

IL PECCATO COME DISAMORE

SOMMARIO: I. LA NATURA DEL PECCATO: 1. *Il peccato come disamore*; 2. *Il peccato come ir-relazione*; 3. *La dimensione anti-teologale di ogni peccato* – II. LA DISTINZIONE DEI PECCATI: 1. *Peccato mortale e peccato veniale*; 2. *Le condizioni del peccato* – III. PECCATO E RICONCILIAZIONE SACRAMENTALE

La remissione dei peccati è l'effetto primo della Pasqua di Cristo per la vita degli uomini, la sua prima declinazione antropologica. Lo attesta esplicitamente la memoria eucaristica della Pasqua, comandata da Gesù e fedelmente trasmessa dalla Chiesa: «Questo è il calice della nuova ed eterna alleanza versato per voi e per tutti in remissione dei peccati» (Mt 26,28). L'annuncio di questa verità invita a considerare i peccati non in se stessi, ma in rapporto alla loro remissione. La remissione dei peccati, poi, trova il suo imprescindibile contesto interpretativo nella nuova alleanza.

Questo essenziale richiamo è sufficiente per una decisiva opzione metodologica: evitare un discorso sul peccato a prescindere dalla nuova alleanza, per cogliere, invece, la sua natura proprio a partire da essa, ovvero dalla relazione d'amore di Dio Padre con gli uomini, stabilita nel Figlio Cristo Gesù, per mezzo dello Spirito santo¹. Ciò risulta tanto più pertinente quando lo studio del peccato è condotto – come in questo dossier – in esplicito riferimento al sacramento della riconciliazione, mediante il quale i battezzati peccatori sono nuovamente costituiti nell'alleanza con Dio.

¹ Tra gli autori che più diffusamente e lucidamente hanno elaborato questa opzione spicca Hans Urs von Balthasar. A tal proposito si veda la monografia di: R. CARELLI, *La libertà colpevole. Perdono e peccato nella teologia di Hans Urs von Balthasar* (= Dissertatio 8), Glossa, Milano 1999.

I. LA NATURA DEL PECCATO

Traboccando dall'umanità pasquale di Cristo, lo Spirito santo si effonde sull'umanità intera, tutta assunta dal Figlio entro la comunione con il Padre. Infondendo l'amore di Cristo nell'intimo dell'uomo, lo Spirito crea le condizioni affinché egli, corrispondendo all'amore, ami come Cristo ha amato. L'iniziativa dello Spirito santo obbliga l'uomo a reagire, impedendo ogni spazio di astensione rispetto all'amore di Cristo: «Chi non è con me è contro di me, e chi non raccoglie con me, disperde» (Mt 12,30).

L'accordatura della libertà umana allo Spirito divino non avviene mediante costrizione o magia, cioè imponendo o esonerando l'uomo dall'agire in conformità allo Spirito. L'iniziativa dello Spirito lascia, infatti, alla libertà la possibilità di concedersi o rifiutarsi all'amore di Cristo. Assecondando l'azione dello Spirito, la libertà umana viene conformata alla libertà di Cristo, cosicché il cristiano ami come Lui; opponendosi all'azione dello Spirito, la libertà (s')impedisce tale conformazione.

L'opposizione allo Spirito costituisce la natura propria del peccato. Non a caso, il peccato contro lo Spirito santo è l'unico che sia dichiarato imperdonabile², e non per l'eventuale limite fissato da Cristo al suo perdono, ma per il rifiuto del perdono stesso da parte del peccatore.

La metafora evangelica di Gesù-vite lascia immaginare la scelta peccaminosa della libertà come l'irrigidirsi dei discepoli-tralci contro lo scorrere dello Spirito-linfa nella loro vita, mirante a maturare le opere-frutti dell'amore³. Il loro indurimento non solo impedisce la fioritura amorosa, ma li rinsecchisce, cosicché essi finiscono recisi da Gesù-vite e dissolti dal fuoco-morte.

L'irrigidirsi della libertà nell'opposizione allo Spirito la rende impermeabile all'amore di Cristo che lo Spirito versa nei cuori⁴. Il peccato è il pietrificarsi del cuore umano tra le «due mani del Padre»⁵: il Figlio, che attira a sé, e lo Spirito, che al Figlio conduce. In analogia con il *rigor mortis* che caratterizza la morte biologica, il peccato, in quanto indurimento della libertà⁶, può essere aggettivato come «mor-

² Cf Mc 3,28-29; Mt 12,31-32.

³ Cf Gv 15,1-6.

⁴ Cf Rm 5,5.

⁵ Questa formula di Ireneo di Lione viene ripresa e sviluppata in una apposita sezione da: H.U. VON BALTHASAR, *TeoLogica. Lo Spirito della Verità*, Jaca Book, Milano 1992, vol. III, 135-177.

tales». La mortalità del peccato è dovuta al venir meno del principio vitale dello Spirito santo, all'interruzione dunque del flusso amoroso che da Dio proviene e al prossimo conduce: l'esito è la solitudine infernale di chi è separato dall'Uno e dagli altri.

1. *Il peccato come disamore*

Il peccato mortale contro lo Spirito santo può essere meglio illustrato considerando ciò che lo Spirito opera nell'intimo dell'uomo, il fatto cioè che Egli vi instilli l'amore di Cristo. Contrastando l'azione dello Spirito, il peccato è allora definibile come «disamore». Il termine disamore ha il pregio di mantenere il riferimento esplicito all'amore come pure di esplicitarne la sua positiva negazione⁷.

Comunicando l'amore di Cristo, lo Spirito infonde nella libertà la sua duplice qualità erotica e agapica, ovvero il desiderio di comunione con gli altri (*eros*) ricercato mediante il dono di sé (*agape*)⁸.

Il disamore del peccato comporta l'opposizione all'amore in quanto intreccio di desiderio dell'altro e dono di sé, sciogliendo l'uno dall'altro. Privo del desiderio dell'altro, il dono di sé scivola nell'autocompiacimento per la propria generosità. Privo del dono di sé, il desiderio dell'altro devia verso la brama di possederlo. Nell'uno e nell'altro caso l'Io viene affermato a scapito del Tu.

Rispetto all'attrazione dello Spirito, che mira a condurre la libertà nella verità tutta intera dell'amore, il disamore peccaminoso è la distrazione dall'amore integrale del Padre e del Figlio verso forme amorose disintegrate. Il distogliersi dall'amore integrale per volgersi

⁶ La metafora dell'indurimento è tipicamente biblica: S. VIRGULIN, «Peccato», in *Nuovo Dizionario di Teologia Biblica*, Edizioni Paoline, Cinisello Balsamo (Mi) 1988, 1122-1140: 1128.

