



ESODO

Del Peccato



Quaderni Trimestrali
Luglio-Settembre 1990
Anno XII N. 3

Spedizione in Abbonamento Postale Gruppo IV
Pubblicità inferiore al 20%

L. 4.500 (i.i.)

Sommario

Editoriale pag. 2

Del Peccato

- IL PECCATO NELLA BIBBIA
di Giovanni Carrari..... » 4
- IL PECCATO: LIMITE O ECCESSO?
di Marinella Perroni..... » 7
- CRISTO SOLIDALE CON L'UMANITA' MALEDETTA
di Giuseppe Barbaglio..... » 11
- UNO STRATEGA BATTUTO CON LE SUE ARMI
Il Divisore, il Peccato, Cristo
di Alberto Gallas..... » 13
- LIBERTA', PECCATO, CONOSCENZA
di Massimo Donà e Paolo Bettiolo..... » 17
- IL PECCATO O LA NOSTALGIA DELL'ESSERE
di Suor Emmanuelle Marie..... » 23
- DAI PECCATI AL PECCATO
di Carlo Molari » 27
- PECCATO INDIVIDUALE E PECCATO STRUTTURALE
di Franco Mosconi..... » 30
- IL "SENSO DEL PECCATO" OGGI
colloquio tra Filippo Gentiloni e Sergio Quinzio..... » 33
- DAL DIARIO...
di Lucia Scrivanti..... » 35

Osservatori

- SULLE STRADE DELLO SHALOM
"...L'uomo abbandonerà suo Padre e sua Madre"
a cura di Gianni Fazzini e Marisa Furlan..... » 38
- TRACCE
Dopo Aquileia
a cura di Carlo Rubini » 40
- LA CITTA' NASCOSTA
Voto di Primavera
a cura di Carlo Beraldo » 42
- CHIESE DI CARTA
Il "Peccato" nell'Informazione Cattolica
Diocesana
a cura di Giovanni Benzoni » 44

Le illustrazioni del «tema» sono tratte da «Il compagno don Camillo» di Giovanni Guareschi, edizioni Rizzoli.

"Sono stati i miei peccati,
Gesù mio, perdono, pietà"

Così si esprimeva un vecchio canto, ora in disuso, ma con esso ci pare sia stato posto in soffitto il "peccato".

Questo tema sembra ridotto a suono vuoto, ad affermazioni rituali. Il "problema peccato" oggi è rimosso dalla "coscienza" consapevole. Imbarazza il sentirne parlare e provoca scetticismo. L'uso di quel termine sembra evocare una visuale religiosa ancorata a vecchi schemi, ed il ritorno ad una fede fondata sul terrore, sulla paura. È evidente la "non-modernità" del peccato e le conseguenti grandi difficoltà che si presentano nel voler interrogarsi sul suo significato.

Possiamo citare alcuni esempi che ostacolano una ricerca:

1 Il peccato è sinonimo, anzi equivale ai peccati: è ridotto a gesti, a fatti "isolati" della persona, è divenuto una "cosa" ("res").

2 I peccati derivano dalla violazione di norme e di queste pare che solo alcuni abbiano la chiave per dirimere "quando" e "come" si peccò. Il credente si sente di non dover "giudicare da sé".

3 il "senso di colpa" ha preso il sopravvento sul senso del peccato. Ciò porta ad un arrotolamento su di sé, in una spirale che non fa crescere la persona.

Queste brevi indicazioni rendono comprensibile, anzi auspicabile, il disagio e il rifiuto delle domande sul peccato. Di fronte a questa realtà la Bibbia attesta l'intrec-

cio tra proposta di Dio e rifiuto dell'uomo; tra prospettive di un rapporto e autochiusura (Carrari e Perroni). Perciò abbiamo deciso di cogliere la sfida di una riflessione che indaghi, interroghi, faccia intravedere piste di lavoro.

In questo siamo provocati anche da un interrogativo posto all'uomo, e perfino a Cristo: il peccato è un dato contingente all'uomo, oppure è un fatto essenziale? (Gallas e Barbaglio).

E in che modo vivere se è vera la seconda ipotesi della domanda? È possibilità o intralcio? (Bettiolo e Donà).

L'uomo è un dato statico oppure è un essere dinamico e come possiamo definire ciò che impedisce la sua crescita? (suor Emmanuelle).

Chi è garante di questo sviluppo? È la relazione con Dio che la fonda? (Molari).

Il Dio-Altro che rimane sempre tale e perciò appello incessante?

Non è forse questa chiusura il peccato? E solo nel rapporto con Dio che si ha il peccato? Non vi è anche una responsabilità nei riguardi del "non progresso" dell'umanità? (Mosconi).

A tali domande i contributi che appaiono in questo numero offrono tentativi di risposta, a volte diversi, ma ciò ci pare utile perché sempre il "discepolo" non può delegare ad altri la propria inderogabile risposta.

Luigi Meggiato
Lucia Scrivanti

La Bibbia, nel suo complesso, è il racconto del peccato umano intrecciato con l'annuncio della grazia da parte di Dio. Non è possibile parlare né di grazia né di peccato, se non si conosce il significato dei due termini: è come se ad un tale venisse annunciato un provvedimento di grazia a suo favore. A ragione costui potrebbe obiettare: perchè ho ricevuto la grazia, se non ho mai avuto una condanna? La Parola di Dio, contenuta nella Bibbia, ha la funzione di far scoprire il "peccato" e parallelamente il suo superamento, nell'ambito di un piano di salvezza per l'umanità.

IL PECCATO NELLA BIBBIA

Per cercare di approfondire il significato del peccato nella Bibbia, è opportuno partire dall'esame dei vari termini che lo definiscono. Il primo elemento da evidenziare è dato dal fatto che in ebraico tali termini hanno un'origine prevalentemente non religiosa e solo in un secondo tempo vengono ad indicare una particolare situazione nei rapporti con Dio e con gli altri esseri umani. Si può dire che la riflessione sulla condizione umana sfocia ed assume una valenza teologica. Questa precisazione è forse utile in un momento in cui sembra che vi sia stato un rovesciamento: il senso del peccato, confinato unicamente in un ambito religioso, pretende di "leggerne" la storia umana che, mai come in questi tempi, è storia "laica".

SIGNIFICATI DEL PECCATO

Entrando nel merito del problema, anche a costo di una deprecabile sintesi, vanno sottolineati quattro significati primari che nella Bibbia indicano il peccato. Il più frequente indica il fallimento. Si usa il verbo che indica "fallire il bersaglio", e da qui vengono: sbagliare, mancare, violare

un'osservanza. Poi vi è il concetto di frattura e di allontanamento: "rompere (con) o allontanare (da)". Da qui discendono: compiere un'azione delittuosa in generale e, in via subordinata, staccarsi, ribellarsi. E ancora il senso dello smarrimento della retta via in due modi diversi: "piegare, storcere", da cui proviene: volgere al contrario, pervertire, e "vagare fuori dalla strada, barcollare, errare", da cui discende: sviarsi, commettere un errore, trasgredire. Con quest'ultimo termine si tendeva ad indicare anche una violazione dovuta ad ignoranza o a sventatezza che non necessariamente includesse la colpa. Ciò aveva una sua importanza soprattutto nelle regole rituali. Ma la casistica interna al concetto di peccato è una riflessione secondaria che dimostra l'interesse preminente rivolto all'atto più che all'atteggiamento che lo causa. Infatti, con una ricchezza di sfumature che la traduzione, anche quella greca, spesso non riesce a cogliere, la Scrittura d'Israele denuncia degli atteggiamenti, come s'è visto per lo più consapevoli, da parte di chi si pone in una condizione di fallimento, di distacco o di rottura, di sviamento. L'atto che ne consegue è certamente rilevante, anche perché rivela il "peccato",

ma ne è, appunto, solo una conseguenza. Da ciò deriva che è necessario indagare sulla consapevolezza del peccare più che sulle conseguenze. Se ci si fermasse a queste ultime soltanto, rischieremmo di ridurre nel campo di una qualsiasi morale (laica, religiosa: a questo punto tutto potrebbe andar bene) avendo perso di vista il rapporto con Dio e Dio avrebbe meno importanza dei maestri della Legge, il che è avvenuto e avviene nell'Ebraismo come nel Cristianesimo.

LA CONSAPEVOLEZZA DEL PECCATO

La consapevolezza implica però che si conosca già quale sia il bersaglio (da non fallire), la retta strada (da cui non sviarsi). Lo stesso senso di colpa, che accompagna il peccato, è frutto del "sapere" che si sta vivendo in una situazione di frattura e di fallimento. S. Kierkegaard rileva con chiarezza l'aporia del pensiero filosofico antico: se il peccato è l'ignoranza, cioè ignorare ciò che è giusto, e di conseguenza fare ciò che non è giusto, il peccato di per sé non esiste. Il peccato è invece consapevole. Ne deriva che debba già essere sottintesa una preventiva conoscenza di ciò che è giusto e di ciò che è sbagliato. Da questo punto di vista è fondamentale notare come l'apostolo Paolo ribadisca che la Legge, data da Dio, abbia proprio lo scopo di mettere in luce il peccato (Romani 7:7-11). Dove non c'è la legge, non esiste il peccato e neppure la consapevolezza d'esso. Il peccato è determinato da una "parola" che proviene dall'esterno della persona umana.

Il racconto della creazione contiene una profonda riflessione sul peccato. opportuno non dimenticare che tale racconto venne scritto "a posteriori" per indicare che non ci fu mai creatura umana senza peccato (Adamo ed Eva), non ci furono mai due fratelli che non si uccidessero (Caino e Abele), ecc.. A prescindere dall'ambientazione favolistica, per cui non ad ogni particolare della storia corrisponde un preciso significato, pure alcune sottoli-

neature meritano una certa attenzione. Da una parte abbiamo un divieto (una parola esterna all'essere umano), dall'altra un'autocoscienza, chiamata serpente, che porta la creatura alla convinzione che, proprio in virtù della trasgressione, si possa raggiungere lo stadio del creatore, cioè di colui a cui appartiene la parola esterna. Questo si può anche chiamare rifiuto del proprio limite creaturale: è il desiderio di determinare da sé la propria esistenza senza che essa sia condizionata da "altro". E' farsi dio, creatore di sé. La legge esterna fa scoprire un limite. Superarlo significa autodeterminarsi. Le varie ipotesi sull'origine del male che possono qui innestarsi (dualismo tra bene e male, gli angeli ribelli) non fanno altro che spostare i termini del discorso a livello pre-umano, facendo perdere di vista il concetto di fondo: la frattura che si è verificata nel momento in cui l'autodeterminazione pone la creatura in una posizione di rifiuto di Dio, di presunta libertà ed indipendenza.

Si conoscono le conseguenze: la perdita della sicurezza (necessità di coprirsi e di nascondersi), della solidarietà (la colpa viene scaricata agli altri), il dolore e la morte. Ma più che soffermarsi su questi aspetti eziologici (causativi), conviene riflettere sul fallimento di una presunzione di libertà: l'essere umano, nel momento in cui ritiene di compiere una scelta libera, ricade in un altro tipo di schiavitù. O si è in un rapporto di ubbidienza a Dio, o si è schiavi del peccato, ammonisce sempre l'apostolo Paolo (Romani 6:16-23; cfr. anche Giovanni 8:34). "Tertium non datur" (non esiste una terza possibilità), con buona pace di coloro che pensano di essere liberi perché si sbarazzano di Dio: la tentazione del rifiuto dei limiti creaturali e dell'autodeterminazione è sempre alla porta. Ma si cade in un'altra schiavitù.

Non a caso nella Bibbia il peccato per eccellenza è l'idolatria: il servire altri padroni. Il "non avere altri dei" che apre i comandamenti è il logico corollario del "io sono il Dio che ti ha liberato dalla schiavitù": se vuoi vivere libero, segui questa strada, senza "errare". Se vuoi "allonta-

narti, ribellarti" sappi che vai incontro ad un "fallimento".

PECCATO E GRAZIA

Proprio contro il fallimento della vita si apre il discorso della grazia che implica il totale affidamento a Dio (il "prendere la propria croce" nella sequela di Gesù, cfr. Marco 8:34s.) ma che offre la possibilità di una vita autentica. I valori secondo cui si precisa un certo tipo di vita sono dettati da altri signori, anche se si presume la autosufficienza: ad essi si deve servire, più o meno consciamente. La vita che ha come punto di riferimento Dio- questo è il "filo rosso" che percorre tutta la Bibbia- acquista valore ora e per l'eternità.

"La scelta tra la vita e la morte" (cfr. Deuter. 30: 15-20) è l'indicazione del peccato e della grazia. Solo con la consapevolezza dell'uno si è catturati dall'altra. Per i Cristiani tutto ciò si concretizza nella morte e risurrezione di Gesù. Più che soffermarsi sul valore espiatorio della morte del "giusto", tema già presente nell'Ebraismo, conviene cogliere il significato del nuovo patto che l'evento Cristo ha stabilito. Uno degli aspetti di tale evento consiste proprio nel rovesciare il rapporto Dio-peccato che trova la sua esplicitazione nell'accoglienza dei peccatori da parte di Gesù. Chi tenta di sfuggire al peccato per mezzo delle opere della legge, con l'osservanza di norme e di precetti, cade di fatto nell'auto-determinazione: ritiene che la salvezza sia raggiungibile con le proprie forze in virtù di tali osservanze. Le indicazioni della Legge, invece, non donano la conoscenza del peccato, ma solo la parvenza di un corretto rapporto con Dio. Esso consiste nella riconciliazione tra Dio e gli esseri umani, e di questi tra di loro. Tutto ciò avviene per opera di chi per primo si riconcilia col peccatore e offre la sua grazia: i termini biblici che indicano ciò sono "giustificazione" e "santificazione".

Nell'agire di Cristo, l'amore di Dio non si sofferma sul fallimento della vita, ben rappresentata dalla svendita morale e

fisica di sé (pubblicani e prostitute), ma tende a venire incontro nella dimostrazione pratica della possibilità di un superamento della malattia, della sofferenza e della morte. Dio è vicino ai peccatori, fino a confondersi con essi sulla croce, proprio perché "farsi uno con" significa il massimo livello di rapporto possibile. Ai vari maestri della Legge che si interrogano su chi possa rimettere i peccati, Gesù indica la strada della guarigione. Peccato e malattia sono in connessione tra loro, non perché la seconda sia provocata dal primo, bensì perché entrambi sono il segno di una frattura che si è verificata nella "buona" creazione quando l'essere umano ha preteso di autoregolarsi. Il superamento di questo sviamento ancora una volta non è possibile con le proprie forze: se il peccato consiste nell'autoaffermazione, anche il raggiungere da sé la salvezza non sarebbe altro che autoaffermarsi e non si uscirebbe da un circolo vizioso. Tale circolo vizioso è ben descritto dall'apostolo Paolo (cfr. Romani 7:14-25): sapere ciò che è bene e ciò che è male, volere il bene e fare il male. Il superamento è rappresentato ancora una volta da un elemento esterno che ritorni a determinare l'essere umano, riscoprendone la creaturalità e nello stesso tempo la liberazione dal peccato. Il nuovo Adamo, Gesù Cristo, porta la grazia di Dio al posto del peccato introdotto nel mondo dal primo Adamo.

La tendenza naturale porta all'esaltazione di sé e ad un rifiuto dell'altro (inteso nella sua concezione più ampia: Dio e prossimo). Il recupero del senso della creazione e del ruolo dell'umanità passa attraverso un rapporto diverso, determinato dall'esterno, che porta il superamento del senso di fallimento che pervade la vita, depotenziandola, rendendola non autentica, schiava di altri padroni e conducendola alla morte. "Chi mi libererà?". Non un atto di volontà, ma la fede: "Rendo grazie a Dio che mi libera per mezzo di Gesù Cristo, nostro Signore" (Romani 7:25).

Giovanni Carrari

L'uso di definizioni alternative per parlare del peccato rischia di fornire una lettura deviata del dato biblico. La "creaturalità", come espressione della fede in un unico Dio, produce una relativizzazione delle definizioni contrapposte del peccato (limite umano o autoaffermazione). Se si vuol rimanere fedeli alla tradizione biblica è necessario accettare una trattazione più articolata del peccato e i suoi diversi significati.

IL PECCATO: LIMITE O ECCESSO ?

Ancora più che non su altri temi teologici, sul tema del peccato sembra oggi che non si possa andare oltre le prime battute. Non solo il pensare comune oppone resistenza -soprattutto resistenza passiva- a una predicazione o a una catechesi che, sia pure rimodernate, difficilmente arrivano a rendere ragione in modo convincente della realtà del peccato. Anche lo stesso pensare teologico, benché a volte cerchi di deporre i vecchi schemi, risulta ancora troppo spesso di una vacuità sconcertante perché si limita ad autocompiacersi in un narcisismo retorico. Dopo un'ebbrezza iniziale, ciò non fa che confermare implacabilmente la crisi diffusa che pervade oggi ogni forma del pensare e quindi anche la teologia, costretta come è tra le angustie di antiche definizioni e l'inafferrabilità di nuove affabulazioni.

1 - IL PECCATO NEL DIBATTITO TRA BATAILLE E DANIELOU

Punto di partenza della mia riflessione è quanto proposto da Massimo Cacciari in un suo breve articolo "La dimensione ontologica del peccato" Notata innanzi

tutto la povertà dell'elaborazione e del dibattito teologico in proposito, Cacciari ripropone i termini del dialogo pubblico avvenuto nel 1944 tra Georges Bataille e Jean Danielou sul tema del peccato; dialogo che, proprio come *"spietata messa in luce delle differenze"*, ha rappresentato a suo avviso uno dei pochi confronti all'altezza di un tema di importanza radicale e tuttavia sempre eluso dalla cultura contemporanea. Cacciari riprende brevemente le convinzioni dei due pensatori. Per Bataille, filosofo ateo, il peccato è la *"dimensione dell'eccesso"*, un *"arricchirsi all'eccesso"* e, proprio per questo, fondamento stesso della comunicazione, dato che un'autentica comunicazione è possibile solo quando l'umana ferita rende reciprocamente penetrabili. Danielou, d'altro canto, pur assumendo in pieno la prospettiva di Bataille, la rovescia radicalmente quando accetta, sì, che il peccato rappresenti la trasgressione nei confronti di ogni rigido legalismo, ma lo considera di fatto come dissoluzione di ogni partecipazione, di ogni *syn-pathiein*. Nella riflessione squisitamente teologica di Danielou, allora, il peccato altro non è, in termini ontologici, che disperazione sulla possibilità di una comu-

nicazione. Così, al binomio "eccesso-comunicazione" di Bataille, Danielou sostituisce quello "dissoluzione-disperazione". In questo modo, secondo Cacciari, il pensiero di Danielou si intreccia a quello di Kierkegaard, perché in entrambi il peccato è riconosciuto come essenziale irreligiosità: "peccato è credere soltanto a se stessi... è ergersi a 'auto-nomi' ". Cacciari sviluppa ulteriormente l'indicazione di Danielou: nel peccato di disperazione, la dimensione diabolica del peccato assurge a ontologica dignità e il peccato diviene "principio di separazione". Quando la "ybris della individualità" si autocostruisce come incondizionata si arriva alla "desperatio de fundamento". Peccato è allorché l'umana "ontologica debolezza e impotenza viene assunta a misura" e in questo senso esso può essere definito quale "autoaffermazione inospitale", un farsi idoli a se stessi, un sapersi spiegare soltanto con se stessi, un pretendere di salvarsi da se stessi.

