani, i quali affermano che l'uomo creato da Dio con una natura santa e integra e quindi non manca di alcunché che egli *dovrebbe avere* secondo il disegno divino; quella di Agostino, che pur concedendo che la creatura esce dalle mani di Dio buona, attribuisce tale stato ad Adamo, mentre dopo Adamo lo stato dell'uomo è ferito, viziato, debilitato. La tesi di Vill. tenta di collocarsi appunto tra Scilla e Cariddi: «la odierna teologia cattolica incontra un'altra [...] posizione, che a nostro giudizio è la sola corretta e giustificabile. L'uomo riceve alla nascita una natura sana, integra, innocente, non macchiata da nessun peccato, non debilitata e ferita. E, insieme, questa natura così ricevuta si trova in una radicale, assoluta, impotenza soteriologica e nella correlativa necessità assoluta del Salvatore» (298).

Nella strategia argomentativa di Vill. si tratta allora di *giustificare tale incapacità soteriologica* senza cadere nell'affermazione agostiniana, ma senza neppure appiattirsi su quella pelagiana, che afferma essere possibile all'uomo compiere tutto il bene che Dio vuole da lui. Ciò è decisivo per Vill. il quale deve in qualche modo difendere la sua tesi dall'accusa di ottimismo soteriologico, che lo avvicinerebbe inesorabilmente alla posizione pelagiana. Per questo vi dedica particolare attenzione e afferma che la posizione pelagiana nega la incapacità soteriologica, svuotando le affermazioni del NT, e dissolvendo contestualmente la necessità dell'aiuto della grazia, per porre atti salutari e, infine, negando la necessità del Salvatore. Per fare questo la posizione pelagiana ha fatto ricorso a una «teoria di rincalzo», quella appunto che nega il «peccato originale originato» e il peccato di Adamo nella sua funzione di peccato «originante». La risposta cattolica accetta l'impostazione pelagiana della questione e non può non affermare come necessaria la presenza dell'uno e dell'altro, perché altrimenti sarebbe negata la impotenza soteriologica senza della quale cade il dogma cristiano. L'argomentazione di Vill. si concentra tutta qui: occorre proporre una fondazione dell'impotenza soteriologica che esca dallo schema accolto vuoi dai pelagiani vuoi dai cattolici. Vill. ammette che «se la impotenza soteriologica resta sostanzialmente collegata, dipendente dalla condizione o situazione peccatrice dell'uomo, è ovvio che, dove si afferma un uomo senza peccato, lì si sostiene la possibilità di un essere umano escluso dall'influsso salvatore di Cristo» (300).

(55) *¿Pecado original o santidad originaria?*, 293-305.

Ora, il Nostro ritiene che si possa e si debba fondare l'impotenza soteriologica con una motivazione più radicale rispetto al riferimento all'uomo peccatore. Del resto questo era anche il pensiero di san Tommaso ⁽⁵⁶⁾ che affermava una necessità della grazia più originaria [*principalis*] (rispetto a quella necessaria per la remissione del peccato): occorre «scoprire che la ragione radicale, primordiale, universale e perennemente presente dell'assoluta incapacità soteriologica dell'uomo (e della necessità correlativa e inerente del Salvatore e della sua grazia) va segnalata nella sproporzione esistente tra la «natura», l'essere creatura dell'uomo (anche quando lo si pensi sano, integro, innocente) e l'Essere soprannaturale, Dio» (301). Tale incapacità si giustifica dunque sia sul versante *teologico* («fondata sulla sovraeminenza e libertà dell'essere divino, nel fatto che Dio è grazia per l'uomo, nella divinità di Dio infinitamente trascendente, inaccessibile e santo»), sia sul versante *antropologico* («fondata nel fatto della finitudine e nullità creaturale») (302). Esiste dunque una incapacità soteriologica più radicale e più comprensiva di quella che deriva dall'uomo peccatore; questa seconda va ad aggiungersi alla prima determinando la originaria (e principale) incapacità soteriologica come bisogno della riconciliazione dal peccato che solo Dio può operare. La impotenza soteriologica è dunque fondata sulla eccentricità della struttura ontologica dell'uomo e sul compimento indeducibile offerto da Dio, mentre l'impotenza soteriologica derivante dal peccato (che può essere solo quello libero e responsabile dell'uomo) potrà essere solo «un motivo sopraggiunto, sopravveniente al motivo radicale ontico, preesistente nell'uomo. Motivo reale di recrudescenza dell'impotenza soteriologica, ma che non la produce di nuovo» (303). La possibilità quindi di fondare l'impotenza soteriologica dell'uomo non a partire dal peccato, ma dalla trascendenza dell'offerta salvifica di Dio dà la possibilità – secondo Vill. – di giustificare l'intervento redentore di Cristo senza la necessità di ricorrere alla teoria del «peccato originale».

(56) «Post peccatum ad plura indiget (homo) gratia quam ante peccatum, *sed non magis*. Quia homo, etiam ante peccatum indigebat gratia ad vitam aeternam consequendam, *quae est principalis necessitas gratiae*. Sed homo post peccatum, super hoc, indiget gratia ad peccati remissionem, et infirmitatis sustentationem» (ST I, q. 95, a. 4, ad Primum).

5. *La situazione teologale del bambino:
l'attuazione della volontà salvifica universale (V-VI)*

Descritta la struttura dell'impotenza soteriologica Vill. procede a giustificare in positivo il caso del bambino che nasce e la sua situazione teologale di «santità originaria». Per fare ciò egli deve mostrare non solo la volontà salvifica universale sul versante della sua offerta, ma anche sul fronte della sua attuazione nell'uomo e in particolare nel bambino. Questo ulteriore avanzamento della riflessione ha la funzione di dare la risposta determinata alla questione che aveva mosso tutta la riflessione: «realmente l'uomo recentemente venuto all'esistenza possiede o non possiede la grazia del Salvatore che gli è necessaria?» (305). Anzitutto Vill. rifiutando che il bambino venga al mondo in uno stato di vero peccato, esclude nondimeno che il bambino venga al mondo in uno stato neutro, o che per lui si possa ipotizzare uno stato di «natura pura» (non ancora contrassegnata dal fine soprannaturale). Per far comprendere questo egli si appoggia all'ipotesi di E. Gutwenger (57), il quale pur escludendo il peccato originale nel bambino e concependo l'uomo come un essere in Cristo, tuttavia afferma che il bambino possiede una «innata indifferenza» nel decidersi per Cristo e contro Cristo, senza che questa possa in qualche modo qualificarsi come derivante dal peccato originale. Vill. ritiene che Gutwenger non sia stato conseguente fino in fondo e afferma che bisogna spingere la tesi fino alle estreme conseguenze. Egli la esprime così in forma tetica: «Sintetizzando il nostro modo di vedere la situazione teologale del bambino, proponiamo questa affermazione plurilaterale: a) in virtù dell'incarnazione, della morte e della risurrezione di Cristo; b) ogni uomo nasce già unto dalla «santità» del Verbo; c) già accolto da Dio in un esistenziale di grazia e redenzione; d) positivo, interiore e personalmente «transnaturalizzato»; e) transnaturalizzazione che lo rende *persona grata* a Dio, amico di Dio; f) da cui risulta in lui un modo particolare, ma reale «di essere in grazia» di Dio e con Dio» (58). La prospettiva viene poi argomentata nei suoi punti fondamentali, che propongo in forma di tesi sintetiche:

* *La situazione teologale del bambino come santità originaria.* L'uomo che nasce alla vita si pone entro la grazia di Dio in Cristo: questa va intesa come un influsso del Salvatore, che previene, accoglie e pre-associa al suo destino l'uomo fin già dal primo passo della sua esistenza. Questa posizione differisce radicalmente da quella pelagiana perché per i pelagiani tale situazione

(57) *Die Erbsünde und das Konzil von Trient*, «Zeitschrift für Katholische Theologie» 89 (1973) 433-446.

(58) *¿Pecado original o santidad originaria?*, 308.

era *dovuta* all'uomo in virtù della sua *natura*, mentre qui è affermata come una condizione soprannaturale assegnata alla natura dalla chiamata divina.

** L'uomo nasce in un esistenziale soprannaturale di grazia.* La comprensione teologica di questa «santità originaria» è fatta da Vill. nella linea dell'esistenziale soprannaturale di Rahner, con una emblematica dissociazione da questi sul punto decisivo, cioè nella applicazione al bambino. Rahner ha portato l'affermazione della volontà salvifica soprannaturale – sostiene Vill. – ad una comprensione radicale, perché ha mostrato come si attua nell'uomo: la situazione di esistenziale soprannaturale dice che l'offerta di salvezza riferita a tutti non è solo una chiamata divina, ma si attua nella effettiva relazione dell'uomo a Dio.

** L'uomo entra nel mondo positivamente e interiormente «transnaturalizzato».* In pratica Vill. applica al bambino la situazione dell'uomo nel paradiso terrestre. Il concetto gli proviene da Blondel, che per l'uomo storico parla di una nuova qualificazione della natura: questa possiede una «nuova finalità» che la segna interiormente, gratuitamente, con un fine che eccede immensamente l'essere e il dinamismo dell'uomo come creatura. Ciò comporta una definizione dell'uomo non più in termini di natura, ma di «vocazione», cioè di strutturale apertura ad un destino che lo trascende ⁽⁵⁹⁾.

** L'uomo nasce in uno «stato-di-grazia» davanti a Dio?* Così definita la situazione del bambino che viene nel mondo, pone obiettivamente la questione se essa si possa definire secondo la dizione classica della teologia della grazia, come «stato di grazia». Vill. sa che la trasposizione alla situazione del bimbo appena nato non potrà avvenire che in modo analogico: «tanto nella sua genesi come nella sua finalità *immediata*, lo stato di grazia che potrebbe postularsi per un bambino non può essere del tutto omologabile, non può applicarsi *univocamente* alla situazione teologica di chi viene alla vita» (329). Lo stato di grazia del bambino è obiettivamente orientato e interiormente finalizzato alla grazia dell'adulto, così come questa lo è alla sua perfezione escatologica.

** L'argomentazione critica della tesi.* Precisato analiticamente il senso dell'affermazione, Vill. deve difenderla nel confronto soprattutto con la posizione di quegli autori che si muovono nella stessa linea: «la tesi della volontà salvifica di Dio [...] esige il superamento della tesi del peccato originale nel bambino» (336). Vill. contesta soprattutto a Rahner di ammettere simultaneamente due esistenziali: egli accetta che in una prospettiva *universale* ogni uomo viene all'esistenza dentro un esistenziale di grazia, interna e

(59) Infatti, «come conseguenza di questa «transfinalizzazione-transnaturalizzazione» dell'uomo attraverso la grazia, si può parlare in colui che viene all'esistenza di una specie di grazia di «carattere ontologico» impressa dalla grazia nell'essere dell'uomo chiamato alla vita eterna [...] Incorporazione che si andrà intensificando attraverso la posteriore recezione dei sacramenti e della vita in Cristo nella Chiesa, fino alla consumazione escatologica. Solo una decisione umana di rifiuto, del tutto libera e cosciente, può interrompere la iniziazione e il perfezionamento della vita soprannaturale che Dio pone in moto dall'inizio della vita terrena» (*¿Pecado original o santidad originaria?*, 319)

personale, e nel medesimo tempo entro un esistenziale di perdizione. Ma se ci si pone sotto il profilo *individuale* si dovrà essere più precisi: «il bambino appena nato sta *formalmente* e propriamente in situazione di grazia-salvezza; però solo *virtualmente* sta in situazione di peccato [...] nel bambino appena giunto all'esistenza possiede una sua applicazione analogica, proporzionale, il fatto di essere "peccatore e giusto insieme" in modo proprio e formale è santo-giusto-gradito a Dio; virtualmente è peccatore per i motivi sopra indicati ⁽⁶⁰⁾. In Rahner sembra che si invertano i termini: il bambino propriamente e formalmente è peccatore – a motivo del p.o. – mentre "virtualmente" è gradito a Dio per il fatto di venir al mondo dentro una economia generale di grazia salvezza» (339) ⁽⁶¹⁾.

6. *La posizione della tesi riformulata nel contesto della dottrina cristiana* (VII)

L'ultimo momento logico della proposta sistematica di Vill. consiste nella collocazione della tesi dentro il quadro delle verità cristiane. Si tratta di una specie di controllo a posteriori, mediante il quale viene operata una verifica critica della fondatezza della proposta. L'aver mutato un punto così importante, almeno nella consueta presentazione della sistematica cattolica, destrutturando la teologia del peccato originale e riducendola a «credenza» funzionale in ordine al «dogma» centrale della fede cristiana, comporta di procedere al controllo critico. Poiché Vill. presenta la sua tesi (quella della santità originaria quale condizione in cui il bambino nasce) come una «conclusione teologica nuova», egli sente il bisogno di sottoporla a verifica. La reinterpretazione della dottrina del p.o. viene poi collegata con tre temi tradizionalmente connessi: l'Immacolata Concezione; il battesimo dei bambini, il limbo.

Ci soffermiamo solo un momento sul secondo tema, perché risulta strategico nel nostro quadro: sembra che la teologia pastorale sia in difficoltà nell'indicare i motivi per il battesimo dei bambini. Vill. prende chiaramente posizione a favore del battesimo dei bambini, ma ne muta le motivazioni, privilegiando quelle positive su quelle negative.

(60) Si tratta del fatto che la «forza del peccato» tocca il bambino dentro e fuori. Fuori perché entra nel mondo e nella storia dominata dalla potenza del peccato, dentro in quanto è «internamente consostanzialmente, un essere peccaminoso inclinato ad un egoismo radicale, al male, in tutte le sue forme: benché tuttavia non si sia ancora manifestato». Questa affermazione sembra concedere molto, addirittura sembra avvicinarsi alla posizione di Vanneste.

(61) E conclude: «Noi abbiamo a favore questo fatto: che la *teologia* di Adamo è un "teologumeno" creato dalla *teologia* cristiana occidentale e che oggi è in chiara decadenza. Al contrario il "simbolo-mito di Adamo" sta fortemente radicato nella Scrittura...» (345).

Le prime (caritologico-positive) riguardano la prospettiva teologica, cristologica e sacramentaria: la partecipazione alla vita divina esige che il bambino sia battezzato perché venga introdotto pienamente nel cammino della vita cristiana e nella sua struttura comunione-trinitaria. Le seconde (amartiologiche) sono direttamente collegate alle motivazioni caritologiche: ma per i bambini essi si possono comprendere come «*redenzione preservante*» (*redención preservativa*) dal peccato futuro e moralmente inevitabile» (361).

7. Osservazioni critiche

La posizione di Vill. si può riassumere sistematicamente attorno a due poli: l'uno teologico e più propriamente cristologico, a partire dal quale si tratta di determinare la situazione di incapacità soteriologica dell'uomo; l'altro antropologico(-storico), con particolare riferimento alla situazione del bambino che viene nel mondo. L'intersecarsi dei due poli genera un'obiettivo oscillazione tra due piani di riferimento di diversa qualità teologica.

Infatti, le affermazioni che la rivelazione fa a proposito dell'*incapacità soteriologica* dell'uomo si riferiscono all'adulto e all'adulto in una condizione storica di rifiuto della vocazione alla salvezza. L'espressione «incapacità soteriologica» riveste dunque un doppio significato: ontologico e storico-salvifico. Sotto questo profilo la giustificazione teologica di tale incapacità soteriologica deve tener conto dei due aspetti implicati: quello che procede dalla volontà salvifica universale, che è dedotto dalla chiamata di tutti gli uomini ad essere in Cristo e dalla struttura eccentrica della libertà umana; quello che deriva dal peccato, che costituisce una reale «recrudescenza» di tale impotenza salvifica, sopravveniente al motivo ontico della sproporzione tra l'essere finito e il suo fine soprannaturale. Vill. pensa che l'assoluta necessità della redenzione di Cristo sia posta in salvo, mediante un approfondimento trascendentale (nella linea dell'*«esistenza soprannaturale»* di Rahner) del rapporto tra l'essere creatura dell'uomo e la sua chiamata trascendente ad essere in Cristo. Per questo risulta necessaria e sufficiente, per salvaguardare il «dogma centrale» della fede cristiana della assoluta necessità della redenzione di Cristo, la giustificazione teologica (la gratuità del fine soprannaturale) e antropologica (l'impossibilità dell'essere creato di dedurlo dalla sua «natura» e di raggiungerlo con le sue sole «forze») di tale incapacità sotto il profilo ontologico. Perciò si annulla la necessità di fondare l'impotenza soteriologica anzitutto a partire dal peccato dell'uomo, con il conseguente rompicapo di mostrarne in qualche modo l'universalità di diritto. Infatti senza questa universalità (il bisogno di redenzione *dal*

peccato) sarebbe impossibile mostrare non solo la necessità, ma anche l'universalità della redenzione portata da Cristo. Di qui deriverebbe la «teologia di Adamo», cioè quella funzione «sistemica» del riferimento al peccato di Adamo e alla sua trasmissione *per poter affermare* l'universalità della redenzione di Cristo. Vill. non vuole in alcun modo cancellare il riferimento simbolico al peccato di Adamo per dire la figura del *rifiuto* della chiamata al fine soprannaturale, cioè all'essere in Cristo. Egualmente il riferimento al peccato di Adamo può essere utile per dire che «la forza del peccato» tocca l'uomo che viene all'esistenza (propriamente il bambino), fuori e dentro, senza però configurare in lui uno «*stato*» peccaminoso. L'obiettivo teologico della riflessione di Vill. risulta così precisato: muovendo rigorosamente dal principio cristocentrico si deve poter giustificare l'incapacità soteriologica, senza introdurre surrettiziamente l'argomento amartiologico, se non eventualmente come argomento di «rincalzo». In questo modo la «teologia di Adamo», proprio nella sua funzione di «spiegazione» teologica perde la sua necessità, anche se mantiene un suo significato in ordine al mostrare la condizione storico-salvifica in cui l'uomo accede al compimento in Cristo.

La nostra questione critica si concentra proprio su questo punto. Essa riguarda la difficoltà ad articolare i due livelli della incapacità soteriologica: quello ontologico e quello storico. Possiamo notare un certo estrinsecismo tra ontologia e storia o, meglio, tra verità e storia. Infatti, è vero che l'assoluta necessità della salvezza di Cristo, vale a dire l'universale vocazione dell'umanità a compiersi in Cristo, non è affermata e spiegata dalla rivelazione esclusivamente a partire dall'uomo peccatore o dalla «natura» dell'uomo, ma dal «dono» di Dio, che è propriamente la rivelazione di Dio in Gesù Cristo, tuttavia proprio la verità di questo asserto non si dà a prescindere dalla storia della libertà a cui è destinata. Ora tale storia appare costitutiva non tanto del «dono» di Dio, ma del suo pieno «dispiegamento» come dono che compie la vicenda dell'uomo. Una argomentazione teologica che non aiutasse a comprendere l'attuazione della storia della libertà si esporrebbe ad affermare la trascendenza del fine soprannaturale, ma non chiarirebbe le condizioni della sua realizzazione, anche sul versante della storia peccaminosa dell'uomo. Acconsento, dunque, con Vill. nel rifiutare che la «teologia del peccato originale» funzioni da presupposto «necessario» per dire la universalità della redenzione di Cristo; dissento però sul fatto che l'assoluta necessità della salvezza in Cristo, propriamente la creazione in Cristo, non riveli che la libertà/storia dell'uomo, quando si rifiuta a Cristo, sia una condizione di autosoteria e, dunque, di perdizione. Naturalmente qui ci si riferisce alla storia/libertà dell'uomo nella sua condizione adulta (o meglio nel suo esercizio effettivo): essa non vuole esprimere tanto una considerazione,

più o meno statistica, sulla situazione dell'uomo, astrazione fatta dalla grazia di Cristo, ma intende affermare l'assoluta incompatibilità tra la vocazione in Cristo e la pretesa della libertà di compiersi «in altro modo». Infatti, la rivelazione afferma che non esiste una condizione neutrale, ma solo la possibilità di compiersi in Cristo o di escludersi da tale destino. Ciò significa attuarsi secondo un «proprio» disegno, e ultimamente significa «perdersi». La considerazione del «dono» di Dio in Cristo comporta di escludere che l'uomo possa compiersi «in altro modo» che non sia in Lui. E insieme vuole escludere che esista una condizione intermedia o neutrale, dove la libertà dell'uomo stia, per così dire, in bilico tra la necessità del compimento che da sé sola non può darsi (l'aspetto strutturale dell'incapacità soteriologica) e la sua effettiva attuazione. Tra i due aspetti si instaura il rapporto che esiste tra condizioni di possibilità e attuazione storica, distinguibili solo logicamente, ma non realmente. Pertanto se ha ragione Vill. nel dire che la dottrina del p.o. (o, rispettivamente, dell'universalità del peccato) non può più essere considerata come presupposto della necessità e gratuità della redenzione, si deve però aggiungere che la dottrina della redenzione/salvezza in Cristo (intesa comprensivamente come creazione/predestinazione in Cristo) *implica* la dottrina della universalità del peccato, nel senso che la seconda consegue «necessariamente» al rifiuto della prima. Per evitare il malinteso di un automatismo, contenuto nell'avverbio «necessariamente», si deve dire che l'atto con cui la libertà degli uomini rifiuta di compiersi in Cristo, riconoscendo in Lui la rivelazione/autocomunicazione di Dio e la verità/vita dell'uomo è precisamente l'atto (libero!) della sua negazione come libertà, l'atto con cui essa letteralmente si «perde». Più che di una conseguenza si tratta dello stesso agire della libertà – di «ogni» libertà e quindi di «tutte» le libertà, in ipotesi – che non perviene al compimento definitivo. Con ciò si può notare che qui si parla della libertà nella sua figura antropologica «globale», vale a dire consapevole e responsabile di fronte al proprio destino e insieme collocata dentro la trama complessa dei momenti e delle relazioni che entrano a costituirla, vale a dire dentro una storia.