⁷ La duplice derivazione etimologica del prefisso *dis-* esprime in modo conciso e preciso il significato teologico del peccato in quanto disamore. Il greco *dis-*, significa male; il latino *dis-* indica opposizione, separazione e dispersione. Il disamore è la maligna opposizione all'amore, dal quale ci si separa finendo dispersi. Così inteso, il termine disamore fa eco alla definizione classica del male in quanto *privatio boni*, che specificata rispetto al male morale, al male cioè operato dalla libertà umana, suonerebbe come *privatio debiti boni*. In analogia a questa definizione il male morale del peccato andrebbe definito come *privatio debiti amoris*, privazione dell'amore dovuto.

⁸ Riprendiamo questa qualificazione dell'amore di Cristo dalla prima enciclica di BENEDDETTO XVI, *Deus caritas est*, 25 dicembre 2005, successivamente ripresa in chiave pastorale: *Messaggio per la Quaresima 2007*: «Volgeranno lo sguardo a Colui che hanno trafitto» (Gv 19,37), 21 novembre 2006.

a forme solo parziali di amore non è che la riformulazione della definizione classica del peccato come *aversio a Deo et conversio ad creaturas*⁹. Le forme parziali dell'amore, rifiutando il bene dell'amore integrale, sono qualificabili come maligne. Secondo il noto effato della tradizione moralteologica, infatti, «*bonum contingit ex tota integra causa, malum autem ex singularibus defectibus*»¹⁰.

La parzialità maligna dell'amore, dovuta alla distrazione dall'amore integrale e alla conseguente deviazione verso forme di pseudo-amore, potrebbe essere illustrata attingendo alla ricca tradizione dei vizi capitali, il cui settenario rappresenta un autentico «catalogo del disamore». Anche solo sfogliandolo brevemente, si può osservare come l'amore esclusivo di sé (superbia) induca il disgusto nei confronti di Dio (accidia) e la competizione (invidia) violenta (ira) nei confronti degli altri, ai quali negare i propri beni (avarizia), per invece soddisfare avidamente i propri bisogni di sopravvivenza (gola) e di relazione (lussuria).

La duplice dimensione del disamore, in quanto distrazione dall'amore integrale e deviazione su forme parziali, può essere altrimenti espressa parlando del peccato in quanto omissione e commissione. I due concetti, che pur possono indicare due diverse tipologie dell'azione peccaminosa, esprimono due aspetti di ogni peccato. Commettere peccato significa, infatti, omettere di amare integralmente. L'azione disamorata fuoriesce dal grembo dell'omissione amorosa, come già del resto recita l'antico proverbio secondo cui «l'ozio è il padre dei vizi».

2. Il peccato come *ir-relazione*

Opponendosi alla relazione d'alleanza, il disamore peccaminoso si presenta come «irrelazione». Il peccato separa (*diá-ballō*) ciò che l'amore unisce (*sún-bállō*): il peccato è diabolico, al contrario dell'amore che è simbolico.

In quanto disamore, il peccato, più che una singola azione, è la forma spezzata della relazione amorosa con Dio, la quale poi genera altre fratture, *in primis* la rottura della relazione interpersonale con il prossimo. Più analiticamente, l'insegnamento del Magistero

⁹ AGOSTINO, *De libero arbitrio* 1,6,2,19; *De diversis quaestionibus ad Simplicianum* 1,2,18; *De civitate Dei* 12,7.8.

¹⁰ Lo riprendiamo da: TOMMASO, *Summa Theologiae*, I-II, q. 71, a. 5, ad 1, che a sua volta cita: DIONIGI AREOPAGITA, *De Divinis Nominibus*, cap. 4, lect. 22.

considera «quattro fratture fondamentali»¹¹ – con Dio, con se stessi, con gli altri, con il mondo – così concatenate: «Come rottura con Dio, il peccato è l'atto di disobbedienza di una creatura che, almeno implicitamente, rifiuta colui dal quale è uscita e che la mantiene in vita; è, dunque, un atto suicida. Poiché col peccato l'uomo rifiuta di sottomettersi a Dio, anche il suo equilibrio interiore si rompe e proprio al suo interno scoppiano contraddizioni e conflitti. Così lacerato, l'uomo produce quasi inevitabilmente una lacerazione nel tessuto dei suoi rapporti con gli altri uomini e col mondo creato»¹².

2.1. Rottura con Dio

In quanto rottura della relazione con Dio, il peccato è di natura essenzialmente anti-teologale¹³. Il termine stesso «peccato», di chiaro stampo religioso, è pressoché assente dal vocabolario filosofico¹⁴ e cede il campo, soprattutto nel linguaggio psicologico, al concetto di «colpa» sul versante soggettivo e di «male» su quello oggettivo¹⁵. Nell'ambito della tradizione ebraico-cristiana, cui propriamente appartiene, il concetto di peccato è sempre caratterizzato teologicamente¹⁶: la sacra Scrittura, pur esprimendo i vari suoi aspetti con molteplici vocaboli, sempre presenta il peccato in controluce all'alleanza con Dio.

Non semplicemente compiuto a fronte di Dio – *coram Deo* – il peccato è opposizione a Dio – *contra Deum*¹⁷. Tale forma oppositi-

¹¹ GIOVANNI PAOLO II, «Esortazione Apostolica post-sinodale *Reconciliatio et Paenitentia* (2 dicembre 1984)», 26, in *Enchiridion Vaticanum*, EDB, Bologna 1987, vol. 9, nn. 1075-1173. Di seguito citiamo l'Esortazione con la sigla: *RP*.

¹² *RP* 15.

¹³ A. AUER, «Ist die Sünde eine Beleidigung Gottes? Zur theologischen Dimension der Sünde», *Tübinger Theologische Quartalschrift* 155 (1975) 53-68.

¹⁴ «Peccato», in A. LALANDE (ed.), *Dizionario critico di filosofia*, ISEDI - Arnoldo Mondadori, Milano 1971, 620.

¹⁵ U. GALIMBERTI, «Peccato», in ID., *Dizionario di Psicologia*, UTET, Torino 1992, 662-663.

¹⁶ E. NEUBACHER, «Sünde I. Religionswissenschaftlich», in W. KASPER - ET ALII (edd.), *Lexicon für Theologie und Kirche*, Herder, Freiburg - Basel - Rom - Wien 2006, vol. IX, coll. 1117-1118.

¹⁷ «Il peccato è, nel suo nucleo, non soltanto negazione e privazione di qualcosa per la quale l'uomo è colpevole in considerazione del suo fine ultimo, non è solo uno stare di fronte a Dio (S. Kierkegaard), ma è in verità un atto di contrasto, una realtà che si oppone a Dio, che non concede a Dio di essere Dio»: G. HÖVER, «Colpa e peccato», in J.-P. WILS - D. MIETH (edd.), *Concetti fondamentali dell'etica cristiana* (= *Giornale di Teologia* 228), Queriniana, Brescia 1994, 380-394: 388.

va è in primo piano nelle varie definizioni che la tradizione teologica ha coniato nel corso dei secoli¹⁸, non solo nella già citata definizione agostiniana del peccato come *aversio a Deo* e in quella, altrettanto tradizionale, di «offesa a Dio»¹⁹, ma anche in un'altra celebre formula di Agostino: «*Peccatum est dictum vel factum vel concupitum aliquid contra aeternam legem*»²⁰. La legge eterna, infatti, non è un codice esteriore di precetti, ma la partecipazione dell'uomo al dinamismo impressogli nell'intimo da Dio²¹.