Vorrei fermarmi sull'alternativa che emerge dal confronto tra Bataille e Danielou e tentare di metterne in luce i possibili limiti.

Uno dei compiti primari e ineludibili della teologia è certamente di definire, e tutte le volte che essa si limita unicamente a descrivere o, come oggi si vorrebbe, unicamente a narrare, di fatto si impoverisce perché perde in provocatorietà. Definire significa esporsi, prendere posizione ma significa anche, inevitabilmente, limitare ed escludere e, quindi, procedere creando alternative. Il pensare teologico, come ogni pensare umano, non può che avanzare in questo modo. Resta tuttavia altrettanto importante far emergere limiti e rischi di un procedimento definitorio che crea e cristallizza assolutizzazioni e alternative puramente teoriche. Anche questo è uno dei compiti del pensare teologico.

Ora, porre eccesso-comunicazione o dissoluzione-disperazione, come definizioni alternative del peccato non solo può divenire un impoverimento, ma rischia anche di fornire una lettura deviata del dato biblico.

Certamente utile, anzi necessaria da

un punto di vista teorico (dato che la contrapposizione dialettica stimola e favorisce l'approfondimento e la specificazione dei singoli termini), essa non può tuttavia bastare. Il riscontro pastorale favorisce in proposito un *feed-back* quanto mai eloquente. Una predicazione e una catechesi sul peccato definito, per esempio, unicamente come espressione della sua autoaffermazione proterva, produce di fatto, oltre a gravi confusioni di tipo sia psicologico che morale, una riduzione e quindi una falsificazione della stessa immagine di Dio. Se ha senso parlare di "peccato" solo all'interno dell'orizzonte della rivelazione di Dio, infatti, è la stessa immagine di Dio e, di conseguenza, lo stesso rapporto con Dio che l'una o l'altra definizione del peccato mette in gioco. L'eccessiva enfaticizzazione del peccato come risultato del limite all'interno del quale l'uomo è costretto, ha certamente un'immediata funzione consolatoria, ma non sottende forse uno spietato determinismo che nega ogni valore alla libertà umana? e la definizione del peccato come *ybris* e autoaffermazione non rispetta forse maggiormente la dimensione della libertà dell'uomo ma non la colpevolizza, nel contempo, senza scampo? Così il recupero del peccato come fondamento di ogni autentica comunicazione non assolutizza forse tragicamente solo una delle possibili situazioni della comunicazione umana, mentre la configurazione del peccato come dissoluzione di ogni comunicazione e, quindi, disperazione, non insinua l'esistenza di una forza alternativa e, almeno provvisoriamente, superiore a Dio stesso? Tutto questo, pur nella sua suggestività, va a mio avviso sempre criticamente ricondotto alle esigenze imprescindibili del monoteismo ebraico-cristiano: per quanto il racconto della caduta di Gen 3 faccia parte dei miti creazionali, evochi dunque la realtà primordiale, il peccato resta, ontologicamente all'interno della creazione stessa, come una situazione creaturale accanto ad altre, strettamente saldata alle altre strutture essenziali dell'umana esistenza. E, come tutte le situazioni creaturali, in se stessa è polivalente. Una situazione creaturale

permanente, ma non definitiva; radicale ma non per questo fontale o eterna. Di ciò il racconto mitico cerca di rendere ragione, nel momento in cui fonda l'umana esperienza -sia di desolazione che di protervia- collocandola non nello spazio degli dei o dei semi-dei, ma in quello delle creature. Qui sta il punto fondamentale. Ciò che è in gioco in tutto il complesso narrativo di Gen. 2-3 è l'orizzonte di senso da conferire all'esistenziale umano se si vuole coniugarlo secondo i paradigmi della fede monoteista. L'interpretazione dell'esistenza umana come ontologicamente creaturale: questo è il quadro teorico di riferimento di ogni elemento dei miti creazionali. Il senso di tragicità pervade tutto il racconto non soltanto il mito della caduta. Tragicità che sta, innanzi tutto, nell'esprimere che la fede monoteista pretende di attribuire all'unico Dio sia il dono della sovranità dell'uomo sulla natura, sia anche, però, il duro limite che questa sovranità comporta. La creaturalità come espressione della fede in un unico Dio produce, di fatto, una relativizzazione tanto dell'autoaffermazione che della finitudine umane. Espressioni entrambe antropologicamente possibili, non possono comunque né l'una né l'altra rendere ragione in termini onnicomprensivi della vicenda umana. Perché la fede monoteista richiede che nessuna fontalità venga attribuita all'uomo, dato che in Dio solo risiede ogni fontalità. La riflessione teologica dominante da S. Agostino in poi ha stravolto il senso profondo della sapienza carica di fede dello jahwista perché, segmentando il racconto, ha attribuito a Dio la fontalità di ogni bene-ordine e all'uomo quella del male-disordine: da Dio deriva ciò che rende l'uomo a sua volta "signore" del cosmo, mentre dall'uomo ciò che lo rende schiavo. Per lo jahwista, invece, la sovranità dell'uomo sul cosmo non è soltanto ricevuta, ma anche imbrigliata e perciò egli governa il mondo, ma ne è anche governato. Se si afferma che solo Dio è il signore, ciò significa che la gloriosa incoronazione dell'uomo come la sua miserevole espulsione portano entrambe le stigmate della sua impossibile onnipotenza,

della sua ontologica dipendenza, della sua negata fontalità tanto nel bene che nel male.

2 - CAPIRE IL PECCATO A PARTIRE DAL MONOTEISMO BIBLICO

Non è possibile qui spingermi più avanti. Merita comunque almeno di chiedersi se molta della riflessione -non solo recente- sul peccato non sia, dal punto di vista ebraico-cristiano, fondamentalmente atea, perché condizionata da un antropocentrismo che mal si coniuga con il monoteismo biblico. Alla lotta tra gli dei viene sostituito il fronteggiarsi tra Dio e l'Uomo, entrambi protagonisti, della creazione ordinata il primo, del disordine di essa il secondo. E se si cercasse, invece, di leggere i miti creazionali ebraici come espressione di fede monoteista, cioè come affermazione di un solo protagonismo possibile, quello di Dio, a partire dal quale tutto l'ordine creazionale, con le sue signorie affermate e contemporaneamente negate, deriva? Risulterebbe così certamente relativizzato il ruolo dell'Uomo come quello della Natura. Entrambi, infatti, sottostanno all'alternanza tra una signoria donata e una sudditanza imposta e sono, l'uno per l'altro, speculare rivelazione del loro non essere Dio.

Un'ultima considerazione si impone. Quando si fa riferimento alla Bibbia per parlare del peccato si rischia di fatto di rimanere vincolati unicamente alle prime pagine della Genesi. Di fatto, i miti creazionali ci offrono una delle possibili espressioni della realtà del peccato, quella primordiale, certamente, che come tale informa tutti i significati dell'esistenza umana. Sarebbe invece indispensabile non perdere mai di vista che è l'intera tradizione biblica che esprime lo spirito della rivelazione divina.

E' solo il richiamo a tutta la tradizione biblica, con la sua irriducibilità a definizioni univoche, con il suo succedersi e intrecciarsi di elaborazioni teologiche sulla realtà di Dio e anche su quella del peccato,

con la sua pluralità di approcci e di espressioni riguardo ad esse, che consente di non restare imbrigliati nella strettoia delle alternative che la speculazione inevitabilmente produce.

Non intendo certamente qui proporre un'analitica disamina della realtà del peccato così come essa appare nei diversi scritti biblici. Non soltanto ciò trova spazio in altra parte di questo numero della rivista, ma soprattutto non è tanto il riferimento analitico alla Scrittura che qui mi preme. E' piuttosto allo spirito della tradizione biblica che mi interessa rifarmi. Stando ad esso, credo sia impossibile sostenere una univoca configurazione teorica del peccato, o come limite o come eccesso, o come "notte di morte", come vuole Bataille, o come "dissoluzione-disperazione", come afferma Danielou. La tradizione biblica riguardo al peccato è ben più articolata e sfumata di quanto il solo riferimento alla pagina primordiale di Genesi consenta di intravedere. Ogni trattazione sul tema del peccato, invece, si rifà quasi esclusivamente al famoso racconto della caduta e, per di più, conferisce troppo sbrigativamente alla narrazione mitica o valore ontologico o portata storica. Invece il peccato percorre trasversalmente tutta la Bibbia e prende, nella riflessione teologica dei diversi autori, volti ben diversi. Concetti ricorrenti come "trasgressione" o "idolatria" o anche "peccato", hanno significati differenti, a seconda della visione teologica dei diversi autori o del tipo di espressione letteraria cui essi fanno ricorso. Finitudine e *ybris* si alternano e si intrecciano in modo tale che è impossibile renderli reciprocamente esclusivi. Si potrebbe dire tanto in proposito. Posso qui limitarmi ad un'osservazione che mi sembra prioritaria. Tra tutte le diversità di approccio e di espressione che la tradizione biblica propone, quella fondamentale tra racconto mitico e racconto storico, rischia ancora troppo spesso di essere misconosciuta, con il risultato di conferire valore universale ad affermazioni storiche, ma ancor di più di storicizzare il mito. Così, il racconto di Gen 3 prende carattere puntuale, la sua

forza evocativa globale diviene insieme di definizioni parziali, il suo collegamento con quanto precede a quanto segue è di tipo cronologico. Di contro, l'aspra invettiva profetica, collegata a precise situazioni storico-religiose della vita del popolo diviene, universalmente e indiscriminatamente, applicabile ad ogni situazione, finanche all'ascesi individuale. Invece, l'alternanza tra mito e storia esprime, nel suo insieme, ma anche nella ben precisa distinzione di confini tra l'uno e l'altra, una doppia percorribilità per attraversare tutta la vicenda umana e, in essa, anche la realtà del peccato, e decodificarvi il mistero della rivelazione di Dio.

Allo schematismo filosofico delle alternative, dunque, il riferimento alla tradizione biblica ricorda la vivacità e la vitalità del succedersi delle elaborazioni, tutti tentativi, in ultima analisi, di sondare il mistero di una creaturalità che affermi l'unicità di Dio. Mistero che la fede, di generazione in generazione, scandaglia e ogni volta solo parzialmente riesce a configurare. Mistero di "immagine e somiglianza", cioè mistero di differenza e non di identificazione. Che questa differenza si esprima poi in angoscia o protervia, in paura o in autoaffermazione, in senso di colpa o in sapiente cinismo, in fondo, ha un'importanza relativa: ogni uomo, ogni generazione, ogni epoca dà voce a questo mistero di radicale differenza che la fede monoteista impone. Al di là delle monopolizzazioni teoriche, anche il nostro tempo oscilla tra angoscia della finitudine e *ybris* dell'auto-realizzazione. Anche noi, in modo intrecciato e complesso, diamo voce alla condizione creaturale e confessiamo, con il nostro pianto o con il nostro grido, che uno solo è Dio, uno solo è il Signore.

Marinella Perroni

Cristo si è fatto in tutto uguale agli uomini fuorché nel peccato".

"Cristo si è fatto peccato".

Nel nuovo testamento la relazione di Gesù con il peccato viene presentata come tensione tra l'assoluta estraneità di Cristo dal peccato e il suo "farsi peccato". Tale tensione non è riferibile solo alle diverse tradizioni bibliche o al dibattito cristologico, ma alla figura stessa di Gesù.

CRISTO SOLIDALE CON L'UMANITÀ MALEDETTA

La formula "Cristo si è fatto in tutto uguale agli uomini fuorché nel peccato", si riferisce a un passo della lettera agli Ebrei che suona esattamente in questi termini: "Infatti non abbiamo un sommo sacerdote che non sappia compatire le nostre infermità, essendo stato lui stesso provato (verbo peirazo) in ogni cosa, a somiglianza di noi, escluso il peccato" (4,15).

Non solo il tenore delle parole ma anche il contesto generale dello scritto intende sottolineare l'incarnazione del figlio di Dio quale fondamento della sua azione 'sacerdotale' di espiazione dei peccati dell'umanità. Tra santificatore e santificati c'è una necessaria comunanza di origine e di natura, come dice un pò prima la lettera agli Ebrei (cf. 2, 11.14), che per altro anticipa la nostra formula e la spiega: "Perciò doveva rendersi in tutto simile ai fratelli, per diventare sommo sacerdote misericordioso e degno di fiducia nelle cose che riguardano Dio, allo scopo di espriare i peccati del popolo. Infatti proprio per essere stato messo alla prova (verbo peirazo) ed aver sofferto personalmente, è in grado di venire in aiuto a quelli che subiscono la prova" (2, 17-18).

Ora in questa prospettiva incarna-

zionistica la lettera precisa che il processo di assimilazione di Gesù alla nostra condizione umana esclude l'esperienza peccaminosa: uomo come noi, che ha in comune il sangue e la carne, secondo la formula plastica di 2,14; come noi messo alla prova; ma diversamente da noi ha mantenuto salda la sua fedeltà a Dio e non ha indietreggiato neppure di fronte alla morte per amore dei 'fratelli' di carne e di sangue, per la vita dei quali ha fatto getto della sua vita. In breve, un sacerdote fedele a Dio e solidale per amore con gli uomini: ecco il versante positivo della formula "fuorché il peccato". E per questo è capace di salvare 'i fratelli', coinvolgendoli personalmente nel suo dinamismo esistenziale di fedeltà a Dio e di amore oblativo verso i propri simili. Potremmo sintetizzare il tutto secondo una formula tradizionale: si è fatto uguale a noi (assumendo la nostra condizione umana), perché noi diventassimo uguali a lui (nella fedeltà e nell'amore dei fratelli).

Anche la seconda formula del titolo del nostro tema si riferisce a un passo neotestamentario, 2 Cor 5, 21, che recita esattamente così: "Colui che non aveva conosciuto peccato alcuno, (Dio) lo fece pecca-

to, affinché noi diventassimo giustizia di Dio mediante lui". Il versetto appare chiaramente costruito sulle seguenti contrapposizioni: Cristo/noi; peccato/giustizia; chi non ha conosciuto peccato è stato fatto peccato. In realtà esse caratterizzano un evento decisivo per la salvezza, l'iniziativa operante di Dio - che ha fatto peccato Cristo e giustizia noi-, ma anche la mediazione di Gesù, per mezzo del quale noi diventiamo giustizia. E per completare il quadro della lettura analitica del passo si noti l'uso dell'astratto per il concreto: peccato per peccatore e giustizia per giusti. Dunque Paolo dice che Dio ha fatto peccatore Gesù, allo scopo di rendere giusti noi mediante lui. La prospettiva in cui l'apostolo si muove è chiaramente quella della solidarietà incarnazionistica che ha unito Cristo morto e risorto agli uomini, fondamento, nella sua teologia di tipo 'partecipazionistico', come ha ben detto P. Sanders, del processo salvifico. In particolare egli sottolinea la solidarietà di Cristo con l'umanità peccatrice, chiamata a diventare giusta davanti a Dio. Lo schema sottostante è quello di una duplice e connessa metamorfosi: Cristo è diventato come noi, appunto peccatore, perché noi diventassimo come lui, appunto giusti.

Un passo parallelo è senz'altro Gal 3, 13: "Cristo ci ha riscattati dalla maledizione della legge diventando per noi maledizione". Le somiglianze dei due passi sono evidenti. Anzitutto un'analogia linguistica, cioè l'astratto per il concreto: diventando per noi maledetto (da Dio). Ma soprattutto abbiamo la stessa prospettiva di fondo che è incarnazionistica: Cristo partecipa alla condizione esistenziale e storica dell'umanità che sta sotto il peso della maledizione divina, allo scopo di liberarla. Egli si è fatto solidale con un'umanità maledetta, per renderla benedetta (da Dio). Abbiamo dunque sempre lo schema incarnazionistico che si regge su un duplice 'divenire' che unisce i due termini a confronto: Cristo è diventato peccatore/maledetto perché noi diventassimo giusti/benedetti.

La peculiarità di 2 Cor 5, 21 è di chiarire che Cristo ha condiviso la condizione umana peccatrice e maledetta restando però personalmente estraneo al peccato e alla conseguente maledizione divina. Esattamente come si è premurato di precisare la lettera agli Ebrei. La solidarietà di Gesù con noi non si può scambiare per connivenza o per mimetica sintonia con l'orientamento peccaminoso degli uomini. Se così fosse stato, egli non sarebbe stato mediatore di salvezza. Soltanto nella sua adesione profonda al volere di Dio intento a riscattare l'uomo c'è la possibilità attiva di trascinare i peccatori su vie nuove e innovative. La solidarietà sua con noi si doppia con una doverosa solidarietà nostra con lui: il suo essere uguale a noi diventa efficace in senso salvifico soltanto se è 'giusto' e così ci può rendere 'giusti' come lui. Detto altrimenti, l'incarnazione per Cristo ha voluto dire uguaglianza nella condizione umana, ma anche diversità nell'orientamento esistenziale rispetto agli uomini peccatori.

Lo scopo però è quello di produrre una metamorfosi di questi chiamati per grazia a far proprio l'orientamento esistenziale di quello. Quindi una diversità destinata a operare un'uguaglianza.

Sullo sfondo si staglia l'iniziativa di grazia di Dio proteso a creare un'umanità a immagine del figlio suo, come ha ben detto Paolo in un denso testo della lettera ai Romani: "Sappiamo poi che per quelli che amano Dio tutto coopera al bene, per quelli che sono i chiamati secondo il suo progetto. Poiché quelli che egli ha pre-conosciuto li ha anche predestinati ad essere conformi all'immagine del figlio suo affinché egli fosse primogenito tra molti fratelli. E quelli che ha predestinati li ha anche chiamati; e quelli che ha chiamati li ha anche giustificati; e quelli che ha giustificati li ha anche glorificati" (8, 28-30).

Giuseppe Barbaglio

UNO STRATEGA BATTUTO CON LE SUE ARMI. IL DIVISORE, IL PECCATO, CRISTO.

Le affermazioni neotestamentarie sulla libertà di Cristo dal peccato e, all'opposto, sul suo mostrarsi al mondo come peccatore sulla croce, non stabiliscono semplicemente una tensione tra diversi scritti del Nuovo Testamento, ad esempio tra l'autore della lettera agli Ebrei, secondo cui Cristo è stato provato in ogni cosa "tranne il peccato" (Eb 4, 15), e Paolo, secondo cui Cristo è diventato per noi "maledizione" (Gal 3, 13). Tanto meno questa tensione si costituisce semplicemente nel corso secolare della riflessione cristologica, tra le correnti più o meno vicine al monofisismo o al monotelismo, che considerano intollerabile l'immagine di un Gesù Cristo, in tutto eguale a Dio, segnato nella sua natura dal marchio del peccato, e altre correnti, più realistiche e centrate sulla sottolineatura della completa assunzione della natura umana nell'incarnazione, che considerano condizione di una salvezza offerta realmente a noi la solidarietà totale del Cristo alla vicenda umana, in tutta la sua estensione e in ogni aspetto che le appartenga in modo costitutivo, compreso quello, "non conveniente" al figlio di Dio, del segno lasciato dalla caduta di Adamo.