Pertanto si vede chiaramente tutta l'ambiguità del *punto di partenza* della riflessione sistematica di Vill., che sembra rispondere ad un problema pratico («qual è la condizione teologica dell'uomo che viene all'esistenza?»), ma eleva questa situazione-limite, dove la libertà è per così dire all'inizio della sua vicenda, quasi ad un punto iniziale, ad essere il presupposto logico di tutta l'argomentazione teologica. L'obiettivo dell'argomentazione d'altra parte è chiaro: la dimostrazione del fatto che questo «dogma» veniva nella teologia *recepta* ritenuto imprescindibile per affermare la necessità della redenzione di Cristo *anche* per i bambini richiede di derubricare tale presupposto ad «opi-

nione teologica», nella misura in cui tale necessità si può e si deve giustificare a livello diverso, cioè cristologico-caritologico. Giustificata a diverso livello la incapacità soteriologica di ogni uomo (e quindi anche del bambino) in rapporto alla soprannaturalità del fine, non esiste alcuna controindicazione a qualificare la condizione in cui l'uomo viene all'esistenza (previamente ad ogni decisione consapevole e libera di fronte a Dio) come una condizione contrassegnata dalla volontà salvifica universale non solo da parte di Dio, ma anche sul versante dell'uomo che viene nel mondo.

Si introduce qui il secondo profilo della argomentazione di Vill., che abbiamo all'inizio definito come antropologico-storico. In realtà la deduzione cristologica del discorso sulla situazione teologale del bambino coglie questa situazione non solo *ex parte Dei*, ma anche nella sua attuazione interiorizzata *ex parte hominis*. Considerando, tuttavia, la libertà precisamente nel momento puntuale in cui l'uomo viene all'esistenza (previamente ad ogni assunzione libera e consapevole), Vill. considera la libertà a monte di ogni esercizio storico: per questo esclude che si possa parlare di uno «stato» peccaminoso. La tesi dello «stato» di peccato originale riferita ai bambini – secondo Vill. – appare equivoca ed equivocabile, perché in ogni spiegazione, anche in quella che non risale eziologicamente sino ad Adamo, ma si riferisce solo al «peccato del mondo», configura la situazione in cui l'uomo viene al mondo come una condizione compromessa così personalmente e interiormente da essere una situazione teologale di peccato, antecedente, prepersonale, davanti a Dio. In questo modo la teoria del «peccato del mondo» ricade nelle stesse difficoltà proposte per la teoria tradizionale. La libertà considerata antecedentemente alla sua attuazione storica resta certamente dentro il quadro degli influssi delle strutture di peccato, ma per quanto riguarda la valutazione della sua condizione teologale deve essere fatta valere la priorità della volontà salvifica universale.

Da qui proviene la tesi positiva di Vill.: ogni uomo viene nel mondo innocente, caratterizzato tuttavia da un'impotenza soteriologica e quindi bisognoso della salvezza di Cristo. Ora se si osservano i momenti di questo processo è facile notare come Vill. delinea la condizione teologale del bambino come una situazione obiettiva ed ontica di santità, che precede e rende possibile l'assunzione morale e operativa da parte della libertà umana. Egli parla di uno «stato» di grazia antecedente la libera e personale assunzione, uno «stato» positivo, interiore e personalmente (in che senso?) «transnaturalizzato»: in una parola si tratta – secondo le stesse parole di Vill. – di un «esistenziale soprannaturale» di grazia. Il riferimento a Rahner qui è esplicito. Ora è interessante notare che mentre Vill. per la situazione di inserimento in Cristo preveda la possibilità di un discorso «analo-

gico» configurando un «essere in grazia» precedente la personale attuazione della libertà (appunto un «esistenziale» nel senso rahneriano, cioè una positiva abilitazione della libertà che antecede e rende possibile il suo esercizio storico), poi escluda positivamente la possibilità di parlare – come fa Rahner stesso – di un «esistenziale di perdizione», quello appunto in cui il bambino verrebbe nel mondo. La «santità originaria» con la quale l'uomo viene nel mondo, è definita caratteristicamente come santità «consacratoria». Allora resta da comprendere come mai Vill. accetti uno «stato» antecedente e virtualmente ordinato alla grazia santificante propriamente detta, mentre escluda la condizione di peccato virtualmente ordinata al peccato personale. Qui Vill. si distanzia da Rahner e Weger che avevano prospettato tale parallelismo. A loro contesta l'amplificazione dell'influsso del peccato e del mistero dell'iniquità a detrimento dell'influsso della grazia. Egli indica la ragione di tutto ciò nel pregiudizio della «credenza» del peccato originale e nel frettoloso parallelismo insinuato tra questi due influssi, i quali però essendo di segno diverso non possono essere attribuiti alla stessa maniera allo stato del bambino. Rahner e Weger pur avendo superato una concezione formale e ristretta della volontà salvifica universale non sono del tutto sfuggiti all'influsso della «credenza» del p.o. Questo influsso sarebbe derivato in tali autori da un residuo della «teologia di Adamo».

Si deve allora comprendere perché e in che senso Vill. contesta a Rahner di ammettere simultaneamente due esistenziali: occorre pensare la coesistenza dei due esistenziali. Secondo Vill. possono essere pensati al modo di eoni, cioè di due situazioni o economie generali di salvezza: una di segno *negativo*, «simbolizzata» dall'Adamo paolino; l'altra di segno *positivo*, realizzata nella vita-giustificazione concessaci in Cristo. Vill. accetta che in una prospettiva *universale* ogni uomo viene all'esistenza dentro un esistenziale di grazia, interna e personale, e nel medesimo tempo dentro un esistenziale di perdizione. Ma se ci si pone sotto il profilo *individuale* Vill. afferma che il bambino appena nato sta *formalmente* e propriamente in situazione di grazia-salvezza; solo *virtualmente* sta in situazione di peccato. In Rahner – ribadisce Vill. – sembra che si invertano i termini: il bambino propriamente e formalmente è peccatore – a motivo del p.o. –, mentre virtualmente è gradito a Dio per il fatto di venire al mondo dentro una economia generale di grazia-salvezza. Sono d'accordo con Vill., quando egli sostiene che le situazioni determinate dai due esistenziali non vanno pensate parallelisticamente, semplicemente come il calco e la moneta; e neppure simmetricamente, perché la solidarietà degli uomini in Cristo non è dello stesso segno della «solidarietà» degli uomini in (nel peccato di) Adamo. In ambedue i casi (sotto il profilo degli eoni-economie e sotto il profilo individuale) l'esistenziale so-

prannaturale è salvifico, mentre il secondo è di perdizione, ma ciò non significa che è semplicemente «altro» dall'essere salvifico o che è sullo stesso piano: la salvezza in Cristo appare prioritaria e vittoriosa rispetto ad ogni perdizione, quindi è obiettivamente prevalente ed efficace, naturalmente rendendo possibile alla libertà la remissione (dal peccato).

Ma con ciò si è arrivati al punto critico: la situazione individuale del bambino (dell'uomo che viene nel mondo) è equiparata al simbolo di Adamo (cioè alla libertà creata, che proviene dalle mani di Dio). Ciò potrebbe apparire a prima vista giustificato: si tratta in ambedue i casi di una situazione iniziale della libertà creata, la quale non può non derivare «integra» dalle mani di Dio: questa è – sostiene giustamente Vill. – un'affermazione basilare della fede cristiana. Ma è proprio l'equiparazione tra la situazione di Adamo (nello «stato» supralapsario, che viene storicizzato dalla teologia, ma che così non può essere inteso nel testo biblico) e la situazione del bambino (lo «stato» infralapsario, in cui ogni uomo viene all'esistenza) che è ingiustificata, perché confonde una condizione ideale (propriamente la verità dell'uomo secondo Dio nell'AT; poi identificata con la creazione in Cristo nel NT), con uno stato reale (la libertà dell'uomo che viene del mondo, la quale non può essere «astratta» dalle sue condizioni storiche). Alla radice di questa equiparazione indebita si trova – capovolto – lo stesso errore della «teologia di Adamo» che Vill. intende superare: quello di parlare del peccato originale, sorprendendolo in una situazione (quella del bambino), in cui la questione sembra presentarsi allo stato per così dire «puro», appunto separatamente dai peccati personali. Ciò equivale a parlare della libertà a monte della sua attuazione storica. Questa concezione «puntuale» della libertà è il difetto fondamentale di Vill. e non è un caso che egli abbia impostato il suo vastissimo e persino pletorico contributo a partire dalla situazione-limite del venire dell'uomo all'esistenza; ma questa concezione puntuale corrisponde a una concezione «individualistica» ed «isolata» della libertà, quella appunto dello splendido isolamento del «simbolo» di Adamo. Tuttavia, considerando il carattere eziologico del testo genesiaco, noi sappiamo che Adamo è un nome collettivo, ed allora ben intende Paolo quando salvificamente pensa alla solidarietà in Adamo come una «solidarietà» nel peccato di Adamo, che è esattamente l'atteggiamento di autosoteria per rapporto alla fede salvifica in Cristo. Se risulta quindi improponibile una decostruzione del significato tradizionale della «teologia del p.o.» esclusivamente a partire dalla condizione del bambino, ne consegue che è egualmente insostenibile l'affermazione positiva di Vill. sulla situazione della libertà di chi accede all'esistenza (come una situazione di «santità originaria»), perché è ricavata da una considerazione isolata ed astratta dalle sue condizioni storiche. In particolare essa è irrelata in rapporto

al significato «teologico» dell'atto della libertà che si compie in Cristo. L'intersezione dei due registri: quello *obiettivo* della struttura del compimento o, rispettivamente, dell'autoesclusione della libertà dal suo destino cristologico; quello *storico* della dinamica della libertà, nella trama articolata e complessa dei suoi influssi e relazioni funziona di fatto come corto circuito, da cui si può scampare solo cogliendo la libertà nel suo punto iniziale, quasi tendente a zero, quindi non considerandola nella sua dinamica obiettiva, nella interdipendenza reale delle sue relazioni.

Una controprova della bontà della nostra critica sta nel fatto che alla fine dei conti la posizione di Vill. si avvicina assai a quella di Vanneste. La sola differenza sta nella prospettiva: mentre Vanneste parla del peccato originale come un peccato *virtuale* o peccato *futuro*; Vill. parla di un orientamento virtuale al peccato (che influenza il bambino solo esteriormente e che lo determina interiormente in modo assai blando) dentro una economia di salvezza prevalente che lo rende personalmente accetto a Dio. È proprio questa esteriorità dell'influsso della storicità che pecca per eccesso di innocentizzazione, quasi a correggere l'eccesso di automatismo che sovente affliggeva la teologia di Adamo. D'altra parte probabilmente occorre discutere le categorie implicate che definivano spontaneamente la situazione provocata da questo influsso negativo nei termini di uno «stato» peccaminoso, concepito sul calco dello «stato di grazia» perso appunto con il peccato di Adamo. Dalla deriva di tale linguaggio è difficile uscire, perché poi si deve inevitabilmente sommare questo «stato» della libertà «privo» della grazia (anche questa a volte concepita in modo cosificato, secondo l'immagine del «dono») con l'agire libero dell'uomo, configurando tale stato come ante-cedente o pre-personale, previo alla determinazione libera e consapevole. Come se gli elementi pre-personali non fossero anch'essi appartenenti alla struttura della libertà e non entrassero a configurarla realmente; e come se, per converso, la determinazione consapevole e volontaria non desse attuazione determinando liberamente proprio quelle condizioni di possibilità. La comprensione cristiana del «peccato» procede dall'atto e per rendere ragione di esso non può non indicarne anche le radici. La sua qualità «peccaminosa» non può riferirsi solo all'aspetto attimistico e irrelato della libertà, perché ne darebbe una comprensione dimezzata. E insieme darebbe una visione straordinaria e idealistica della conversione. Forse anche la terminologia dev'essere revisionata: parlare di peccato originale e peccato personale/attuale, configura il primo nei termini di un *pre* o di un *ante* rispetto al secondo: l'immagine di una somma degli aspetti ne è una prevedibile conseguenza. Dalla contrapposizione non si esce se non procedendo ad un approfondimento reale della struttura della libertà, della interazione complessa che

essa intrattiene con la libertà altrui, dentro le dinamiche della storia del mondo. Solo questa articolata struttura dell'agire dell'uomo può prospettare una liberazione dove la salvezza non sia concepita come salvezza *dalla* storia, ma *nella* e *della* storia della libertà creata. Una libertà «integrata», ma senza storia, è alla fine solo un simulacro della libertà. Una libertà in «atto» è la sola per la quale il discorso sulla sua chiamata a realizzarsi in Cristo possa delinearli dentro la trama delle relazioni storiche, sacramentali, ecclesiali, antropologiche, cioè come comunione.

IV. IL PECCATO (ORIGINALE) TRA CENTRALITÀ ED ECCENTRICITÀ DELL'UOMO: W. PANNENBERG

L'ultimo autore, che presentiamo, ci consente di cogliere in maniera più sistematica la mediazione antropologica del discorso sul peccato (originale). La prospettiva generale di Pannenberg è stata più volte rivisitata e non presenta – a nostro giudizio – tratti di sostanziale novità rispetto alle ricostruzioni ormai disponibili ⁽⁶²⁾. Questa conclusione resta confermata anche dalla pubblicazione del secondo volume della *Systematische Theologie* [1991] ⁽⁶³⁾, che contiene la dottrina della creazione, l'antropologia e la cristologia. In riferimento alla dottrina sul peccato originale, mi sembra che essa si collochi armonicamente nella struttura del pensiero di P. e si può rinvenire nel contesto della dottrina antropologica della sua «Sistematica Teologica 2», e nel volume «Antropologia in prospettiva teologica» ⁽⁶⁴⁾. Mi limito a riferire i tratti essenziali della sua posizione.

(62) M. PAGANO, *Storia ed escatologia nel pensiero di W. Pannenberg*, Milano, Mursia, 1973; P.A. SEQUERI, *La storia di Gesù come rivelazione di Dio. Ontologia della trascendenza e della immanenza di Dio nella cristologia di W. Pannenberg*, «La Scuola Cattolica» 103 (1975) 202-243; K. KIENZLER, *Logik der Auferstehung. Eine Untersuchung zu R. Bultmann, G. Ebeling und W. Pannenberg*, (= Freiburger Theologische Studien 100), Freiburg-Basel-Wien, Herder, 1976, 102-143; cf anche una presentazione globale della cristologia di P. incentrata sulla risurrezione nel mio volume *Il Crocifisso Risorto. Risurrezione di Gesù e fede dei discepoli* (= Biblioteca di Teologia contemporanea 99), Brescia, Queriniana, 1998, 210-222.

(63) *Systematische Theologie*, Bd. 2, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1991, pp. 564, tr. it. *Teologia sistematica 2*, (= BTC 79), Brescia, Queriniana, 1994, 569.

(64) Cf *Systematische Theologie Bd 2: Würde und Elend des Menschen*, 203-314: 266-314 [*Sünde und Erbsünde*]; tr. it. *Teologia sistematica 2. Dignità e miseria dell'uomo*, 203-316: 267-314 [*Peccato e peccato originale*] [cito *Systematische Theologie 2*]; *Anthropologie in theologischer Perspektive*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1983, 540 [cf Sez. I, Cap III: *Zentralität und Sünde*, 77-150], tr. it. *Antropologia in prospettiva teologica* [cf Sez. I, Cap III, *Centralità e peccato*, 88-175] [cito *Anthropologie*].

1. *Storia universale (della salvezza), cristologia e dottrina dell'uomo*

La nozione di storia universale è considerata da Pannenberg – come è noto – il luogo specifico della rivelazione di Dio, una nozione con la quale l'A. intende ricuperare la nozione biblica di storia a fronte delle estenuazioni operate dalla teologia ermeneutica. L'affermazione sta in capo ad uno dei suoi saggi programmatici [1959]: «La storia è l'orizzonte più ampio entro il quale la teologia cristiana si muove. Tutti i problemi e le soluzioni teologiche trovano il loro senso nel contesto della storia di Dio con l'umanità e, attraverso questa, con l'intera creazione, verso un futuro che il mondo mantiene ancora celato, ma che è già diventato manifesto in Gesù Cristo» (65). La posizione di P. si fa valere contro Bultmann e Gogarten che avrebbero ridotto la storia alla storicità esistenziale e contro Kähler che ipotizza un nucleo sovrastorico come contenuto autentico della fede (è l'idea ripresa vigorosamente da Barth nell'idea di incarnazione come «preistoria»). Con ciò sono già tracciate le coordinate della sua riflessione.

Questo progetto è poi sviluppato sistematicamente in *Offenbarung als Geschichte* [1961] (66), il manifesto dello «Heidelberger Kreis», in una serie di tesi che sono state all'origine di una lunga discussione e che hanno contrassegnato la teologia protestante e, in certa misura, anche quella cattolica degli anni '60 e '70.

P. si propone un ricupero della prospettiva biblica, la quale pensa la storia come un evento che si dispone tra le promesse di Dio e il loro compimento futuro. Per P., infatti, alla tesi della rivelazione come storia corrisponde sul versante ermeneutico la tesi dell'ermeneutica teologica come ermeneutica storica (67). Ciò sulla base di un modello

(65) Cf *Heilsgeschehen und Geschichte*, orig. in «Kerygma und Dogma» 5 (1959) 218-237, ora in *Grundfragen systematischer Theologie, Gesammelte Aufsätze*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1967, 22-78: 22; tr. it. *Avvertimento di salvezza e storia, Questioni fondamentali di teologia sistematica*, Brescia, Queriniana, 1972, 30-93: 30 [cito da *Grundfragen*].

(66) (W. PANNENBERG Hrsg.), *Offenbarung als Geschichte*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1965, (con contributi di ROLF e TRUTZ RENDTORFF, e U. WILCKENS), tr. it. sulla terza edizione tedesca, *Rivelazione come storia*, a cura di B. BAROFFIO, Bologna, Dehoniane, 1965.

(67) Cf W. PANNENBERG, *Hermeneutik und Universalgeschichte*, «Zeitschrift für Theologie und Kirche» 60 (1963) 90-121, ripreso in *Grundfragen systematischer Theologie*, Göttingen 1971, 91-122; *Über historische und theologische Hermeneutik*, in *Grundfragen*, 123-58 (inedito del 1964); tr. it. *Questioni fondamentali di teologia sistematica*, Brescia 1975, 105-141.142-180. Cf I. BERTEN, *Histoire, révélation et foi*, Paris, Cerf, 1969, 17ss. Si veda più avanti una ripresa della questione nel Cap. III di *Wissenschaftstheorie und Theologie*, Frankfurt 1973; tr. it. *Epistemologia e teologia*, Brescia 1975, 148-212.

particolare: la chiave di lettura degli avvenimenti storici (e quindi anche della storia delle tradizioni) si trova nella «totalità della storia», perché solo in essa il senso particolare degli eventi, che non viene tolto, acquista la sua pienezza di senso; infatti «la storia è la realtà nella sua totalità», onde esiste una correlazione universale che lega tra di loro i fenomeni storici.