2.2. Rottura con se stessi

L'opposizione nei confronti di Dio costituisce una «lacerazione primigenia, che è radice di tutte le altre»²². In quanto «rottura radicale»²³, il peccato colpisce l'uomo alla radice, laddove la libertà umana scaturisce dalla grazia divina. La libertà umana, infatti, non ha «il suo punto di partenza assoluto e incondizionato in se stessa» come lo avrebbe invece una libertà divina: «È la libertà di una creatura, ossia di una libertà donata, da accogliere come un germe e da far maturare nella responsabilità»²⁴. Nella misura in cui la relazione con Dio che le dà vita si interrompe, la libertà si perde, smarrisce ciò che, in quanto sua origine, le è per certi versi più necessario, o quanto meno, dovrebbe appartenergli come ciò che le è più proprio. In tal senso il peccato è una «ferita (*vulnus*) nell'intimo dell'uomo»²⁵, che gli impedisce di accogliere e corrispondere all'amore divino.

¹⁸ Per una breve rassegna e commento: D. MONGILLO, «Peccato», in L. ROSSI - A. VAL-SECCHI (edd.), *Dizionario Enciclopedico di Teologia Morale*, Edizioni Paoline, Cini-sello Balsamo (Mi) 1987, 733-741: 737-738.

¹⁹ Di origine biblica, il tema è proposto da Tommaso in diversi contesti, per esempio: *De veritate*, q. 28, a. 2, ed espressamente richiamato dal Magistero: Pio XII, *Humani generis*, 12.8.1950 (DH 3891).

²⁰ AGOSTINO, *Contra Faustum Manichaeum*, 1, 22, 27.

²¹ Nel pensiero di Agostino e di Tommaso, la legge eterna «s'identifica con Dio stesso, in quanto ordinatore di ogni singola creatura e di ogni sua concreta operazione nell'universo (cfr. I-II, 91, 1)»: T.S. CENTI, «Introduzione», in S. TOMMASO D'AQUINO, *La Somma Teologica. Vizi e peccati (I-II, qq. 71-89)*, Edizioni Studio Domenicano, Bologna 1984, vol. XI, 7-19: 8.

²² RP 3.

²³ RP 4.

²⁴ GIOVANNI PAOLO II, «Lettera Enciclica *Veritatis Splendor* su alcune questioni fondamentali della dottrina della Chiesa (6 agosto 1993)», 86, in *Enchiridion Vaticanum*, EDB, Bologna 1995, vol. XIII, 1314-1547.

²⁵ RP 2.

2.3. Rottura con gli altri

L'interruzione dell'alleanza che gli dà vita getta l'uomo nella paura di morire e, dunque, nella necessità di trattenere la vita tutta per sé, come una cisterna che, per evitare perdite irrimediabili, deve stare ermeticamente chiusa. Ciò impedisce l'amore del prossimo, avvertito come un concorrente da temere e da sottomettere.

In quanto disamore del prossimo il peccato ha una dimensione intrinsecamente anti-sociale, opposta alla solidarietà interumana²⁶. Tale antisocialità riguarda sia le relazioni «brevi» da persona a persona, sia le relazioni «lunghe» mediate dalle istituzioni²⁷. La forma istituzionale del peccato configura una situazione di male nella società e nelle sue strutture che influisce negativamente sulle scelte dei singoli. È quanto esprimono il concetto di «peccato sociale» e i suoi sinonimi di «peccato collettivo o strutturale» o di «strutture di peccato»²⁸. Con tali nozioni si deve intendere, secondo il Magistero sociale della Chiesa, «il frutto, l'accumulazione e la concentrazione di molti peccati personali», fatto salvo che «il peccato, in senso vero e proprio, è sempre un atto della persona, perché è un atto di libertà di un singolo uomo, e non propriamente di un gruppo o di una comunità»²⁹.

Ciò che vale per la solidarietà sociale, assume uno speciale rilievo in relazione alla comunione ecclesiale dei cristiani, il cui peccato costituisce un *vulnus Ecclesiae*. Se da un parte, la dimensione ecclesiale del peccato induce a riconoscere la presenza del peccato «nella» Chiesa, dall'altra non si può parlare, in senso proprio, di un peccato «della» Chiesa. Essendo, infatti, la responsabilità dei peccati sempre di natura personale, soggetto del peccato non è la Chiesa, ma i singoli peccatori; inoltre, la Chiesa, in quanto opera dello Spirito Santo, non è riducibile alla somma dei suoi membri, e quindi conserva intangibile la sua santità.

²⁶ D. TETTAMANZI, «Teologia morale e peccato: alcune discussioni attuali», *La Scuola Cattolica* 115 (1987) 614-642.

²⁷ P. RICOEUR, «Il socio e il prossimo», in *L'amore del prossimo*, Paoline, Cinisello Balsamo (Mi) 1954, 238-251.

²⁸ Per la fondazione e articolazione sistematica del tema si veda il notevole saggio di: M. NEBEL, *La catégorie morale de péché structurel. Essai de systématique* (= *Cogitatio Fidei* 252), Cerf, Paris 2006.

²⁹ *RP* 16.

2.4. Rottura con il mondo

L'antisocialità del disamore, in modo del tutto speciale quando origina strutture di peccato – si pensi, emblematicamente, alla «contrapposizione ostinata dei blocchi di nazioni»³⁰ dovuta alle sperequazioni economiche tra il primo e il terzo/quarto mondo – produce un forte impatto anche sui beni materiali, peraltro necessari alla vita sociale sulla terra. Il disamore nei confronti del prossimo si traduce presto nell'accumulo di beni per sé, a prescindere e persino contro le necessità vitali degli altri. La brama di possesso è tanto più ardente quanto più l'uomo, in seguito alla rottura della relazione vitale con Dio, vede nei beni materiali, reperibili in natura e trasformati mediante la tecnica, l'unica riserva su cui fare affidamento per la propria sopravvivenza ed il proprio benessere. Ma lo sfruttamento delle risorse terrestri e l'accaparramento dei beni mondani, asservito al solo profitto dei singoli, rompe gli equilibri ambientali, come chiaramente attesta l'attuale emergenza ecologica.

Le quattro fratture fondamentali ora presentate altro non sono che la quadruplice interruzione dell'amore che da Dio proviene e al prossimo conduce. Anche le rotture con se stessi e con il mondo, infatti, sono riconducibili all'amore che da Dio scorre verso il prossimo: la rottura della relazione con se stessi avviene alla radice dell'uomo, laddove la sua vita è alimentata dall'amore di Dio; la brama di possesso dei beni materiali, causa di rottura dell'armonia con il mondo, è – secondo la lezione di René Girard³¹ – il focolaio della violenza sociale nei confronti del prossimo, ritenuto un concorrente da soppiantare.