Questa tensione in realtà è costitutiva della stessa figura di Gesù Cristo e della sua missione e, formulata in stile narrativo, si trova anche nei sinottici, per cui rappresenta come uno sfondo comune tra questi ultimi e Paolo, un nucleo più profondo rispetto alle differenziazioni nel modo di presentare la salvezza e la giustificazione.

LA TRADIZIONE NEOTESTAMENTARIA E I SUOI PARADOSSI

Paolo non slimita a trattare i due aspetti in contesti diversi, ma li concentra in una sola frase, II Cor 5, 21: "Colui che non aveva conosciuto peccato, Dio lo fece peccato in nostro favore". Ai suoi occhi libertà dal peccato e coinvolgimento in esso non rappresentano in Cristo due momenti che si aggiungono l'uno all'altro, e che bisogna ricordare in successione per fornire una rappresentazione completa della sua figura, ma due momenti il cui significato si costituisce solo nella relazione che li unisce, cioè nel loro trovarsi faccia a faccia e nel dar luogo così ad una polemica, a un movimento, ad una storia. La grande chiesa ha avvertito l'importanza di questa relazione, ma spesso l'ha sentita troppo carica di tensione per non cercare in vari modi di attenuarne l'impatto. Sembrava scandaloso che il peccato possa mettere le mani anche su Cristo, una minaccia per la speranza di salvezza. L'approccio capace di far emergere la efficacia soteriologica della relazione sta invece per Paolo nel mostrare che i due momenti sono uniti tra di loro da un *intervento* di Dio. Paolo non dice che Cristo si è macchiato di peccato, ma che il Padre lo fece peccato, proprio lui che era indenne dal peccato. Fece di lui ciò che egli *non* era, e reciprocamente, Cristo *accettò* di diventare ciò che *non* era. Nei sinottici a questa prospettiva corrisponde il fatto che la condotta di vita di Gesù appare così libera da portarlo a diventare compagno e amico di peccatori, pubblicani, prostitute, lui che viveva nella massima intimità con il Padre e che secondo Giovanni Battista era l'unico a non aver bisogno del battesimo di penitenza (Mt 3, 14). Man mano che la sua fama cresce, egli

appare sempre più come un personaggio emergente sullo sfondo di gruppi sociali ad alto rischio, caratterizzati dalla trasgressione dei codici di comportamento civile e religioso: è fuori di senno (Mc 3, 21), è posseduto da Belzebub (Mc 3, 22), è un mangione e beone (Mt 11, 19), bestemmia (Mt 9, 3; 26,65). anche noto che nella storia della sua famiglia c'è un omicidio, senza il quale da questa non sarebbe uscita la discendenza da cui egli proviene (Mt 1, 6).

Anche se diversamente motivati, tutti gli sforzi per attenuare la paradossalità paolina non danno sufficiente peso alla domanda: se per ubbidienza Cristo fosse diventato santo, avrebbe "salvato" la sua anima, e avrebbe costituito un perfetto e venerabile modello morale, ma quale sarebbe stato il destino degli uomini? Nel secolo scorso un teologo osservava: se l'incarnazione avesse comportato l'assunzione della natura umana nella sua condizione di pienezza, anteriore al peccato, e Cristo non fosse stato fatto in prima persona peccato, che consolazione ne sarebbe derivata? La miseria dell'umanità ne sarebbe risultata solo accentuata. Paolo esprime questo concetto attraverso l'attribuzione a Cristo della *carne* concreta, l'unica carne che l'uomo conosce nella storia, la carne che pur non coincidendo col peccato è oscurata e incupita dall'ombra della caduta, e che perciò è moralmente *debole*. Poiché questa è la natura dell'uomo Gesù, Satana si prende la briga di tentarlo, e le sue tentazioni sono tentazioni reali, un confronto in cui poteva sperare di avere la meglio.

La chiesa antica si è preoccupata del senso di disorientamento che il fedele comune poteva provare davanti a questo quadro. Il Concilio Toletanum XI (675) spiega "peccatum est factus" nel senso di "sacrificium pro peccatis nostris"⁽¹⁾. Lutero ha cercato di seguire fino in fondo la strada indicata da Paolo: "Non debemus ergo fingere Christum innocentem et privatam personam"⁽²⁾, ma non ha saputo vincere la repulsione ad applicare all'aspetto personale di Cristo le parole di Is 52, 14 e 53, 2 ("era sfigurato", "non ha appa-

renza né bellezza per attirare i nostri sguardi"). In tempi meno lontani, più di un teologo ha salutato come feconda per la riscoperta del cristianesimo originario la critica di Nietzsche alla morale condizionata dal cristianesimo storico, e ha considerato quello di Cristo un modello di condotta "al di là del bene e del male". Ma lo sforzo di attenuare i contrasti riemerge costantemente. L'edizione italiana della Bibbia di Gerusalemme tenta di condensare due strategie in un colpo solo: da una parte traduce (si tratta com'è noto della versione CEI) "Dio lo *trattò* da [anziché lo *fece*] peccato", e dall'altra spiega, nel commento, che "peccato" qui vuol significare probabilmente "sacrificio o vittima per il peccato". Bultmann paga un tributo alla dottrina tradizionale protestante della giustificazione sostenendo che mentre l'assenza di peccato va intesa in senso etico, l'esser fatto peccatore invece in senso "forense"⁽³⁾: che cosa resta però della paradossalità di Paolo una volta che i due attributi contraddittori sono predicati del loro unico soggetto *non più* sotto lo stesso riguardo? Pannenberg non condivide la soluzione proposta da Bultmann⁽⁴⁾, ma a sua volta sostiene l'interpretazione che attribuisce a "peccato" il significato di "vittima di espiazione"⁽⁵⁾.

L'INTERPRETAZIONE BARTHIANA E I SUOI LIMITI

Le più limpide pagine sul nostro tema si trovano con ogni probabilità in Barth, che a più riprese nella sua dogmatica mette in guardia dalle tendenze "attenuanti". Egli attribuisce a II Cor 5, 21 un ruolo tanto importante da vedervi espresso lo specifico cristiano nell'idea di incarnazione, che come tale è presente anche altrove nella storia delle religioni, proprio in quanto vi si dipinge una solidarietà con l'uomo spinta fino alla condivisione della sua condizione di peccatore riprovato⁽⁶⁾. Ciò si collega alla sua interpretazione della redenzione al cui centro c'è l'idea del "giuocoso scambio", della *katallagè*. L'uomo viene salvato perché Cristo scambia con lui il

suo posto, diventa, da innocente, peccatore, e prende su di sé la condanna del peccato che secondo giustizia era a lui destinata. Barth sottolinea anche come la "impeccabilità" di Cristo non possa e non debba essere coordinata in maniera sistematica con la debolezza di fronte al peccato che la carne da lui assunta porta con sé. Una soluzione sistematica della questione è possibile solo attribuendo a priori al Cristo la vittoria sul peccato, che invece è un evento storico.

Nonostante la sua coerenza e la sua radicalità, anche la posizione di Barth si espone tuttavia a due osservazioni. Attraverso di esse esprimerò contemporaneamente le mie considerazioni in positivo sul nostro tema.

La prima è che il rischio della sistematicità non è eliminato completamente da Barth, proprio per il rilievo sistematico dato alla *katallagè*. Quando Barth deve spiegare perché il peccato incolpevole di Gesù risulti salvifico *per noi*, viene sempre immediatamente attratto dagli schemi della dottrina della giustificazione. Ciò da cui l'obbedienza di Cristo ci salva è la pretesa di possedere una "nostra giustizia". Su questo punto c'è una sostanziale concordanza tra Barth e Bultmann che ha alle spalle una lettura di alcuni passi di Paolo - particolarmente di Rm 10,3 dove è criticata la "giustizia propria" pensata secondo la concezione giudaica - condizionata dalla polemica della Riforma contro la "auto-giustificazione", e che oggi a buon diritto è messa in discussione sul piano esegetico (7). Così si trascura la sconfitta del peccato che Paolo vede scaturire dal paradosso come tale, in quanto esso mostra come l'azione di Cristo metta in crisi dall'interno la logica del peccato stesso. Diventare peccatori per ubbidienza e solidarietà è infatti la negazione del peccato nella sua radice: è logica di comunione contrapposta alla logica della divisione, è strategia di condivisione contrapposta alla strategia dell'isolamento perseguita dal Divisore. Il paradosso inevitabile consiste nel fatto che la comunione diventa piena, rispetto alla

condizione umana, solo quando essa assume la divisione sotto il cui segno si svolge l'esistenza di ogni uomo, e vi partecipa. Così però la potenza del peccato è minata dal suo interno, e la sua logica viene rovesciata. Il nemico viene disorientato dal trovarsi di fronte a qualcosa che è a lui identico e tuttavia ne costituisce la perfetta antitesi e negazione. La stessa idea sta dietro alla tradizione del *descensus ad inferos*, attraverso il quale Cristo condivide la sorte di coloro che sono stati colti dalla morte, e che dunque si trovano nella solitudine radicale, senza relazioni, senza luce, senza vita. Mentre la linea iconografica prevalente immagina la discesa come un ingresso trionfale nell'Ade (ne abbiamo un esempio nel grande mosaico di Torcello), *anticipando* le conseguenze, se partiamo da II Cor 5,21 dobbiamo pensare Cristo morto tra i morti. Questa sua *solitudine* è la estrema sua *compagnia* con tutti, per cui anche la morte è resa inoffensiva, incapace di dividere, le viene tolto il "pungiglione" (8).

Quando Paolo precisa che tutto questo è compiuto da chi "non aveva peccato", dice che l'operazione poteva riuscire come operazione definitiva, capace di aprire la strada della riconciliazione una volta per tutte, solo in quanto la libertà nello scegliere di farsi solidali fosse priva di condizionamenti, e dunque la contrapposizione al peccato totale, così come totale di conseguenza era l'assunzione del peccato che ne poteva conseguire: in questo senso ha una vista molto acuta Lutero quando definisce Cristo "peccator pessimus". Se si vuole trovare qualche passo parallelo, che getti luce su II Cor 5,21, esso va cercato, per l'AT, in Es 32,32, dove Mosè prega il Signore di perdonare l'idolatria del popolo dicendo: "Ma ora, se tu perdonassi il loro peccato E se no, cancellami dal tuo libro che hai scritto!"; e, per lo stesso Paolo, in Rm 9,3: "vorrei infatti essere io stesso anàtema, separato da Cristo a vantaggio dei miei fratelli". Paolo in questo modo definisce, probabilmente senza volerlo, la sequela perfetta di Cristo, cioè un agire per amore fino a "perdere" la propria anima e a rischiare la solitudine totale (la

separazione da Cristo), che rappresenta la strada della *ricostruzione* della comunione nel mondo segnato dal peccato.

La *seconda* osservazione riguarda la debolezza morale di Cristo. Barth afferma che la sua vittoria sul peccato non è un evento certo a priori. La tesi da lui sostenuta nella *Kirchliche Dogmatik*, che l'impeccabilità sia un "fatto storico", è chiara nelle intenzioni, ma non del tutto convincente, perché definisce come contingente il necessario (*impeccabilità*). In alcuni testi giovanili Barth si era spinto più avanti, sostenendo la necessità di "far sosta" davanti alla croce e alla tomba, *prima* di far riferimento alla resurrezione. In ogni caso, a me pare che la figura di Gesù riesca scandalosa non quando la si compromette col peccato, ma quando non si va fino in fondo su questa strada. La vera obiezione con la quale ci si deve misurare è quella formulata da Cesare Pavese: "La croce del deluso, del fallito, del vinto - di me - è atroce a portare. Dopotutto il più famoso crocifisso era un Dio: né un deluso né un fallito né vinto. Eppure con tutta la sua potenza, ha gridato "Eli". Ma poi si è ripreso e ha trionfato, e lo sapeva prima"⁽⁹⁾. "Lo sapeva prima": sarebbe fuorviante pensare che qui Pavese ponga a suo modo, da non teologo, la questione della "coscienza messianica" di Cristo. Il punto è che se quel "lo sapeva prima" è vero in ogni momento per Cristo, allora la sua solidarietà con la condizione

umana sconta il limite di non aver sperimentato la figura massima del dolore che è la *disperazione*, la forma propriamente umana di sofferenza che nasce non dal semplice non essere, ma dalla *perdita* del senso. Il Cor 5,21 ci dice invece che anche questo possiamo pensare di lui.

Alberto Gallas

Note:

1 Dz 539.

2 WA 40,1,448.

3 Cf R. BULTMANN, *Theologie des Neuen Testaments*, Tübingen 19849, p. 277.

4 Cf W. PANNENBERG, *Cristologia*, Lineamenti fondamentali, tr. it., Brescia 1974, p. 496.

5 Ivi, p. 333.

6 Cf KD I, 2, p. 167.

7 Cf E. P. SANDERS, *Paolo, la legge e il popolo giudaico*, tr. it., Brescia 1989, p. 102: la "loro giustizia" di Rm 10,3 "non è quel che oggi si crede sia l'autogiustificazione". Cf inoltre, l'affermazione di G. Howard (citata ivi, nota 87 p. 77) secondo cui "l'idea della giustificazione per fede come una polemica contro le opere e i meriti" ha impedito la corretta comprensione di Rm 3, 21-31. da segnalare il fatto che Sanders è di confessione luterana.

8 Molte osservazioni notevoli su questa tematica si trovano in H. U. von BALTHASAR, *Mysterium paschale*, in *Mysterium Salutis*, tr. it., Brescia 1971, VI, pp. 171-412.

9 C. PAVESE, *Il mestiere di vivere*, Torino 1973, p. 59



In questo "dialogo", i due Autori ripercorrono alcuni significati del peccato nella tradizione occidentale, muovendo da punti di vista diversi come quello filosofico e quello della tradizione patristica. In particolare viene proposta una riflessione sul rapporto tra conoscenza (del bene e del male) e peccato, a partire dai paradossi della libertà umana.

LIBERTA', PECCATO, CONOSCENZA.

MASSIMO DONA: Fare ciò che non si deve: così può essere espresso il significato laico del concetto di peccato. Solo perché ciò che si fa non deve essere fatto, si può parlare di peccato o di colpa, e dunque si può avanzare il bisogno di una punizione; solo perciò la "legge" si costituisce come il prodotto di un bisogno originario dell'uomo in quanto essere sociale.

Ma, nell'affrontare con te, Paolo, questo difficile problema, vorrei cominciare proprio dal luogo in cui per la prima volta tale "quaestio" è stata posta in termini davvero "essenziali"; a tal punto che ritengo si possa, proprio a partire da esso, risalire poi alla questione di fondo che il tema del peccato pre-suppone, ovvero quella che decide forse della struttura fondamentale di ogni discorso etico.

Cominciamo dal primo "tópos" (luogo) della tua tradizione: il Genesi; il primo in cui compaia una sorta di "cronaca" di quella tremenda esperienza che è il peccato. Il peccato di Adamo. Evento biblico in relazione al quale sono stati versati fiumi d'inchiostro; ma su cui forse merita spendere ancora qualche parola, tanta è la sua influenza su di noi ancora oggi.

E' chiaro, a questo proposito, il ruolo del

serpente: esso rappresenta la tentazione. La tentazione della "perfectio", la tentazione in cui Dio stesso, dunque, consiste. Ed infatti a me pare che, ancor prima del serpente, il vero tentatore sia proprio Dio, con la sua "perfectio" (quella cui il serpente ci fa ad-tendere, facendoci semplicemente prendere coscienza della possibilità che "Dio stesso" ci ha offerto), ma soprattutto con il suo divieto. Ovvero con ciò che contraddittoriamente è insieme chiara affermazione ed inderogabile (nonché ingiustificata) limitazione della libertà umana: "tu potrai mangiare di tutti gli alberi del giardino, ma dell'albero della conoscenza del bene e del male non devi mangiare, perché, quando tu ne mangiassi, certamente moriresti" (Genesi 2,16).

Dio è il Signore, l'origine stessa dell'uomo, origine che stabilisce però una "frattura", irrevocabile, tra sé ed il suo prodotto, l'uomo. L'uomo può tutto, ma non questo: conoscere il bene e il male. L'uomo "non peccatore" è un uomo che dovrebbe aver rinunciato ab origine all'istituzione di una sfera che tutta la tradizione greca, ad esempio, aveva invece considerato come una fra le più specificatamente umane: quella etica.

Il male, infatti, non avrebbe toccato l'uomo se quest'ultimo avesse rinunciato a conoscerlo. Socrate: chi non sa non è colpevole. E l'uomo non sarebbe diventato colpevole se avesse rinunciato a realizzare "in atto" la sua "potenziale" libertà. L'uomo non deve, dunque può (l'uomo deve "non fare"..., dunque può, kantianamente) anche ciò che "non deve" (che deve non...). Così come non è costretto "per natura" ad attualizzare tale potenzialità.

Mi pare che a questo punto, caro Paolo, possano essere definiti alcuni dei problemi da cui avevo intenzione di far cominciare la nostra ricerca.

1) Il peccato, per un cristiano, si origina, e dunque "è", in quanto dall'inizio l'uomo non rinuncia al compimento della propria "libertà".

2) Il peccato sarebbe stato evitato, e dunque non incomberrebbe sull'uomo "per natura", se l'uomo non avesse voluto sapere; cioè se l'uomo avesse rinunciato alla possibilità di scegliere, liberamente, la bontà (evitare consapevolmente il male), e dunque alla possibilità di poter scegliere tra il bene e il male (scelta che presuppone, appunto, la conoscenza dei due fondamentali valori etici).

3) L'uomo non sarebbe stato peccatore se non fosse stato libero (non c'è peccato se non c'è libertà) di poter conoscere il male; ma, per poter davvero evitare il male (un male che in Dio ha già una sua definizione), anche quello "non voluto" (in quanto non conosciuto, e quindi non individuabile), cioè non "realmente" peccaminoso, l'uomo doveva conoscerlo. L'uomo pecca per poter evitare il peccato, per potersi disporre nella possibilità di evitarlo. E, in quanto privo di consapevolezza etica, l'uomo pecca dunque "per caso". Perciò il senso primo del "peccato" non consiste nella scelta responsabile del male (peccato derivato), ma, ben più originariamente, rimanda al disporsi nella possibilità di sceglierlo.

4) I singoli uomini peccerebbero poi per una scelta libera e consapevole, ma l'uomo, nella sua accezione originaria, "è" già peccatore (involontario) nel momento stesso in cui si afferma come "sapiente" e "libero", o meglio, nel momento stesso in cui diventa potenziale peccatore-volontario.

Il peccato originale non è dunque compiuto consapevolmente, perché consiste nella mera acquisizione della potenzialità del peccato consapevole. Dove, per l'appunto, quello potenziale è reso possibile da Dio stesso (Vera origine del peccato!), che, tramite il divieto, ha originariamente reso tangibile la nostra potenzialità di peccatori in "atto". Dio ci ha tentati facendoci liberi. Ma vien dunque da domandarsi: una volta fatti "liberi", eppure non ancora "sapienti" (nel momento del divieto), come avremmo potuto evitare il male (l'infrazione del divieto è già un male agli occhi di Dio) se non per caso?

E poi, perché mai avremmo dovuto scegliere di non infrangere il divieto, se il peccato avrebbe potuto essere compreso solo in seguito a questa stessa infrazione, ed alla conseguente consapevolezza conoscitiva?

So di aver indicato solamente alcuni problemi; ma, come puoi capire bene, caro Paolo, la questione è particolarmente complessa, e davvero ricca di implicazioni. Per ora mi fermo, e attendo con impazienza di ascoltarti, sperando di poter poi continuare le mie riflessioni con più forza e sicurezza.