Da ciò derivano i due principi ermeneutici fondamentali: quello, regressivo, della significazione degli eventi a partire dalla fine; quello, progressivo, della «storia della tradizione» ⁽⁶⁸⁾. In sintesi si potrebbe dire che in Pannenberg l'espressione «ermeneutica della storia» ha un significato oggettivo: l'ermeneutica teologica deve essere ermeneutica storica nel suo riferimento alla totalità della storia. Questo presupposto fondamentale intende, da un lato, correggere la destoricizzazione operata dall'ermeneutica esistenziale (che ritiene irrilevante l'escatologia apocalittica della Bibbia) e, dall'altro, insinua che la propria concezione di storia costituisce uno strumento ermeneutico della corretta concezione biblica. Questa tesi generale viene articolata in alcuni asserti, che sostanzialmente riprendono le tesi di «Rivelazione come storia» ⁽⁶⁹⁾.

La concezione di rivelazione di P. non può non intersecare il discorso sulla rivelazione cristologica in rapporto alla sua pretesa veritativa e alla sua intrinseca storicità. La risurrezione forma per P. il centro del suo progetto cristologico. Esiste dunque una connessione diretta tra concezione della rivelazione, progetto cristologico e fondazione cristologica dell'antropologia. Infatti è a partire dalla risurrezione che P. postula una «rifondazione della cristologia», la quale a sua volta appare una «chiarificazione e una conferma» dell'intero impianto programmatico della sua visione teologica. La pretesa assoluta che il kerygma neotestamentario attribuisce all'evento cristologico pone evidentemente una questione precisa al progetto epistemologico elaborato da P. In Gesù si vede realizzato il compimento delle promesse di Dio, ma soprattutto si attribuisce al suo mistero il carattere di una «personale» manifestazione e identità con il mistero di Dio. La singolarità unica di Gesù resta nondimeno affermata e compresa all'interno della attesa escatologica relativa alla piena manifestazione di Dio che avverrà alla fine della storia (con gli eventi della Parusia e della nuova creazione). Ma allora l'apparizione *storica* di Gesù è destinata ad essere superata e trascesa dall'avvento della futura ed escatologica

(68) L'espressione citata deriva da *Heilsgeschehen und Geschichte, Grundfragen*, 25. Per questi due principi ermeneutici fondamentali cf BERTEN, *Histoire, révélation et foi*, 20-23.

(69) Sono le prime tre tesi di *Rivelazione come storia*, 163-179. Se ne veda una esposizione sistematica in SEQUERI, *La storia di Gesù come rivelazione di Dio*, 203-206.

rivelazione di Dio? Che rapporto si deve porre tra l'assolutezza attribuita all'evento cristologico, proprio in quanto evento storico della manifestazione assoluta di Dio, ultimamente fondato nella confessione pasquale della divinità di Gesù Cristo, con quella fine/quel fine assoluto della storia, dove si dà la piena rivelazione di Dio come la realtà che tutto determina?

Queste domande non sono semplicemente eluse nell'impostazione di P., ma vorrebbero essere rielaborate all'interno il suo programma teologico come *reinterpretazione escatologica dell'evento storico di Gesù*. Per questo la sua Cristologia vuol essere «il tentativo di riflettere sulle implicanze teologiche, teoretico-cognitive, e storico-filosofiche, che la peculiare struttura di anticipazione (*antizipatorische Struktur*) della figura e del destino di Gesù di Nazaret, presenta in un certo contesto filosofico» (70). Così la visione storico-teologica di P. trova nella cristologia il suo punto di massimo inveroamento e conferma. È questo un aspetto già presente in «Rivelazione come storia» alle tesi 4-6: la realtà di Gesù ha da essere intesa come prolessi, come realizzazione anticipata della rivelazione escatologica di Dio.

Questa anticipazione escatologica realizzata nell'evento cristologico configura anche la struttura antropologica come «destinazione dell'uomo» (*Bestimmung des Menschen*): «Un simile nesso non è del tutto ovvio, se l'idea di *destinazione* dell'uomo è legata al suo futuro definitivo, al fine e scopo della sua creazione, mentre la *somiglianza con Dio* è riferita alle doti originarie di cui dispone la creatura umana» (71). È all'interno di questa struttura antropologica collocata entro la tensione tra autotrascendenza e anticipazione originaria, che si situa la dottrina del peccato e, in particolare, del peccato originale. Ma prima di arrivare ad essa è necessario per un momento disegnare il quadro della dottrina antropologica di P.

2. *Il percorso antropologico tra formazione dell'identità e rapporto sociale*

La visione dell'uomo di P. si articola secondo un'architettura la cui inflessione metodologica è delineata dal rapporto tra le concezioni antropologiche che l'A. recensisce criticamente e la possibilità che esse indichino una apertura «in prospettiva teologica». Non si tratta quindi di un'«antropologia teologica» in senso stretto, ma del raccordo

(70) *Grundfragen*, 151-152=173.

(71) *Systematische Theologie* 2, 250 = 251; cf anche *Anthropologie*, 40-76=45-87 (nel testo le pagine tra parentesi si riferiscono ad *Anthropologie*, prima secondo l'originale e poi nella traduzione italiana).

tra antropologia filosofico-(culturale) e antropologia teologica. Tale istanza non può che essere accolta, anche a partire dalla diagnosi sovente fatta in sede storiografica della distanza (se non dell'immunizzazione) dell'antropologia teologica dall'antropologia moderna. Ciò non significa che il percorso prospettato da P. possa dirsi del tutto riuscito: l'A. stesso dichiara il carattere pionieristico e tormentato del tentativo. Molto spesso, leggendo il complesso volume *Anthropologie in theologischer Perspektive* si ha l'impressione di smarrire le tracce del percorso, ma soprattutto di ricavare la posizione di P. all'interno di un faticoso metodo di differenziazione dagli autori presi in esame. Con ciò è definito anche il metodo e l'architettura del percorso antropologico di P. L'opera si divide in tre parti.

La *prima parte* si pone come obiettivo di ricostruire l'autocoscienza del singolo a partire delle peculiarità che caratterizzano il comportamento della forma di vita umana: «L'indagine sul comportamento si riferisce, in linea del tutto generale, agli individui in rapporto "con se stessi", quindi a dei "soggetti", e sul piano della forma di vita umana questa soggettività si presenta nella tensione tra centralità ed eccentricità, che è poi la condizione strutturale perché emerga la coscienza di se stessi» (153=181). Se, dunque, l'obiettivo della prima parte è quello di approdare alla tematizzazione dell'autocoscienza, occorre mostrare che l'acquisizione dell'identità avviene attraverso tutto il processo del comportamento (*Prozess menschlichen Verhaltens*), appunto nella tensione tra «organizzazione centrale e determinazione eccentrica» che si decide mediante l'atto della libertà. In tale quadro si pone anche la questione del peccato (e del peccato originale), quando appunto la citata tensione «venisse composta inizialmente e unilateralmente, sul piano della centralità e quindi nella forma dell'imprigionamento dell'Io» (154=182). Ma in tale caso la tensione riemergerebbe di bel nuovo nella forma dell'identità umana che si connota attualmente nella figura della preoccupazione e dell'angoscia. È qui che si colloca la riflessione che ci interessa. Ma prima di dedicare un primo piano a questo capitolo può essere utile ricordare complessivamente il disegno del percorso antropologico di P.

Il passaggio alla *seconda parte* introduce il punto di vista dei *rapporti sociali*, che da sempre caratterizzano la forma di vita dell'individuo. Ora ciò mette in luce l'astrazione metodologica necessaria [operata nella prima parte], dato che il nostro scopo era quello di ricavare i lineamenti strutturali che caratterizzano la forma di esistenza centrale-eccentrica dell'uomo» (72). La seconda e la terza parte hanno,

(72) *Ivi*. E continua: «In questa *Seconda Parte* dell'indagine dovremo precisare più chiaramente lo sviluppo dell'Io, della soggettività, nel campo del suo riferimento sociale. E qui oltre che approfondire la questione dell'identità individuale, tro-

infatti, un obiettivo comune, quello di istituire il significato della relazione sociale in ordine alla costituzione dell'identità personale, ma, da un lato, l'antropologia culturale sottolinea la soggettività dell'uomo nella costruzione del sistema culturale, mentre, d'altro lato, la psicologia sociale mette in luce che l'identità individuale è preformata dal mondo di vita sociale e culturale. La trattazione della seconda parte svolge il processo di formazione dell'identità dell'uomo «come elemento di inquietudine nella sfera degli stati d'animo e delle affezioni, quella che costituirà poi anche il terreno di riferimento per interpretare la problematica dell'alienazione» (158=187) (73)

Pertanto la *terza parte* del percorso antropologico non solo supera l'astrazione dalla dimensione sociale del vivere umano, operata nella prima parte, ma oltrepassa la prospettiva dell'individuo (e della formazione della sua identità) nella stessa considerazione dei rapporti sociali. Essa tratta del *mondo della vita sociale* preso in se stesso, dove si considerano l'universo culturale, la tematica del linguaggio e della ragione, le forme istituite del vivere sociale, come elemento vitale delle sovrastrutture individuali con cui il mondo culturale predispone il senso per il gioco della libertà. La socialità dell'Io appare una ulteriore determinazione della sua eccentricità, senza che per questo l'individuo si definisca per la funzione che assume in rapporto al mondo sociale e culturale nell'alveo della tradizione. In tal senso il punto di partenza della soggettività consente a P. di non estenuare il processo di formazione dell'identità nella funzione che l'uomo assume nel contesto della vita associata. Pertanto l'eccentricità appare effettivamente «aperta» ad una struttura di trascendenza.

3. *La struttura antropologica tra centralità ed eccentricità*

Il discorso antropologico di P. prende francamente le mosse dall'antropologia contemporanea, quando la psicologia tentò di delineare il problema dell'identità e dell'autocoscienza non più attraverso la via dell'introspezione, ma quella del comportamento. Qui P. segue la direzione dell'antropologia filosofica tedesca che ha trovato in Scheler un antesignano, e poi in Plessner e Gehlen i prosecutori. Egli mette a fuoco il problema dell'identità a partire dalla forma peculiare

veremo anche il punto dal quale partire, nella *Terza Parte*, per esporre il mondo di vita socializzata come terreno sulla quale si sviluppa l'identità dell'individuo. [...] Si tratta del rapporto costitutivo che dobbiamo riconoscere tra identità individuale e universo culturale» (156-157=185).

(73) In questo quadro si colloca un ulteriore sviluppo della considerazione del peccato e delle sue strutture sociali.

del comportamento che l'uomo assume nel mondo. P. prende avvio dal comportamentismo (behaviorismo) che descrive la strutturazione psichica come reazione allo stimolo; critica successivamente la posizione di Lorenz, per il quale la differenziazione dei comportamenti non dipende solo dalla reazione allo stimolo, ma dagli schemi di comportamento proprio di un dato organismo (nella forma di schemi congeniti). Anche altre prospettive della gnoseologia genetica (Piaget) e dello strutturalismo sottolineano che il comportamento umano è caratterizzato da strutture aprioriche. Nella stessa linea si collocano Habermas e Apel con la sottolineatura dell'interesse che guida la conoscenza. In tutte queste concezioni – conclude P. – vi è un interesse a «interpretare in chiave trascendentale il comportamento umano» (30=34). Ora è in questa direzione che si pone il concetto di «apertura al mondo» (*Weltoffenheit*) che caratterizza l'antropologia filosofica tedesca di Scheler, Plessner e Gehlen.

Questi autori parlano di «una posizione peculiare dell'uomo nel regno della vita animale»: Scheler e Gehlen la definiscono come «apertura al mondo» e Plessner come «eccentricità». Ora Scheler parte ancora dalla distinzione tra realtà spirituale e tratti biologici e trova nell'apertura dell'uomo al mondo, intesa come libertà dall'ambiente, la «posizione» peculiare dell'uomo nel cosmo ⁽⁷⁴⁾. Plessner critica il residuo metafisico di Scheler che intende lo spirito come principio antitetico alle forme della vita. Per questo preferisce parlare della «posizione eccentrica» dell'uomo, rispetto agli animali che si caratterizzano per la centralità: con essa si intende la capacità dell'uomo di prendere posizione di fronte a se stesso, di autoriflessione, una capacità che deriva dalla forma evoluta del sistema nervoso centrale. Resta non chiarito in Plessner il «modo in cui centralità ed eccentricità si rapportano tra loro e tra loro si legano» (35=39). Anche Gehlen prescinde dalla tematica scheleriana dello «spirito», ma si muove nella sua stessa linea, quando vuole precisare mediante il concetto di «apertura al mondo» la posizione peculiare dell'uomo nel cosmo, della sua libertà dall'ambiente (inibizione degli impulsi vitali). Egli però usa una dizione più neutra, quella di *iato* tra stimolo e reazione, così che non è più necessario risalire ad una causa inibitrice (lo «spirito» di Scheler), ma spiega tutto ciò in termini biologici, definendo l'uomo come «essere mancante». Questo iato tipico dell'uomo è compensato – secondo Gehlen – tramite il linguaggio, la cultura e l'attività umana. Di qui per Gehlen la centralità dell'agire dell'uomo, con cui colma la sua specifica lacuna mediante la produzione del linguaggio-cultura-

(74) *Die Stellung des Menschen im Kosmos*, München ¹1928, ²1948; tr. it. *La posizione dell'uomo nel cosmo*, Milano, Fabbri, 1970.

creatività e trasforma la sua «mancanza» in vantaggio. In tal modo l'agire diventa il sostituto dello «spirito» scheleriano.

Questa prospettiva dell'«antropologia filosofica» che delinea la posizione peculiare dell'uomo mediante il concetto di *Welthoffenheit* è stata criticata perché suppone un comprensione «illimitata» di apertura, disconoscendo la mediazione e la frattura che è presente nel rapporto con il mondo. L'uomo si rapporta al mondo mediante schemi di comportamento congeniti. Questi schemi comportamentali non costituiscono tanto un limite per l'uomo, quanto piuttosto «qualificano il luogo da cui deve continuamente riprendere inizio l'avventura dell'autotrascendenza e della storicità degli uomini» (75).

4. Somiglianza e «Bestimmung» dell'uomo

P., dunque, pensa all'apertura dell'uomo al mondo nei termini di una storia di autotrascendenza e di autorealizzazione. Per questo egli si rifà all'antropologia di Herder che sottolinea il tema dell'immagine, ma Herder lo considera come condizione di possibilità per cui l'uomo raggiunge nel divenire storico la sua destinazione (42-43=47-49). Istituito poi il confronto con la ricca tradizione del tema dell'uomo immagine di Dio, al di là delle differenze confessionali, P. afferma che Herder innova perché la sua concezione imprime al tema dell'immagine un «divenire», uno sviluppo. La nozione di un'immagine divina che diviene, che ha dunque una destinazione era già propria di umanisti come Ficino (l'incarnazione è la realizzazione piena della destinazione religiosa dell'uomo) e Pico della Mirandola (la creatura trova e raggiunge – con l'agire etico – in Cristo il suo acme definitivo). La rilettura di Herder però è scettica dinanzi alla valenza etica dell'immagine vista come «autoaccrescimento» dell'uomo (76).

P. ritiene nondimeno che la posizione di Herder abbia una funzione importante per la comprensione dell'attuale antropologia teologica: è con lui che il tema dell'immagine comincia ad essere pensato non più in termini di *perfezione originaria*, ma di *destinazione escatologica*. A partire da qui si introduce il concetto di «destinazione»

(75) E continua: «Rimane poi da stabilire fino a che punto gli esseri umani riescano a trasformare le loro condizioni di partenza, tipiche della loro specie, contando non solo su uno sforzo individuale, ma soprattutto sulla tradizione culturale. [...] La posizione singolare che l'uomo assume nel mondo animale non avviene in un istante, non va per salti, ma presenta essa stessa il tratto di una storia in cui l'uomo si scopre, si trova nella sua natura specifica» (*Anthropologie*, 39=44).

(76) «Il ricorso di Herder all'idea dell'immagine divina nell'uomo sembra quindi in funzione antitetica a quella del concetto di autorealizzazione umana basata sulla «crescita attiva»» (*Anthropologie*, 50=56).

dell'uomo (Bretschneider), come di una destinazione alla vita con Dio e alla religione (cf Schleiermacher, Dörner). La concezione herderiana non solo innova rispetto alla tradizione teologica, ma manifesta degli influssi sulla stessa antropologia filosofica moderna. In Herder l'idea di immagine descrive una incompiutezza dell'uomo che lo proietta in un futuro, che determina già le caratteristiche della sua esistenza naturale. Sta qui allora il problema: come pensare questa identità nell'autorealizzazione, senza che l'uomo diventi semplicemente l'esito del suo agire. «Come qualificare questo "propriamente umano", che costituisce il contenuto positivo di quello spazio reso possibile dalla riduzione degli istinti e dall'incompiutezza della organizzazione umana» (ivi). La possibilità di denominare questo «propriamente umano» nei termini di «spirito» – continua P. – è problematica; pertanto basta descrivere la peculiarità del comportamento umano nei termini di autotrascendenza e/o eccentricità (*Selbsttranszendenz*) e di anticipazione originaria (religiosa).

La prima delinea la originaria capacità dell'uomo di essere *in altro da sé*, cioè l'attitudine che egli mostra per l'oggettività. In tale essere presso l'altro da sé l'uomo ha coscienza della sua alterità, cioè della sua diversità dall'oggetto, sia in rapporto a sé come soggetto, sia in rapporto agli altri oggetti. Inoltre, la capacità di oggettivazione e di differenziazione suppone un momento di autotrascendenza, cioè un momento di astrazione dai propri impulsi, un'esperienza questa che non si dà in una coscienza astrattamente teorica, ma avviene simultaneamente al processo concreto dell'esistenza. Infine, la coscienza è legata strettamente al processo di autotrascendenza dell'uomo, in modo tale che se anche non è stata sempre così trasparente nell'evoluzione storica, essa può sempre essere risvegliata nell'uomo. Ciò apre lo spazio per l'apprezzamento del contributo del processo culturale, quale «progresso di trasparenza del modo umano di autotrascendersi nella vita concreta» (60=68). Se dunque v'è un consenso abbastanza ampio nell'antropologia filosofica sul concetto di apertura al mondo fondata sull'autotrascendenza, poi gli autori divergono sul modo di intenderne la «costituzione interna». Il processo di distanziamento contiene sempre la posizione dell'alterità dell'oggetto rispetto ad altri oggetti e al soggetto che percepisce. Ora la comprensione dell'alterità da parte del soggetto percipiente rispetto all'oggetto percepito è il fenomeno dell'autocoscienza (77). L'anticipazione originaria della totalità è, allo-

(77) «Io devo aver già superato questo singolo oggetto verso una prospettiva in cui esso mi riesce accessibile insieme ad altri, una prospettiva che per la sua universalità è sovraordinata all'oggetto singolo, ma al tempo stesso lo collega ad altri oggetti. Questa anticipazione di universalità [...] è a servizio della stessa percezione» (*Anthropologie*, 73-74=65).

ra, l'universale implicito nella percezione dell'oggetto ⁽⁷⁸⁾. Pertanto intrinsecamente l'apertura al mondo va oltre il mondo, onde il suo senso vero non può essere inteso che come «apertura a Dio». O più cautamente: «nell'aprirsi ad un orizzonte universale che comprende ogni percezione effettiva e possibile, l'uomo si comporta invece in modo eccentrico rispetto alla *realtà* che gli è data, per cui in tale anticipazione troviamo affermata la realtà divina, per quanto non ancora tematizzata in quanto tale né espressa in questa o quella figura» (66=75). Con ciò è prefigurata la forma della fede come affidamento, precisamente quando sia mostrata in analogia con la struttura dell'eccentricità dell'uomo. Ora se molto spesso questa anticipazione originaria rimane inespressa nella sua figura, ciò non toglie che la percezione dell'oggetto in quanto determinato, limitato e finito, ci pone «di fronte alla tematica religiosa e quindi pure di fronte al problema della *fiducia fondamentale* (*Grundvertrauen*) che sorregge il nostro vivere. Ciò che può diventare esplicitamente oggetto di conoscenza religiosa, implicitamente lo si trova già presente in ogni accostarsi ad un oggetto determinato dell'esperienza che noi facciamo» (69=78). Si può concludere quindi affermando il nesso tra l'intenzionalità religiosa della «Welthoffenheit» dell'uomo e la sua autorealizzazione: autocoscienza in divenire e anticipazione originaria sono tra loro profondamente embricate.