3. *La dimensione anti-teologale di ogni peccato*

L'amore di Cristo, versato nei cuori dallo Spirito santo attira gradualmente gli uomini ad amare come Lui ha amato. L'indurimento peccaminoso, benché possa sopraggiungere a diversi gradi dell'amore, sempre si configura come disamore teologale o, meglio, anti-teologale. L'attrazione dello Spirito santo, infatti, per quanto si dilati dal centro di irradiazione dell'amore pasquale di Cristo, comunque

³⁰ RP 16.

³¹ In forma paradigmatica la sua teoria è presentata in: R. GIRARD, *La violenza e il sacro*, Adelphi, Milano 1980.

verso di Lui orienta e sospinge³². E poiché lo Spirito attira universalmente in Cristo, di peccato in senso proprio sembra legittimo parlare non solo in rapporto ai battezzati, ma anche rispetto ai non battezzati, a coloro che Paolo chiama «pagani»³³.

L'ipotesi di un peccato solo filosofico (*peccatum philosophicum seu morale*), da intendere come atto contrario alla natura razionale e alla retta ragione ma non a Dio, per via del fatto che il peccatore non Lo conosce o, durante il peccato, non pensa a Lui, non trova spazio nella dottrina cristiana³⁴. Il Magistero recente lo ha autorevolmente ribadito: «Con tutta la tradizione della Chiesa noi chiamiamo *peccato mortale* questo atto, per il quale l'uomo, con libertà e consapevolezza, rifiuta Dio, la sua legge, l'alleanza di amore che Dio gli propone, preferendo volgersi a se stesso, a qualche realtà creata e finita, a qualcosa di contrario al volere divino. Il che può avvenire in modo diretto e formale, come nei peccati di idolatria, di apostasia, di ateismo; o in modo equivalente, come in tutte le disubbidienze ai comandamenti di Dio in materia grave»³⁵.

Il peccato non necessita di tematizzare concettualmente il rifiuto di Dio: basta anche solo che non si ami il prossimo. Unico, infatti, è l'amore che da Dio procede e al prossimo conduce. Quando l'uomo ama il prossimo (ac)consente all'amore di Dio; quando non lo ama, impedisce all'amore di Dio di fluire nella sua stessa vita, affinché ami del Suo stesso amore. L'indissociabile legame tra amore di Dio e amore del prossimo impedisce, dunque, di dissociare tra dimensione teologale e dimensione morale del peccato³⁶.

L'indurimento disamoroso, potendo sopraggiungere ai vari gradi della relazione con Dio e il prossimo, fa sì che non esistano zone franche o livelli di guardia al di sopra dei quali sia garantita l'impeccabilità. La relazione con Dio e il prossimo, benché abbia una condizione imprescindibile nei precetti del Decalogo, può infatti essere minata ai

³² «Io, quando sarò elevato da terra, attirerò tutti a me» (Gv 12,32).

³³ Cf Rm 1,18-32.

³⁴ Per la condanna magisteriale del peccato filosofico, pronunciata da papa Alessandro VIII nel 1690, vedi: *DH* 2291.

³⁵ *RP* 17.

³⁶ Eccessiva, pur non dissociativa, sembra risultare la distinzione tra «realtà etica» e «dimensione religiosa» del peccato proposta da: M. VIDAL, *Manuale di etica teologica. Morale fondamentale*, Cittadella, Assisi 1994, vol. I, 717-729. Non così: X. THÉVENOT, «Alcuni chiarimenti sulla teologia del peccato», in L.-M. CHAUVET - P. DE CLERCK, *Il sacramento del perdono tra ieri e domani* (= *Leitourgía*), Cittadella, Assisi (Pg) 2002, 157-168, da porre in relazione a: D. BOURDIN, «Peccato e perdono: alcune ambivalenze», pubblicato nello stesso volume alle pp. 67-87.

livelli superiori dell'amore, allorché si omettesse di donare se stessi spegnendo il desiderio di comunione con gli altri. Il peccato contro l'amore matrimoniale, per esempio, può avvenire non solo quando si trasgrediscono il sesto o il nono comandamento, consumando o tramando l'adulterio, ma anche qualora si omettesse di coltivare il desiderio di comunione con l'altro rifiutandogli il dono della propria vita.

Il discorso esige, a questo punto, di passare a ciò che la tradizione moralteologica definisce «distinzione teologica dei peccati»³⁷.

II. LA DISTINZIONE DEI PECCATI

La rel-azione è azione che intercorre tra soggetti relati. Lo sguardo analitico della riflessione teologica, senza la pretesa di separare i due punti di vista, può privilegiare ora la forma assunta dalla relazione, ora l'azione dei soggetti impegnati nella relazione. In riferimento specifico al peccato, ci si può allora chiedere se l'indurimento del disamore ammetta forme graduali ed, eventualmente, quali diversi tipi di azioni le determinino. In termini tradizionali le due domande riguardano la distinzione teologica dei peccati, e più precisamente, la prima riguarda la differenza tra peccato mortale e peccato veniale e la seconda richiama le differenziali condizioni che causano l'uno o l'altro.

Pur consapevoli dell'inseparabile intreccio dei due profili proviamo a distinguerli logicamente, cercando di mostrare il rilievo che la concezione del peccato come disamore assume nell'interpretazione del diverso grado e delle diverse condizioni del peccato. Lo svolgimento del compito, sia detto a scapito di inutili pretese, dovrà riconoscere il suo carattere solo presuntivo. Proprio a riguardo della distinzione mortale-veniale, il Magistero ricorda infatti che «la Chiesa ha una sua dottrina in proposito e la riafferma nei suoi elementi essenziali, pur sapendo che non è sempre facile, nella concretezza delle situazioni, operare nette delimitazioni di confine»³⁸.

³⁷ Molteplici sono le distinzioni relative ai peccati elaborate lungo il corso della storia, delle quali si può trovare un'autorevole raccolta in: TOMMASO, *Summa Theologiae*, I-II, q. 72. Oltre alla «distinzione teologica», le due più note sono la «distinzione specifica», che considera il peccato in rapporto al tipo di bene o valore morale compromesso (omicidio, adulterio, furto, ecc.), e la «distinzione numerica», che considera il peccato in rapporto alla sua frequenza temporale. Per queste due ultime tipologie vedi: A. GÜNTHER, *Chiamata e risposta. Una nuova teologia morale* (= Testi di teologia 8), Paoline, Alba 1987⁵, vol. I: *Morale generale*, 769-775.

³⁸ RP 17. La difficoltà pratica è riconosciuta dalla riflessione teologica, la quale, già con S. Agostino, osserva come «*quae sint levia, quae gravia peccata, non humano*

1. *Peccato mortale e peccato veniale*

Pur essendosi precisata lungo il corso della storia del cristianesimo³⁹, la distinzione teologica tra peccato mortale e peccato veniale, prima ancora che nella disciplina pastorale e nella dottrina magisteriale della Chiesa⁴⁰, trova già riscontro nella Scrittura.