PAOLO BETTIOLO: Ricordo, Massimo, una annotazione di Palladio o di colui che è l'estensore della notizia sulla vita di Evagrio pervenutaci, per lo più, in una versione copta. In essa, sottolineando l'opportunità della sua opera, chi scrive rendeva testimonianza al monaco del Ponto in questi termini: "Lui mi ha insegnato la vita che è nel Cristo; lui mi ha fatto comprendere spiritualmente la santa Scrittura e mi ha narrato le parole degli Anziani, secondo quel che è scritto: Affinché il peccato manifestasse chi è peccaminoso (cf Rm 7, 13)".

Vedi, mi ha sempre colpito come in questo

testo la comprensione del peccato, della peccaminosità del peccato -e, credo, del proprio peccato- fosse posta al termine della via. Questo, chi scrive, ha ricevuto da Evagrio: la vita in Cristo, l'intelligenza delle Scritture, le parole dei Padri. Tutto questo a ciò conduce: alla manifestazione della peccaminosità del peccato... Come se prima dell'accoglimento confidente e operoso di quella viva, accorta e cordiale testimonianza alle parole vivificanti del Cristo non fosse stata possibile una effettiva intelligenza del peccato.

Al termine della stretta via percorsa in tenace fedeltà a Colui che è venuto perché i suoi avessero vita e l'avessero in sovrabondanza, nella conoscenza del Padre -lì ci si confessa scientemente peccatori, avendo coscienza del peccato.

Come allora io posso parlarne, io che non so molto di quel peccato la cui esatta conoscenza mi ucciderebbe, dicono i Padri? Di più, sono parole difficili quelle che citi, e lo sai. Qui mi soffermerò solo su un problema, che poni con quanto dici circa la conoscenza del bene del male, perché sembri affermare che solo nel peccato Adamo diviene uomo, consapevole.

Le scuole esegetiche della chiesa di Siria tramandano una interpretazione dei primi versetti della Genesi assai composita nelle sue fonti.

V'è, intanto, la ripresa di una tesi antiochena, avversa a quella di scuola origenista sulla doppia creazione di Dio: intelligibile la prima, relativa a "nudi intelletti"; sensibile, la seconda, successiva a quel peccato con cui le creature intelligenti si sono allontanate dal loro Creatore e utile a stabilire "mondi" o "secoli" in cui si esercitasse la conversione di ciascuna di esse, variamente appesantite e incupite nell'apostasia da lui.

La tesi antiochena recita che non si dà anteriorità della creazione degli esseri dotati di logos, ragione, a quell'in principio in cui furono fatti cieli e terra. Sì, questa tesi parà ingenua agli avversari, poco intelligente dello statuto degli esseri incorporei, non inscrivibili in alcun luogo. Sciocca, ancor più, riterranno una ulteriore indicazione

di questa tradizione, secondo cui l'angelo avrebbe appreso da Dio addirittura a parlare -come vedremo fra poco: quale follia attribuire parola, discorso alla creazione uniforme, non mista (non composta di anima e corpo)! Semplice è il suo essere, e tutto esso specchia e rispecchia, tutto chiarisce nella sua semplicità trasparente, limpida e lucente come zaffiro...Ricorda, infatti: il luogo di Dio -che è l'intelletto, come interpretano molti-, quel luogo su cui poggiano i suoi piedi, è quasi opera di mattone di zaffiro e come l'aspetto del firmamento del cielo, per purezza (Es 24, 10).

Come avrebbe bisogno di parole per intendere e comunicare quest'essere tutto chiaro?

Sì, così alcuni si compiacciono di polemizzare, ma pure, credo, sanno -e certo i loro maestri sapevano- che gli angeli sono detti solo impropriamente incorporei, semplici, chiari. Uno solo è incorporeo, semplice, chiaro: Dio.

No, non è insensata l'esegesi delle scuole di Siria: cieli e terra comprendono gli angeli. Di più: anche gli angeli nel principio sono soggetti al pristinum silentium dell'inizio. Creati senza parola, nella tenebra che posa sull'abisso, per dodici ore vi stanno a foni. Lì stavano, come recita il commento di un esegeta, "per essere lavorati dall'investigazione e perché la loro razionalità avesse sete di suggerire il latte di chi li aveva generati e fossero dubbiosi e considerassero di dove fossero venuti all'esistenza e chi li avesse fatti e come fossero divenuti".

Vedi, trovo qui l'innocenza travagliata dell'inizio, trovo un logos silente, una mera possibilità di parola (sia interiore, sia esteriore), una intelligenza che, per quanto sta in lei, lo investiga, ma non sa né dice. Investiga, tuttavia, assiduamente.

Però, vedi: al principio v'è sì tenebra, ma poi anche luce: le due cose insieme costituiscono la prima esperienza della creatura. E' scritto infatti che Dio soccorre la muta indagine dell'angelo e pone termine alla sua tenebra, rivelandosi. "Io, Dio, ho detto: sia la luce"- così egli avrebbe creato la luce, secondo una formula che lo scrittore sacro

non avrebbe usata per riverenza. Così creando con voce, grazie alla parola creatrice, avrebbe rivelato sé alle creature, e infatti in Gb 38, 7 dice: "Mentre creavo la stella mattutina- cioè la luce diffusa (del primo giorno- glossa il commentatore che cito)- tutti i miei angeli giubilavano con voce alta e mi esaltarono".

La parola proferita di Dio dona luce e parola alla creatura. L'inquietudine della sua muta parola, senza fine investigante, è sciolta nella parola che a voce alta è giubilo e lode.

Questo accade nel primo giorno. Vedi: allora la creazione angelica "non conosceva la malizia", ma era pienamente capace di parola, ne aveva il lato notturno e diurno, se mi consenti, l'angoscia e la grazia. Da Dio aveva rivelazione, già in quel primo giorno, e sì, senza quella sua Parola non v'è parola.

Ma com'è questa parola, questa conoscenza? E' perfetta? Secondo quale perfezione? E' indigente? Inscritta com'è in esseri mortali, come ha pienezza?

Perché, vedi, essa è conoscenza di un mortale, sempre, sia uomo sia angelo. Dio è immortale, lui solo è immortale, come si canta nelle chiese d'Oriente.

Non abbiamo modo, noi, di sottrarre la creatura alla morte: in sé essa è segnata dal suo essere divenuta, dal suo essere -anche nel suo ordine più alto- silenzio e parola. Essa custodisce in sé sempre quel silenzio, quella tenebra, anche se è un silenzio che attende la parola, una tenebra che attende la luce, come sua potenza -al modo in cui tutto è suo, certo: ricevuto, non da sé posto.

La creatura ha conoscenza come grato discernimento -sicuro, attivo discernimento, dice Gregorio di Nissa. Per lui quella conoscenza che poi Adamo acquista, nel peccato, non è potenza di discernimento, anzi: è diathesis, piuttosto -disposizione o anche inclinazione "verso ciò che ci è grato". E' dunque una conoscenza passionata, legata, legata dall'amor proprio. Non v'è più libero discernimento, allora, ma una conoscenza soggetta ad una potenza arbitraria, che si è fatta Dio, mentre non lo è. Così

l'intelletto non attua o opera più immagini -immagini delle cose, immagini suscitatrici di nuovi mondi-, ma allucinazioni, fantasmi, idoli omicidi. Tutto è ormai "mescolato" e confuso per lui, e discernere è difficile -perché non v'è più, quasi, libertà.

L'intelletto, cui la Parola divina aveva schiuso la vista, aveva sicuro discernimento e conoscenza, infatti, solo nella potenza della fede, della confidenza con Dio. Vedi Adamo? Nel giardino Dio passeggiava e lì, nel principio, la Sapienza giocava e gioiva con i figli dell'uomo, che nominavano gli esseri secondo la virtù del loro essere a immagine di lei, Immagine vera dell'Invisibile. Pur deboli, pur mortali, sicuri a motivi del logos in loro presente, del logos loro dato, che fiduciosamente accoglievano, potevano crescere, molti.

Comprendi: ciò non significa grandi conoscenze, ma uno sguardo diritto, capace di visione. Piena in Adamo, nel poco che era Adamo, il mortale Adamo, era la felice, libera sicurezza del giudizio. Piena: "L'anima naturalmente non ha passioni"- scrive un Padre, e aggiunge: "I filosofi di fuori non credono questo... Noi invece crediamo che Dio non ha fatto passionata la sua immagine". E questa felicità e libertà di visione balugina pur sempre nei figli di Adamo, per quanto giustamente soggetti siano alla parola che dice: Morrete di morte; che dice: Tornerete al primo silenzio, non più soffio vivente, scintilla di luce, ma opaca polvere.

Ecco, vedi: non credo si possa dire sognante o vuota la conoscenza dell'innocente, né che Adamo non fosse uomo davvero. Del resto, a convincerti che, cristiano, dovresti pensare altrimenti, basterebbe il ricordo del Cristo, uomo senza peccato, ma per nulla privo di giudizio, lui, di cui si era scritto: Prima di conoscere o scegliere le cose cattive, eleggerà il bene (Is 7, 15). Dunque Adamo aveva integra, piena potenza di discernimento, e sopra ho suggerito che essa era integra nella fede, nell'accoglienza della propria identità da quella di colui che a lui, silente, si rivela, dandogli propria parola. Tradimento di questa fiducia è il peccato: da allora v'è solo deli-

rio, un delirio rotto però dal pianto in cui si ha confusa memoria del principio.

"Sunt lacrimae rerum et corda mortalia tangunt."

Vi sono lacrime delle cose e quanto è mortale focca i cuori -dice Virgilio. Li allarga, li snebbia, ed essi vedono.

MASSIMO DONA': Devo dire, caro Paolo, che la tua lettura delle grandi esegesi dei primi Padri è oltremodo suggestiva; eppure il compito che mi spetta in questo nostro dialogo, come tu ben sai, mi impone di tenere i piedi ben saldi sulla roccia del nudo pensiero. Perciò devo continuare, insoddisfatto (dal punto di vista di un'intento squisitamente filosofica), e chieder ragione a te, ma forse più propriamente alla fascinosa ipotesi di Gregorio di Nissa. Adamo sarebbe stato ab origine nel "sicuro discernimento". Abitato dal logos, già pieno del mistero divino, Adamo, peccando, avrebbe dunque abbandonato uno stato di somma beatitudo. Perciò il suo peccato è il "primo" -condizione originaria della peccaminosità di ciò che, a partire da esso, sarà appunto peccato. Ma, se il peccato si dà in Adamo nel prender forma di una positiva e dunque determinata negazione del bene originario, è chiaro che la questione non può che esser posta in questi termini: l'originaria capacità di discernimento, dal tuo punto di vista senz'altro attribuibile ad Adamo già prima del peccato, concerne la sfera etica oppure no? E, se la concerne, come spieghi la tentazione del serpente? Ossia: che senso ha esser tentati dalla promessa di qualcosa che si ha già?

Qui il problema si fa decisivo. Concorderai con me sulla difficoltà di riuscire a pensare la possibilità di essere insieme nel sicuro discernimento e nella assoluta ignoranza della differenza fra bene e male. D'altra parte, se vuoi sostenere che per Adamo essere già pieno della luce divina vuol dire essere, tout-court, nel "bene" (tale "bene" consistendo appunto anche nella capacità di sicuro discernimento tra bene e male), resta tuo il compito di farmi capire da un lato certamente la novitas della condizione prospettata dal serpente, e dall'altro -ed è

ciò che più conta, a questo punto- come sia possibile, consapevolmente, rinunciare ad una somma beatitudo saputa come tale (perché Adamo ha sicuro discernimento -e dunque non può non essere consapevole di vivere nella somma beatitudo).

A questo proposito, richiamerei in causa la parola di Socrate, ed in particolare il cosiddetto "intellettualismo etico". Ci insegna Socrate che il malvagio è tale solo in quanto non sa -o, più precisamente, non conosce il "bene". Anche il malvagio, cioè, agisce mosso da una "buona" prospettiva. Certo, buona "per lui" -dirai tu. Non certamente buona in senso assoluto. Ma il fatto è che in riferimento alla buona disposizione del mondo "in senso assoluto" non possono esserci alternative. Se "una" deve essere la verità (proprio in quanto verità), e dunque "una" la buona disposizione del mondo (cioè il "bene"), ciò che è realmente buono "per me" non può che corrispondere a quel nomos.

Perciò ritenere buona una scelta che non corrisponde a tale nomos non può che essere possibile in forza di una non conoscenza di cosa sia il "bene".

Eppure, tu dici, Adamo aveva già "sicuro discernimento" -ossia conosceva il bene, e dunque inevitabilmente lo sapeva già distinguere dal male -che dunque già conosceva, perlomeno come possibilità. Ma noi sappiamo, con Aristotele, che la "potenza" di qualcosa non può che presupporre la sua attualità. E dunque il peccato di Adamo non è il primo.

Ricapitolando: se Adamo distingueva già il bene dal male: 1) non si spiega il fascino della tentazione, 2) non si capisce come Adamo abbia potuto compiere una scelta che, contraddicendo il bene in sé (da lui saputo), non avrebbe in alcun modo potuto costituirsi come un bene "per lui", 3) il suo peccato non è il primo.

Questi, alcuni dei molti problemi a mio parere implicati dalla tua posizione. Provo ora ad accennare invece ad un'altra possibile direzione ermeneutica, sulla quale ritengo vada impegnata la nostra riflessione al di là delle fedi su cui comunque poggiano le nostre esistenze.

Se Adamo si fa tentare dalla proposta del serpente, ciò accade -stando alla lettera del testo biblico- in quanto nella prospettiva del sicuro discernimento "etico" egli vede la possibilità di diventare "come Dio". Egli vuole aprirsi all'orizzonte differenziante (bene-male) che ancora gli manca; al contrario dell'Ulisse dantesco, che compie il folle volo in direzione dell'infinito, Adamo, già in-finito (cioè privo dell'ordo differenziante) vuole invece dar forma determinata, e dunque luce, alla notte della propria indeterminatezza. Vuole liberarsi dal-

la propria astratta infinitezza -vuole farsi "uomo" (e dunque "finito", "differente"...)
per essere veramente "divino". Metaforica premonizione della venuta del Figlio, mi sembra dunque l'episodio adamitico. Come dire che solo nella caduta si compie, e può davvero realizzarsi, la salvezza -innanzitutto di Dio. Questo mi sembra l'incancellabile, eppur tragico, significato del messaggio giudaico-cristiano; come avrebbe potuto d'altra parte lo stesso Dante salvarsi, se non attraversando tutto intero l'abisso del peccato?



Il rapporto tra condizione umana e peccato viene proposto dall'Autrice sullo sfondo di una "nostalgia" dell'Essere che può farsi ricerca per una "vita senza peccato". Gesù ci ha aperto questo cammino verso la vita; l'invito alla sua sequela da "risorti" richiede una fede come quella dimostrata da Maria e dalle altre donne dei Vangeli. Vivere senza peccato è "guardarsi dagli idoli" e ritrovare la libertà.

IL PECCATO O LA NOSTALGIA DELL'ESSERE

"Chiunque è nato da Dio non commette peccato, perché un germe divino dimora in lui, e non può peccare perché è nato da Dio": 1 Gv 3,9.

L'umanità trascorre i suoi secoli ad ansimare rincorrendo la potenza, e lascia ai margini i deboli. Per tentare di uscire dai suoi vicoli ciechi, tampona le sue ferite e ne apre altre. Cerca di affogare la sua angoscia nelle vertigini del potere, sulle spalle dei meno furbi, pur di negare il proprio peccato, lo trasforma in accusa del prossimo... e S.Giovanni ci dice "che chiunque è nato da Dio non commette il peccato". Dove sono allora i battezzati dei nostri 2000 anni di cristianesimo, dove i nati da Dio? Ci facciano vedere come è possibile vivere senza più peccare! Dimostrino che il mondo è un po' alleggerito dalla zavorra del male, grazie alla loro presenza!

CHE COS'È IL PECCATO? CHE COS'È IL MALE?

L'uomo è creato non solo ad immagine di Dio (cf Gn 1,26-27), ma anche a sua somiglianza. Porta iscritto in lui un po' di ciò che fa che Dio è Dio, Dio è l'Essere, Colui che non si riceve da nessuno, colui che non

è circoscritto da nulla. L'uomo creato riceve l'essere in modo limitato, pur racchiudendo in sé come una sete, anzi talvolta come un'aggressività, l'impronta dell'immensità divina. Come accontentarsi di essere solo un vaso mentre l'oceano ha depositato in lui la sua memoria?

Dopo aver creato l'umanità, Dio dice (Gn 1,31) che ciò che Egli ha fatto è molto buono. Plasmato a immagine di Dio, l'uomo è eccellente. Ma resta solo un pezzo di eccellenza. E' solo un vaso, capace di contenere l'oceano a patto di buttarvisi. E non vi si butta. Non si fida. Non ha fede. Preferisce la sua piccola capacità di cui mantiene il controllo.

Il male è una questione di sguardo. O l'uomo guarda all'eccellenza di Dio e si rallegra di portarne le impronta, o vede se stesso come eccellente e non ammette concorrenza. Adamo non ha saputo fidarsi del suo Creatore: era quindi pronto ad ascoltare il *Satana*, colui che sa solo accusare Dio, perché non accetta di dipendere da un Altro.

C'è un complesso d'inferiorità alla radice del peccato: il *Satana*, il primo uomo, non hanno saputo riconoscere nel Creatore la bontà di cui portavano la trac-

cia. La creatura, nel guardare a sé, si è compiaciuta della sua eccellenza e vi si è aggrappata anziché *e-stasiarsi* nell'oceano d'amore da cui essa proviene. Quando Dio diventerà, pure lui, in Gesù, un essere creato, non "*si aggrapperà*" alla sua condizione divina (Fil 2,6). Adamo ha voluto "essere come Dio" (Gn 3,4) anziché restare in Dio. Si è effettivamente comportato da dio, decidendo che un bene limitato e quindi caduco, era il Bene. Ha costruito la sua felicità su una menzogna! Piuttosto che scegliere l'Essere, la Vita in pienezza, ha preferito ciò che muore (cf Gn 2,17).

Solo Dio può sapere in valore assoluto cosa sia il bene. Adamo, l'uomo, ha reso Dio assente dalla sua creatura. Ecco il peccato: eliminare la fonte dell'essere di cui partecipiamo, introdurre di conseguenza la morte a più o meno breve scadenza, come un tralcio reciso dalla vite (cf Gv 15,4) dura solo quanto vive la sua linfa.

L'umanità separata da Dio, dalla sua fonte, dal proprio Padre, beneficia di un rinvio. E' destinata alla morte. Decide lei stessa tra bene e male, senza conoscere il bene- poiché è tagliata da Dio- nè il male, poiché non sa di essersi separata da Dio. Ma resta creata a immagine del Bene assoluto, tormentata da una sete più ampia del suo cuore e che cerca di spegnere alla cieca. Baratta la sua somiglianza con Dio con false immagini di se stessa che divinizza: gli idoli sono a immagine dell'uomo e così lo soggiogano; e gli idoli esigono sacrifici, costringono ad uccidere ciò che ad essi si oppone.