P. corona, dunque, il suo percorso prospettando la determinazione teologica della «Bestimmung» e ne trova una conferma nell'esegesi oggi diffusa che ritrova la nozione di «immagine» nel dominio sul mondo, sulla scia della teologia regale extrabiblica e biblica. Per questo l'A. vede nell'identificazione tra l'immagine e la vocazione dell'uomo ad esercitare un dominio sul mondo, quale luogotenente di Dio, un'analogia con la prospettiva antropologica della «Welthoffenheit», cioè dell'autotrascendenza eccentrica, che superando il dato immediato, lo mette in grado di capire l'oggetto nella sua determinatezza. Ma questa analogia comporta, in ultima analisi, l'alterità e la trascendenza della realtà divina rispetto alla natura mondana.

(78) «Si spiega allora perché nella struttura eccentrica del processo del vivere umano stia un'apertura non soltanto per le cose del mondo: l'apertura di questa anticipazione, la sola che rende possibile la percezione degli oggetti, va oltre l'insieme degli oggetti, dati e possibili, della nostra percezione, dunque oltre il mondo. Ovviamente ce ne rendiamo conto solo nella riflessione, nella stessa riflessione in cui si formano determinati concetti di genere e di specie e dove si precisa la trascendenza ancora indeterminata dell'anticipazione originaria. È solo a questo livello che si forma pure, riguardo alle specie e ai generi delle cose, l'idea del «Tutto» del mondo e di una realtà divina che ne sta a fondamento» (*Antropologie*, 65-66=74).

5. Centralità e peccato

La struttura antropologica ha, dunque, messo in luce una tensione tra posizione centrata (il legame con il qui e ora) e l'eccentricità dell'uomo. Più difficile interpretare nei filoni dell'antropologia filosofica moderna il senso di questa tensione. P. ritiene che sia meglio identificare il senso della tensione ambivalente proprio nella struttura di centralità e eccentricità, più che a partire dalla differenza con il proprio corpo. «Nell'autotrascendenza eccentrica l'io è originariamente nell'altro dal suo corpo e, tuttavia, nel sapere l'alterità dell'altro, è identico al suo corpo rispetto a tutto l'altro che gli sia distinto da lui. L'essere nell'altro *in quanto* altro apre la dimensione dell'autocoscienza con la diversità da se stessi e unità con se stessi. [...] L'autotrascendenza eccentrica, l'essere in altro da se stessi (originariamente, cioè, nell'altro dal proprio corpo) costituisce appunto l'io, o la persona. Al tempo stesso, però, l'io si pone in identità con se stesso, in opposizione all'altro da sé» (81-82=93). Ora all'inizio questa è solo una tensione, non è immediatamente una frattura, che conserva i tratti dell'ambivalenza e che può avere un duplice esito: l'opposizione all'altro mantiene la struttura eccentrica nella forma della differenziazione «aperta» oppure la chiusura dell'io nell'opposizione a tutto il resto circoscrive l'io inibendogli la sua autotrascendenza. Tale tentativo di annessione del mondo non solo porta alla strumentalizzazione di questo rapporto, ma si rivolge contro l'identità stessa dell'io, perché questi esaurisce le sue energie nello sforzo di fagocitare il mondo. Quello che Kant ha descritto come il «male radicale» sul versante morale, deve essere illustrato anche sul versante del rapporto con il mondo. Perciò P. conclude che la tensione diventa una «*forma di perversione* del rapporto fra eccentricità e centralità nell'autoaffermazione dell'io» (83=93: corsivo mio).

Questa riflessione consente di riprendere un tema caro alla tradizione cristiana e che ha trovato nella considerazione sulla *concupiscentia* (o *cupiditas*) di Agostino il suo luogo classico. Essa indica il desiderio perverso dell'amore e della volontà, che il dottore della grazia qualifica sia come peccato sia come conseguenza del peccato. E rivela l'egoismo, cioè l'affermazione dell'io come scopo ultimo nel rapporto con il mondo, poiché stravolge la relazione fine-mezzo nell'accostamento errato alle cose. Essa è peccato perché questo egoismo, anche se solo in modo implicito, si indirizza contro Dio. Ora tale modulo interpretativo mantiene – secondo P. – ancora una sua validità quando lo si spogli dalla prevalente esemplificazione che della concupiscenza è stata fatta con il desiderio sessuale. Agostino del resto conosceva una *concupiscentia laudabilis*, perché la concupiscenza diventa perversa quando stravolge l'ordine dei rapporti con

le cose. Tale struttura formale del concetto si riserva dunque una possibilità di ripresa a motivo di due caratteristiche della riflessione agostiniana sulla concupiscenza: l'impostazione «empirica» che Agostino dà alla sua descrizione psicologica; la rilevanza che la concupiscenza peccaminosa ha in relazione all'Io. P. procede ad un'ampia descrizione di questi due motivi, per mostrare, da un lato, la loro validità e, dall'altro, il vincolo che essi hanno con una certa visione del mondo (antica), incentrata sull'ordine gerarchico dell'universo, che la concupiscenza stravolge. Al contrario l'impostazione moderna del problema si concentra sul secondo motivo, cioè sul rapporto dell'uomo con se stesso, che in tal modo produce il fallimento dell'Io (si capisce perché la concupiscenza non è solo peccato, ma anche pena del peccato).

È stato Kierkegaard colui che meglio ha svolto questa prospettiva con la sua analisi dei fenomeni dell'«angoscia» e della «disperazione» – soprattutto ne *La malattia mortale* – dove appunto l'angoscia non riguarda la paura di un oggetto determinato esterno, ma è la preoccupazione di se stessi, dell'unità con se stessi. Ma questa centratura su se stessi – conclude P. – «quest'angoscia che si prova di fronte a se stessi, questa vertigine della libertà abbandonata a se stessa, non suppone già il peccato, dato che l'uomo è lui stesso centro e norma della sua vita?» (99=114). La stessa ripresa del tema, operata da Heidegger, ha mostrato come il fenomeno dell'angoscia delinea la struttura stessa dell'esistenza umana nel mondo, contrassegnata dalla cura (*Sorge*) per se stessi. Essa esprime esattamente la centratura dell'Io su se stesso, e quindi esprime uno sbilanciamento della tensione originaria tra centralità ed eccentricità. L'angoscia, riferita al rapporto con l'Io dell'uomo, va intesa come espressione del peccato.

L'analisi kierkegaardiana del peccato sta all'origine della riflessione contemporanea. P. vi intravede un duplice percorso. Il *primo* che va dall'essenza all'esistenza: cioè si distingue la situazione creaturale dell'uomo come situazione di finitudine dalla condizione di peccato; da qui ci si proietta poi verso le origini per cogliere la radice del male. In questa direzione si ricorda l'opera di Ricoeur, il quale «vede la radice del male nel passaggio dalla struttura della finitudine umana all'attualità di una condotta di vita improntata alla decisione della volontà» (101=117). P. rimprovera a Ricoeur di procedere nella spiegazione del male dalla «pura struttura essenziale della volontà», per poi interrogarsi sul significato del passaggio dalla fallibilità al peccato.

È meglio – si tratta del *secondo* percorso – prendere le mosse dalla realtà concreta del volere umano, producendo un'analisi del comportamento che da sempre connota l'agire dell'uomo: «la stortura [...] va concepita essa stessa come momento strutturale della forma umana di vita e del suo comportamento nella sua tensione fra organizzazio-

ne centrale, che l'uomo condivide con qualsiasi altro essere vivente, soprattutto con le forme di vita superiori, e determinazione eccentrica, la quale connota l'essere umano» (102=117-118).

La prospettiva di P. è, dunque, delineata: occorre partire non da un'analisi del «volontario», ma dalla tensione tra centralità ed eccentricità, che caratterizza la forma di vita umana dell'uomo. Il modo con cui questa tensione viene composta nell'ambito dell'autocoscienza delinea appunto la forma di vita umana nella sua ambivalenza che può risolversi o nella sua dinamica apertura al mondo, e oltre il mondo verso Dio, ● nella «centratura» sull'Io, dove anche la «capacità di aprirsi al mondo viene sfruttata dall'Io come mezzo per raggiungere i propri scopi» (102-103=118). Si dà così una spiegazione del «peccato» come di una realtà meglio embricata con la struttura stessa della forma di vita umana, e non mediante l'analisi di un atto «volontario» che viene staccato dalle sue condizioni reali. È questa la linea di riflessione di P.: egli tratteggia la struttura antropologica tra centralità e eccentricità e vede il peccato come una «frattura» e una «inversione» dell'ambivalenza produttiva presente nella stessa struttura ⁽⁷⁹⁾.

6. La libertà situata e il peccato

Ora la prospettiva di considerazione del peccato che lo vede radicato nelle condizioni naturali dell'esistenza umana pone subito due questioni: il rapporto tra natura umana e peccato, cioè il problema della qualità morale dell'atto come atto della libertà/volontà; il tema della responsabilità del comportamento peccaminoso.

Sulla prima questione P. afferma, nella scia dell'analisi agostiniana della concupiscenza, che «la vita umana risulterà sempre connotata, già nei suoi naturali inizi, dalla struttura di tale peccaminosità» (104=121). *L'amor sui*, *l'homo incurvatus in se* della tradizione corrispondono alla figura moderna del narcisismo e farebbero pensare

(79) «La *frattura* fondamentale nella forma di esistenza umana consiste nel fatto che la tensione tra forma centrale di organizzazione ed eccentricità viene dissolta sempre a favore della prima, a favore dell'istanza centrale dell'uomo, invece che dell'Io trasceso nella realizzazione del suo vero destino, che è quello eccentrico [...] L'inversione del rapporto tra centralità dell'Io e determinazione eccentrica dell'uomo per quest'ultimo significa un fallimento, perché il suo desiderio di giungere a se stesso non riuscirà mai a realizzare la propria destinazione eccentrica [...] Se questo riferimento all'Io, come *amor sui* costituisce il nucleo essenziale del peccato, del fallimento dell'uomo, bisognerà convenire poi che il peccato stesso non consisterà esclusivamente in qualcosa di morale, ma sarà una realtà intimamente intrecciata con le *condizioni naturali* della nostra esistenza» (*Anthropologie*, 103-104=118-120).

ad una qualche «peccaminosità» della stessa natura umana. La tradizione protestante, d'altra parte, sconta qui un'ambiguità di cui P. è perfettamente consapevole. Perciò egli afferma che: «Anche se in tal senso l'uomo è peccatore per *natura*, lo è non perché sarebbe peccaminosa la sua natura di uomo» (105=121). Il termine «natura» interviene qui in due accezioni differenti: quella che designa le *condizioni naturali* dell'esistenza, che sono le condizioni di possibilità del suo comportamento che risulta eccentrico (libero) e trasforma così le sue condizioni «naturali»; quella che designa la strutturale tensione tra eccentricità e centralità. Nel secondo senso la tradizione cristiana si è sempre attestata nel definire come buona la natura creata, nella sua strutturale condizione di libertà. Ora però questa definizione essenziale non va intesa – secondo P. – come un concetto che sta prima dell'esistenza, ma come un «concetto ottimale», «presente e attivo nella sua stessa struttura eccentrica». Ne deriva che l'essere e il dover essere dell'uomo non si possono separare, perché il destino dell'uomo determina, precisamente nella forma anticipata, la strutturale incompletezza dell'uomo. In tal senso il «volontario» appare nella forma della anticipazione della destinazione dell'uomo; mentre la «peccaminosità», che la tradizione collega naturalmente all'elemento della «volontà», dice la inversione/perversione del ritmo di autotrascendenza impresso dalla destinazione a cui l'uomo si sa chiamato. Questa obiettiva anticipazione determina in qualche modo sempre «il carattere e il risultato di un volere nel quale l'uomo non rispecchia la propria destinazione» (106=122).

Questo radicamento del volontario nella strutturale tensione tra centralità ed eccentricità pone la questione del perché essa sia considerata peccato solo nell'uomo, a differenza delle altre forme di vita superiori. P. risponde ribadendo la singolarità antropologica, perché nell'uomo la tensione raggiunge l'autocoscienza di un Sé che è al tempo stesso «dato» e in cerca di una determinazione che gli è «affidata». La coscienza di una destinazione eccentrica pone la questione dell'identità dell'Io, il suo essere-se-stesso, in una posizione di scarto tra la destinazione eccentrica (ultimamente religiosa) e la sua anticipazione realizzata. Questo scarto può essere il luogo del dinamismo della sua libertà ovvero, quando si ripiegasse sull'Io, il luogo del fallimento della propria esistenza. In questo modo non si può equiparare la centralità dell'Io con le forme superiori di vita organizzate in modo centrale, perché nella forma umana l'Io non può essere se stesso se non nell'altro da sé. In questo senso anche la centralità dell'Io umano è qualificata in maniera diversa rispetto all'organizzazione delle forme superiori.

Sulla seconda questione, P. riprende il tema della responsabilità, cioè della imputabilità di tale perversione come «colpa». Il peccato

nella tradizione teologica è collegato con quello della responsabilità e della colpa. La spiegazione del peccato, propria di P., radicata sulle condizioni naturali dell'esistenza rende più arduo il problema della colpa: «il nesso tra concetto di peccato e condizioni naturali dell'esistenza umana [sembra] sia di per se stesso contraddittorio» (107=124). Si leggerà con interesse la sezione (107-116=124-134) che P. dedica al tema. Essa parte dalla discussione della libertà di scelta e/o di indifferenza, ma procede oltre perché la pura illustrazione del dinamismo della scelta, come di una possibilità neutrale che appartiene alle condizioni della libertà a prescindere dalla sua destinazione al Bene, configura un concetto formale di libertà, una considerazione della volontà che «si trovi al di là delle alternative tra le quali sceglie, quasi nel limbo dell'indifferenza» (109=126). In realtà la questione della responsabilità si pone nella prospettiva della identità del soggetto e nel riconoscimento della sua destinazione. Il soggetto non è in una situazione neutrale quando sceglie tra il bene e il male ma, mentre sceglie, decide la propria identità in rapporto al proprio destino.

Solo in questo modo la imputazione della responsabilità non apparirà né estrinseca né eteronoma (nei confronti di «norme» che non hanno rapporto con la sua identità). La libertà di scelta è una libertà che, mentre decide, *si decide*, sia in rapporto a se stessa sia in rapporto alla destinazione che interpella tale decidersi. «Qui non si tratta della cosiddetta "libertà formale", ma di una libertà ben determinata, di una libertà essenziale (la presenza dell'essere, della determinazione, dell'essere-se-stesso dell'uomo), di quella che si presenta come esperienza fondamentale dell'essere se stesso dell'uomo» (111=129). In tal modo questa libertà essenziale (*libertas determinationis?*) è una libertà che si autopone, che è *causa sui*, ma nel senso che tale decidere *di sé* è l'effetto della destinazione a cui l'uomo è chiamato: «in ogni caso insieme all'interpellanza del nostro essere-noi-stessi si annuncia pure quella realtà che ne sta a fondamento» (112=130). Solo se si considera la libertà nella sua obiettiva apertura al bene, essa risulta giustificata nella sua appartenenza al bene, e si può descrivere la responsabilità (e la colpa) non come scelta tra il bene o il suo contrario, ma come adesione (o rispettivamente emancipazione) dal vincolo che la lega al bene, nella forma della destinazione ad esso e della realizzazione di sé.

Pertanto in questo senso fondamentale «come non esiste la libertà *di fronte* al bene, non esiste la libertà *di fronte* a Dio, che è il fondamento della nostra futura identità e quindi sinonimo del Bene» (113=131). In questa prospettiva il Bene (la destinazione dell'uomo) e Dio non si pongono come «oggetto» di scelta e di rifiuto, ma si può spiegare la struttura dell'adesione non presupponendo una previa capacità della libertà di scegliere e una successiva determinazione

dell'oggetto della scelta. Il Bene (e rispettivamente Dio) appare interiore determinazione della possibilità stessa della libertà di essere libera(ta), di modo che il vincolo che la lega a Dio ha da essere riconosciuto (la fede!) perché si dia la forma fondamentale della libertà; inversamente quando il vincolo non viene riconosciuto (il rifiuto di Dio, l'incredulità) si presenta la forma menzognera del peccato, o rifiutando un'immagine di Dio che si crede falsa, o distinguendo una propria immagine rispetto a ciò che appare come volere di Dio in rapporto alla nostra identità («Può mai Dio aver detto...?»). In tal modo la responsabilità del proprio peccato non si dà nella forma di una conoscenza del proprio comportamento come difforme da una norma e legge, saputa chiaramente da una volontà supposta in posizione neutrale; ma si dà sempre nella forma di un ri-conoscimento, che supera la precedente identificazione di una figura di Dio e di un comportamento dell'uomo, centrato sull'Io.

Tale ri-conoscimento avrà la figura della confessione della colpa, cioè del superamento dell'emancipazione che era obiettivamente contenuta (ma non immediatamente riconosciuta) nell'atto con cui l'uomo pensava di realizzarsi svincolandosi dalla sua destinazione. In tal modo la colpa si dà solo nella forma di una «responsabilità», cioè di un riprendere/assumere la capacità di «risposta» all'appello che si annuncia nella destinazione dell'uomo e nella sua figura propriamente *teologica*, vale a dire nella forma di un perdono accordato e accolto, di un debito riconosciuto alla sorgente originaria, che non è solo la destinazione del nostro volere e agire, ma anche la sua possibilità di ripresa e ricupero quando si riconoscesse come fallimentare (conversione!).

7. *La radice universale del peccato (il peccato originale)*

«Soltanto il potere della menzogna, quello che presenta il bene come male e il male come bene e promette la vita come premio per il peccato, mentre esso conduce effettivamente alla morte, soltanto questa natura menzognera del peccato ci fa capire come, pur rimanendo formalmente intatta la capacità di scelta, gli uomini possono volere ciò che oggettivamente è cattivo e non per una svista, ma per costrizione. È la non-libertà del volere». (115=133). Ora questo tema è – secondo P. – ciò che la teologia cristiana ha designato con i concetti di peccato primordiale (*Ursünde*) o peccato originale (*Erb-sünde*).

P. articola gli elementi essenziali della tradizione cristiana sul p.o. attorno a tre asserti:

- *L'inclinazione al peccato*: «Gli esseri umani non diventano peccatori sol-

tanto per le azioni da essi commesse e per imitazione del cattivo esempio dato da altri, ma lo sono prima di qualsiasi loro azione» (117=135).

- *La radicalità del peccato*: Da ciò consegue che «il peccato incide più profondamente della singola azione, più in profondità di qualsiasi trasgressione» (ivi).
- *L'universalità del peccato*: «L'universalità del peccato, il terzo e decisivo momento che il dogma del peccato originale intende ad ogni costo salvare, presuppone il carattere universale della redenzione che si opera mediante Gesù Cristo» (117=136).

Su questi dati fondamentali P. ripercorre la testimonianza biblica e la storia della tradizione cristiana per mostrare come questa «universalità» del peccato sia stata la preoccupazione costante, variamente espressa, degli autori. In Paolo, Adamo si presenta come prototipo degli uomini, come uomo collettivo, senza che per spiegare questo si debba ricorrere all'idea di ereditarietà. Con Agostino la partecipazione degli uomini al peccato di Adamo per via di ereditarietà è un modo per risolvere il problema della responsabilità che gli uomini hanno per i peccati commessi. Per questo egli connette elementi mitici e derivazione storica da un progenitore, ma con il risultato di storicizzare progressivamente (questo avverrà soprattutto dopo Agostino) la figura di Adamo, di ipotizzare uno «stato» precedente diverso. La difficoltà della dottrina agostiniana si mostra quindi nel fatto che non sa svolgere la funzione per la quale era stata escogitata, quella di rendere ragione della responsabilità degli individui per un peccato che precede qualsiasi loro azione. Tale lacuna perdura nella tradizione scolastica e nella teologia moderna e incrocerà la critica di Kant e Schleiermacher, che negano il rapporto di derivazione naturale, affermando invece la interazione sociale in cui vivono gli individui.

Questa comprensione che arriva fino ai nostri giorni, e che si ritrova ad esempio in Schoonenberg, lascia irrisolta la questione: la «situazionalità non può essere concepita come una determinatezza *intrinseca* dell'essere individuale» (125=145). Interessante risulta anche la ripresa di Brunner dove l'«unità della nostra destinazione rivelata in Cristo motiva poi anche l'unità e la solidarietà di tutti gli uomini in Adamo» (130=151). P. tuttavia afferma che l'universalità della redenzione «presuppone» l'universalità nel peccato.