1.1. La bipartizione tradizionale

La sacra Scrittura pur non contemplando in termini formali la distinzione tra peccato mortale e peccato veniale, conosce fin dall'Antico Testamento la distinzione tra i peccati più gravi e quelli leggeri commessi per inesperienza o fragilità⁴¹, riformulata nel Nuovo Testamento come differenza tra peccati che escludono dal regno di Dio⁴² e peccati che non comportano conseguenze di tale gravità⁴³. In particolare, negli scritti giovannei si distingue tra il «peccato che conduce alla morte» e il «peccato che non conduce alla morte»⁴⁴.

Nel solco dell'insegnamento biblico, la prassi penitenziale della Chiesa primitiva, applica la penitenza canonica, pubblica e non reiterabile, soltanto ad alcuni peccati, considerati più gravi di altri. Pur non esistendo nella Chiesa primitiva un canone unitario, tra i peccati sottoposti alla penitenza canonica sempre compare la triade di omicidio, adulterio e apostasia.

sed divino sunt pensanda iudicio» (*Enchiridion*, c. 78). La difficoltà è implicitamente confermata dal Magistero quando, al Concilio di Trento, esclude che l'uomo possa raggiungere la fede certa di essere in stato di grazia (*DH* 1564).

³⁹ La formula *peccatum mortale* in senso tecnico comincia ad apparire solo alla fine del sec. IV, tra gli altri in S. Ambrogio, e compare nei secoli successivi solo sporadicamente. La formula *peccatum veniale* risale probabilmente alla riflessione di Agostino sulla peccaminosità dei rapporti coniugali. Il suo uso tecnico comincia tuttavia a partire dall'XI secolo, quando la coppia *peccatum mortale* - *peccatum veniale* diventa la terminologia universalmente usata. Per la ricognizione storica del tema vedi: H. WEBER, «Todsünde-lässlichesünde. Zum Geschichte der Begriffe», *Trierer Theologische Zeitschrift* 82 (1973) 93-119.

⁴⁰ Le linee essenziali dello sviluppo storico del tema sono rintracciabili in: G. PIANA, «Peccato», in *Dizionario teologico Interdisciplinare*, Marietti, Casale Monferrato (AI) 1977, vol. II, 676-690; D. LAFRANCONI, «Peccato», in F. COMPAGNONI - G. PIANA - S. PRIVITERA (edd.), *Nuovo Dizionario di Teologia Morale*, Edizioni Paoline, Cinisello Balsamo (Milano) 1990, 896-914.

⁴¹ Sal 25,7; Gb 13,26.

⁴² Cf Mt 25,41-46; 1 Cor 6,9-10; Rm 1,24-32.

⁴³ Cf. Mt 6,12; 1 Cor 3,10-15; Gc 3,2.

⁴⁴ 1 Gv 5,16.

La distinzione mortale-veniale, sorta in connessione con lo sviluppo della prassi penitenziale della Chiesa, è stata ripresa e definita in sede dottrinale. In particolare, il Magistero conciliare di Trento distingue chiaramente tra i peccati mortali, che fanno perdere la grazia⁴⁵, e i peccati veniali (leggeri, quotidiani)⁴⁶.

In epoca contemporanea, la maggior attenzione al coinvolgimento del soggetto nell'atto peccaminoso, ha indotto alcuni teologi a integrare la coppia peccato mortale-peccato veniale con l'inserimento mediano della categoria di «peccato grave»⁴⁷. L'ipotesi di passare dalla bipartizione tradizionale mortale-veniale alla tripartizione mortale-grave-veniale è stata però esclusa dal Magistero, come attesta l'Esortazione apostolica post-sinodale *Reconciliatio et Paenitentia*: «Durante l'assemblea sinodale è stata proposta da alcuni padri una distinzione tripartita fra i peccati, che sarebbero da classificare come *veniali*, *gravi* e *mortali*. La tripartizione potrebbe mettere in luce il fatto che tra i peccati gravi esiste una gradazione. Ma resta sempre vero che la distinzione essenziale e decisiva è fra peccato che distrugge la carità e peccato che non uccide la vita soprannaturale: fra la vita e la morte non si dà via di mezzo». Da questo chiarimento consegue che «il peccato *grave* si identifica praticamente, nella dottrina e nell'azione pastorale della Chiesa, col peccato *mortale*»⁴⁸.

A compendio dell'intera tradizione cristiana circa la distinzione teologica dei peccati valga la definizione del recente *Catechismo della Chiesa Cattolica*: «Il *peccato mortale* distrugge la carità nel cuore dell'uomo a causa di una violazione grave della Legge di Dio; distoglie l'uomo da Dio, che è il suo fine ultimo e la sua beatitudine, preferendo a lui un bene inferiore. Il *peccato veniale* lascia sussistere la carità, quantunque la offenda e la ferisca»⁴⁹.

1.2. Mortalità e venialità del disamore

La storia della distinzione teologica dei peccati, ovvero dei possibili gradi di disamore rispetto a Dio e al prossimo, consegna due principali forme, di cui la «mortale» costituisce il termine di paragone per quella «veniale», che solo analogicamente rientra nel concetto di

⁴⁵ DH 1544.1577.

⁴⁶ DH 1537.1573

⁴⁷ Per una rassegna delle principali ipotesi si veda: G. PIANA, «Peccato», 686-688.

⁴⁸ RP 17.

⁴⁹ N. 1855.

peccato. L'interpretazione del peccato come disamore, pur inserendosi nel solco della più classica tradizione, offre del peccato mortale e veniale una visione meno astratta e formale. In gioco non vi sono categorie concettuali, ma l'amore in quanto desiderio dell'altro – Dio e il prossimo – nel dono di se stessi. La mutua implicazione dell'amore di Dio e del prossimo assegna al disamore notevole concretezza, incisivamente espressa nella prima lettera di Giovanni: «Chi infatti non ama il proprio fratello che vede, non può amare Dio che non vede»⁵⁰.

L'esplicito riferimento del disamore all'alterità divina e umana, mette in chiara luce il carattere (ir)relazionale del peccato, rispetto soprattutto ad una tradizione recente che, reagendo giustamente ad una eccessiva oggettivazione sugli atti peccaminosi, ha posto in rilievo il carattere personale del peccato, il fatto cioè che esso sia un atto della persona. Nella visione del peccato come disamore, il recupero del carattere personale del peccato evolve ulteriormente evidenziando la sua natura interpersonale. In primo piano, più che l'atto del peccatore o il suo stato soggettivo, vi è la sua (in)disposizione relazionale.