Di generazione in generazione, il male aumenta proporzionalmente al rincorrere una felicità limitata, scolpita nell'assenza dell'unico Bene che è Dio. Portiamo nei nostri cromosomi secoli di raccolta di beni limitati, che si sono rivelati dei mali. L'uomo non vuole mai il male: cerca di essere di più, dunque cerca un bene, ma tale bene può solo deluderlo e generare la morte, poiché è reciso dalla sua sorgente.

Il peccato è una nostalgia dell'Essere che approda solo nell'illusione di un bene fasullo. Questa nostalgia resta però una ricerca del bene. Solo Dio, perché è l'Esse-

re, può fare rivivere questo bene parziale: "Non spegne lo stoppino della fiamma smorta" (Is 42,3). Per reinserire questo bene caduco nella Vita che non muore, Egli offre la sua carne d'uomo perché su di essa la morte del bene monco faccia la sua opera. Ma questa stessa carne resta irradiata dall'Essere eterno: la morte di Cristo, che rende Dio solidale con tutta la sofferenza umana, uccide ciò che, nell'umanità, rifiutava di ricevere la Vita di Dio. Con la sua obbedienza, il Giusto ha salvato il mondo: è stato accolto dal Padre nella sua stessa morte. Ha resuscitato in sé il bene che sosteneva l'essere umano fin nell'opera mortale del male.

Questo Giusto ha preso su di lui il nostro peccato per ricollegarci, nella sua persona, con la nostra sorgente. In lui l'assenza di Dio -il nostro male- è diventata presenza. Ha assunto il nostro rifiuto di credere in un Dio buono fino a sentirsi abbandonato dal Padre. Non ha conosciuto il peccato ma soffrendo il nostro male ha reso a Dio una umanità, certo ferita, ma finalmente ri-unita alla sua sorgente.

Gesù ci ha aperto il cammino per vivere senza peccato: non attraverso una perfezione incompatibile con il nostro stato di creature (il Giusto pecca sette volte [cf Pr 24,16], il che significa sempre) ma in una fiducia filiale che ristabilisce la relazione con Colui che ci dà l'essere.

LA DONNA

Una donna ha resistito al fascino del bene limitato per buttarsi nella Vita di Dio, oltre l'apparenza e in una solitudine eroica: Maria è vissuta senza peccato perché ha sempre scelto la Vita e mai la morte. Il suo desiderio è conciso con la Verità: non ha conosciuto gli idoli, era libera da se stessa perché unicamente orientata verso Dio.

Questa donna ha vinto il male perché ha creduto contro ogni speranza, oltre ogni ragione umana, nella Bontà del progetto di Dio. Ci ha creduto al punto da permettere a questa Bontà, a questa Vita divina, d'incarnarsi in lei. Ha saputo obbe-

dire alla vita continuando a credere nell'Amore senza mormorare nè compiacersi nel dolore davanti all'adorabile Figlio flagellato, torturato, appeso al legno infame. Ai piedi della Croce, come lungo la sua vita, non ha smesso di schiacciare la menzogna e colui che ne è il triste padre, il Satana, fidandosi del Creatore.

Un'altra donna, Maddalena, una volta abitata dalla pienezza del male -sette demoni (Mc 16,9)- ha, pure lei, creduto alla Vita al punto di essere incaricata di annunciare al mondo la vittoria del Risorto sulla morte. Dopo avere tante volte cercato l'amore in relazioni imprigionanti, era corsa da Simone il fariseo (Lc 7,36)- e perché non sarebbe lei?- attratta da uno sguardo che non la giudicava nè l'accaparrava. Per la prima volta si era sentita amata così com'è e compresa fino alla giuntura dell'essere (cf Eb 4,12), nel suo bisogno di darsi totalmente. Nello sguardo del Signore aveva letto un amore che, senza condannarla, soffriva per lei dello spreco che aveva fatto della sua vita. Ed era venuta, senza una parola, con lacrime e con il profumo del passato, per abbandonarsi a Colui che la poteva restituire a Dio. Era allora diventata la discepolo per eccellenza, colei che si era fidata del Maestro al punto di seguirlo al patibolo quando tutti o quasi l'avevano lasciato. Sapeva che Colui che amava stava morendo, al suo posto, per le sue numerose assenze dalla vita. Era certa del trionfo della Vita in Lui come in Lei. Non è per quello che, al mattino di Pasqua, lo saluterà col nome di Rabbi? E' quella che ha creduto nell'insegnamento del Maestro.

VIVERE DA RISORTI

Adamo non si è fidato di Dio ed ha scelto di limitarsi ad un bene creato: ecco il peccato. Ogni peccato è una diffidenza, una mancanza di fede nella Bontà del Creatore. Non accettare i propri limiti significa rifiutare di non essere Dio e considerare questa vita circoscritta nell'essere: significa scegliere una vita che porta in sé la propria morte. Tutta la corsa alla gloria, alla potenza, al benessere sono una ricerca

di una felicità limitata che porta in sé il suo veleno di morte.

Quindi è possibile vivere senza peccare? Secondo S. Giovanni, è possibile se abbiamo conosciuto Dio. Immaginiamo più facilmente un Dio che fa paura, che giudica, che tiene conto delle colpe, che un Dio Salvatore. E' perché un Dio corrucciato ci dispensa d'amare. Più regna la paura, più è presente il peccato, perché la paura mi mette al centro delle mie preoccupazioni e, di conseguenza, m'impedisce di amare, ossia di mettere l'altro al centro del mio cuore.

Cristo ci ha liberato dalla paura e quindi dal peccato: vivere senza peccato, è credere nel Suo Amore che ci accompagna, al punto di tenere in noi le sue indicazioni: "amate come vi amo". Vivere senza peccato non è tendere ad una perfezione stoica bensì credere che il Maestro ci accompagna, guarisce man mano le nostre ferite se Glielo domandiamo, ci rinnova costantemente, ci parla se Lo ascoltiamo e ci indica la via da seguire.

Sognare una perfezione ideale è ancora rifiutare il nostro stato di creatura. Il peccato è appunto la pretesa di realizzare una bella immagine di se stessi mentre Cristo invita il ladrone a condividere la sera stessa il suo paradiso. Non peccare, non è non cadere, è vivere da discepoli fiduciosi. Cristo risorto non chiede forse agli apostoli di "ammaestrare" le genti, di farne dei discepoli, dei discepoli docili, che si fideranno dell'Amore?

Assumendo il peso del male della nostra eredità cromosomica deposta in noi da generazioni che hanno scelto la morte anziché la Vita, diveniamo discepoli di Colui che ha preso su di sé tutto il nostro male. Allora le nostre ferite diventano come altrettante stimmate in cui la Vita è già glorificata nella nostra morte, in cui coloro che ci hanno segnato del loro male vengono salvati dalla nostra fiducia nella Vita. Si può cadere in errori, in problemi psicologici, ma non si pecca più, nel senso che il male diventa sofferenza offerta nella gioia di sapersi accompagnati da Dio stesso. Dio non ci chiede una perfezione eroica ma

solo di farGli posto nella nostra vita, di riunirci a Lui che è la nostra fonte perché la nostra vita non muoia più.

Vivere senza peccato è "guardarsi dagli idoli" (1 Gv 5,21), cioè ritrovare la libertà. Nessun oggetto può schiavizzare colui che sa di essere "nato da Dio" e che consente a tale filiazione. Quando giunge il turbamento, la vertigine della morte, la tentazione di aggrapparsi ad altre sicurezze, lasciamo Dio rifare il bocca a bocca iniziale con il quale ci ha dato il suo Spirito, la sua Vita, perché in questa situazione di male il suo Spirito possa vincere la morte.

Il Suo Spirito è perdono, Dono perfetto, Soffio di Vita che toglie alle nostre

colpe il sapore di morte aprendoci il cuore (cf *Sal 51,19*) all'Essere che è l'Amore. Delle nostre colpe resta solo la sofferenza che abbiamo prodotta, noi o il fratello di cui siamo solidali: questo limite diventa l'appuntamento con l'infinito di Dio che scende su di noi per trasformare il dolore in risurrezione. Abbracciare la Croce, scegliere la sofferenza anziché eliminarla, rilanciandola sugli altri, è trovare la "perfetta letizia", un sapore divino, inebriante, la presenza del Risorto.

Sr Emmanuelle-Marie
Domenicana di Betania



L'uomo nasce "materiale" e diventa "spirituale"; questo processo coincide con il divenire persona: l'uomo nasce "natura" e diventa persona.

Il criterio per giudicare le scelte storiche è il divenire dell'uomo nell'intreccio dei suoi rapporti. E' in questo spazio che si insedia il peccato che ha sempre anche una valenza sociale e comunitaria.

DAI PECCATI AL PECCATO

Per capire il processo che i peccati innescano e la rilevanza che essi hanno nello stabilire uno stato nella condizione personale e storica, occorre ricordare che:

1) l'uomo è in processo, sta diventando quello che ancora non è;

2) il divenire si attua nei rapporti e nelle esperienze degli eventi attraverso i quali l'azione creatrice di Dio si esprime e si offre;

3) il processo di crescita personale però non procede in modo automatico, ma suppone la libera volontà umana e il coinvolgimento personale;

4) i peccati, perciò non sono semplici gesti contrari alle norme etiche o alle leggi della natura, sono i vari rifiuti di crescere, le scelte attraverso le quali si stabilisce uno stato vitale contrario a quello che dovrebbe essere, una struttura di vita opposta alla condizione di pienezza o di armonia, cui ogni persona aspira, non solo a livello individuale ma anche sociale o comunitario.

1. L'UOMO IN PROCESSO: NATURA E PERSONA.

Nel nostro secolo diverse convergenze culturali hanno favorito un notevole

cambiamento nella concezione dell'uomo. Si è passati da una concezione antropologica statica ad una dinamica ed evolutiva. Tale passaggio si è realizzato per alcune acquisizioni scientifiche (evoluzionismo biologico e relatività) e per mutazioni culturali, come in particolare per l'acquisizione della coscienza storica. Tale passaggio ha provocato il cambiamento dello stesso concetto di natura e di persona.

Per la teologia cristiana il concetto di natura è importante non solo per l'utilizzazione fattane fin dai primi secoli nelle polemiche cronologico-trinitarie e poi nelle formule dogmatiche, ma anche per la varietà delle sue applicazioni e la sua stessa origine. Il concetto di natura come principio intrinseco di azione, significato primario nell'uso filosofico e teologico, si può dire che è sorto e si è sviluppato come concorrente degli dei, come sostituto della azione di esseri trascendenti nella creazione, dei loro interventi nella storia. L'introduzione del concetto di natura come: "un principio e una causa del movimento e della quiete in tutto ciò che esiste di per sé e non per accidente"(1) ha costituito una delle prime forme di desacralizzazione del cosmo, quasi il passaggio da una prospet-

tiva sacra ad una profana della realtà e delle sue dinamiche. Le cose, attraverso il concetto di natura, sono state definite per se stesse e non attraverso il rapporto con esseri trascendenti. Allo stesso modo tutto il cosmo viene pensato nella sua autonomia e non permeato da energie o percorso da azioni di divinità benevoli o malvagie. Anche in ordine all'azione morale, l'introduzione del concetto di natura ha costituito un processo di desacralizzazione. La legge di natura ha sostituito la volontà divina espressa nelle prescrizioni rivelate. Non c'è stato più bisogno di ricorrere alla rivelazione della volontà divina per individuare il bene e il male. Essa era già stata fissata nella realtà creata fin dalla sua creazione od origine (natura deriva da nascente).

Il cambiamento verificatosi nel nostro tempo ha spostato nuovamente l'asse di interesse dall'origine alla fine, per cui anche il criterio di moralità deve essere individuato al termine del cammino. La commissione teologica internazionale parlando del rapporto natura e cultura scrive: "La natura di un essere è ciò che lo costituisce come tale, con il dinamismo delle sue tendenze verso le sue finalità proprie. E' da Dio che le nature derivano ciò che sono, come i loro fini propri. Essi sono quindi pregni di un significato in cui l'uomo, in quanto immagine di Dio, è capace di leggere « la intenzione creatrice di Dio ». Le intenzioni fondamentali della natura umana, espresse dalla legge naturale, manifestano le esigenze specifiche della natura umana, le quali sono indicative del disegno di Dio sulla sua creatura razionale e libera. Così viene eliminato ogni malinteso che, percependo la natura in un senso univoco, ridurrebbe l'uomo alla natura materiale" (2). C'è da aggiungere inoltre che le finalità trascendenti dell'uomo potranno apparire secondo modalità diverse e quindi con esigenze maggiori man mano che i vari traguardi storici vengono raggiunti.

L'identità dell'uomo non è già costituita all'inizio del suo cammino, ma assume le sue sembianze definitive alla fine.

Alla nascita l'uomo è, infatti, solo un complesso di possibilità vitali aperte ad innumerevoli sbocchi. La identificazione della persona avviene progressivamente attraverso scelte di ogni giorno, che mentre vanificano molte possibilità reali, ne rendono attuali solo alcune. La scelta comporta a volte la capacità di provocare molte perdite, anticipando in parte l'esperienza e l'angoscia della morte. Questo perché in realtà ogni decisione, soprattutto se importante, qualifica la persona in un determinato modo disperdendo molte altre possibilità. Finché la propria identità non è consolidata, l'uomo si identifica attraverso realtà a lui esterne: il luogo e la data di nascita, la professione, i genitori, ecc. Crescere come persone richiede l'abbandono progressivo di questi riferimenti di identità e l'acquisizione della propria forma personale fissata dalla interiorità. Per questo invecchiare esige la capacità di fare progressivamente a meno di tutti i riferimenti di identificazione, per essere semplicemente se stessi. Il continuo potenziamento personale attraverso l'osmosi dei molteplici doni ricevuti e custoditi come serbatoio della propria tensione vitale si conclude con la morte. La morte ci chiederà di avere acquisito in modo così completo e definitivo il proprio nome, da saperlo abitare, senza necessità di altri riferimenti.

Nella attuale situazione culturale, quando si coglie il carattere trascendente della causalità divina, fondamento e principio di ogni azione creata, e la condizione dell'uomo in processo, si comprende come una creatura possa progressivamente accogliere in modo più ricco l'azione creatrice di Dio ed aprirsi ad effetti superiori alla sua attuale realtà. L'uomo nasce materiale e diventa spirituale, nasce carne e diventa spirito. Questo processo coincide con il divenire persona: l'uomo nasce natura e diventa persona.

2. IL DIVENIRE DELLA PERSONA SI REALIZZA NEI RAPPORTI.

L'azione creatrice di Dio non emerge nella creazione e non diventa efficace nella

storia se non attraverso creature. Solo nei rapporti quindi la creatura umana cresce come persona. Il Concilio Vaticano II, che nella Costituzione Pastorale ha avvertito la necessità di presentare un abbozzo di antropologia in una prospettiva dinamica ed unitaria, scrive che l'uomo può "divenire più uomo" (3) attraverso i rapporti e raggiungere la sua identità piena. "L'uomo, infatti, per sua intima natura è un essere sociale, e senza i rapporti con gli altri non può vivere nè esplicitare le sue doti" (4). Il criterio perciò per giudicare le scelte storiche è il divenire dell'uomo, la sua piena maturazione nell'intreccio dei rapporti. Ed è in questo spazio che si insedia il peccato.

3. I PECCATI SONO GLI IMPEDIMENTI POSTI AL PROCESSO DI CRESCITA. LO STATO DI PECCATO È IL RITARDO DELLA CRESCITA.

Il passaggio da un'antropologia statica ad una dinamica ha avuto notevoli incidenze anche nella concezione del peccato. In una prospettiva antropologica dinamica ogni infedeltà umana è il rifiuto di crescere, è l'ostacolo posto alla offerta quotidiana della vita. Tutte le esperienze e gli incontri se vissuti secondo le dinamiche della vita contengono offerte vitali. La preoccupazione di ogni persona dovrebbe essere quella di coglierle attentamente. Il criterio non dovrebbe essere quello di seguire la legge o conformarsi alla tradizione, ma quello di accogliere interamente l'offerta vitale di ogni circostanza storica. La legge raccoglie i criteri sperimentati nel passato

e non costituisce un valore in sè, ma il riassunto di un'esperienza storica e la indicazione di una scoperta progressiva. Il valore assoluto è invece la crescita personale e della società umana. La finalità fondamentale riguarda la vita stessa e l'umanità nel suo complesso. Le persone sono l'ambito dove la vita cerca spazi di espressione e di sviluppo per aprire nuove vie e forme di umanità non ancora sperimentate o realizzate. Tutti i peccati perciò hanno anche una valenza sociale e comunitaria: il blocco dei processi vitali si riflette su tutti i viventi. Queste espressioni tradotte in terminologia religiosa significano che l'azione creatrice di Dio contiene ricchezze umane non ancora accolte, ma che Dio offre continuamente perché la sua perfezione possa esprimersi anche umanamente. I peccati sono in questo senso anche offesa di Dio: impedimento alla sua rivelazione o alla sua gloria. Per questo la gloria di Dio è l'uomo che diventa vivo, e l'uomo vivo è rivelazione divina, cioè manifestazione della sua perfezione.

Carlo Molari

Note:

- 1) Aristotele, *Fisica*, II, 1 192 b 20-22 e 193 b 2, tr. it. di A. Russo, in *Opere*, 2 Laterza, Bari 1973 p.27. Per questo Aristotele nello stesso libro della *Fisica* scriveva "la natura delle cose che hanno in se stesse il principio del movimento, si potrebbe identificare con la forma" ib. p. 29.
- 2) *CTI, Fede e inculturazione*, in *Regno/doc.* 34(1989) p. 276.
- 3) *GSp.* 41, EV 1446.
- 4) *GSp.* 12, EV 1,1358.



Se è possibile affermare che ogni nostro peccato è insieme personale e collettivo, ciò non rende più facile la valutazione morale dei singoli atti e comportamenti, nè garantisce l'elaborazione di strategie di superamento positivo delle situazioni di negatività. In una corretta riflessione morale occorre dunque evitare secondo l'Autore gli opposti rischi della dispersione dell'idea di "peccato sociale", ma anche la possibile riduzione deresponsabilizzante del peccato.

PECCATO INDIVIDUALE E PECCATO STRUTTURALE

L'esperienza del peccato:

- è vissuta dall'uomo;
- condiziona il vissuto comunitario;
- si sviluppa in rapporto con le altre forme dell'esistenza.

Nella definizione del peccato (di qualsiasi genere) non si può prescindere dai concetti di responsabilità e volontarietà.

Un elemento che può oggi sia approfondire il modo d'intendere il peccato sia agevolare lo smarrimento del senso del peccato su cui tanto insistono i moralisti, è la dilatazione-politicizzazione della realtà e l'aver acquisito coscienza della portata collettiva e sociale di ogni atto di peccato.

Questo implica una vera rivoluzione nelle modalità consuete della riflessione morale, poiché non è più possibile applicare casuisticamente i principi agli atti singoli; piuttosto è necessario interrogarsi a fondo sul peccato del mondo e sul proprio impegno o la propria negligenza di fronte ad esso.

La società passata era molto più intimistica e per conseguenza sia il peccato che la conversione (e l'ascesi) avevano una portata molto più individuale e anche

molto più giuridica. Il peccato era trasgressione della legge di Dio, oppure rottura di un equilibrio iscritto nel profondo del proprio essere, oppure sconfitta nel proprio cammino di perfezione.