Di qui la proposta di P.: «Bisogna dunque illustrare il carattere universalistico del dominio del peccato considerandolo in se stesso e non limitandosi a postularlo con la pretesa universalistica dell'annuncio cristiano di redenzione, dove anzi tale pretesa andrà verificata sul piano antropologico» (131=152). Ne risulta che il carattere universale del peccato deve essere illustrato nella sua funzione di «presupposto» di una teoria della necessità di redenzione e richiede una «ricerca

delle radici del fallimento dell'uomo nelle condizioni generali e naturali dell'esistenza» (*ivi*).

La tesi di Pannenberg mi sembra che si articoli nel tentativo di coniugare la destinazione dell'uomo in Cristo e il suo presupposto antropologico nella forma di vita dell'uomo che è inclinata a ripiegarsi sull'Io (la concupiscenza) ⁽⁸⁰⁾.

Il rapporto tra destinazione e presupposto potrebbe forse meglio essere declinato come relazione tra anticipazione (della destinazione) cristologica e mediazione (della responsabilità) antropologica. Possiamo dunque citare come sintesi questo testo:

«Ciò che qui si esige [il "presupposto", *ndr*] è un concetto di "responsabilità" che non risulti unilateralmente orientato verso l'agire, ma comprenda pure le nostre omissioni e quindi lo stato in cui noi stessi ci veniamo a trovare. Solo un concetto di colpa motivato come "assunzione" di responsabilità nei confronti della propria vita, nella consapevolezza delle esigenze derivanti dalla vocazione che essa è chiamata a realizzare, risponde alla prospettiva della tesi paolina della universalità del peccato, tesi motivata con la rivelazione in Cristo. Solo alla luce della rivelazione dell'"Uomo Nuovo" in Gesù Cristo, come realizzazione piena della stessa vocazione umana [la "destinazione" cristologica, *ndr*], riusciamo a cogliere "in retrospettiva", nella figura di Adamo in cui si compendiano tutti gli esseri umani, l'universalità del peccato e possiamo ammettere anche una colpa e una responsabilità che gli individui hanno per un simile stato» ⁽⁸¹⁾.

Da qui deriva la difficoltà ad apprezzare il senso dell'affermazione teologica dell'universalità del peccato: da un lato essa è, *di diritto*, un asserto che deriva dall'universale destinazione degli uomini in Cristo ⁽⁸²⁾; dall'altro lato, essa è, nel suo *risvolto empirico*, segnalata nel

(80) «Pare comunque che qui affiori un'effettiva convergenza con la tesi sostenuta da E. Brunner e K. Barth, per i quali l'universalità del peccato andrebbe fondata retrospettivamente sulla rivelazione in Cristo e sul suo carattere universalistico. Potremmo condividere anche noi questa tesi, nel senso che in Paolo la *conoscenza* del carattere universale del peccato risulta motivata, appunto, in detti termini, benché l'Apostolo consideri poi la propagazione generalizzata della corruzione introdotta dal peccato come *presupposto* del riferimento di tutti gli uomini alla redenzione operatisi in Gesù Cristo. Il concetto di colpa è in qualche modo legato anche alla conoscenza del peccato come peccato» (*Anthropologie*, 132=154).

(81) *Anthropologie*, 134=155. E continua per riferimento alla tradizione della teologia dialettica e scolastica: «Solo in tale prospettiva – e quindi nel raggio di enunciati formulati nel contesto di una professione di fede – possono essere considerate legittime le formule che la teologia dialettica impiega quando parla del peccato come "atto totale della persona". Pure il concetto scolastico di peccato, inteso come "*carentia iustitiae debitae*", va inquadrato nella prospettiva di una destinazione dell'uomo basata su Dio e rivelataci in Cristo» (*ivi*).

(82) «Empiricamente il peccato si presenta in tutta generalità ed ha come presupposto l'annuncio cristiano della redenzione [...] L'universalità del peccato ci si

dominio della concupiscenza e del regno della morte ⁽⁸³⁾. Di qui la conclusione circa la possibilità di risalire o di derivare da un unico uomo, Adamo: l'affermazione del «monogenismo» non è strettamente necessaria perché essa può essere espressa cristologicamente.

Per un verso, come già Agostino rilevava richiamandosi a Paolo, il carattere universale del peccato è empiricamente rilevabile nella concupiscenza e nelle sue implicanze; per l'altro (peccato come colpa al cospetto di Dio) la sua universalità si dischiude alla luce della destinazione dell'uomo, così come ci è stata rivelata in Gesù Cristo. La figura di Adamo ne è soltanto l'espressione simbolica. Invece di ricavare storicamente un genere umano che avrebbe come suo antenato storico Adamo (secondo l'ipotesi del monogenismo), ci s'inserisce nella prospettiva dell'unità della vocazione umana, così come questa ci è rivelata in Gesù Cristo e come in Adamo, stando al racconto della Genesi, trova la sua controfigura (134-135=156-157).

svela, alla luce della rivelazione del destino dell'uomo, mediante la legge od il Cristo crocifisso e risorto» (*Anthropologie*, 134=155-156).

(83) «Ma possiede anche un tratto meno appariscente: il suo carattere anti-divino, già rilevato dalla legge e radicalmente illuminato dalla croce di Cristo, è avvolto nella smoderatezza della concupiscenza; lo stesso egoismo, che in definitiva implica come conseguenza ultima l'odio per Dio, si trova solo implicito nella concupiscenza. Ed è appunto in questa forma "velata" che il peccato presenta, a livello empirico, il suo tratto di universalità (*In dieser verhüllten Form nur ist die Sünde empirisch allgemein*) [...] Ma questa situazione è percepibile anche a livello empirico, benché non porti il nome di "peccato": ce la sta ad indicare il dominio generalizzato della morte e il suo contenuto si esprime nel carattere universale della concupiscenza, intesa come caratteristica del comportamento umano» (*Anthropologie*, 134=156).

V. RIPRESA CONCLUSIVA: PREDESTINAZIONE IN CRISTO
E UNIVERSALITÀ DEL PECCATO

1. *Il senso di un percorso*

È giudizio comune di molti interpreti che gli anni '80 e '90 siano stati anni di relativa tranquillità nel campo della teologia del p.o. ⁽⁸⁴⁾. La produzione si è notevolmente contratta, tanto che non si fa alcuna difficoltà ad indicare le opere di maggior rilievo dal punto di vista teologico-sistematico ⁽⁸⁵⁾. Ciò ha consentito, per così dire, uno spostamento del baricentro della teologia del p.o.: da un lato, una maggior concentrazione sul profilo propriamente teologico della questione; dall'altro, una ripresa più differenziata degli approcci culturali, che si sono moltiplicati rispetto a quelli che negli anni '60 e '70 avevano prodotto una vera e propria rivoluzione nella dottrina (le provocazioni delle scienze della natura; la ripresa del personalismo e dell'antropologia esistenzialista). Si sono affacciate nuove provocazioni culturali, che hanno spinto ad un confronto anche con il contesto sociologico (il tema del peccato sociale), psicologico (in dialogo con la psicanalisi) e di antropologia culturale (le figure patriarcali, femministe, ecc.) ⁽⁸⁶⁾.

Questo saggio ha scelto di privilegiare il profilo teologico, almeno come istanza metodologica, con la consapevolezza che fosse neces-

(84) È il parere di L.R. DE LA PEÑA, *Pecado original: la década de los ochenta*, «Studium Ovetense» 17 (1989) 7-23: 7; e di S. MOSCHETTI, *La teologia del peccato originale: passato, presente, prospettive*, «La Civiltà Cattolica» 140,1 (1989) 245-258; e, in forma diversa, di S. WIEDENHOFER, *Forme attuali dell'attuale teologia del peccato originale*, «Communio» n° 118 (1991) 8-24: 11. Anche G. COLZANI, *Il peccato originale oggi: prospettive teologiche e indicazioni didattiche*, in *Questioni sul peccato originale*, 219-231: 221-222, che scrive a metà degli anni '90, concorda con questa constatazione.

(85) Oltre a quelle su cui mi sono soffermato nella mia indagine, merita certamente ricordare: A.-M. DUBARLE, *Le péché originel. Perspectives théologiques* (= Cogitatio Fidei 118), Paris, Cerf, 1983, pp. 180; [tr. it. *Il peccato originale. Prospettive teologiche*, Bologna, EDB, 1984, pp. 156]; G. MARTELET, *Libre réponse à un scandale. La faute originelle, la souffrance et la mort*, Paris, 1988; [tr. it.: *Libera risposta ad uno scandalo. La colpa originale, la sofferenza e la morte* (= Giornale di Teologia 177), Brescia, Queriniana, 1987]; J. BUR, *Le péché originel. Ce que l'Église a vraiment dit* (= Théologies), Paris, Cerf, 1988; A.J. SAYÉS, *Antropología del hombre caído. El pecado original* (= Biblioteca de Autores Cristianos 514), Madrid, Ed. Católica, 1991, pp. XX-393; L. PANIER, *Le péché originel. Naissance de l'homme sauvé*, Paris, Cerf, 1996, pp. 149.

(86) Se ne veda un documentato panorama in S. WIEDENHOFER, *Forme attuali dell'attuale teologia del peccato originale*, «Communio» n° 118 (1991) 8-24, con la bibliografia per filoni indicata alla nota 8. Wiedenhofer arriva a configurare «paradigmi» diversi, proprio a partire dal differente approccio culturale.

sario «iscrivere» la solidarietà in Adamo nella più radicale e originaria solidarietà in Cristo. Naturalmente tale «iscrizione» non comporta di perdere il riferimento ad Adamo, ma piuttosto di ritrovarlo nel quadro della chiamata di tutti gli uomini all'incorporazione a Cristo. Per questa via, mi sembra che sia possibile leggere in modo rinnovato la mediazione antropologica, istituendo i criteri di controllo critico dell'assunzione dei diversi approcci culturali poc'anzi evocati. Questa opzione è anche ciò che ha guidato la scelta degli autori, che mi sono sembrati significativi, precisamente per disegnare il senso del rapporto tra cristologia e antropologia (teologica) sul nostro tema. Gli autori presentati forniscono, tra l'altro, un ponte tra la precedente produzione e l'apertura ai nuovi approcci. Tutti in qualche modo sembrano assumere come criterio metodologico il primato della solidarietà in Cristo: ma è ancora differente l'esecuzione del principio della antecedenza della chiamata in Cristo di tutti gli uomini rispetto alla considerazione del peccato. Ora il primato della predestinazione di Cristo comporta certamente un dislocamento della teologia del p.o. dalla prospettiva del peccato originale *originante* alla prospettiva del peccato originale *originato*. Su questo punto sembra addirittura che si possa individuare un consenso nella teologia attuale ⁽⁸⁷⁾. Tuttavia questa concentrazione sul p.o. «originato» e, quindi, sulla situazione universale di peccato – intesa come un'affermazione che la rivelazione fa a proposito degli uomini che si chiudono alla chiamata in Cristo – può ricevere ancora accentuazioni diverse che rendono la tesi della universalità del peccato, come implicazione delle tesi della solidarietà in Cristo, bisognosa di ulteriori precisazioni.

La ricostruzione fatta sopra, a proposito dei tre autori considerati, è stata assai istruttiva in proposito. VANNESTE ha inteso passare dall'affermazione del peccato originale (originato) all'universalità del peccato. Il decentramento da Adamo a noi ha permesso di oltrepassare la questione della trasmissione del peccato da Adamo ai suoi discendenti, ricavando l'affermazione dell'universalità del peccato come implicazione dell'universalità della redenzione in Cristo. Tuttavia Vanneste, muovendo dalla questione del battesimo dei bambini, ha delineato la loro situazione prima della recezione della grazia cristiana in modo ambivalente: prima parlando del loro «stato» come un *orientamento virtuale* ai peccati personali; poi, nella *retractatio* degli anni '80, come di uno stato *pre-teologale*, lasciando cadere sia il p.o. originante sia quello originato e risolvendoli nella tesi del peccato universale. Ma questa tesi resta solo asserita e non giustificata, perché

(87) Si veda in questa direzione L.R. DE LA PEÑA, *Pecado original: la decada de los ochenta*, 11; S. MOSCHETTI, *La teologia del peccato originale: passato, presente, prospettive*, 246. 252; G. COLZANI, *Il peccato originale oggi*, 226ss.

è affermata senza ulteriori mediazioni antropologiche: l'universalità del peccato come implicazione necessaria e sufficiente della redenzione in Cristo è pensata come la «somma» dei peccati personali e individuali. Sotto questo profilo Villalmonte ha più d'una ragione quando contesta la ripresa della tesi di Vanneste negli anni '80, accusandola di inconseguenzialità. Egli non teme di dedurre dalla impostazione cristologica le conseguenze più estreme, proprio per quanto riguarda la condizione dei bambini. *Incipiendum est a Christo*, questo è il motivo sistematico di Villalmonte. L'assunzione radicale del principio cristocentrico comporta di giustificare l'incapacità soteriologica a partire da tale principio: la giustificazione dell'impotenza soteriologica dell'uomo non proviene solo dal peccato, ma dalla gratuità del fine soprannaturale. L'approfondimento teologico (la gratuità del dono di Dio) e antropologico (l'impossibilità di dedurlo dalla natura umana) giustificano l'impotenza salvifica sotto il profilo ontologico, e si annulla così la necessità di fondare la venuta di Cristo a partire dal peccato dell'uomo e di *tutti* gli uomini (con la difficoltà a mostrarne l'universalità in linea *di diritto*) ⁽⁸⁸⁾. La funzione sistemica della «teologia di Adamo» è quella di poter affermare l'universalità della redenzione di Cristo. Ora se questa può essere salvata parimenti mediante una giustificazione ontologica dell'impotenza alla salvezza, non è più necessario evocare il p.o. per questa funzione. La «teologia di Adamo» serve a dire la figura del rifiuto della chiamata al fine soprannaturale; è utile anche per affermare che tale rifiuto tocca, fuori e dentro, l'uomo che viene all'esistenza, senza però configurare nel bambino uno *stato* peccaminoso. Per questo, secondo Villalmonte, si deve dire che il bambino viene all'esistenza in una situazione di «santità originaria». Ho mostrato sopra (cf III, 6: *Osservazioni critiche*) che è precisamente questo punto di partenza – la situazione dell'uomo che viene in questo mondo – che determina la prospettiva di Villalmonte, perché la situazione di impotenza soteriologica (ontologica e storica) riguarda l'adulto, mentre la condizione del bambino gli fa sorprendere la libertà in una situazione limite, cioè nel momento puntuale in cui viene all'esistenza, a monte di ogni esercizio storico della libertà. Perciò Villalmonte rifiuta la tesi dello «stato» peccaminoso riferito ai bambini anche nella forma del peccato del mondo (Schoonenberg) e/o dell'esistenziale di perdizione (Rahner). La nostra critica si è precisata così: Villalmonte ha inteso parlare del p.o., in una situazione

(88) Ora questa impotenza soteriologica sotto il profilo ontologico riceve effettivamente – secondo Villalmonte – un'effettiva «recrudescenza» nella storia del peccato, ma questa non serve a giustificare l'incapacità salvifica, bensì intende mostrare l'efficacia universale della creazione e alleanza in Cristo, che assume anche il rifiuto del dono di Dio.

equiparata a quello di Adamo, dove la libertà è considerata a monte della sua attuazione storica. Una concezione attualistica e individualista della libertà consente forse di risolvere il problema dei bambini, ma al prezzo di una concezione irrelata e decisionista della libertà e, quindi, di una visione straordinaria e idealistica della conversione.

Questa «riduzione» cristocentrica della dottrina del p.o. esprime bene la difficoltà di un percorso che intenda prendere le mosse da Cristo per comprendere il peccato (originale e attuale) dell'uomo. Essa rischia, per poter giustificare la necessità salvifica di Cristo anche a prescindere dall'esercizio storico della libertà (semplicemente mostrando l'incapacità di ogni uomo a raggiungere il suo compimento al di fuori di Cristo – e in ciò dice certamente un lato della questione), di rimanere condizionata ancora troppo dal superamento polemico della precedente impostazione. Perché non rende ragione del fatto che la predestinazione degli uomini in Cristo e, corrispondentemente, l'impossibilità degli uomini di prospettare un compimento senza di Lui, si configura anche come ermeneutica dell'esercizio storico della libertà. Su questo punto la posizione di Pannenberg, che abbiamo sopra ricostruito, è meglio attenta a disegnare questo raccordo, anche se in una forma che ci sembra ancora oscillante, perché legata al presupposto della sua visione «essenziale» della libertà (come avremo modo di dire più avanti nella ripresa critica della sua posizione). Una conferma del vicolo cieco in cui può infilarsi la prospettiva che assume il punto di partenza cristologico, semplicemente come alternativo al punto di avvio amartologico, ci viene da due autori, appartenenti al periodo da noi considerato, e che non abbiamo preso in esame. Si tratta di due opere che di fatto non aggiungono molto alle posizioni più analitiche di Vanneste e Villalmonde, a motivo del loro carattere spiccatamente didattico, segnalato anche dalla molteplicità di edizioni. Si tratta dell'opera di G. Martelet ⁽⁸⁹⁾ e di J. Bur ⁽⁹⁰⁾ che in qualche modo rivendicano il primato cristologico-soteriologico della dottrina del p.o., esprimendo «con efficacia una convinzione unanime della teologia attuale del p.o.» ⁽⁹¹⁾. Infatti, soprattutto Martelet, a partire dal profilo cristologico può illuminare le relazioni tra morte-sofferenza-peccato, illustrando il rapporto tra morte e peccato come una «relazione di *significazione*» e non una «relazione di *causalità*», nel senso

(89) G. MARTELET, *Libre réponse à un scandale. La faute originelle, la souffrance et la mort*, Paris, Cerf, 1986, ⁴1988; [tr. it.: *Libera risposta ad uno scandalo. La colpa originale, la sofferenza e la morte* (= Giornale di Teologia 177), Brescia, Queriniana, 1987]. Prima si veda G. MARTELET, *Le péché d'Adam*, in H. RONDET - E. BOUDES - G. MARTELET, *Péché originel et péché d'Adam*, Paris, Cerf, 1969, 37-64.

(90) J. BUR, *Le péché originel. Ce que l'Eglise a vraiment dit* (= Théologies), Paris, Cerf, 1988.

(91) Il giudizio è di L.R. DE LA PEÑA, *Pecado original: la decada de los ochenta*, 15.

che «il peccato si riferisce alla morte spirituale, ma non costituisce la ragion d'essere della morte biologica» ⁽⁹²⁾ e mostrando che la sofferenza appartiene anche alla struttura finita del mondo creato ⁽⁹³⁾, che però è assunta nel processo di divinizzazione e di comunione salvifica con Dio. Questa è l'unica risposta vera allo scandalo del male: il suo superamento salutare nella croce di Cristo ⁽⁹⁴⁾. Pertanto Martelet può ritornare alla dottrina del p.o. risolvendola sostanzialmente nella posizione di Schoonenberg. Ciò gli consente di affermare che l'universalità del peccato, come «effetto cumulativo di queste scelte erronee, condiziona le scelte future e costituisce un universo, un'eredità, un "mondo", un ambiente di esistenza o anche un "campo", nel senso magnetico del termine, in cui entriamo tutti per via di generazione e di cui diventiamo in tal modo dipendenti. Questa eredità o questo ambiente ci plasma, questo "campo" ci orienta e ci dirige prima che vi aggiungiamo il tributo della nostra propria azione; questa ne ratifica e spesso ne accusa le componenti» ⁽⁹⁵⁾. Si potrà notare ancora che il procedimento che risale dal peccato «attuale» al peccato «originale» configura nei termini di un'«aggiunta» l'anteriorità del p.o. rispetto alla ratifica personale. Più ancora fatica ad indicare in che senso l'influsso del p. del mondo su di noi e la sua inerenza in noi abbia un carattere di «peccaminosità», per quanto analogicamente intesa. Il volontario del p.o. originato è sottaciuto, tanto che quando Martelet deve spiegare perché il bambino che viene al mondo appartiene nativamente alla storicità peccatrice del mondo, interpreta il suo ingresso nella storia così: «È pertanto ovvio che nessun bambino diventa, nascendo, *soggettivamente* peccatore; entra nel mondo affetto dalla dimensione negativa del peccato; questa diventa *oggettivamente* la sua, così come lo diventano pure le dimensioni positive del mondo» ⁽⁹⁶⁾. Questa distinzione tra oggettivo e soggettivo è incerta proprio nell'indicare il rapporto tra condizioni oggettive e assunzione soggettiva, perché – ancora una volta – riferendosi alla situazione del bambino (apparentemente più chiara, perché sembra considerare la sua libertà a monte della decisione responsabile) concepisce la libertà in modo decisionistico e le sue condizioni in maniera oggettivistica. L'incertezza sulla volontarietà (analogia) del p.o. originato ne è una spia interessante ⁽⁹⁷⁾.