Il riferimento al disamore relazionale consente una connessione più dinamica della forma mortale e veniale del peccato. La rottura di una relazione, pur rimanendo di un livello qualitativo diverso che il suo degradarsi, da esso dipende. L'indurimento amoroso, già occorrente con il peccato veniale, favorisce l'irrigidimento ulteriore del soggetto, rendendo fragile la relazione e creando così le premesse per la rottura. Il peccato veniale potrebbe essere riconosciuto in tal senso come la «preistoria» del peccato mortale, e dunque recuperato a quella serietà richiesta dalla dottrina magisteriale quando, pur distinguendolo dal peccato mortale, afferma che il peccato veniale «non dovrà essere attenuato quasi che sia automaticamente qualcosa di trascurabile o un “peccato di poco conto (*peccatum parvi ponderis*)”»⁵¹. Reciprocamente, il peccato mortale, piuttosto che essere considerato un atto improvviso – fulmine a ciel sereno –, andrà riconosciuto nel suo carattere processuale⁵².

Oltre che il rapporto tra forma veniale e mortale, la concezione del peccato come disamore mette meglio in luce la natura propria

⁵⁰ 1 Gv 4,20.

⁵¹ RP 17.

⁵² «Il peccato è originariamente un processo prima di mostrarsi in un atto»: K. DEMMER, *Interpretare e agire. Fondamenti della morale cristiana*, Edizioni Paoline, Ciniello Balsamo (Mi) 1989, 218.

del peccato mortale. Consistendo il disamore nella resistenza alla perdurante attrazione dello Spirito, il peccato non si restringe ad un atto puntuale, ma comporta un'attività prolungata. Il peccato mortale è lo stabilizzarsi della durezza di cuore. Questa visione del peccato invita a introdurre la «dimensione tempo» nella determinazione del peccato mortale. È la durezza protratta, più che la caduta occasionale, ad interrompere la relazione amorosa. In tal senso, l'omissione costante dell'amore al prossimo può risultare letale ancor più, o perlomeno, tanto quanto l'offesa occasionale. Questa visione dinamica del peccato mortale suggerisce l'accostamento con ciò che la tradizione moralteologica definisce «vizio»⁵³. La stabilità viziosa quale criterio per la determinazione del peccato mortale permetterebbe di «asserire a buon diritto che non si commetterebbero né con tanta facilità né in tanta quantità peccati mortali, come talvolta si è voluto affermare»⁵⁴.

L'identificazione del peccato mortale con il vizio non compromette la possibilità che il peccato mortale si realizzi con un solo atto. Un solo atto, infatti, può originare la stabile propensione viziosa. La migliore spiegazione di questa eventualità esige però di studiare l'intensità dell'agire peccaminoso mediante la considerazione delle condizioni oggettive e soggettive del peccato.

2. Le condizioni del peccato

Lo studio dell'intensità del peccato invita a riprendere i tre tradizionali elementi della «piena avvertenza», «deliberato consenso» e «materia grave», la cui compresenza determina il peccato mortale⁵⁵ e l'assenza di uno dei quali, invece, comporta il peccato solo veniale, che può verificarsi o nel caso in cui la materia non sia grave ma solo lieve (*ex parvitate materiae*), o nel caso in cui, pur in presenza di materia grave, manchi la pienezza dell'avvertenza o la libertà del consenso (*ex imperfectione actus*).

In seguito al Concilio di Trento, che in polemica con le tesi della Riforma sottolinea l'oggettività del peccato, la manualistica post-tri-

⁵³ L'identificazione non è aliena alla tradizione moralteologica, addirittura nelle sue più autorevoli espressioni, se è vero che Tommaso tratta insieme di vizi e peccati (I-II, 71). Gli stessi *vitia capitalia* sono altrimenti nominati come *peccata*.

⁵⁴ A. GÜNTHER, *Chiamata e risposta. Una nuova teologia morale* (= Testi di teologia 8), Paoline, Alba 1987⁵, vol. I: *Morale generale*, 763.

⁵⁵ Cf RP 17 ; *Catechismo della Chiesa Cattolica*, n. 1857.

dentina, finalizzata specialmente al sacramento della penitenza, ha notevolmente accentuato il rilievo della materia⁵⁶, sino a ridurre la distinzione tra peccato mortale e veniale alla differenza tra materia grave e lieve⁵⁷. In questo caso, la dimensione soggettiva non entra nella determinazione dell'atto peccaminoso, ma solo sopraggiunge nel momento in cui si deve valutare la responsabilità del soggetto rispetto al peccato, già definito a priori. Il peccato risulta scisso in due tipi di valutazioni più giustapposte che integrate: la valutazione della materia oggettiva e la valutazione della sua imputabilità soggettiva. Rivisitiamo distintamente i due profili alla luce del peccato in quanto disamore, al fine di una loro migliore integrazione.

2.1. La materia

La concezione del peccato in quanto disamore invita a riformulare in chiave relazionale gli elementi che, secondo la tradizione moralteologica, lo costituiscono, a partire dalla cosiddetta «materia». In tale direzione orienta, del resto, la stessa dottrina comune della Chiesa, quando insegna che «la *materia grave* è precisata dai Dieci comandamenti, secondo la risposta di Gesù al giovane ricco: “Non uccidere, non commettere adulterio, non rubare, non dire falsa testimonianza, non frodare, onora il padre e la madre” (Mc 10,19). La gravità dei peccati è più o meno grande: un omicidio è più grave di un furto. Si deve tener conto anche della qualità delle persone lese: la violenza esercitata contro i genitori è di per sé più grave di quella fatta ad un estraneo»⁵⁸.

Così precisata la materia grave è riferita all'amore del prossimo, di cui i citati precetti del Decalogo sono il grado basilare. La stessa ul-

⁵⁶ Nel corso della storia precedente, fin dalla primitiva prassi pastorale della Chiesa con la penitenza canonica, si era già privilegiato l'aspetto oggettivo-esteriore dell'azione rispetto a quello soggettivo-interiore dell'agente. In particolare, tale tendenza era stata accentuata nell'Alto Medioevo con l'introduzione della «penitenza tariffata», cosiddetta per via delle «tariffe» codificate nei *Libri penitenziali* per ciascun tipo di peccato.

⁵⁷ Riguardo all'oggettività della materia si è giunti a distinguere tra: *peccati gravi ex toto genere suo*, che non ammettono mai parvità di materia; *peccati gravi ex genere suo*, che invece la ammettono; *peccati veniali ex toto genere suo*, per la parvità della materia. Sul tema si veda: A.M. MEIER, *Das peccatum mortale ex toto genere suo. Entstehung und Interpretation des Begriffes*, Verlag Friedrich Pustet, Regensburg 1966.

⁵⁸ *Catechismo della Chiesa Cattolica*, n. 1858.

teriore graduazione della gravità peccaminosa, badando alle persone lese, invita a concepire la materia come grandezza interpersonale. La gravità o meno della materia del peccato non solo non può prescindere dal peccatore, come tendenzialmente nel caso della manualistica di un tempo, ma nemmeno può essere indicata sul solo asse peccatore-peccato, a prescindere dal riferimento al prossimo coinvolto nel peccato.