Questa abitudine ad una concezione individuale dell'agire morale -rafforzata dalle abitudini connesse con il sacramento della confessione e con la direzione spirituale - continua del resto ad agire e rende difficile elaborare un senso autentico del peccato sociale.

Nel suo significato più vero e drammatico, il peccato non è un singolo atto negativo, ma un modo di essere-al-mondo che l'atto singolo può eventualmente manifestare e corroborare.

Sappiamo che esiste peccato anche nella *volontà omissiva*, cioè nell'astensione dal vivere le esigenze proprie della condizione umana, nel disimpegno rispetto all'obbligo morale di svilupparsi con coerenza.

Una tentazione per i cristiani di oggi: dire che un certo peccato è "sociale" o "collettivo" o "strutturale" o magari "storico" e sentirsi da questa definizione personalmente decolpevolizzati o, meglio, autorizzati a persistere nel disinteresse per-

sonale o anche nell'atteggiamento negativo che si è riconosciuto.

Un senso adulto del peccato permette all'uomo di trovare il giusto equilibrio tra l'accettazione del suo essere peccatore e la lotta contro il peccato.

Quando si dice che un peccato è strutturale, si dovrebbe proseguire la riflessione chiedendosi: che cos'è la struttura in generale e da dove ha origine? E non si trovano situazioni umane, scelte umane, modi di pensare umani, atti umani alla base di quanto noi chiamiamo struttura? Non si può ipotizzare una convivenza umana che prescindano completamente da strutture di qualsiasi genere.

Si può ipotizzare una *metánoia* (conversione) strutturale? Oppure le dinamiche di conversione restano sempre individuali, anche se dall'individuo possono essere trasmesse in virtù dell'esempio di altri individui, fino a configurarsi come un nuovo costume, un nuovo modo di pensare?

Ripensare il peccato di scandalo.

Il peccato strutturale nella chiesa. L'ecclesio-centrismo. Le nevrosi "ecclesiogene" (Haring).

Anche nel peccato cosiddetto individuale non si può pensare in alcun modo una realtà univoca: l'opzione fondamentale per il male (difficile), un'impostazione disordinata della propria vita, lo stesso rifiuto implicito o esplicito ad affrontare il problema della scelta esistenziale, le situazioni carenti o imperfette o poco chiare, i singoli atti negativi (in se stessi o nelle loro implicazioni più o meno dirette...) sono aspetti di una stessa realtà di peccato, ma presentano tra loro forti differenze qualitative.

Anche a un concetto piuttosto moderno qual'è quello del peccato sociale o strutturale potrebbe in qualche modo atteggiarsi una definizione classicissima di peccato quale *l'aversione a Deo - conversio ad creaturas* (abbandono di Dio e ripiegamento sulle creature) frequente in Agostino. Tutto dipende dalla portata che si dà a quel "rivolgersi alle creature". Ogni pecca-

to ha una componente idolatrica quanto alla genesi e alle conseguenze.

Se diciamo che il peccato ha anche una dimensione sociale, non ci riferiamo tanto al "contagio psicologico" - che pure è una realtà da considerare - quanto piuttosto all'intima solidarietà che unisce nel bene e nel male tutta la famiglia umana.

Questa dimensione sociale e cosmica del peccato personale si manifesta con caratteri particolarmente evidenti e critici, teologicamente parlando, nella dimensione ecclesiale del peccato. Qualunque atto peccaminoso del cristiano ferisce la Chiesa, di cui gli è stata affidata *in solidum* ma personalmente la responsabilità storico-salvifica. Tutte le azioni peccaminose sono il sintomo di una certa sudditanza, insieme personale e collettiva, al potere del peccato, per cui in ogni peccato si manifesta in qualche misura una specie di solidarietà o comunque di connessione nella colpa (F. Boeckle).

In questa direzione si tende oggi a ripensare la realtà del peccato originale che grava su ogni essere umano.

La Scrittura presenta il peccato come una realtà tragica e universale - tragica anzi proprio nella sua universalità. Il peccato sembra avere un'origine più lontana e più potente del cuore del singolo uomo. Questo può spiegare la personificazione del male nella figura di satana.

La dimensione sociale e cosmica del peccato è chiaramente evidenziata nella Scrittura, e particolarmente nei primi capitoli della Genesi. L'idea di peccato sociale o strutturale, ovviamente, non è altrettanto evidente, ma può considerarsi implicitamente contenuta nell'idea che il peccato non è solo rottura del rapporto uomo-Dio, ma anche rottura delle relazioni fra gli uomini; nell'idea che l'idolatria è sorgente di ogni peccato; nell'idea che il peccato è asservimento, sottomissione cosmica del mondo al potere di satana.

E' una realtà innegabile e pesante il vasto settore della "responsabilità solidale" (strano nome per una realtà che si attua in gran parte come mancanza di solidarietà nelle sue varie forme, ma appropriato),

e non si può negare solo perché riesce difficile molto più che nel caso del peccato cosiddetto individuale coglierne la genesi, lo sviluppo, le dinamiche e le varie applicazioni, nonché risalire alle responsabilità precise.

Ogni atto peccaminoso del singolo essere umano ratifica e corrobora l'esistenziale negativo, il dominio del peccato del mondo. Ogni atto peccaminoso è asservimento del soggetto agente al peccato operante nella storia e rende più pesante e più oppressivo questo stesso peccato di cui ogni essere è insieme vittima e responsabile.

Il conflitto degli egoismi collettivi, la disumanità dell'esercizio del potere, la distruzione delle risorse naturali, scaturiscono dal disordine e lo alimentano (D. Mongillo).

Risale a Teilhard de Chardin l'idea che il peccato sia essenzialmente non realizzare, anzi bloccare il vero sviluppo e il progresso umano in quanto umano (dando a "progresso" il senso di *vero sviluppo*).

"... La morale delle intenzioni, che è stata per lo più la nostra morale, non è idonea a smascherare la falsa coscienza. La quale è capacissima di intenzioni rette. La falsa coscienza è insieme il prodotto e la causa delle strutture disumane con cui l'uomo si fa schiavo dell'uomo, con cui cioè si formano e si consolidano le nuove idolatrie. Una nuova catechesi dovrebbe molto insistere su questa storicità del peccato, partendo da un'idea del tutto moderna, eppure così consona allo spirito della rivelazione, e cioè dall'idea che la *coscienza dell'uomo non è una monade chiusa*, è il punto di innervazione e di qualificazione dell'intero universo cosmico e storico. La menzogna si annida in questo intreccio, vi diviene forza meccanica, spinta irresistibile e genera le false idee che, elevandosi allo stesso livello della coscienza, la catturano e la fanno schiava della struttura del mondo" (Ernesto Balducci, *La conversione come risposta all'appello di Dio in Cristo*, in *La penitenza come conversione e riconciliazione*, Roma 1974).

Se nel Vangelo noi abbiamo da Gesù

le promesse di riconciliazione, di pace e di giustizia che saranno realtà perfetta solo alla fine, nel frattempo non possiamo non cercare già progetti per questo mondo, per il nostro tempo, che in parte siano già progetti di riconciliazione, di giustizia e di pace (J.B. Metz).

La morale può approvare solo quei progetti e quelle scelte che si prevedono essere un successo non solo in un settore particolare, ma anche sotto l'aspetto dell'*humanum*, che include tutti gli aspetti dell'essere e dell'essere-uomo in situazioni concrete (J. Fuchs).

Può darsi che sia la limitatezza dell'uomo sia il suo essere inserito in un mondo chiaramente segnato (nelle sue strutture e nei modi consueti di agire) da ingiustizia, non permettano di agire come se questa limitatezza o questo essere segnato non ci fossero. Cioè siamo talvolta costretti ad agire in una maniera che in fondo non ci piace: penso per esempio a certi modi d'agire nella vita commerciale che a prima vista sembrerebbero ingiusti, ma non lo sono, in quanto, almeno entro certi limiti, sono conosciuti come usanza comune e da tutti presupposti" (J. Fuchs).

E' necessario che non solo i singoli, ma anche le comunità diventino consapevoli del proprio stato di peccato e delle ingiustizie, emarginazioni, lacerazioni che le opprimono. La conversione-riconciliazione con Dio non può prescindere dalla conversione-riconciliazione con la storia. L'educazione al senso del peccato non può prescindere dalla formazione alla solidarietà e al senso delle proprie responsabilità dinanzi alla storia umana. La conversione si manifesta come un nuovo stile di presenza nella storia.

Franco Mosconi

In questa breve intervista allo scrittore e saggista Quinzio, realizzata per noi da Filippo Gentiloni, vengono messi a fuoco alcuni mutamenti epocali del senso del "peccato" dopo l'esperienza della Modernità segnata dalla secolarizzazione. Questi mutamenti sono presenti anche nel sentire delle chiese cristiane e, secondo Quinzio, hanno portato di fatto ad uno svuotamento del concetto stesso di peccato.

IL SENSO DEL PECCATO OGGI

COLLOQUIO TRA FILIPPO GENTILONI E SERGIO QUINZIO

GENTILONI: Non è facile parlare di peccato, ai nostri giorni. Sembra un discorso fuori moda, inattuale, addirittura "reazionario". La chiesa stessa sembra non parlarne e dimostra imbarazzo sull'argomento. E quando ne parla si ha l'impressione che riduca tutto ai temi sessuali. Non annuncia invece, in modo convincente, quel profondo "senso del peccato", che è essenziale nella Rivelazione. Si ha pure l'impressione che la chiesa si sia ridotta a predicare un'etica del buon costume, che trova d'accordo credenti e non credenti. Ma l'orizzonte della Rivelazione non si ferma certo lì.

QUINZIO: Sono completamente d'accordo con te. La stessa parola "peccato" non ha più molto significato. Resta un'esigua minoranza anche quella che ritiene gravi i peccati sessuali. Credo che una delle principali ragioni di questo venir meno del senso del peccato sia la riduzione del pec-

cato a colpa morale. Così la pensavano, ad esempio, i moralisti settecenteschi e i santi sociali dell'ottocento (San Giovanni Bosco, il Cottolengo, Cafasso). Ma nella Bibbia, almeno nell'Antico Testamento, il peccato è sempre puramente oggettivo, non implica necessariamente una consapevolezza di colpa. Potrei citare alcuni Salmi, o l'atteggiamento dei profeti. I profeti non mettono in evidenza l'intenzione peccaminosa di reo o popolo, ma solo l'azione che si compie, indipendentemente dal fatto che sia volontaria o involontaria. Questa distinzione, quando c'è, non è sempre determinante agli effetti del giudizio. Ridurre il peccato a violazione di una legge di natura (anche se si presuppone la sua origine divina) significa dimenticare la drammaticità biblica del peccato, come elemento distruttivo dell'individuo e del popolo. Un tempo non si parlava del peccato come di "offesa" recata a Dio? Ebbene, il senso di colpa etica senza alcun riferimento alla legge assoluta di Dio porta facilmente all'abbandono del concetto stesso di peccato, non più sostenibile.

In ogni caso, anche i cattolici praticanti sono insensibilmente passati dal concetto di peccato a quello di colpa in senso etico.

GENTILONI: Negli ultimi decenni c'è stata un'invasione di psicologismo nella società, entrato anche nella prassi della chiesa. Così la riduzione all'etica ha anche significato una riduzione del peccato alla psicologia

QUINZIO: Oppure si è legato il peccato a motivazioni sociali, biologiche, a determinazioni ambientali, al patrimonio genetico. Ci sono dei tribunali in Australia, che assolvono il reo, se viene accertato che possiede un determinato cromosoma. E così, dalla riduzione all'etica, si arriva alla consumazione dell'etica.

GENTILONI: Ho l'impressione che in questo processo di svuotamento del concetto di peccato, di cui si parla ancora senza saperne il significato, abbia anche contribuito la prassi diffusa della confessione privata. Sempre più si è andati verso l'idea della confessione come di un tribunale, in cui un "giudice" ascolta, giustifica, assolve. Ma nella Bibbia il peccato è giudicato dalla Parola: il confronto deve attuarsi tra il peccatore e la parola di Dio.

QUINZIO: Non a caso la confessione "auricolare" era stata condannata dal IV Concilio Lateranense nel 1215, anche se veniva tuttavia praticata a scopo di misericordia nei confronti di chi pensava alla tragedia di una possibile morte improvvisa e senza assoluzione.

Oggi si percepisce che la confessione privata si è esaurita di significato. Ma il discorso, a mio parere, deve andare più in profondità. Il processo di secolarizzazione segna la modernità, propone il modello di una società redenta attraverso la tecnica e la scienza, attraverso la rivoluzione sociale. Ma chi si ritiene "redento" non può sperimentare la condizione di mancanza radicale. E quando la sperimentasse, la percepirebbe sotto la forma paradossale di estrema impotenza, che porta al suicidio, alla droga, alla dissoluzione.

GENTILONI: Direi che attraverso la confessione viene inoltre svuotato il senso profondo del "perdono del peccato", perché il perdono viene garantito oggi: ciascuno si mette a posto senza aver bisogno del grande perdono. Siamo tutti, in qualche modo, dei pelagiani. Anche se leggiamo la Bibbia, e la leggiamo certamente di più di qualche decennio fa, lo facciamo senza drammi interiori, perché non c'è nessun vuoto che debba essere riempito. Se non c'è più il senso del peccato, non c'è più la bontà di Dio che perdona.

QUINZIO: Ma, dal punto di vista cristiano, il perdono (già ottenuto per mezzo della croce) è legato all'idea della espiazione. Quest'idea oggi è svanita. una profondità di orizzonte che si è totalmente persa. Non si dà espiazione del peccato, dice la lettera agli Ebrei, se non per mezzo del sangue. Se il sangue non espia, allora il sacrificio di Cristo è vano. Ma se l'idea della potenza sacrificale del sangue si è perduta, come può restare il senso del peccato, in una cultura, come quella moderna, del tutto secolarizzata, che non crede più nel miracolo, nella Rivelazione della Parola, nella vita eterna? In questo contesto non è strano che si sia perso il senso del peccato: lo strano sarebbe che non si fosse perso.

GENTILONI: Che fare allora? Mi sembra che tu indichi come ultima possibilità, l'esistenza di un "resto" (e si tratta di una profezia biblica) che si mantenga fedele al messaggio rivelato, senza nessuna preoccupazione della modernità. Forse questa è l'unica risposta possibile.

QUINZIO: Sì, senza nessuna preoccupazione della modernità, con la disperata consapevolezza della vanità di preoccuparsi della modernità, cercando di mantenere quest'ultima possibilità, che si intuisce estrema ed improponibile, ma che si sente come irrinunciabile, perché, tolta questa, cade totalmente tutto.

DAL DIARIO...

Sono parecchi giorni che cerco di buttar giù un ragionamento compiuto sul tema: la donna e il peccato. La redazione mi fa fretta: bisogna assolutamente chiudere il numero entro la prossima settimana; ma non ce la faccio. Anche stasera mi sono messa a tavolino, decisa a sistemare gli appunti scritti in questi mesi di colloqui avuti con altre donne. L'argomento mi interessa molto e mi pare che ci sia qualcosa di specifico che possiamo dire come donne. Ma non ci riesco: è così difficile razionalizzare sensazioni e stati d'animo che il tema del peccato suscita ancora in me.

E così ho deciso di fissare nel mio diario quei frammenti di esperienze e quelle annotazioni, che ho raccolto in questo periodo affinché non vadano perdute: avrò forse altra occasione per farne un articolo decente.

Il tema del peccato mi richiama alla mente gli antichi confessionali, nell'oscurità delle chiese, immersi in un misterioso miscuglio di sacralità e paura. Gli interminabili esami di coscienza che si concludevano con le immancabili autoaccuse verso il proibito per eccellenza: il peccato sessuale.

Il senso di colpa sempre presente; il timore dell'inferno.

E ancora il periodo successivo, dopo il Concilio, la ventata di apertura verso il sociale e le nuove istituzioni; gli echi dell'America latina e della sua teologia. Si faceva il gran salto dalla povertà ai poveri (peccato sociale e nuove oppressioni). Si viveva con più slancio il rapporto con l'altro e la necessità di non chiudersi in noi stesse, il bisogno di partecipare alla lotta politica per il cambiamento

Ci sembrava peccato ogni "ripiegamento" su noi stesse, sui nostri problemi personali. Ancora una volta dimenticarci di noi stesse, per essere soggetto attivo

Oggi siamo ancora "diverse", siamo

in cammino, in ricerca. Stiamo costruendo la nostra identità. Riflettiamo sulla nostra storia, su quello che sono stati per noi questi anni di silenzio, di vita nascosta all'ombra di una società e di una chiesa maschilista.

La società chiede ancora alla donna di essere capro espiatorio tra l'uomo e la storia, di essere colei che si assume tutte le responsabilità (come Eva?) di ciò che accade intorno (marito, figli, società). Noi dobbiamo assorbire tutti i contraccolpi dell'esperienza dell'uomo: siamo noi le garanti dell'unità (famiglia). Ci troviamo divise tra l'eterno antico "dare" senza chiedere nulla (ci viene costantemente ricordata la nostra funzione biologica donne-madri) e il nuovo iniziale "essere"

E ancora "peccato". Peccato di presunzione, quando cerchiamo di essere rispettate come persone; peccato di egoismo, quando vorremmo che nel microcosmo dei rapporti affettivi e familiari, come nel macro-cosmo della sfera politica, fossimo accolti il nostro modo di vivere e di progettare, i nostri ritmi di vita, le categorie del confronto. Peccato di debolezza, quando rifiutiamo la logica della violenza e le ragioni della meritocrazia

Un tempo ci indicavano Maria, la madre-vergine, come modello di donna: per uniformarci a Lei dovevamo sviluppare una serie di "virtù" (direi servitù) che si concretizzavano in atteggiamenti di sottomissione, di accettazione della volontà dell'uomo, di rinuncia alle proprie idee. Oggi abbiamo l'impressione di aver perso tempo, ci rendiamo conto che il non aver lottato per fare emergere le nostre idee, il non aver pensato in modo originale, l'aver rinunciato insomma ad elaborare una propria identità e cultura, è forse stato il più grande peccato che possiamo aver commesso e ripartiamo da qui.

Lucia Scrivanti



OSSERVATORI

Con il numero 1 del 1987, abbiamo iniziato la rubrica "OSSERVATORI". Si tratta di 5 punti di "osservazione", appunto, che abbiamo individuato come essenziali per capire come si sta evolvendo a livello ecclesiale e a livello civile, la realtà triveneta.

I° osservatorio: chiese di carta

Il Segno (S) di Bolzano
Vita Trentina (VT) di Trento
La Settimana (Sett) di Rovigo
La Scintilla (SC) di Chioggia
La Difesa del Popolo (DdP) di Padova
La Voce dei Berici (VdB) di Vicenza
Verona Fedele (VF) di Verona
L'Azione (A) di Vittorio Veneto
L'Amico del Popolo (AdP) di Belluno
La Vita del Popolo (VdP) di Treviso
Gente Veneta (GV) di Venezia
Il Popolo (P) di Pordenone
Vita Cattolica (VC) di Udine
Vita Nova (VN) di Trieste
Voce Isontina (VI) di Gorizia

Queste le 15 testate dei settimanali diocesani del Triveneto, con a fianco la sigla che viene usata nel corso della rubrica *Chiese di Carta* che vuole analizzare in forma comparata, trimestre per trimestre, questi fogli di informazione attraverso l'esame di un avvenimento. Le risposte che vorremmo far emergere riguardano i seguenti interrogativi: Quale informazione? Quale informazione a servizio della comunità ecclesiale che vuole realizzare e si dice "realtà di comunione"? Sono interrogativi seri perché *oggi* la possibilità di una prassi di comunione è seriamente compromessa se non c'è informazione ed opinione pubblica nella chiesa.