(92) G. MARTELET, *Libera risposta ad uno scandalo*, 40.

(93) Cf *Ivi*, 109-110.

(94) *Ivi*, 178-182.

(95) *Ivi*, 88.

(96) *Ivi*, 90.

(97) Nella stessa linea J. BUR, *Le péché originel*, che sembra ricalcare il dispositivo argomentativo di Martelet, arriva alla medesima conclusione: il peccato originale è il peccato del mondo, in quanto inerisce in noi, il p.o. (originato) «ha un senso analogico», è un peccato in «senso improprio» (p. 19s.)

2. *L'universalità del peccato «iscritta» nella predestinazione di tutti gli uomini in Cristo*

Occorrerà, dunque, riprendere da capo la prospettiva dalla quale ci siamo mossi nell'analisi degli autori di questo saggio. Se ormai appare un punto di consenso nella teologia recente del peccato originale la tesi dell'«iscrizione» del p.o. (originante e originato) nella solidarietà in Cristo, ciò dovrà essere fatto in modo tale da evitare non solo la soluzione radicale (Villalmonte) che nega il p.o. nella sua funzione sistemica volta a spiegare la *necessità* della redenzione di Cristo, ma anche le posizioni più sfumate (Vanneste, Martelet, Bur e, in altro senso, Dubarle) che, muovendo dalla chiamata degli uomini in Cristo, arrivano al massimo all'affermazione di un peccato del mondo, la cui antecedenza è però pensata in termini *esteriori* all'esercizio storico della libertà. Il difetto fondamentale sta nel fatto che questi autori concedono che le condizioni storiche, l'eredità trasmessa, l'ambiente plasmatore, siano condizioni oggettivamente peccaminose, ma poi affermano che toccano il bambino nel senso che sono assunte solo successivamente mediante la sua ratifica personale (adulta). Questa immagine «addizionale» tra condizioni della libertà e loro assunzione «personale e/o attuale» nei diversi momenti storici del suo esercizio è ciò che richiede ancora approfondimento. Si comprende bene la ragione di tale modo di procedere: esso serve ad evitare ogni forma di inaccettabile «determinismo» nel rapporto tra condizioni della libertà e sua decisione fondamentale, ma la preoccupazione negativa oscura il compito di indicare la relazione positiva tra i due momenti.

Allora l'iscrizione della dottrina del p.o. nella predestinazione di Cristo non fa solo acquisire il passaggio dalla prospettiva del p.o. originante a quella del p.o. originato (superando l'enfasi su Adamo e sul racconto genesiaco, interpretati cronachisticamente, e con la difficoltà conseguente a spiegare il tema della trasmissione), ma esige soprattutto di prospettare la teologia del p.o. come un momento intrinseco dell'agire della libertà che rifiuta di compiersi nella predestinazione di Cristo. E, solo in seconda battuta, si dovrà porre la questione del bambino, mediante l'analisi della figura particolare dell'attuarsi della sua libertà dentro le condizioni reali del venire all'esistenza. Può darsi persino che, da un punto di vista culturale e pastorale, l'analisi di questa figura sarà ridimensionata (se non lo è già di fatto), con il diminuire della mortalità infantile e il prevedibile aumento del battesimo degli adulti.

La rilettura cristocentrica della dottrina del peccato originale muta, dunque, la sua funzione e la sua necessità: essa non serve tanto ad illuminare la universale necessità della redenzione di Cristo. Sotto questo profilo, occorre interpretare il paragone «a fortiori» di *Rom* 5,12-21,

come il modo con cui Paolo cerca di accreditare l'universale efficacia e sovrabbondanza della redenzione di Cristo (che i suoi lettori faticavano a comprendere) con l'argomento di rincalzo – accettato dai suoi interlocutori – dell'universalità del peccato e dell'influsso della potenza del peccato (e della morte) che sono entrati nel mondo a partire da Adamo ⁽⁹⁸⁾. Paolo, tuttavia, afferma tale universalità (cf ad es. *Rom* 3,23 come sintesi del grande affresco di 1,18-3,20) anche senza riferirsi ad Adamo, perché ha una concezione della centralità di Cristo che gli fa leggere la storia degli uomini come una storia di sottrazione e di infedeltà al disegno di Dio. Paolo, infatti, vede nel Cristo il mediatore salvifico che sostituisce/compie la mediazione della Torah nel cammino degli uomini verso la vita, e che dona in modo sovrabbondante la grazia per la giustificazione e la vita eterna. Poiché, tuttavia, il contesto si riferisce non solo ai giudei, ma anche ai pagani, egli non può non indicare l'influsso salutare di Cristo per tutti gli uomini, mostrando la potenza del peccato e della morte anche nel periodo che va da Adamo a Mosè (*Rom* 5, 13-14). Tutto ciò detto per i destinatari provenienti dal giudaismo, ma con lo sguardo rivolto anche ai pagani. Paolo può affermare questo perché ha una concezione della giustificazione per la fede che innesta tutti in Cristo, facendoli diventare «figli nel Figlio» (cf *Gal* 3,36: «Tutti voi infatti siete figli di Dio per la fede in Cristo Gesù»). O, come dirà più avanti, a proposito del «mysterion»: «In lui ci ha scelti prima della creazione del mondo [...] predestinandoci a essere suoi figli adottivi per opera di Gesù Cristo» (*Ef* 1, 4-5) e, allargando il disegno divino al «tà pànta» del creato, concluderà: «il disegno cioè di ricapitolare in Cristo tutte le cose, quelle del cielo come quelle della terra» (*Ef* 1,10; cf anche *Col* 1,16-17). È proprio la cristicità della predestinazione degli uomini che deve costituire il motivo sistematico per la teologia del p.o.

Partendo da quanto ho abbozzato nell'*Introduzione*, possiamo prendere avvio da una citazione di W. Kasper, che esprime bene il punto di consenso da approfondire: «Come si può esplicitare positivamente la confessione cristiana, così la si può esplicitare negativamente. L'enunciato teologico che Dio in Gesù Cristo è la salvezza di tutto il mondo, implica cioè l'enunciato negativo che fuori di Cristo non vi è salvezza, e che il mondo senza Cristo si trova nella perdizione. La dottrina del peccato originale, dunque, se la si spoglia di modi di comprendere storicamente condizionati, non è che il lato negativo e la formulazione negativa in un enunciato positivo. In questo senso è comprensibile anche oggi; in questo senso anzi si tratta di una dottrina che non si può assolutamente mettere in forse senza mettere

(98) Si vedano su questo punto i due contributi di G. Borghonovo e F. Manzi, in questo dossier, sulla concezione giudaica e qumranica dell'universalità del peccato.

in forse la stessa verità cristologica»⁽⁹⁹⁾. Pertanto, è l'affermazione della salvezza/predestinazione in Cristo che giustifica la tesi dell'impossibilità per *tutti gli uomini* di compiersi al di fuori di Lui, e non viceversa. Occorre precisare prima il versante positivo della tesi e poi quello negativo, con l'avvertenza che non si tratta di «due» economie di salvezza simmetriche, quasi che si possa parlare di un'antropologia dell'uomo in Cristo e di un'antropologia dell'uomo senza Cristo. Si tratta propriamente di un'unica economia, quella positiva, mentre l'esclusione da questa, non fa che riaffermare il carattere universale della predestinazione dell'umanità in Cristo, configurando appunto uno stato di perdizione al di fuori di Cristo. Paradossalmente, allora, è necessario svolgere prima il senso positivo dell'enunciato cristiano, che appartiene evidentemente alla fede pasquale: la salvezza, la predestinazione degli uomini in Cristo, significa la loro chiamata a conformarsi alla sua condizione filiale. Questo è il senso originario dell'affermazione teologica della *creazione in Cristo*: non si dà figura della libertà e rapporto tra le libertà nella storia che non abbiano originariamente questa configurazione «cristica». Bisogna però approfondire questo enunciato almeno in due direzioni: sul versante propriamente cristologico-trinitario e sul versante antropologico-fondamentale.

Nella prima direzione, la configurazione a Cristo mette in luce il carattere «filiale» originario della determinazione «cristica» delle libertà: la relazione della/e libertà a Cristo (nel contesto della storia del mondo) deve prendere i contorni della dedizione filiale di Gesù al Padre, deve collocarsi nella dinamica storica della sua donazione (la *fides Jesu*). Gesù è Colui che è pienamente dedito al Padre, alla sua figura di *Abbà*, e lo è anche nello iato della morte di croce, dove viene messo in discussione non solo l'annunciato del Regno, ma anche il Regno annunciato. La risurrezione allora è l'istituzione permanente dell'identità di Gesù, cioè di una libertà perfettamente abbandonata al Padre, una libertà che è la verità di ogni storia umana e della vicenda del mondo. Per questo ha ragione Hoffmann, quando afferma «Dio non vuole concedere agli uomini semplicemente un "posto" in qualche modo nell'essere, ma il "luogo-d'essere" (*Seins-Ort*) intratrinitario del Figlio. Ciò significa però: l'uomo e il mondo si collocano originariamente nello spazio della dedizione intratrinitaria; qualsiasi amore di Dio per il mondo è fin dall'inizio emotivamente compreso a partire da quell'amore sovrabbondante con il quale circonda il suo Figlio Unigenito e perciò radicalmente determinato dall'assoluta sovranità della libertà divina»⁽¹⁰⁰⁾. Questa determinazione,

(99) W. KASPER, *Introduzione alla fede*, Brescia, Queriniana, 1973, 117.

(100) N. HOFFMANN, *Kreuz und Trinität. Zur Theologie der Sühne*, Einsiedeln, Johannes, 1982, 58.

però, si dà nella forma storica della vicenda di Gesù – una vicenda contrassegnata da un fascio multiforme di relazioni (all'AT, ai discepoli, ai contemporanei, ecc.) – plasmata dal suo rapporto a Dio come *Abbà*. L'essere «filiale» della libera dedizione di Gesù è il riverbero nell'economia del suo essere il Figlio, profondamente intrecciato con il peccato degli uomini come rifiuto di *quel* volto paterno di Dio, che è mediato nella *figura* filiale della libertà di Gesù. E la figura filiale della *forma servi* di Gesù, che «imparò l'obbedienza dalle cose che patì» (*Eb* 5,8), è ciò a cui siamo introdotti dalla grazia sovrabbondante del suo Spirito, che «grida nei nostri cuori, Abbà, Padre» (*Gal* 4,6). La struttura trinitaria e pasquale della predestinazione in Cristo, è qualificata dal carattere «filiale» della chiamata e della sua realizzazione.

Nella seconda direzione, quella antropologico-fondamentale, la predestinazione implica una concezione della libertà come evento storico, nella dialettica tra desiderio del compimento e necessità di autodeterminarsi nella forma dell'affidamento alla pienezza della vita. Si tratta di una genealogia dell'umano, di una relazione che è e fa storia, di un rapporto fondativo con Dio che istituisce la libertà, nel necessario contesto di tutte le sue relazioni categoriali (con sé, con gli altri, con il mondo, ecc.). La relazione teologale non è data a monte delle forme storiche della sua attuazione; le forme della sua realizzazione sono costitutive di un senso che anticipa e si autodetermina liberamente (la fede!) dinanzi alla verità ultima di Dio. Dio fa spazio – originariamente e gratuitamente – alla libertà umana, perché si collochi nel suo destino filiale. Il riferimento del discorso sulla predestinazione è la libertà ⁽¹⁰¹⁾ e non tanto uno «stato» originario. Si tratta di una libertà che va vista come relazione, anzi come un fascio di relazioni storiche, un evento dinamico, una genealogia dell'umano filiale ⁽¹⁰²⁾. Ora tale genealogia della libertà si colloca sempre nella

(101) Evidentemente si tratta di un'astrazione possibile nella prospettiva di un'antropologia fondamentale, perché esistono solo le libertà nel loro storico intrecciarsi e nel loro mondano dispiegarsi, collocate dentro la rete di rapporti interpersonali, parentali, maschilini-femminili, sociali, ecc. Come si vede i diversi «approcci» alla teologia del p.o. possono assumere uno di questi profili, fino a istituire un «paradigma» di comprensione della realtà. Lo scopo di un'antropologia fondamentale è quella di mostrare l'intreccio tra la relazione trascendentale e quelle categoriali, perché la determinazione «teologale» della prima assume, purifica e trasforma le seconde. In ultima analisi, senza un'antropologia fondamentale non è possibile mostrare la struttura complessa della/e libertà, e indicare i criteri di correlazione tra le sue dimensioni.

(102) Il linguaggio «genealogico» può recuperare bene il significato «protologico» della creazione in Cristo, dell'Adamo che deve riconoscere il rapporto di alleanza, la promessa di vita contenuta nel comandamento; e insieme il significato «escatologico» che ha nella Pasqua di Cristo la sua verità non solo promessa per *la* fine del tempo, ma anticipata definitivamente nel Crocifisso Risorto come *il* fine del tempo.

dialettica tra desiderio del compimento e impossibilità di attuarlo se non nella forma dell'affidamento, del prestar credito alla promessa, che è contenuta in ogni forma di anticipazione storica e mondana della verità attesa da Dio. La forma dell'affidamento è precisamente la fede; la sua determinazione teologale acconsente a prendere i contorni della figura filiale della fede di Gesù, istituita in modo permanente nel corpo di Gesù risorto e resa possibile a tutti come fede pasquale ⁽¹⁰³⁾.

Questo abbozzo della predestinazione filiale spiega e illumina la possibilità e la realtà del peccato e ne istituisce, dunque, anche la forma del superamento. In questa ottica si colloca il tema dell'universalità del peccato, come rifiuto da parte della libertà di assumere i contorni filiali, di determinare il suo compimento affidandosi ad una verità che essa non pone, ma da cui è posta, anzi che le fa trovare il proprio posto e la propria identità. Se non si interpreta il momento negativo dell'enunciato positivo in questa forma specifica, si spiega il peccato come un progetto autosalvifico in rapporto ad una figura del bene o della legge ancora generica. In buona sostanza non si determina il peccato in termini cristologici: il peccato è propriamente e ultimamente contrapposizione alla filiazione in Cristo, è la vicenda della libertà che non assume la forma della *fides Jesu* e della sua verità pasquale. Poiché la creazione in Cristo comporta un'autocomunicazione di Dio in Cristo al divenire del mondo, allora tale autopartecipazione non può essere separata dalla sua logica trinitaria. Ma da ciò deriva una comprensione più radicale del peccato. Afferma ancora Hoffmann, in esplicita prosecuzione di von Balthasar: «Lo specifico cristiano del peccato può essere compreso solo quando viene pensato come rifiuto della chiamata in quella filiazione, la cui natura intrinseca consiste nell'essere l'irradiazione della filiazione eterna nella creazione. Veramente il "peccato" accade quando il proprio io si rifiuta alla grazia, ad essere il luogo terreno della dedizione trinitaria del Padre e del Figlio» ⁽¹⁰⁴⁾. Ciò giustifica anche la sua universalità, non solo in un senso quantitativo, ma anche qualitativo: non solo per *tutti* gli uomini, ma anche per *tutte* le forme dell'umano. Per questo nell'introduzione anticipavo che la precisazione della solidarietà/complicità nel peccato di Adamo ci aiuta a chiarire (non però nel senso di portare ad una chiarezza concettuale esaustiva, ma di istituirne le regole di comprensione) il carattere *multidimensionale* dell'atto di autosoteria dell'uomo. Ora siamo in grado di precisare che la multi-

(103) Cf su questo il mio: *Il Crocifisso Risorto. Risurrezione di Gesù e fede dei discepoli*, (Biblioteca di Teologia Contemporanea 99), Brescia, Queriniana, 1998, 255-269.

(104) N. HOFFMANN, *Kreuz und Trinität*, 59.

dimensionalità dell'atto di autosoteria ha la forma di un evento, di un processo implosivo che invece di condurre ad una genealogia dell'umano, alla sua trasfigurazione, comporta la sua deformazione e degradazione. Tale atto è di più della semplice somma di molti atti e gesti tra loro irrelati, è una storia, anzi una non-storia lontana dal volto dell'uomo che prende i contorni di Gesù. Occorre precisare da vicino quest'ultimo aspetto che ci riporta al nostro tema, ma non lo isola dall'insieme del mistero cristiano.

3. *La figura antropologica dell'universalità del peccato e il confronto con i paradigmi culturali*

Le precisazioni sul versante dell'atto/evento di autosoteria, dunque, non rivestono anzitutto la funzione di giustificare la *necessità* e l'*universalità* della redenzione. Al contrario, l'universalità della chiamata alla predestinazione in Cristo e la struttura della sua realizzazione «filiale» consentono un'*ermeneutica della libertà peccatrice*, al fine di mettere in luce il carattere drammatico della storia peccaminosa della libertà (personale e sociale), quando si sottrae alla donazione che Dio fa di sé in Cristo e alla possibilità di incorporarvisi nello Spirito. La rivelazione afferma che alla gratuità del dono di Dio è corrisposto l'allontanamento della libertà. Il peccato come allontanamento si manifesta nella sua abissalità e può essere svelato solo perché la libertà è già «subabbracciata» (è l'immagine che von Balthasar usa per indicare la prevenienza dell'amore trinitario nell'abisso – Gerico! – della perdizione) e anticipatamente «colmata» nel dono sovrabbondante della redenzione («Abbi cura di lui e, ciò che spenderai in più, te lo rifonderò al mio ritorno» Lc 12,35). Anzi il rifiuto radicale da parte dell'uomo diventa, nel tempo della chiesa, uno spazio aperto per la cura della libertà scissa e ferita, lo spazio per un imperativo che si fonda sull'indicativo dell'«aver compassione» di Gesù e del «fasciare le [nostre] ferite». La teologia del peccato originale è, dunque, un atto ermeneutico, è un'interpretazione del significato della nostra libera vicenda umana, quando si esclude dall'alleanza in Cristo. Essa ci aiuta a comprendere che cosa succede *all'uomo* e *nell'uomo* – nella rete delle sue relazioni storiche – allorquando pretende di realizzare se stesso lontano della figura filiale della sua libertà. La riflessione teologica, infatti, si colloca tra il racconto biblico originario (Cristo e Adamo), la regola di fede della chiesa (il Magistero) e la comprensione rinnovata rispetto all'epoca ⁽¹⁰⁵⁾. Il racconto biblico contiene la

(105) Ha illustrato molto bene, seguendo una prospettiva semeiotica, la diversità e complementarità dei linguaggi – biblico, magisteriale, teologico – L. PANIER,

ricchezza simbolica della rivelazione istituita nella narrazione. Il pronunciamento dei Concili indica la regola di fede per una continua dischiusura del senso del racconto biblico. Il compito dell'interpretazione teologica non dice solo i significati sempre possibili per il proprio tempo, ma giustifica le regole (critiche) per preservarne la verità. Pertanto, è necessario procedere anche ad istituire la figura antropologica dell'universalità del peccato (fino alla sua comprensione radicale) e impostare il confronto critico con gli approcci culturali che tentano di mediarlo. Solo così una teologia del p.o. avrà assolto il suo compito. A questo proposito si potrà riprendere il tentativo di Dubarle e la lezione di Pannenberg, come due approssimazioni al nostro tema che ci aiutano forse a fare un passo in avanti.