La concezione del peccato come disamore comporta una visione interpersonale della materia grave e dunque della gravità oggettiva del peccato. L'oggettività del peccato è strettamente connessa all'altro, più che ad un valore ideale o una legge impersonale. «L'oggetto della colpa è qualcuno che io ferisco. [...] L'oggettività del male è qui: in ogni realtà umana ferita. Nella miseria del povero, nella sua fame, nella magrezza del bimbo denutrito, nel corpo e nella sofferenza del torturato, nella solitudine del cuore dell'uomo abbandonato, della donna ingannata, delle vittime di colpevoli incompetenze, degli uomini disprezzati, sfruttati, di coloro cui si mente, che sono oggetto di gelosia o di disprezzo, ecc.»⁵⁹.

L'essenziale implicazione del prossimo nella costituzione della materia impedisce il soggettivismo di chi pretendesse stabilire da sé il bene ed il male, e insieme legittima l'intervento della comunità di appartenenza nella definizione normativa di ciò che lede la relazione amorosa.

Dovuta alla relazione interpersonale, più che non alla fissità della legge o all'immutabilità di un valore, la determinazione della materia del peccato conoscerà anche un'evoluzione nel corso della storia, come testimoniano, per esempio, la varietà degli elenchi di vizi e peccati delle lettere di Paolo, oppure le diverse tipologie di peccati sottoposti alla penitenza sacramentale nel corso dei secoli.

L'oggettività del riferimento al prossimo non esaurisce gli elementi essenziali per la determinazione del peccato. La tradizione esige che l'elemento materiale sia integrato dagli elementi formali della piena avvertenza e del deliberato consenso. Anch'essi, tuttavia, vanno nuovamente interpretati alla luce del peccato come disamore.

⁵⁹ P. GUILLUY, «Perdono e peccato», in B. LAURET - F. REFOULÉ (edd.), *Iniziazione alla pratica della teologia. Morale*, Queriniana, Brescia 1986, vol. IV, 257-304: 266.

2.2. Avvertenza e consenso

La determinazione della piena avvertenza e del deliberato consenso è tutt'altro che agevole, tanto più dopo che le scienze umane, in specie la psicologia del profondo, hanno mostrato l'incidenza dei dinamismi inconsci sull'agire umano. Tuttavia, ciò non nega l'esistenza di atti negativi pienamente consapevoli e deliberati, e impegna, piuttosto, a cercare nuovi criteri per il loro riconoscimento.

A tal proposito, una concezione (ir)relazionale del peccato supera l'improbabile convinzione che piena avvertenza e deliberato consenso siano misurabili in termini di totale lucidità razionale e assoluta purezza della volontà. Tale convinzione si tramuta facilmente nel comodo alibi di chi, per giustificarsi del male compiuto, sempre invoca le oscure trame e le sorde pressioni dell'inconscio. L'evidenza del disamore non è maggiore, ma nemmeno minore dell'evidenza dell'amore, il quale, se per un verso sfugge alla logica razionale e alla pura deliberazione, per altro verso gode della concretezza del prossimo, il cui volto e la cui vita danno carne e sangue all'evidenza morale.

L'evidenza dell'amore, e quindi del disamore, si affina con la crescita della disposizione amorosa, e ciò motiva la maggior sensibilità rispetto al peccato in chi vive ai gradi più alti dell'amore. Inversamente, l'evidenza dell'amore si ottunde con l'indisposizione ad amare, e ciò spiega il più facile smarrimento del senso del peccato in chi staziona ai gradi inferiori dell'amore.

2.3. Flessibilità del peccato

La valutazione della gravità del peccato non può prescindere dall'elemento oggettivo della «materia» e dagli elementi soggettivi dell'avvertenza e del consenso, che la manualistica definiva «forma» del peccato.

La miglior tradizione moralteologica sottolinea la connessione tra l'uno e l'altro profilo del peccato ispirandosi all'assioma ileomorfo: *forma educitur e materia*. La previa valutazione della materia – a seguito delle spiegazioni offerte – invita a valutare il peccato a partire dal grado di disamore nei confronti del prossimo. A tal riguardo, il Decalogo traccia una linea indicativa al di sotto della quale l'alleanza amorosa con Dio viene infranta e la vita del prossimo ferita a morte. L'indicazione di un livello in cui il disamore è oggettivamente gra-

ve sottrae all'uomo la possibilità di cancellare la differenza tra il bene ed il male e di ridefinire in proprio ciò che è bene e ciò che male, finendo per chiamare bene ciò che lo soddisfa anche a prezzo del male altrui⁶⁰.

La materia grave segnala, dunque, il confine oltre il quale il disamore diviene palesemente letale per l'alleanza con Dio e la vita del prossimo. La materia però – come si è detto – se riferita all'amore rappresenta una grandezza relazionale e, come tale, non può essere adeguatamente precisata a prescindere dai soggetti in relazione. Pertanto, se pur i precetti del Decalogo costituiscono un riferimento oggettivo per definire la materia grave, essa dipende anche dalle intenzioni dei soggetti in gioco, dalla situazione in cui si trovano e, soprattutto, dal grado amoroso della loro relazione. È così che l'assioma: *forma educitur e materia*, deve essere integrato dal suo reciproco: *materia educitur a forma*⁶¹. Il disamore non è dovuto alla sola variabile del «che cosa» si fa al prossimo, ma ha nel «come» si agisce la sua altra irrinunciabile variabile, la quale, peraltro, è maggiormente decisiva, al punto da poter affermare, con Tommaso, che «la gravità di un peccato non è che l'intensità della sua malizia»⁶². L'intensità del disamore può, dunque, ag-gravare una materia lieve, rendendola espressiva di peccato mortale⁶³.

Più che una gravità assoluta, che prescinde cioè dai soggetti agenti, i peccati hanno un «peso specifico» dovuto soprattutto alla qualità del loro amore. Pur entro certi limiti, infatti, la gravità del peccato è flessibile in relazione all'alleanza amorosa.

⁶⁰ La dottrina morale della Chiesa evidenzia ulteriormente l'insuperabile negatività di talune azioni definendole «intrinsecamente cattive», ovvero talmente lesive dell'alleanza con Dio e il prossimo da non essere mai ammissibili.

⁶¹ K. DEMMER, *Fondamenti di etica teologica* (= Teologia/Strumenti), Cittadella, Assisi 2004, 403.

⁶² TOMMASO, *Summa Theologiae*, I-II, 73 3, 2.

⁶³ «L'ampiezza della colpa si misura dall'energia del movimento più ancora che dal fine cui tende. [...] È la forza interna del suo movimento volontario che funge da metro e da sanzione»: M. BLONDEL, *L'azione. Saggio di una critica della vita e di una scienza della prassi*, Edizioni Paoline, Cinisello Balsamo (Mi) 1993, 471.

III. PECCATO E RICONCILIAZIONE SACRAMENTALE

L'attuale prassi della riconciliazione sacramentale, con la confessione e l'assoluzione individuale, sembra aver conosciuto a partire dalla sua introduzione un'enfasi prima legalista e poi psicologista⁶⁴.