II° osservatorio: femminile, singolare

Mariella e Rita così si presentano: "Vogliamo parlare di donne: di quello che fanno, pensano, vivono dentro la Chiesa. Non par-

remo della donna; parleremo delle donne, perché ciascuna di noi, nella sua "singolarità", è portatrice di una esperienza significativa, che vale la pena di essere messa in circolazione.

Per il nostro viaggio vogliamo lasciare a casa sensi di inferiorità e reticenza a parlare di sé: chi vuole venire con noi?"

III° osservatorio: la città nascosta

L'obiettivo dell'osservatorio è di evidenziare situazioni e fenomeni a forte problematicità sociale che ci interrogano rispetto al senso collettivo ed individuale dell'esistere, andando "controcorrente" rispetto ad un senso comune che, di norma, emargina e/o rimuove queste situazioni ed i soggetti in esse coinvolti.

IV° osservatorio: sulle strade dello shalom

Proprio il Veneto, in questi ultimi anni, ha assistito ad un vivace moltiplicarsi di riflessioni e di proposte sul tema della pace. Purtroppo fanno notizia solo le iniziative più eclatanti. Ma continua un lavoro lento e sotterraneo che lascia ampio spazio alla speranza.

V° osservatorio: tracce

Esiste, nelle contraddittorie vicende delle realtà ecclesiali del Triveneto, il segno dell'attenzione all'uomo della società post-industriale e post-cristiana? Esiste un'attenzione soprattutto che nasce dalla coscienza della missionarietà evangelica e dalla fedeltà alla linea conciliare?

Esistono le "tracce" di un cammino di conversione?

L'UOMO ABBANDONERÀ SUO PADRE E SUA MADRE

a cura di Gianni Fazzini e Marisa Furlan

Approfittando del contesto di un numero sul senso del peccato, in questo Osservatorio parliamo di matrimonio perché (in una prospettiva positiva) esso è dialogo e unione tra due diversi ma anche perché (in una prospettiva negativa) in esso si celano talvolta incomprensioni, lontananze se non addirittura violenze.

Parliamo di matrimonio in chiesa inteso come sacramento e adesione allo spirito della Parola oltre che come vincolo formalmente sottoposto all'ordinamento canonico.

Per un Paese come il nostro, l'ordinamento canonico e il modello cattolico di matrimonio sono stati, fino a quando la legislazione statale non ha riconosciuto il matrimonio civile, la separazione, il divorzio, l'aborto, ecc., l'unico punto di riferimento, per una popolazione tradizionalmente cattolica, quando si accingeva a costruire una vita di coppia.

Una società sempre più laica ha correttamente distinto i valori religiosi dai modelli sociali e ha lasciato al singolo la facoltà di scegliere. Ma né la società né la Chiesa hanno operato affinché questa scelta fosse possibile.

Ne risulta così che le persone ricevono dalla cultura, dal costume e dall'informazione del nostro tempo un'immagine del rapporto a due che dura finché c'è qualcosa da dirsi e da darsi e che può evitare il peso dei figli. Queste stesse persone celebrano poi la loro unione in chiesa, ignare che questo comporta l'adesione incondizionata alla fedeltà (e quindi esclude la tolleranza dell'infedeltà), all'indissolu-

bilità (e quindi esclude l'eventualità di uno scioglimento del matrimonio), alla procreazione.

C'è chiaramente un abisso.

Tutto questo crea una situazione patologica e non parliamo solo della fragilità della vita di coppia che sempre più spesso si logora e si risolve con il divorzio ma anche delle coppie di credenti che si sono convinte di dover portare la croce di un matrimonio sbagliato e che nessuno aiuta a riconoscere se quel matrimonio non sia invece mai esistito. Perché la Chiesa che non ammette lo scioglimento del matrimonio ne riconosce però la possibile nullità quando al momento delle nozze siano state violate le norme poste dal Codice di Diritto Canonico e sia stata misconosciuta l'essenza del matrimonio stesso.

Tra il 1987 e il 1989 il Tribunale Ecclesiastico Regionale Triveneto ha preso in esame 381 cause e per 294 ha riconosciuto la nullità del matrimonio.

	1987	1988	1989
-cause introdotte	158	125	160
-sentenze affermative	93	105	96
-sentenze negative	17	16	17
-cause archiviate	9	13	15
-cause pendenti al 31.12	232	223	255

Questi i motivi adottati dalle sentenze affermative:

-incapacità di emettere valido consenso a norma del canone 1095	27	37	27
-simulazione totale del consenso	14	25	15
-esclusione della indisso- lubilità del vincolo	21	29	19
-esclusione della fedeltà	5	5	5
-esclusione della prole	31	28	20
-condizione	1	-	1
-costrizione e timore	6	9	12
-impedimento di consan- guineità	1	-	-
-dolo	1	-	2
-impotenza	-	1	3
-errore	-	-	1

(la somma dei motivi adottati nelle decisioni è superiore alle sentenze emesse in quanto il matrimonio viene spesso denunciato per più capi d'accusa)

Come tutti i fenomeni che arrivano ad un tribunale, anche questo rappresenta solo la punta emergente di una realtà di ben più vaste dimensioni che si possono solo immaginare ma non costruire fedelmente. Di certo si possono invece formulare alcune considerazioni trasversali.

La prima è questa: esiste un pensiero diffuso sul matrimonio in base al quale ciò che fosse eventualmente mancante al momento delle nozze certamente arriverà durante la successiva vita di coppia. Questo tipo di pensiero induce nella gente un atteggiamento sospetto nei riguardi del riconoscimento della nullità di un matrimonio, quasi si trattasse di uno sfizio di gente danarosa, tanto più inconcepibile quanti più sono gli anni già trascorsi di vita matrimoniale e soprattutto in presenza di figli.

In realtà, che un uomo e una donna abbiano cercato di vivere bene insieme e di far crescere bene dei figli non è garanzia che la loro unione fosse in origine valida.

Il concetto di nullità, differenziandosi in questo dal principio che rende possibile il divorzio, si basa proprio sull'inconsistenza originale del passo che si è compiuto e non su un successivo ripensamento rispetto alla scelta fatta.

Se il problema della nullità si colloca all'inizio della vita di coppia, si rende necessaria allora una considerazione sul ruolo della Chiesa nell'amministrare il sacramento del matrimonio. Prima ancora è necessario riflettere sul modello di famiglia che la Chiesa propone e qui si scopre, a nostro avviso, un'incompatibilità tra un'idea di famiglia come nucleo fondamentale della società, sede dei più profondi valori cristiani (secondo quanto ripetuto dal Magistero), e un'adesione al matrimonio più sociologica che intimamente convinta, più vicina ad un costume sociale che ad una scelta religiosa.

Pensiamo che il ruolo dei sacerdoti rispetto al matrimonio si collochi proprio qui, nel far chiarezza su ciò a cui gli sposi vanno incontro, sull'esistenza di due tipi di matrimonio (civile e religioso) e sulla diversità dei vincoli che questi comportano.

Compito del sacerdote dovrebbe essere allora quello di seguire un vero percorso formativo affinché le scelte che un uomo e una donna compiono sposandosi in chiesa siano in loro maturate profondamente e coscientemente.

Questo richiede, lo sappiamo, non tanto la buona volontà e l'intelligenza di qualche sacerdote ma un cambiamento nel modo di percepire la fede da parte della gente e soprattutto di gestirla da parte della Chiesa: non più un'adesione scontata ma una scelta.

Il salto di qualità che si rende necessario è il passaggio da un formulario a cui si danno automaticamente risposte affermative ("mi impegno ad amarti per tutta la vita") ad un'analisi di cosa certe parole significhino nella quotidianità del rapporto con un'altra persona (impegno, amore, vita), da un rito che tutti ripetono uguale a sé stesso ad un segno personale che nasca dai propri progetti, dai propri sogni.

Se l'amore di una coppia nella Chiesa è segno, testimonianza di come Gesù di Nazareth ha amato e ama la sua Comunità, non saranno tutti a portare questa testimonianza. E non per questo saranno meno degne le strade diverse che altri scelgono di percorrere.

TRACCE DOPO AQUILEIA

a cura di Carlo Rubini

Questo osservatorio si dedica ad alcune riflessioni sul convegno di Aquileia «Comunità cristiane e futuro delle Venezie», sui suoi esiti e sulle concrete applicazioni in alcune significative diocesi del Veneto.

Hanno accettato di intervenire tre sacerdoti che hanno svolto un ruolo importante nel lavoro di preparazione del convegno.

Essi sono Don Venanzio Rigoni della pastorale del lavoro della diocesi di Verona; Don Fabio Longoni, responsabile della scuola di formazione politica della diocesi di Venezia; Don Giuseppe Masiero della pastorale del lavoro della diocesi di Padova.

MASIERO: Il lavoro preparatorio al Convegno di Aquileia, nella diocesi è stato molto intenso e continuativo perché si inseriva nel ritmo annuale dei piani pastorali avviati da S.E. Mons. Filippo Franceschi: «la Chiesa cammina con l'umanità»; un significativo apporto è stato dato dai teologi del seminario con una due giorni aperta al clero ed ai laici.

L'esperienza vissuta ad Aquileia ha fatto percepire maggiormente l'identità ed il volto della Chiesa del Triveneto e più che le cose dette è emerso il «sensus fidei» ed il «sensus ecclesiae» dei laici, frutto stupendo del cammino di formazione iniziato nel vivo della stagione primaverile del Concilio.

L'attesa della fase preparatoria forse chiedeva un maggiore approfondimento della qualità e delle modalità riguardanti la «nuova evangelizzazione». Nel corso dell'appuntamento ecclesiastico l'orientamento dei partecipanti è oscillato tra due modelli di approccio cristiano al mondo: pastorale unidirezio-

nale (la Chiesa rende buone, battezza le realtà terrestri ritenute del tutto negative); pastorale bidirezionale (il mondo è considerato originariamente buono perché creato da Dio e va strappato dall'ambiguità del male per entrare nel «Regno di Dio»).

LONGONI: La valutazione che si può fare del Convegno mi sembra sia essenzialmente legata al suo clima generale. La forte presenza laicale ha condizionato in positivo soprattutto i lavori di Commissione. In questo senso credo che il lavoro preparatorio (intendendo sia i documenti preparatori, sia in parte il lavoro in ambito diocesano), preoccupato forse troppo di rifondare la fede a partire dalle radici, sia stato ampiamente superato in favore di una apertura maggiore nei confronti del problema della nuova evangelizzazione intesa come confronto con il possibile ma in una chiave più positiva.

La mia esperienza della Commissione di Aquileia riguardante il tema della «Testimonianza di fede ed impegno politico sociale» mi ha confermato quanto detto sopra; la volontà di collaborazione e il pluralismo di idee e di vissuti sono stati molto ampi, e non è poco se si pensa che su queste tematiche si respira da sempre un'aria condizionata da retaggi storico-ideologici più abituati allo scontro che all'incontro (come del resto affermato anche nei sussidi preparatori). Riassumo alcuni dei punti nodali che meglio fanno comprendere il clima:

1. Il tema del rapporto delle comunità cristiane con le istituzioni è oscillato nel nostro Veneto molto tra estraneità ed interfe-

renza. Si rende necessario sempre più a questo proposito un recupero della dimensione "popolare" della politica. In questo senso una offerta di progetti "storici" quale orientamento pastorale della politica, la valorizzazione e il coordinamento dei centri culturali (e delle scuole di formazione all'impegno socio-politico), esperimenti-laboratori di forme nuove di popolarità (forum), di presa di coscienza, di tessuti di relazione. D'altra parte è sempre più importante che la comunità cristiana senta l'esigenza di testimoniare una qualità dei rapporti segnata da una libertà verso quei "privilegi che le sono offerti dall'autorità civile, rinunciando all'esercizio di certi diritti legittimamente acquisiti, ove constasse che il loro uso potesse far dubitare della sincerità della sua testimonianza". (GS 76)

2. Un altro punto toccato è quello della unità politica dei cattolici. L'unità è un valore più importante del pluralismo. L'esigenza etica che produce anche l'unità storica, comunque, non indica necessariamente un'unità partitica; anche se va riconosciuto a molti di coloro che si sono impegnati in politica competenza e professionalità, va però sottolineato che la comunità cristiana non è per tutti punto di riferimento. D'altra parte la progettualità etico-morale non è da tutti sentita come preciso dovere politico. Rimane infine fondamentale la riscoperta della "promozione dei diritti dell'uomo" come luogo privilegiato di incontro con tutti coloro che credono in un futuro segnato da un impegno costruttivo nell'ambito della politica.

Per quanto riguarda il resto del Convegno, credo che la voce di alcuni ospiti, in particolare del card. Martini, abbia aiutato tutti a proiettare la propria attenzione verso un'apertura maggiore nei confronti del mondo. Mi sembra che la preoccupazione della riscoperta delle radici sia stata quantomeno affiancata dalla funzione clorofiliana (per rimanere nella metafora) dello scambio, altrettanto essenziale con l'esterno.

RIGONI: Al di là delle analisi socio-culturali, storiche, pastorali, necessariamente li-

mitate e, in qualche caso, sposate con opinioni non condivise, il Convegno di Aquileia è stato una grande esperienza di chiesà, di popolo di Dio che si sente soggetto della pastorale, dell'esperienza di fede, della evangelizzazione. Le esperienze più significative non sono venute dall'apparato culturale, ma dalle liturgie, dalle commissioni e dal modo di essere insieme. Diversi, ma senza divisioni, senza steccati, con nel cuore la coscienza di essere radicati nel medesimo Signore, di avere alle spalle la medesima tradizione, ci si sentì fratelli, protagonisti, nella nostra storia, della stessa missione evangelizzatrice, nella peculiare situazione del triveneto.

Ci si sentì soggetti di una progettualità pastorale adeguata alle persone e alle esigenze del nostro territorio, aperta all'Europa ed al mondo, con l'unica preoccupazione di divenire comunità dove tutti possono trovare «ristoro e salvezza». Senza irenismi o illusioni si riscoprì che dimensione fondamentale della nostra identità è l'accoglienza; l'accoglienza di Dio e l'accoglienza dell'uomo anche quando pone dei problemi alla nostra religione e al nostro modo di essere. Si è guardato con realismo al nostro tempo tentando di individuare i meccanismi perversi, ma si sono lette anche le immense ed insperate possibilità che la nostra epoca consegna alle nostre mani ed al nostro futuro. E' necessario superare la diffusa cultura moralistica che ci impedisce di vedere come Dio salva in questa storia e come apre ad un futuro di salvezza anche le situazioni e le persone che sembrano perdute definitivamente.

Eppure questo convegno era nato tra qualche coraggiosa polemica, un mastodontico sforzo organizzativo ed il difficile coinvolgimento delle comunità cristiane. Da una parte lo si sentiva predeterminato, dall'altra come un di più, un'interferenza nel già gravoso compito di portare avanti il piano pastorale diocesano. Per questo le comunità parrocchiali sono state coinvolte solo di riflesso mentre attivamente sono stati chiamati a partecipare il consiglio presbiterale, il consiglio pastorale diocesano, i consigli pastorali vicariali e parrocchiali.

LA CITTÀ NASCOSTA VOTO DI PRIMAVERA

a cura di Carlo Beraldo

Chi si ricorda ancora delle elezioni di maggio e dei risultati referendari di giugno? Credo ben pochi; le immagini e le parole che i mass media propongono hanno la grande capacità di determinare le novità rimuovendo contemporaneamente ciò che è datato, che appartiene a ieri.

Eppure quelle elezioni sono state assai significative, non chiudevano un ciclo (legato agli assestamenti interni dei maggiori partiti tradizionali) ma segnavano l'incremento di una crisi (nel sociale e nel politico) da tempo iniziata e che con manifestazioni diverse prosegue e si alimenta.

È dunque sciocco rimuovere ed è altrettanto miope pensare che i vecchi adattamenti possano ricondurre ad unità uno scenario sociale e politico definitivamente mutato. Il problema caso mai è tentare di capire dove stiamo andando e soprattutto se il futuro sia già determinato o se invece vi siano ancora spazi e luoghi di iniziativa dove in qualche modo sia possibile sperimentare e progettare dimensioni essenziali degne di questo nome. Molte le variabili in gioco.

Innanzitutto i caratteri della "politica" che designano sempre più gli aspetti degenerativi dell'ambito che per eccellenza dovrebbe invece dispiegarsi come progetto e governo delle realtà collettive di vita.

Al di là dei tentativi, pur generosi, in atto per ridare senso e dignità a questa dimensione, è con la ramificata struttura organizzativa e di potere del sistema partitico che la popolazione si raccorda, all'ingegna dunque delle "opportunità" o del

valore d'uso che quel partito, quella componente, quel determinato personaggio mettono a disposizione in un processo di negoziazione e di scambio.

Il voto elettorale sempre più esprime questa funzione, come momento di un più ampio processo strategico di conquista del consenso dove il coinvolgimento di adesioni avviene non su idee e progetti ma con riferimento a favori individuali o di gruppo.

Le elezioni di primavera hanno però posto in evidenza come soprattutto al Nord questo meccanismo ha dovuto registrare l'immissione di nuovi elementi: per usare la griglia interpretativa coniata dagli esperti della Fondazione Corazzin, il voto di "lealtà" (verso i partiti tradizionali) è in continuo arretramento, mentre il voto di "defezione" (comprendente le astensioni e le schede bianche/nulle) e di "protesta" (a favore dunque di partiti e movimenti non tradizionali) sono in continua ascesa. Ed in fondo questo contribuisce a spiegare perché il referendum di giugno sui pesticidi e sulla caccia, mal sopportato dai partiti tradizionali, non abbia superato il quorum del 50,1% degli elettori proprio nel Centro-Sud.

Il problema è che anche questa parziale mobilità al di fuori dell'area tradizionale del sistema politico non costituisce progetto o nuova idea politica (al di là dell'ipotesi verde su cui bisognerebbe ragionare appositamente), ma evidenzia un conflitto con il sistema politico tradizionale ma caratterizzato in particolare da rivendicazioni tese alla soddisfazione di interes-

si immediati dati da specifiche appartenenze, geografiche, di status o anche di semplice ruolo.

Aspetti questi che collimano con quanto sta avvenendo in ambito sociale dove le identità sempre meno sono date da idee e da riferimenti capaci di dar senso alle singole esistenze in una proiezione che riguardi la qualità dell'insieme della convivenza tra tutti i soggetti. Sembra quasi che ogni limitata appartenenza sociale, data da sempre più segmentate caratteristiche, stia costruendo nuovi miti e quindi nuovi modelli in grado di confermare socialmente i membri di ogni specifico gruppo realizzando nel contempo barriere ed ostilità verso coloro che a quel gruppo non appartengono.

Chi poi non appartiene a nessun clan o vi è presente in posizione assai marginale ha ben poche opportunità per la sua esistenza; la crescita dei comportamenti autodistruttivi, specie tra i giovani, trova sicuramente alimento anche da questa situazione.

È assai preoccupante come la riflessione sui concreti destini dell'umanità, determinati dalle condizioni di vita dei popoli e dalle connesse variabili culturali, economiche e ambientali, interessino specificatamente partiti esigue di popolazione.