A.-M. Dubarle ⁽¹⁰⁶⁾, infatti, descrive sinteticamente il peccato così: «Il peccato originale non dev'essere definito, in modo negativo e statico, come privazione della grazia santificante. È invece la condizione in cui ognuno, attirato e trascinato partecipa al peccato dell'ambiente umano che lo circonda. Ciascuno, sia attraverso i rapporti affettivi con gli altri, sia per l'assimilazione quasi automatica dello spirito oggettivo e impersonale depositatosi nel linguaggio, nei costumi sociali, nelle istituzioni, nel diritto, si inserisce in una storia di peccato dalle mille sfaccettature che avvolge tutta l'umanità. Questa condizione ineluttabile è un peccato solo nel senso che la vita religiosa di ciascuno ne è turbata e distorta. È uno stato volontario in una particolare accezione di non costrizione. Questo stato di peccato è una perdizione in confronto (e in contrasto) con la salvezza, di cui i cristiani già beneficiano grazie al battesimo e alla fedeltà ai loro impegni» ⁽¹⁰⁷⁾. Dubarle si avvicina alla formulazione di Schoonenberg, che reinterpreta il p.o. come «peccato del mondo», come solidarietà nel peccato, e ne spiega in un modo meno fisicista anche il tema dell'ereditarietà. Su questo punto la sua indagine appare allargare un poco il discorso, per ren-

Le péché originel. Naissance de l'homme sauvé, Paris, Cerf, 1996, pp. 149: in particolare: 132-135. Nella stessa linea del rapporto tra discorso narrativo e riflessione teologica rimando all'originale riflessione di G. LAFONT, *Dieu, le temps et l'être* (= Cogitatio Fidei 139), Paris, Cerf, 1986, 183-225; [tr. it. parziale: *Dio, il tempo e l'essere*, Casale Monf., Piemme, 1992, 81-129].

(106) Riprendo qui brevemente la tesi di A.-M. DUBARLE, *Le péché originel. Perspectives théologiques* (= Cogitatio Fidei 118), Paris, Cerf, 1983, pp. 180; [tr. it. *Il peccato originale. Prospettive teologiche*, Bologna, EDB, 1984, pp. 156]: citerò nel seguito dall'edizione italiana. Questo testo è la collazione di molti interventi precedenti: se ne veda l'elenco a pp. 168-170 [ed. originale], chissà perché non ripreso nell'edizione italiana. L'A. aveva già prodotto un testo, molto conosciuto, sull'aspetto biblico *Le Péché originel dans l'Écriture* (Lectio Divina 20) Paris, Cerf, 1958, pp. 202; Nouvelle Édition Augmentée, 1967, pp. 230 [tr. it., *Il peccato originale nella Scrittura*, Roma, Paoline, 1968, pp. 249].

(107) *Il peccato originale. Prospettive teologiche*, 120.

dere ragione del fenomeno della trasmissione. Di essa individua due grandi categorie di cause: individuali e collettive. Nella prima direzione Dubarle mostra come il processo di trasmissione della struttura psichica personale dipenda in positivo e in negativo dal rapporto parentale mediante il quale si danno le esperienze fondamentali che strutturano la personalità e la coscienza ⁽¹⁰⁸⁾. Questa variegata trama di influssi fa passare senza soluzione di continuità alle cause collettive, al peccato sociale o del mondo, che è espresso nel mito di Adamo. Dubarle qui cita Marrou, Weger, Schoonenberg, Lengsfeld per delineare la «situazione» in cui l'uomo si trova a vivere: «l'influsso perverso delle istituzioni e delle forme della vita sociale può essere ripresa in una nuova formulazione della dottrina [del p.o.], senza riprendere nello stesso tempo la nozione (che in K. H. Weger l'accompagna) di grazia soprannaturale santificante e della sua privazione» ⁽¹⁰⁹⁾. Dubarle afferma che la preoccupazione di mettere in luce la dimensione teologale della colpa fondamentale procede per astrazione, perché sono molto articolate le modalità con cui tutti sono variamente implicati nel peccato: «Le interferenze di queste due categorie di cause, individuali e collettive, nella formazione della personalità morale producono situazioni individuali con infinite variazioni» ⁽¹¹⁰⁾. Egli vuole, inoltre, superare un'obiezione prevedibile: quella per la quale il ricorso a motivazioni empiriche (sociali o psicologiche) viene ritenuta «teoreticamente troppo superficiale (perché) darebbe un'idea troppo fragile della solidarietà nel peccato e nella caduta» ⁽¹¹¹⁾. Infatti qualcuno propone di risalire fino ad una sorta di signoria del demone, come spiegazione adeguata del peccato del mondo ⁽¹¹²⁾. La spie-

(108) *Il peccato originale. Prospettive teologiche*, 105.

(109) *Il peccato originale. Prospettive teologiche*, 107. Si precisa in che senso è meglio comprendere il p.o. a partire dalle strutture (negative) individuali e sociali in cui l'uomo si risveglia alla vita, senza determinare subito questa situazione come perdita della grazia santificante: «Questa storia dell'umanità, anteriore alla nascita e all'attività libera di ciascun individuo, è estremamente ramificata a seconda delle culture e dei gruppi familiari, e per ragioni contingenti non produce in ognuno di essi gli stessi effetti. Definire il p.o. mediante la privazione della grazia soprannaturale orienta lo spirito verso una concezione uniforme delle condizioni di salvezza per ciascun individuo, non soltanto nel presente, ma anche nel passato della nostra specie; e questa sarebbe una concezione molto poco realistica» (107-108).

(110) *Il peccato originale. Prospettive teologiche*, 109.

(111) *Il peccato originale. Prospettive teologiche*, 110.

(112) D. si riferisce alla tesi di R.J. PENDERGAST, *The Shattered Mirror: Sin in the Cosmos*, «Science et Esprit» 22 (1970) 203-239. Recentemente, anche se in forma ipotetica, A.J. Sayés ha espresso la tesi che l'elemento formale del p.o. sia la schiavitù di Satana: cf A.J. SAYÉS, *Antropología del hombre caído. El pecado original* (= Biblioteca de Autores Cristianos 514), Madrid, Ed. Católica, 1991, pp. XX-393; e anche il resto della sua produzione: A.J. SAYÉS, *Hermenéutica del pecado original*,

gazione «condizionalista» richiede però di precisare in che modo il p.o. è volontario: «il peccato originale, in quanto disordine interiore frutto delle carenze della primissima educazione individuale o dell'influenza nefasta delle perversioni collettive, non è volontario nel senso di una scelta libera e cosciente» ⁽¹¹³⁾. Il processo di mimesi che guida il comportamento del bambino che viene all'esistenza, nel suo primo impatto con l'ambiente sociale, è in se stesso buono, ma può anche andare incontro ad un funzionamento cattivo. Per Dubarle l'analogia dell'apprendimento della lingua materna permette di comprendere il carattere di volontarietà del processo mimetico. Esso è apprendimento involontario che però consente di esprimersi (o di non esprimersi) con maggior (o minore) libertà ⁽¹¹⁴⁾. L'A., dunque, distingue una volontarietà, intesa come consenso spontaneo prestato alle forme pratiche (negative) della vita, dalla libera scelta, che ha il carattere di consapevole e libera decisione ⁽¹¹⁵⁾.

La proposta di Dubarle ci consente indubbiamente di operare un guadagno: essa porta maggior attenzione alla mediazione antropologica nella lettura del p.o. Infatti, la riflessione di Dubarle si sposta sulla considerazione delle mediazioni storiche che rendono in qualche modo accessibile e per così dire «visibile» la solidarietà nel peccato. La determinazione cristologica del p.o. è stranamente assente,

«Burgense» 28 (1987) 341-400; ID., *Teología del pecado original*, «Burgense» 29 (1988) 9-49; ID., *El pecado original. Una nueva perspectiva*, «Lumen» 36 (1987) 27-52, ripresi in ID., *Hermenéutica y teología del pecado original*, Burgos, 1988; e, poi, *Pecado original y redención de Cristo*, Madrid, Edapor, 1988. In seguito si veda ID., *El pecado original en Sto Tomás*, «Burgense» 32 (1991) 325-341; ID., *La gracia de Cristo*, BAC, Madrid, 1993. Questa tesi è evidentemente in difficoltà a mostrare l'aspetto antropologico del p.o., come ha messo in luce la critica: J. GALOT, *Rec.*, «Gregorianum» (1993) 165; A. DE VILLALMONTE, *Satanás y el pecado original*, «Naturaleza y Gracia» 40 (1993) 201-238, a cui risponde A.J. SAYÉS, *Sobre el pecado original. Respuesta a A. Villalmonte*, «Burgense» 36 (1994) 539-555; S. MOSCHETTI, *Una nuova teoria sul peccato originale*, «La Civiltà Cattolica» 145,1 (1994) 260-269 con la riposta in A.J. SAYÉS, *Nota sul peccato originale*, «Divinitas» 38 (1994) 305-307.

(113) Cf *Il peccato originale. Prospettive teologiche*, 113-115.

(114) «In virtù di questa analogia, o meglio di questo caso particolare di una legge generale, si può dire che gli uomini sono costituiti peccatori perché trascinati nel comportamento peccaminoso del loro ambiente, comportamento al quale danno un'adesione spontanea, volontaria, senza che sia sempre frutto di una libera decisione, comportamento da cui non possono dissociarsi completamente, qualunque siano le loro sterili velleità» (*Il peccato originale. Prospettive teologiche*, 114).

(115) «Lo sforzo di mantenere una libera volontà individuale in ogni peccato, da una parte trascura una dimensione volontaria che, per il fatto di non essere un atto di libera scelta, non è meno reale: l'adesione spontanea ai comportamenti e alle concezioni dell'ambiente umano nel quale il bambino cresce» (*Il peccato originale. Prospettive teologiche*, 115). D. parla allora di un volontario diffuso che non ha la figura della decisione, consapevole e libera.

come manca la considerazione della grazia santificante e della sua privazione, perché l'A. la giudica astratta. Essa non appare se non nella forma piuttosto debole della funzione del dono soprannaturale di «neutralizzare nel campo religioso e morale» le conseguenze del p.o. Si vede come questo intervento «successivo» della grazia soprannaturale riveli ancora una visione «cronologica» della storia della salvezza. Il vantaggio che gli deriva è quello di comprendere il p.o. nei termini di «peccato del mondo». Dubarle afferma che è necessario partire dalla situazione attuale e non da una situazione paradisiaca, e identifica il p.o. nelle «condizioni» obiettive (sul versante individuale e collettivo), in cui la libertà si trova a vivere nel mondo. Il p.o. consiste in una serie di oggettivazioni storico-sociali e parentali che influiscono e precostituiscono le forme con cui la libertà può dirsi. Esse disturbano e distorcono la vita religiosa e, pertanto, anche il rapporto con Dio. Tale «condizione» non può ridursi ai peccati personali, ma in qualche modo ne costituisce l'aspetto preformante. Dubarle in tal modo tenta di spiegare due dati di cui non è facile rendere conto: la trasmissione e la volontarietà. In realtà, al di là del profilo fenomenologico, che può apparire in certa misura anche persuasivo per rendere pensabile il rapporto con la decisione personale (anche se la fenomenologia che egli presenta è piuttosto iniziale e senza molte pretese), mi sembra che la questione sia più descritta che argomentata. Non si vede, infatti, come sia giustificata nel discorso di Dubarle la caratteristica dell'universalità. Questa insistenza sul «come» della trasmissione che permette di differenziare la questione del p.o. delineando le sue mediazioni antropologiche lascia fuori campo il «perché» della sua universalità. La ragione si trova secondo noi nella mancanza del riferimento cristologico, il quale intervenendo in seconda battuta non funziona che sul presupposto del p.o.

La lezione di W. PANNENBERG ⁽¹¹⁶⁾ si colloca naturalmente in questa ottica, ma con maggior intento teoretico. La prospettiva escatologica, caratteristica dell'A., gli consente di pensare il riferimento a Gesù Cristo, nei termini di una *Bestimmung*, cioè di una «destinazione» dell'essere umano, anticipata in modo ancora incompiuto nel tema dell'immagine ⁽¹¹⁷⁾. La teologia del p.o. di Pannenberg si articola,

(116) L'ampia ricostruzione, fatta sopra, ci consente ora una breve ripresa critica, in vista del nostro approfondimento della figura antropologica dell'universalità del peccato. Il riferimento a Pannenberg sarà funzionale alla possibilità di trasporlo nella nostra ottica.

(117) Così precisa in *Teologia sistematica 2*, 251: «l'idea di *destinazione* dell'uomo è legata al suo futuro definitivo, al fine e scopo della sua creazione, mentre la *somiglianza con Dio* è riferita alle doti originarie di cui disponeva la creatura umana».

dunque, nel tentativo di coniugare la *destinazione* dell'uomo in Cristo e il suo *presupposto* antropologico nella forma di vita dell'uomo, inclinata a ripiegarsi sull'io. Nella ricostruzione, operata sopra (cf III,7), si è visto che il rapporto tra «destinazione» e «presupposto» può essere declinato come la relazione tra anticipazione (della destinazione) ad essere in Cristo e mediazione antropologica (nella responsabilità) della colpa. La questione dell'universalità del peccato ne è in qualche modo il «test» perché, per un verso, essa è un asserto che deriva dall'universale destinazione degli uomini in Cristo ma, per l'altro verso, l'universalità del peccato, è segnalata, *nel suo risvolto empirico*, dal dominio della concupiscenza e dal regno della morte ⁽¹¹⁸⁾. La difficoltà della proposta di Pannenberg sta nel coordinare la destinazione cristologica e il presupposto antropologico: il rapporto tra l'universalità del peccato dischiusa alla luce della destinazione dell'uomo in Cristo e la sua percepibilità empirica nel dominio generalizzato della concupiscenza e della morte mi sembra solo accostato. La concupiscenza e la morte generalizzate sono la forma «velata» che vengono decifrate nella croce di Gesù come l'universale rifiuto a compiersi in Cristo. Il rapporto tra presupposto antropologico e destinazione cristologica è pensato secondo la relazione tra segno storico e dimensione teologica ⁽¹¹⁹⁾. Il segno empirico allude ad un tratto di universalità che è rivelato definitivamente nella redenzione di Cristo per tutti gli uomini. Eppure proprio l'esperienza della concupiscenza e della morte che segnala universalmente il peccato (cioè lo rende presente in un segno accessibile a tutti) non solo «vela» (*in dieser verhüllten Form*), ma anche «media» l'universalità del peccato.

In questa direzione, peraltro, P. ha portato un contributo interessante che merita di essere ponderato. L'universalità del peccato è collocata nel quadro della struttura antropologica, volta a delineare il problema dell'identità dell'uomo nella tensione tra centralità ed eccentricità. La questione dell'identità dell'uomo viene riletta a partire dalla forma peculiare del comportamento dell'uomo nei confronti del

(118) Riporto per comodità l'espressione – già citata – che riassume, per così dire, la tesi di P.: «Per un verso, come già Agostino rilevava richiamandosi a Paolo, il carattere universale del peccato è empiricamente rilevabile nella concupiscenza e nelle sue implicanze; per l'altro (peccato come colpa al cospetto di Dio) la sua universalità si dischiude alla luce della destinazione dell'uomo, così come ci è stata rivelata in Gesù Cristo. La figura di Adamo ne è soltanto l'espressione simbolica. Invece di ricavare storicamente un genere umano che avrebbe come suo antenato storico Adamo (secondo l'ipotesi del monogenismo), ci s'inserisce nella prospettiva dell'unità della vocazione umana, così come questa ci è rivelata in Gesù Cristo e come in Adamo, stando al racconto della Genesi, trova la sua controfigura» (*Anthropologie*, 134-135=156-157).

(119) È interessante rileggere il testo di P. riportato alla nota 83.

mondo. Nella linea della filosofia tedesca, la *Welthoffenheit* dell'uomo di fronte al mondo è intesa come l'autotrascendenza e/o eccentricità, con la quale egli percepisce la propria identità differenziandosi in rapporto agli oggetti percepiti e al soggetto percipiente. Ma in questa autotrascendenza, per così dire, orizzontale è anticipata la percezione implicita della totalità. Si tratta di un'anticipazione nella quale troviamo affermata, almeno implicitamente, per quanto non tematizzata né raffigurata, la realtà divina. L'intreccio tra autotrascendenza dell'uomo e anticipazione (religiosa) originaria apre lo spazio per la determinazione teologale dell'uomo, che è la destinazione escatologica ad essere in Cristo. La struttura antropologica nella tensione tra centralità e eccentricità consente a P. di illustrare la figura antropologica del peccato. Essa è la «*forma di perversione del rapporto fra eccentricità e centralità nell'autoaffermazione dell'Io*»⁽¹²⁰⁾, che introduce una frattura con il mondo e con gli altri, e che alla fine si rivolge anche contro l'identità stessa dell'io.

P. approfondisce la volontà di annessione del mondo e degli altri, che ultimamente inverte l'apertura religiosa, con la riflessione agostiniana sulla *concupiscentia*. Nella linea della tradizione luterana riprende il rapporto tra concupiscenza e peccato⁽¹²¹⁾, perché gli consente di mostrare come gli atti peccaminosi si radichino su una autoaffermazione dell'uomo, sull'*amor sui*. Ciò rivela il tratto di «universalità» contenuto nell'esperienza della concupiscenza. Per P. la spiegazione agostiniana dell'universalità attraverso la trasmissione per via di generazione è stata sopravvalutata rispetto alla universalità che il dottore della grazia intravedeva nella concupiscenza come amore sregolato di sé⁽¹²²⁾. La concupiscenza è il desiderio perverso, non solo perché assoggetta le cose e gli altri all'io (stravolge l'ordine delle cose – la sottolineatura antica), ma anche perché asserva l'io al suo desiderio smodato (generando l'angoscia, che è la vertigine della libertà abbandonata a sé, contrassegnata dalla cura per se stessa – l'enfasi moderna). In ambedue le sottolineature la libertà si chiude alla determinazione teologale dell'eccentricità, ripiegandosi sulla posizione centrata.

(120) *Anthropologie*, 83=93 corsivo mio.

(121) Alla distinzione e correlazione tra concupiscenza e peccato nella tradizione luterana e cattolica P. dedica una sezione in *Teologia sistematica 2*, 276-278.

(122) «Così si perse pure di vista il nesso che Agostino aveva colto tra *amor sui* e concupiscenza e che va letto come *struttura comune a tutti gli individui e caratteristico di ogni comportamento umano* [...]. Una dottrina del p.o., che tendeva a motivare la diffusione del peccato con la derivazione di tutti gli esseri umani da Adamo, *non consentiva di coglierne l'universalità come espressione di una struttura comportamentale propria di ciascun individuo*: *Teologia sistematica 2*, 282, corsivo mio.

Da questo punto di vista è possibile chiarire anche la volontarietà e la responsabilità della colpa. P. colloca il volontario in un «momento strutturale della forma umana di vita»⁽¹²³⁾. Il peccato è un'«inversione», una «frattura» dell'ambivalenza produttiva della stessa forma di vita umana, quella che si instaura tra organizzazione centrale ed eccentricità dell'uomo. La perversione della tensione non è solo una determinazione morale da parte dell'uomo (come esito di una libera scelta attuale), ma è «una realtà intimamente intrecciata con le *condizioni naturali* della nostra esistenza»⁽¹²⁴⁾. P., infatti, afferma che la questione della responsabilità va posta superando un concetto formale di libertà come libertà *di scelta* e recuperando la libertà *essenziale*⁽¹²⁵⁾, con la quale l'uomo sceglie non tra un bene e un altro, ma decide di sé riconoscendo o, rispettivamente, emancipandosi dal vincolo alla destinazione che sta a fondamento del nostro essere (al Bene come tale). Ora il riconoscimento di tale legame è un affidamento che rende la libertà libera e ha la forma del prestar credito (la fede!) al beneficio che è contenuto nella destinazione teologale. Al contrario, quando tale vincolo non viene riconosciuto (l'incredulità), la libertà si presenta in forma menzognera, cioè in una forma che piega il volere di Dio a vantaggio dell'affermazione dell'identità dell'io. Con ciò non solo si inverte l'apertura a Dio, ma la libertà diventa schiava di se stessa. Il volontario e la responsabilità della colpa, allora, non si riferiscono solo all'atto singolo, ma implicano l'autodeterminazione negativa della libertà. È a questo livello che può essere posta la questione di una colpevolezza del peccato che superi la semplice considerazione del peccato attuale⁽¹²⁶⁾. È la radice di non-libertà del volere ciò che la tradizione cristiana chiama p.o.: la sua piena illustrazione deriva dalla destinazione universale dell'uomo ad essere in Cristo; ma essa suppone di indicarne il presupposto antropologico nel dominio universale del peccato. Tra i due aspetti esiste una circolarità ermeneutica: questa ci sembra in breve la tesi dell'A.

Il merito della riflessione di Pannenberg mi sembra l'approfondimento del presupposto antropologico della dottrina del p.o., della sua universalità e volontarietà. Esso è riferito alla struttura del comportamento umano nella tensione tra centralità e autotrascendenza, che la libertà *essenziale* autodetermina come concupiscenza, come

(123) Cf *Anthropologie*, 102=117-118.

(124) *Anthropologie*, 104=120. Si veda, a proposito di questo punto particolarmente ambiguo, sulle «condizioni naturali», la citazione per esteso alla nota 79.