Stabilendo l'obbligo di «confessare tutti e singoli i peccati mortali che si ricordano dopo debito e diligente esame, anche quelli segreti e commessi contro i due ultimi precetti del decalogo [e] le circostanze che cambiano la specie del peccato»⁶⁵, il concilio di Trento rimarcava la realtà oggettiva dei peccati, contro le tesi della Riforma protestante che ascrivevano il peccato alla sola fede soggettiva⁶⁶. L'accento sull'oggettività del peccato era funzionale ad una concezione giudiziale del sacramento della penitenza, in cui, cioè, i peccati erano sottoposti al giudizio della Chiesa⁶⁷. A tale scopo il ministro del sacramento disponeva dello strumentario della legge che, declinata a seconda dei singoli casi in molteplici norme, avrebbe dovuto consentire di misurare l'eventuale trasgressione, emettere la giusta sentenza e imporre la corrispondente penitenza. Il marcato carattere giudiziale impresso dalla controriforma tridentina al sacramento della penitenza sembra aver prodotto un'enfasi legalista sul peccato, tale per cui il riferimento al dettato della legge oggettiva ha oscurato la relazione con Dio e il prossimo.

A fronte dell'insistenza post-tridentina sulla realtà oggettiva dei peccati, la prassi sacramentale più recente, sollecitata dal Concilio Vaticano II al rinnovamento, ha prestato maggior attenzione al soggetto. L'indubitabile guadagno sta nell'aver riconosciuto che la confessione del peccato non può essere risolta concentrandosi su «che cosa» si fa: occorre considerare «chi» lo fa. L'attenzione si è spostata

⁶⁴ Anche la forma straordinaria della confessione e assoluzione generale non esime dal «precetto, in forza del quale ogni fedele è tenuto a confessare privatamente al sacerdote, almeno una volta all'anno, i suoi peccati, s'intende quelli gravi, non ancora specificamente confessati» (CONFERENZA EPISCOPALE ITALIANA, *Premesse al Rito della Penitenza*, in: *Rito della Penitenza*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 1989 [1984], n. 34).

⁶⁵ DH 1707.

⁶⁶ L. VEREECKE, «Il concilio di Trento e l'insegnamento della teologia moderna», in L. VEREECKE, *Da Guglielmo d'Ockham a sant'Alfonso de Liguori. Saggi di storia della teologia morale moderna 1300-1787* (= Teologia morale: studi e testi 1), Paoline, Cinisello Balsamo (Mi) 1990, 643-656.

⁶⁷ A. MAFFEIS, «La coscienza e il giudice. Il sacramento della penitenza nella chiesa tridentina», in *Perdono e riconciliazione* (= Quaderni Teologici del Seminario di Brescia), Morcelliana, Brescia 2006, 187-230.

dalla realtà materiale dei peccati al vissuto personale del peccatore, con il conseguente privilegio accordato non più alla legge oggettiva, ma alla coscienza soggettiva. Il rischio della pratica sacramentale, più che l'oggettivismo legale, è ora il soggettivismo individuale. Il modello giuridico, scrupolosamente attento agli atti commessi, viene tendenzialmente superato da quello psicologico, maggiormente preoccupato al vissuto interiore. L'enfasi psicologista, mettendo in risalto l'interiorità dell'io, comporta lo stesso effetto dell'enfasi legalista: anche in questo caso, la relazione con Dio e il prossimo non costituiscono il riferimento essenziale per la confessione del peccato.

L'enfasi legalista e tanto più quella psicologista risultano ancor oggi compresenti nella prassi pastorale, cosicché la celebrazione del sacramento della penitenza ondeggia tra i casi in cui si compone minuziosamente l'elenco delle trasgressioni e i casi in cui, disdegnando una confessione modello «lista della spesa», si privilegia il registro dello sfogo e del racconto di sé. Né il rilievo assegnato alla legge oggettiva, né quello alla coscienza soggettiva sono sufficienti per mostrare la natura interpersonale del peccato, che invece è in primo piano nella concezione del peccato come disamore nei confronti di Dio e del prossimo.

Il primo salutare effetto di questa visione è il superamento delle strettoie legaliste e delle riduzioni psicologistiche che inquinano la prassi della riconciliazione sacramentale. Da ciò deriva poi la possibilità di meglio valutare la presunta crisi⁶⁸, come pure di trarre spunto per il rinnovamento del sacramento della riconciliazione. Concludiamo il presente contributo accennando a queste opportunità.

Ciò che qualifica la celebrazione del sacramento non è la trasgressione di una norma impersonale e nemmeno il senso di colpa personale, ma la rottura dell'alleanza con Dio e il prossimo. Tale rottura, peraltro, necessita della riconciliazione sacramentale qualora giunge al grado mortale del peccato.

Se riferito al peccato mortale, inteso come rottura dell'alleanza amorosa con Dio e il prossimo, l'attuale sensibile calo dell'affluenza al confessionale potrebbe persino essere interpretato – almeno in parte – come sintomo di una concezione meno enfaticizzata e più equilibrata nella visione del peccato mortale.

⁶⁸ La crisi, peraltro, non è solo attuale: L. VEREECKE, «La confessione auricolare nel secolo XVI. Crisi e rinnovamento», in Id., *Da Guglielmo d'Ockham a sant'Alfonso de Liguori*, 614-642.

La qualificazione del sacramento della riconciliazione per riferimento al disamore verso Dio e il prossimo potrebbe favorire un recupero dell'autentico senso del peccato mortale, che l'enfasi legalista del passato e quella psicologista più recente hanno contribuito ad eclissare. La più precisa qualificazione del sacramento della riconciliazione rispetto al peccato mortale consentirebbe, a sua volta, di rivalutare le altre forme di remissione dei peccati veniali, *in primis* l'eucaristia⁶⁹.

La concezione del peccato come disamore, d'altra parte, non squalifica la confessione di devozione, relativa cioè ai peccati veniali. In quanto forme, pur lievi, del disamore, i peccati veniali rientrano nel processo di degrado della relazione con Dio e il prossimo, cosicché non è fuori luogo confessarli nel sacramento della riconciliazione. Concepito in contro luce all'amore, il peccato anche veniale assume un rilievo maggiore: in amore ogni ombra vuole scomparire.

ARISTIDE FUMAGALLI
Seminario Arcivescovile
Via Pio XI, 32
21040 Venegono Inferiore (VA)

28 gennaio 2008

SUMMARY

The sin must be read in the light of personal relationships, getting over a conception which cares only of the objectivity of the action – “what” was done – or of the subjectivity of the actor – “who” did it. This is what the christian Revelation shows, according to which the sin is the interruption of the loving alliance with God and with our neighbour. This relational vision of sin suggests to better define it as «disloving» and to reread under a loving key the theological distinction (mortal-venial) and conditions (matter, knowledge, consent) of sin. Such a conception of sin (meant as not relational and not loving) allows a more appropriate vision of the actual praxis of the Sacrament of Penance.

⁶⁹ Cf *DH* 1638.