La stessa limitata partecipazione al referendum di giugno si è rivelata in questo senso quale indicatore assai significativo.

Così pure la recente "avventura" sul Golfo, condensato di pesanti contraddizioni e responsabilità delle grandi potenze, Italia compresa, ha messo in evidenza come non sia mai morta la tendenza, peggio il fascino, per l'uso della forza nelle tensioni internazionali, individuato come modalità semplificatrice di risoluzione dei conflitti.

Di fronte a ciò appare peraltro patetico opporre del moralismo spicciolo, come spesso accade anche dall'interno della Chiesa; nel contempo non si può che constatare la limitata incidenza che le iniziative espresse pur da significative parti di società civile hanno verso gli ambiti istituzionali e di governo.

Proprio per questo appare sempre più necessario pronunciarsi sui valori etici e sulle conseguenti regole ritenute necessarie per

salvare l'uomo, ogni uomo, e che debbono costituire riferimento per il comportamento singolo, collettivo e pure istituzionale.

Essere insomma coscienza critica che nello sperimentare modalità dignitose di vita esprime riferimenti ideali ma anche esplicite denunce e valutazioni verso la realtà che fa da contesto.

È cioè urgente ripensare alla qualità della vita sociale e alle caratteristiche della vita politica in un percorso che colga i mutui condizionamenti e i reciproci nessi, ma non solo. Modificare "questa" situazione significa certamente affrontare il tema della tipologia della rappresentanza politico-istituzionale (con gli annessi interventi strutturali di riforma) e così pure appare indispensabile incidere e governare i meccanismi socio economici che caratterizzano l'attuale stato sociale ed il rapporto uomo-natura, ma è anche necessario cogliere e "regolare" l'insieme delle agenzie che determinano i processi educativi e culturali in ambito sociale.

Non si può infatti nascondere come in un mondo che per sopravvivere ha sempre maggiore bisogno di solidarietà e di giustizia, i messaggi imperanti che assegnano identità ai comportamenti individuali e di gruppo siano radicalmente alternativi.

Ipocriti sono poi gli appelli contro l'imbarbarimento della vita collettiva da parte di chi per responsabilità istituzionale o per status socio-economico fa pratica quotidiana di azioni volte al soddisfacimento di interessi meramente soggettivi o di clan.

Insomma, non vi sono più alibi, l'esigenza di nuovi comportamenti in tutti gli ambiti della vita collettiva non appartiene alla serie degli optionals esistenziali con cui abbellire l'immagine sociale, ma diventa necessità reale per rendere possibile la coesistenza tra le persone in un contesto ecologicamente favorevole. Altre strade non vi sono, a meno che non si teorizzino nuovi paradigmi di tipo autoritario, apparentemente capaci di ricreare l'ordine necessario; ma ciò, in una società complessa come la nostra, appare come soluzione ridicola proprio per la sua inefficacia ed altresì grave perché impedirebbe qualsiasi risposta ai gravi quesiti in precedenza evidenziati.

IL "PECCATO" NELL'INFORMAZIONE CATTOLICA DIOCESANA

a cura di Giovanni Benzoni

L'argomento affrontato in questa rassegna è il medesimo della parte monografica della rivista; ad esclusione di due testate, (DdP) e (A), delle altre 13 ho guardato i numeri di circa 8 mesi (da gennaio a settembre 1990) con l'attenzione orientata da questa domanda: "dove, come e quando nei settimanali diocesani si parla del peccato e/o dei peccati?". Confesso che mi sono attenuto ad un livello di massima semplicità (e superficialità), conseguendo tuttavia delle conferme che non mi paiono né del tutto scontate né banali. Naturalmente dall'esame ho volutamente escluso quelle parti o quegli articoli che parlano in modo "professionale" del peccato vale a dire i commenti alla liturgia o gli scritti dei vescovi strettamente legati ai ritmi della liturgia e della catechesi, mentre tutto ciò che è legato ai tempi della cronaca, ai fatti del nostro unico mondo ha costituito il materiale di indagine per delle ragioni che dovrebbero risultare evidenti alla fine della rassegna. Ecco quello che ho trovato: le citazioni esplicite della parola peccato nelle accezioni registrate dal vocabolario -io ho usato quello recente di Gianni, Dizionario italiano ragionato, Firenze, ed. D'Anna, 1986 - non superano le dita delle mani; e l'aspetto quantitativo ha anche un interessante riscontro qualitativo. Tre volte il termine compare o nei titoli o nel corso degli articoli nel senso di "sfortuna-guaio-inconveniente" come nel seguente titolo, nella pagina opinioni & dibattiti di (VF): "Eppure quello sarebbe un buon prete, peccato...". Nelle altre occasioni invece il peccato è proprio una o la "violazione del-

la legge morale e divina".

Ecco allora l'amara constatazione che (VC) pubblica nella pagina intitolata "giornale aperto": "**dei peccati si parla poco ma sono una realtà**"; c'è peraltro da osservare che l'intervento firmato da Ernesto Zanin cerca di illustrare il senso di un documento pontificio del 1984 sul valore della riconciliazione e della pratica della confessione, più che toccare quei problemi che sarebbe legittimo attendersi in base al titolo. Sempre nel giornale della diocesi di Udine, due mesi dopo, ancora una volta nella stessa pagina, compare un articolo-esortazione a firma di Jolanda Moro su "**riscoprire il senso del peccato**". Sempre sulla medesima lunghezza d'onda, salvo che in questo caso il problema viene affrontato su esplicita richiesta dei lettori, la problematica tradizionale sul peccato e dintorni viene affrontata da (GV) nell'apposita rubrica curata da Don Mario D'Este, uno dei teologi moralisti della diocesi: nel corso dei mesi presi in esame compaiono quattro pezzi di "a colloquio con...". Dalla successione dei titoli si può già notare che c'è un crescendo nella problematica affrontata, segno forse di una autoselezione delle tematiche da parte dei lettori stessi. Se il problema toccato nel primo intervento è intitolato: "**devo prendere l'ostia in mano?**" nel secondo già si parla de "**la fede e la cremazione**", nel terzo di preghiera ("**chiedere è cooperare/ pregare non significa attendere passivamente**"); è nel quarto, infine, che si affronta il tema della riscoperta del sacramento della riconciliazione di cui la confessione (frequente) è la

pratica "utilissima" secondo il detto "confessarti quando non hai bisogno di confessarti per non avere mai bisogno di confessarti -cioè confessandoti spesso per i tuoi peccati veniali non cadrai mai in peccato mortale". In modo fedele il pezzo è intitolato: "io e i peccati mortali/ da una domanda ironica al tema della Riconciliazione". Siamo nel solco della problematica tradizionale che appare perché (GV), unico, ha realizzato questa rubrica di colloqui in cui la concreta capacità di percezione problematica della coscienza dei singoli credenti ha la possibilità di esprimersi. Ed è una coscienza intimistica, cui quasi di rigore è la esclusione della tematica storica come problematica propria della salvezza. Da questo punto di vista il peccato sociale non esiste, è confinato nei documenti (alcuni) del magistero e nelle riflessioni dei teologi. Nelle lettere di (VF) tuttavia sulle tematiche del matrimonio civile e del divorzio, la casistica derivata da una differente prassi pastorale, pone una serie di problemi la cui soluzione viene riproposta in base alla chiarezza e fermezza dei principi sanciti dal codice e alla capacità del sacerdote di sbrogliarsela, soprattutto non creando casi pubblici. Ne riferisco uno dei due casi intitolato: "matrimonio civile: che fare?". Si tratta di questo: due giovani sposi, sposati solo civilmente, "in occasione del battesimo del loro figlio" fatto durante la celebrazione dell'eucarestia sono stati pregati dal parroco di "non fare la Comunione", di qui le loro perplessità. La risposta del giornale di Verona parte dalla premessa che "è necessario dire (è pur sempre più urgente ripeterlo) che non ogni cristiano presente al sacrificio eucaristico può accostarsi alla Comunione: deve essere degno di ricevere il corpo di Cristo. Se liberamente pur essendo disposto può non ricevere l'Eucarestia, doverosamente deve astenersi da essa quando non è in pace con Dio e cioè -per esprimersi con il linguaggio catechistico - quando non è in grazia di Dio perché in stato di peccato mortale". Ribadisce che i due vivono in "una situazione inaccettabile per la Chiesa", anche se "sia ben chiaro che non sono scomunicati

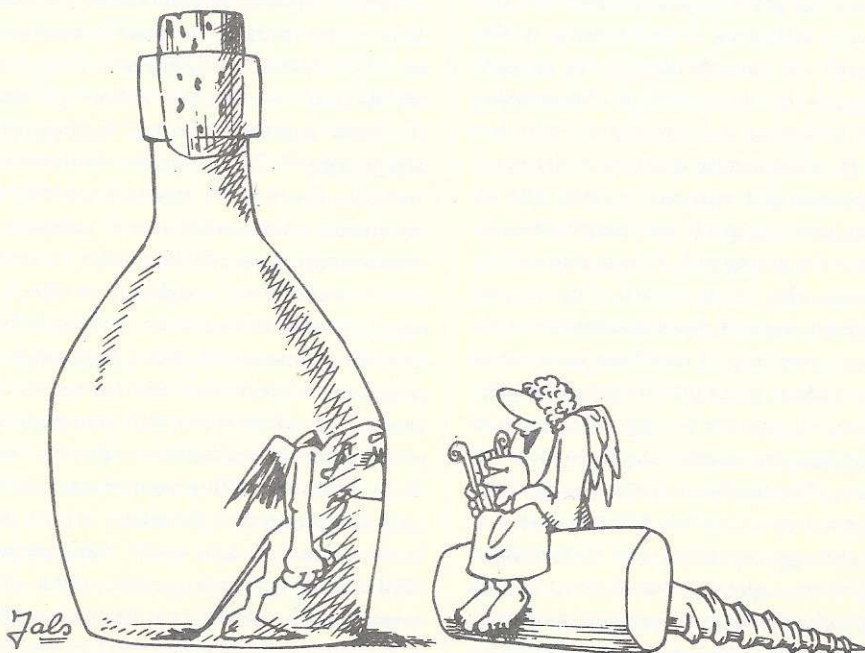
perché anche di questi suoi figli la Chiesa deve prendersi cura perché si stabiliscano nella situazione in cui con il Sacramento del matrimonio diventino famiglia cristiana": E conclude tuttavia dicendo che il parroco "dopo aver impegnato i due genitori all'educazione cristiana del figlio...avrebbe fatto meglio a celebrare il battesimo non durante l'Eucarestia".

Quanto a citazioni significative in cui compaia il lemma "peccato" non ho niente altro da aggiungere; può essere utile segnalare un passo di un fondino dell' (AdP) perché indicativo dell'atteggiamento prevalente con cui nella cronaca e nella interpretazione degli avvenimenti si coglie quella problematica che un tempo sarebbe stata alla luce delle categorie del codice della legalità, quindi del peccato. In riferimento al crescendo dei morti del sabato sera sotto il titolo: "discoteche e morte" così si argomenta: "un giornalista bellunese scrisse qualche tempo fa che l'Amico del Popolo è contrario alle discoteche perché vi vede la "casa del diavolo". Abbiamo sorriso per la disinformazione. A parte il fatto che "il diavolo" si aggira volentieri dentro ed attorno le discoteche, i motivi della nostra contrarietà erano diversi: senza sottovalutare la discoteca come "casa del diavolo", la discoteca l'abbiamo sempre vista soprattutto come "anticamera dell'obitorio". Questo pezzo evidenzia -senza in alcun modo rigettare i criteri di riferimento tradizionali (non si può infatti scordare che sino alla fine della seconda guerra mondiale i luoghi di perdizione erano, in tutta la pastorale corrente, le balere)- il mutamento di codice linguistico, il peccato non costituisce più (in termini e modi per lo più non riflessi) una categoria per la comprensione dei fenomeni sociali -resta confinato nell'orizzonte ermeneutico della coscienza individuale- mentre per la comprensione della realtà viene proposta una scala valoriale, generica per lo più, se non per l'ossessiva proposta spesso efficace del valore "vita". Sicché l'analisi del perché non si parla più di peccato e del perché sia poco praticata la confessione in-

dividuale diventa schizofrenica, e, proprio come le realtà impazzite, ricca di verità. L'attuale vescovo di Como mons. Maggolini in un intervento intitolato "crisi del sacramento della penitenza, pubblicato nel volume collettaneo "Peccato e riconciliazione: alla ricerca della grandezza" (ed. Paoline, 1983) scrive: "i fedeli non si sono trovati in condizione -il paradosso non è poi tanto sconvolgente- di non "riuscire" più a peccare o quasi, o almeno di non sapere con chiarezza quando peccavano, dal momento che lo stile di vita evangelica proposto si stemperava spesso in vaghe, pie intenzioni, senza determinarsi in norme precise, e magari si trattava di norme derivanti dalla stessa struttura della persona? (e certo, occorre ampliare e "aggiornare" la gamma delle colpe possibili, includendovi anche l'aspetto sociale, ma i peccati personali anche più intimi e segreti han fatto irrimediabilmente il loro tempo?)". Trovo straordinario che questa sorta di esame di coscienza ad alta voce, mosso quasi da una "voglia di peccato", sia uscito

dalla penna di chi parlando dei mass-media -come riferisce (SC)- afferma che "il progresso tecnologico porta ad una società sempre più astratta, fondata su modelli fittizi e regole formali e la cui misura è l'informazione, anzi, paradossalmente, in cui la società è la stessa informazione". L'uso che l'informazione cattolica fa del peccato è quello segnalato, evidentemente residuale e circoscritto, che solo nell'esortazione pare sfuggire alla dimensione moralistica cui esami di coscienza, piatti e stereotipati, hanno tolto ogni dimensione oggettivamente drammatica, e non solo in termini individuali.

Certo è chieder troppo, ma quanto segue pare a me l'unica richiesta ragionevole anche per dei fogli di opinione ecclesiale: "a nulla serve denunciare la crisi attuale del linguaggio della fede, se non si mira contemporaneamente a riformulare la nostra esperienza umana e spirituale di credenti", da J.C. Sagne, "il peccato: alienazione o invito alla liberazione?" edizioni Paoline, 1976.



Rinnova il tuo abbonamento ad "ESODO"

uno spazio libero di riflessione
e confronto sul nostro vivere quotidiano
nella società e nella Chiesa

• **ABBONAMENTO ANNUO**

L. 25.000 (4 numeri più "Esodo-Notiziario")

L. 50.000 (per Enti, Associazioni, ecc.)

sul C.C.P. n. 10774305 intestato a

ESODO - C.P. 4066 - 30174 VENEZIA-MARGHERA

Proponiamo inoltre gli abbonamenti cumulativi

ESODO + CONFRONTI

L. 60.000 anzichè L. 75.000

ESODO + ADISTA

L. 55.000 anzichè L. 65.000

ESODO + QOL

L. 40.000 anzichè L. 50.000

AMNESTY AIUTA, AIUTATE AMNESTY!

"Ogni lettera che voi scrivete brucia come il fuoco nelle mani dei governanti" ha detto Adolfo Perez Esquivel, Premio Nobel per la Pace 1980, a significare l'importanza del lavoro dei Gruppi Amnesty International.

Amnesty si adopera per la liberazione e l'assistenza dei "Prigionieri di Opinione", uomini e donne arrestati solo per le loro idee politiche o religiose, per la loro origine etnica, il loro colore o sesso, a patto che non abbiano usato o promosso l'uso della violenza.

Amnesty si oppone incondizionatamente all'applicazione della tortura e della pena di morte, così come ad ogni altro trattamento crudele, inumano e degradante.

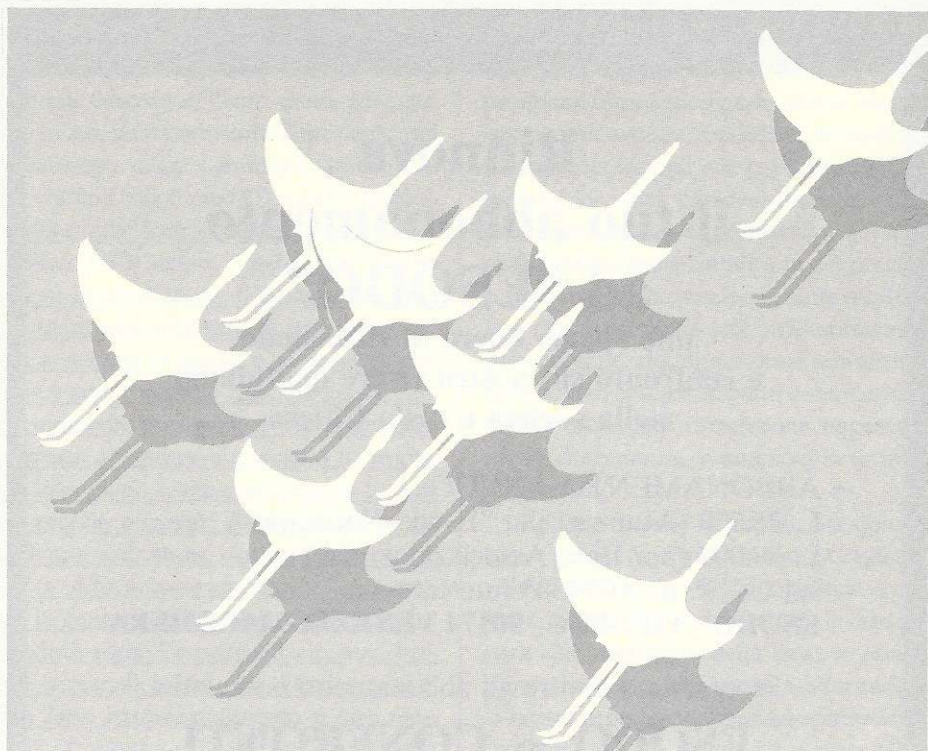
Amnesty sollecita processi equi e tempestivi per tutti i prigionieri politici.

Chiedete informazioni presso l'ufficio nazionale:

Amnesty International - Sezione Italiana

viale Mazzini 146, 00195 ROMA

telefono 06/380.898 - 389.403 - c.c. postale 22340004



ESODO

Quaderni di documentazione e dibattito sul mondo cattolico e sulle chiese del Veneto

N° 3 Luglio-Settembre 1990

Autorizzazione del Tribunale
di Venezia n. 697 del 26-11-1981

Direttore Responsabile:

Carlo Rubini

Collettivo Redazionale:

Giuditta Bearzatto

Carlo Beraldo

Carlo Bolpin

Daniele Comiati

Giorgio Corradini

Mariella Favaretto

Gianni Fazzini

Giovanni Forza

Marisa Furlan

Roberto Lovadina

Franco Magnoler

Gianni Manziega

Luigi Meggiato

Arduino Salatini

Lucia Scrivanti

Rita Zamarchi

**Redazione, Amministrazione,
Pubblicità**

c/o Manziega Gianni
Viale Garibaldi, 117
30174 Venezia-Mestre

Abbonamenti

Ordinario	L. 25.000
Enti, Associazioni	L. 50.000

C.C.P. n. 10774305 intestato a:

Esodo

C.P. 4066 - 30170 Venezia-Marghera

Stampa: MULTIGRAF - Spinea (Ve)
Tel. 041/990065-994354-7



Associato
all'Unione Stampa
Periodica Italiana