(125) Il linguaggio qui è vario, e P. non ha una terminologia ferma: parla di libertà di *scelta* (o di *indifferenza*?) come libertà «formale» e di libertà «essenziale» (o di *determinazione*?).

(126) Si leggano per intero le pagine di *Teologia sistematica* 2, 299-300.

amor sui, un aspetto implicito in ogni scelta umana centrata sull'io. Ora tale dimensione corregge certamente l'aspetto di estrinsecismo contenuto nelle posizioni che identificano – come si è notato sopra ancora per Dubarle – l'aspetto sovraindividuale del peccato, con l'influsso negativo del peccato sociale. Per quanto si affermi che tale influsso non orienti l'agire libero dell'uomo solo dall'esterno, ma lo tocchi *dall'interno*, non si vede il punto di innesto di tale influsso su una dimensione della libertà più radicale della libertà di scelta. Forse il difetto di Pannenberg è di aver posto così tanto l'enfasi sull'aspetto *essenziale* della libertà, da lasciarla irrelata rispetto alla medesima libertà di scelta. Del resto la terminologia (libertà «formale» e «essenziale») ne è un indizio. Se fosse trascrivibile nel rapporto tra aspetto categoriale e trascendentale della libertà ⁽¹²⁷⁾, si sarebbe in grado di mostrare come anche la scelta morale negativa (il peccato come atto) implica una distorsione del volere (la peccaminosità), con il quale la libertà non riconosce il debito originario al fondamento che la pone (in questo senso è meno libera), mentre, rispettivamente, il non-riconoscimento, anche in forma implicita, del dono che sta alla sua origine, svigorisce la libertà nel suo agire storico.

Il guadagno ottenuto dal confronto con Dubarle e Pannenberg mi sembra, in sintesi, configurabile così: la mediazione antropologica ⁽¹²⁸⁾ della dottrina del p.o. deve integrare sia gli aspetti categoriali, sia la dimensione trascendentale che spieghino adeguatamente le forme storiche dell'atto/evento di autosoteria, cioè del processo con cui la libertà si esclude dalla sua chiamata alla predestinazione in Cristo. Ora tale guadagno ci consente di riprendere il filo del pensiero dove l'avevamo lasciato sopra alla fine del secondo momento di questa ripresa conclusiva. La riflessione teologica non ha lo scopo di sostituirsi al racconto biblico, né di portarlo ad una chiarezza concettuale esaustiva. Essa indica piuttosto il procedimento critico che, assumendo la regola di fede della chiesa, preservi la verità contenuta nella forma narrativa e confessante del racconto biblico. Sotto questo profilo, anche queste conclusioni sono un'approssimazione, come dimostrano i molti tentativi teologici escogitati in questi anni. A questo proposito si potrebbe sintetizzare la riflessione attorno a tre nuclei.

Il primo riguarda la *funzione* della dottrina del p.o. Essa intende mostrare, nell'enunciato negativo, l'architettura positiva della pre-

(127) O, secondo un altro uso, si parla di *opzione fondamentale* (ma anche il termine «opzione» non è senza difficoltà, perché sembra alludere ancora ad una scelta tra due possibilità) e *scelte categoriali*.

(128) Preferisco parlare di mediazione, piuttosto che di presupposto, perché in qualche modo tale «mediazione» è richiesta dalla stessa destinazione cristologica della libertà.

destinazione in Cristo di tutti gli uomini. Essa non riguarda solo un atto, o una somma di atti, ma è propriamente una storia, la storia degli uomini che si sottrae alla chiamata ad essere figli nel Figlio Gesù Cristo. Poiché questa chiamata non è solo un'offerta che Dio fa agli uomini, lasciando a loro poi il potere di accoglierla, ma è una positiva abilitazione – mediante il dono dello Spirito del Risorto – alla risposta, allora occorre che *tutti gli uomini* si lascino conformare alla vicenda filiale di Gesù, mediante lo stesso Spirito e i doni (il battesimo e la fede teologale) che introducono a ciò che abbiamo definito la genealogia dell'umano filiale. E ciò che Paolo cerca di far comprendere in *Rom* 5 e 7 ai suoi interlocutori, che vedono, invece, nella mediazione della Legge il luogo della comunione con Dio. Egli afferma che solo la fede in Cristo, cioè quella forma della libertà che prende i contorni dell'obbedienza filiale (cf *Rom* 5, 19 «per l'obbedienza di uno solo tutti saranno costituiti giusti»), rivela il volto paterno di Dio e ci dona la vita eterna. È a partire da qui che deve essere compreso il peccato come rifiuto della libertà ad assumere i tratti filiali. Ma qui si rivela anche la sua universalità, di cui Paolo stesso tratteggia un ammirabile e drammatico affresco storico-salvifico in *Rom* 1,18-3,20, un insuperabile spaccato antropologico in *Rom* 7 e, infine, un suggestivo parallelismo con l'universale efficacia della potenza del peccato e del regno della morte (anche fuori dal regime della legge, prendendo le mosse fin dal «primo Uomo», Adamo, «figura di colui che doveva venire»), in *Rom* 5,21-31. E se nell'*argomentazione retorica* Paolo sembra muovere dall'universalità del peccato, dalla sua ineluttabilità e dalla sua originarietà fin dai primordi dell'umanità, nella *giustificazione teologica* l'Apostolo muove dalla *verità* dell'obbedienza pasquale di Gesù ⁽¹²⁹⁾ per «rivelare» la *figura* tentacolare di una storia, personale e collettiva, che intende sottrarsi al dono sovrabbondante della sua grazia. È questa, dunque, la *funzione* della dottrina del p.o.: quella di *rivelare* la drammaticità di una storia che si sottrae a Cristo e di *rivelare* che il sottrarsi a Lui, pensando di compiere se stessi secondo il proprio disegno («nessun uomo può gloriarsi davanti a Dio»: cf *1Cor* 1,29-30), non è un gesto superficiale e periferico, ma coinvolge tutto l'uomo, fin nel suo cuore, e tutti gli uomini, fin dalla loro origine (è la «potenza del peccato» e la «signoria della morte») ⁽¹³⁰⁾.

(129) Si noti che mentre in *Rom* 5 abbiamo la forma di un «paragone a fortiori», nell'inno ai *Filippesi* (2,5-11) c'è un confronto antitetico che, facendo riferimento all'obbedienza pasquale, afferma che Gesù – a differenza del Primo Uomo – «non considero un tesoro geloso l'essere come Dio» (2,6). Anche in *Rom* 5,19 c'è un confronto tra l'obbedienza di Gesù e la disobbedienza di Adamo.

(130) In questa direzione, pur partendo dal punto di vista dell'analisi semeiotica delle diverse forme di linguaggio (biblico, magisteriale, teologico), mi sembra che

Ma, insieme, Paolo mantiene l'affermazione biblica, che tutto ciò non corrisponde né al disegno creatore di Dio, né alla condizione creaturale dell'uomo che deriva da Dio ed è immagine di Dio, né al suo destino di comunione con Dio in Cristo. La funzione della teologia del p.o. è dunque quella di affermare il carattere sovrabbondante e gratuito del compimento della creazione in Cristo e, rispettivamente, il carattere perverso e distruttore dell'esclusione dalla relazione filiale di Gesù. La storia della libertà o è una genealogia della filiazione o è semplicemente una depravazione dell'umano. Occorre, dunque, uscire da una logica «causale» discendente o ascendente, sia quella che parte dal peccato di Adamo per affermarne la trasmissione in tutti gli uomini, ma anche quella che parte dal peccato in noi (originato o del mondo) per risalire – o non ritenere necessario farlo – fino all'origine della libertà. Dietro questa logica vi è una mentalità esplicativa, analitica, che mira a fornire una «spiegazione causale» (con la preoccupazione di stabilire nessi verificabili) del linguaggio di confessione o del linguaggio simbolico della Scrittura. Molti tentativi – antichi e recenti – si sono mossi in questa logica o, per sfuggirvi, hanno ridotto la questione al «simbolo» di Adamo. In ogni caso sono rimasti imbrigliati – anche quando cercavano di superarla – nella tendenza storicizzante contenuta nella tradizione agostiniana. La fede cristiana fa effettivamente un'affermazione *realistica* sul senso della storia della libertà degli uomini, che si sottrae a Cristo, e interpreta il molteplice intreccio (negativo) delle libertà, lontane da Lui, come il segno *reale* di una universale solidarietà/complicità e non tanto la prova *empirica* di un'ininterrotta trasmissione. Per questo la stessa motivazione cristologica esige necessariamente di illustrare la figura antropologica dell'universalità del peccato.

Il secondo riguarda la *mediazione antropologica* del p.o. Con ciò intendo parlare della figura dell'atto (storia) della libertà che si sottrae a compiersi in Cristo. Ora, a questo proposito, c'è una distorsione del linguaggio teologico che proviene dal fatto di isolare il momento

si avvicini al senso del nostro discorso anche L. PANIER, *Le péché originel*, 137-138, quando afferma: «la dottrina del p.o. [...] non obbedisce ad una logica causale e cronologica, ma essa parla di ciò che è sempre-là e ritorna quando l'umanità di un uomo è in gioco», e più avanti ancora «la dottrina del p.o. dichiara (rivela) ciò che noi non sappiamo [...] Essa dichiara ciò che ne è del soggetto, a sua insaputa, ciò che deve essergli rivelato». Del resto anche l'opera di P. RICOEUR, ha messo in luce la necessità di un'ermeneutica della simbolica del male nel quadro del potere rivelatore del simbolo: cf *Il peccato originale: studio di significato* [1960], in *Il conflitto delle interpretazioni*, Milano, Jaca Book, 1977 [or. 1969], 285-302; cf Id., *Il male. Una sfida alla filosofia e alla teologia*, Brescia, Morcelliana, 1993 [or. 1986]. Cf anche Id., *Finitude et culpabilité. vol. I: L'homme faillible; vol. II: La symbolique du mal*, Paris 1960 [tr. it.: *Finitudine e colpa*, Bologna, Il Mulino, 1960].

cosciente e responsabile dell'atto, di considerarlo in modo individualistico e decisionistico, per poi correlarlo, in seconda battuta, con un suo momento «previo», «prepersonale», «precosciente», «involontario» (l'influsso delle oggettivazioni storico-sociali o, rispettivamente, la figura dell'inconscio o dei rapporti di soggezione, ecc.). Questa attitudine analitica separa ciò che è originariamente unito e non può ricuperare in seguito un'unità che non presuppone all'origine, se non al prezzo di un linguaggio pesantemente estrinsecista ⁽¹³¹⁾. Invece, sia il linguaggio della confessione di fede, sia quello del simbolo (del mito), hanno una spiccata capacità sintetica, e la teologia non può non rendere conto dell'*intenzionalità* di quelle forme espressive. Se, dunque, l'atto di autosoteria dev'essere compreso come la figura della libertà che si chiude al disegno salvifico in Cristo, tale chiusura ha la forma di una vicenda complessa, multidimensionale, dove entrano a comporla molti elementi. Ciò che la regola di fede (il Magistero) precisa è questi elementi non possono essere ridotti al momento – per altro determinante – della scelta negativa, consapevole e responsabile ⁽¹³²⁾. C'è dell'«altro» per comprendere, sia in negativo, sia in positivo, la vicenda della libertà che si compie in Cristo o si sottrae a lui. Ma questo «altro» non sta «oltre» o «prima» dell'atto cosciente e libero, ma aiuta a capirlo fin nella sua radice. Non è un caso che nella Scrittura è ricercato sia in una direzione «spaziale» (fin nel seno materno: *Sal* 51,7; nel cuore di pietra: *Ez* 11,19; nel *cor malignum*), sia in una direzione temporale (l'influsso dei padri ^[133], fino al padre Adamo). Il linguaggio simbolico è originariamente connotato dalla dimensione spazio-temporale. Tagliare la radice dell'atto (negativo) significa bagatellizzarlo, ma ciò svuota la conversione e la riduce ad un intervento superficiale e, quindi, ininfluenza. Una restrizione individualistica e attimistica della libertà è inaccettabile, perché estenua la visione cristiana dell'uomo in Cristo e la pensa come un insieme di atti, che non fa storia, che non costruisce una vicenda discepolare. La

(131) Trovo questa cosa aggravata ancora di più dal fatto che si parli di peccato «personale», come di un gesto cosciente e libero, con la difficoltà a pensare tutto ciò che lo precede, in modo «previo», «analogico», quasi presupponendo che il *princeps analogatum*, l'atto libero e responsabile, non includa le «condizioni» reali dell'atto. Ho già fatto notare che la dizione classica di peccato «attuale», si riferisce forse meglio alle radici dell'atto, alle abitudini cattive, a ciò che è in «potenza» e viene «attuato» dalla scelta negativa.

(132) E questo forse il senso con cui si può leggere il senso del *non imitatione* (DS 1513) del Concilio di Trento.

(133) Osea ricerca la causa del peccato del popolo nelle «origini», nei giorni di Gabaa (9,9), nel peccato del vitello (10,5), nell'espropriazione di Giacobbe nei confronti di Esaù fin dal grembo materno (12,3s); *Ger* ed *Ez* ricercano l'origine del peccato nell'influsso dei padri e/o delle nazioni.

libertà è collocata in un punto vertiginoso, ad un crocevia da cui può ricominciare sempre da capo, ma che la fa rimanere sempre a zero. Questo – si potrebbe dire – è la prima menzogna del peccato, quello di non saperlo ri-conoscere nella sua gravità, nel ventaglio di implicazioni che esso porta con sé, di non accorgersi che le azioni hanno un peso che incurva la libertà su di sé, rendendola meno libera ⁽¹³⁴⁾. Per questo il suo ri-conoscimento è suscitato dal giudizio della parola profetica ed ha la forma di una «rivelazione» *del e per* il cuore dell'uomo. Essa può essere accolta come una «confessione» non solo a proposito del gesto, ma anche della propria identità persa, e come «invocazione» al Dio di Gesù per la certezza che ci dona un cuore nuovo e non soltanto un aiuto a non fare più l'azione malvagia ⁽¹³⁵⁾. Allora, non basta allargare la libertà alle dinamiche interpersonali, sociali, cosmiche, o anche a quelle inconse, parentali, maschiliste, ecc. Tutte queste dimensioni che sono giustamente state scandagliate dalla riflessione recente hanno il merito di ricollocare in effetti la libertà nella storia. Esse sono diventate addirittura «paradigmi» per una comprensione sintetica del p.o. ⁽¹³⁶⁾. Ma queste forme culturali non sono altro che le modalità storiche in cui si collocano realmente le scelte dell'uomo, che lo toccano fin nel profondo, che possono influenzarlo, solo perché le sue scelte, a loro volta, esprimono e si radicano su una libertà spezzata, ferita, incurvata su di sé, su una distorsione non solo delle relazioni della libertà, ma della libertà come relazione, che rifiuta di assumere la sua verità nella forma filiale di Gesù. Poiché Paolo sa che *questa* libertà è la libertà di Gesù, «obbediente fino alla morte», che Dio ha «superesaltato» e costituito nella signoria salvifica (il «Nome») dell'amore, può rivelare che *questa* è la forma escatologica e universale della libertà, dinanzi alla quale ogni ginocchio si piega nei cieli, sulla terra e negli inferi, a differenza di quell'altra libertà (che è la libertà dell'Uomo-Adamo) che considero

(134) Interessante qui l'analisi dei simboli elementari del male, prima che entrino a costituire complessi simbolici più articolati: P. RICOEUR, *Ermeneutica dei simboli e riflessione filosofica*, in *Il conflitto delle interpretazioni*, 305-308, dove parla di tre costellazioni simboliche contrassegnate: la prima dall'esteriorità, come qualcosa che tocca l'uomo dall'esterno (lordura, macchia, puro e impuro); la seconda dal fallimento dello scopo, dalla relazione davanti a Dio (mancare il bersaglio, peregrinare, allontanarsi dalla via dritta, oltrepassare il confine, rivolta, schiavitù, peccato); la terza dalla coscienza dell'agire, di cui l'uomo diventa attore e si sente colpevole (peso, carico, colpa, ecc.).

(135) Viene da sé citare la conclusione drammatica e stupenda di Paolo: «Sono uno sventurato! Chi mi libererà da questo corpo votato alla morte? Siano rese grazie a Dio per mezzo di Gesù Cristo nostro Signore!» (*Rom* 7,24-25).

(136) Cf il panorama di Wiedenhofer e la bibliografia citati alla nota 8.

un «tesoro geloso (o una preda da rapire?) l'essere come Dio» ⁽¹³⁷⁾. Senza questa dimensione radicale della libertà l'atto/storia di autosoteria non è effettivamente compreso.

Infine, il terzo concerne la *finalità* della dottrina del p.o. Se la nostra conformazione alla libertà filiale di Gesù (la creazione/predestinazione in Cristo) è l'*eschaton* della umanità, propriamente la *communio sanctorum* (l'universale riconoscimento operato dallo Spirito della Signoria di Gesù, a gloria di Dio Padre), l'atto/storia di autosoteria raggiunge l'*archetipo* della libertà storica, quasi mediante una *captivitas peccatorum* (che la tradizione esprime come solidarietà ed eredità con Adamo) ⁽¹³⁸⁾. La lettura sapienziale contenuta nel linguaggio simbolico del mito (*Genesi*) e la confessione di fede pasquale (*Paolo*) ci rivelano non solo che l'uomo è immagine di Dio ed è conformato alla libertà filiale di Gesù; ma ci rivelano altresì che, fuori dall'immagine di Dio in Cristo, l'uomo è fin dall'inizio peccatore e dentro una storia di peccato. Ciò che la teologia definisce *privazione* della grazia o *carentia iustitiae debitae*, non va inteso tanto nel senso della trasmissione di una natura spogliata di una grazia che non ha forse neppure sperimentato, ma forse può essere riletto a partire dal compimento della libertà. Se la libertà, personale e collettiva, non si lascia conformare dal dono dello Spirito di Gesù, essa non è solo priva di un «dono» come di una «cosa», ma è libertà incrinata, ripiegata, centrata sull'io (qui la lezione di Pannenberg ha tutto il suo valore), non solo nelle sue scelte (la volontà voluta), ma anche nella sua possibilità storica di volere (la volontà volente). Questa rivelazione/giudizio che il linguaggio della fede fa all'uomo non è l'ultima parola, ma è a sua volta appello per la libertà, perché si lasci rianimare dallo Spirito di Gesù ed entri nel cammino storico (il battesimo e la chiesa) che riplasma la conformità alla vicenda filiale di Gesù. La dottrina del p.o. ha quindi rigorosamente un carattere «secondo» (perché viene «dopo» la buona notizia della *creazione* in Cristo) e «penultimo» (perché viene «prima» e «in vista» della *redenzione* in Cristo). La «potenza» del peccato è nella sua tragica drammaticità come l'abisso tra due

(137) Si saranno notati i molti riferimenti all'inno ai *Filippesi* e che il confronto Cristo Adamo è già all'opera qui, e non solo in *1Cor* 15 o in *Rom* 5.

(138) Il riferimento cristologico include per Paolo il rimando all'a protologia. Poiché Cristo è l'*eschaton* della storia, Egli è l'antitipo (la *veritas*), in rapporto al tipo (la *figura*), il «primo uomo», Adamo. D'altra parte, questa inclusione di escatologia e di protologia, si può leggere anche a partire dal testo genesiaco, che introduce nella storia uno slancio, una tensione verso la fine/il fine. Ciò ha dei riscontri nello stesso canone biblico: come si vede bene nel testo di *Is* 11 (la pace escatologica tra il bambino – l'uomo nuovo – e la natura, in particolare col serpente: 11,8) e come è ripreso alla fine in *Apc* 12 (la lotta tra il serpente e la stirpe della donna – umanità).

cime altissime: il peccato può essere rivelato perché, da un lato, è illuminato e perché, dall'altro, è già tolto. La sua abissalità ci ricorda che la conversione non è mai un restauro di facciata, ma scende fin nelle profondità del cuore dell'umanità; non è mai opera solitaria, ma è affidata al cammino del battesimo/eucaristia e della chiesa; non è mai un solo atto, ma è una storia stupenda, un'ascensione esaltante, il cammino degli uomini e delle donne che si lasciano animare dallo Spirito di Gesù verso il Padre. Il peccato non può essere né la prima né l'ultima parola: è collocato da sempre e per sempre nel grembo della Pasqua di Gesù.

FRANCO GIULIO BRAMBILLA
Seminario Arcivescovile
21040 – Venegono Inf. (Va)