

di ciò che ti viene reso dentro la dimensione della resurrezione.

È tuttavia chiaro che l'esperienza di fede è l'accettazione di un radicalmente altro, nei confronti del quale avviene questo doppio passaggio del perdere la propria vita e del ritrovarla. Ora, non è affatto facile condurre la propria vita in faccia a questo radicalmente altro. Qui spunta un'altra possibile accezione della nozione di peccato, connessa in modo molto problematico alla nozione di colpa. E, cioè, il tendere sempre dalla nostra parte, inevitabilmente, a perdere la dimensione del radicalmente altro per privilegiare sempre quello che invece noi possiamo direttamente tenere nelle nostre mani. Credo che questo per la persona di fede sia un'esperienza abbastanza comune. È molto importante, tuttavia, questa tendenza a scivolare sempre indietro, a scivolare sempre verso la propria prospettiva, piuttosto che aprirsi alla fiducia reale e radicale in una dimensione altra, in confronto alla quale ti poni quando accetti la dialettica del perdere la vita per ritrovarla.

Abbiamo detto con chiarezza che questo non è un esonero, non è una consolazione. Le religioni non sono una consolazione. Queste sono concezioni pietistiche sulle quali non avremmo fatto mai abbastanza critica. Credere è l'esperienza di un dedicare, di una direzione, di un proiettarsi, di un'accettazione ipotetica di un possibile diverso, di una diversità radicale che diventa la regola secondo la quale cerchiamo di vivere. È come se noi credessimo che l'universo nel quale costruiamo senso abbia consistenza, che il senso che noi riusciamo a costruire nella storia sia cogente, non sia effimero. Ecco perché nell'esperienza di fede, peccato non significa non riuscire a perdersi radicalmente, vista la tendenza a restare saldamente conficcati nell'orizzonte naturale.

Riprendo da Ricoeur alcune considerazioni per terminare il mio discorso sul modo religioso di vivere, quello che abbiamo chiamato, qui, peccato. Ricoeur, a sua volta, si rifà a Moltmann e alla teologia della speranza. Innanzitutto, Ricoeur propone una distinzione molto precisa tra religione e morale, una distinzione sulla quale è importante riflettere, perché siamo stati abituati a concepire le religioni come delle grandi elaboratrici di morale, mentre i problemi andrebbero separati con decisione. Dal punto di vista della religione, Ricoeur ci invita "a pensare la libertà sotto il segno della speranza" sollecitandoci "a ricollocare la mia esistenza nel futuro della resurrezione". Posto di fronte a Dio, il male è rimesso nel movimento della promessa; è, dunque, un male che si vive, che vive se stesso, una consapevolezza che vive se stessa come già, in qualche modo, riscattata.

Siamo, quindi, dentro il segno della speranza, con una bellissima espressione tratta da Moltmann. Siamo nel futuro della resurrezione. In questo senso il problema religioso del peccato si sdrammatizza enormemente; non siamo più nella dimensione del *mea culpa*, con il pugno che batte sul petto, siamo nella dimensione della speranza e la cosa mi sembra molto diversa, in quanto qualifica in modo radicalmente diverso il problema religioso del peccato. Questa osservazione fondamentale si collega ad un'osservazione altrettanto importante su quella che si potrebbe chiamare la patologia della speranza. Una patologia che nasce quando noi sostituiamo al movimento reale della speranza qualcosa di arbitrario, qualcosa che ci accontenti subito. Ricoeur usa la parola totalitarismo; potremmo dire anche integralismo e da questo punto di vista saremmo molto vicini alla patologia della speranza. Uno studioso laico come Flores D'Arcais fa una distinzione tra speranza-speranza e speranza-illusione. Ciò che noi tentiamo di soddisfare con le risposte patologiche sono, appunto, le speranze-illusioni, dunque speranze idolatriche, in qualche modo. Invece la libertà secondo la speranza indicherebbe la passione per il possibile, ovvero, andare verso quello che prima chiamavo la costruzione del senso. È la passione per il possibile, la speranza in ciò che prima chiamavamo economia della sovrabbondanza e per usare ancora una bellissima espressione di Ricoeur "è la risposta del senso all'abbondanza del non-senso". Perché le nostre osservazioni non tralascino un'eventualità importante, resta quello che potremmo chiamare il peccato radicale, il rifiuto consapevole di quella che chiamavamo la via dell'educazione della libertà, la via della costruzione del senso. Il rifiuto consapevole è anche la scelta deliberata di ciò che prima abbiamo considerato come un momento goffo di una libertà che non si conosce. In questo caso, la nozione di peccato si collega in modo preciso alla nozione di colpa.

Un'ultima serie di riflessioni sull'esperienza penitenziale. Uso questo termine per non ricorrere alla parola confessione, che detesto e che non voglio, quindi, considerare. Sono molte le possibili esperienze di tipo penitenziale: innanzitutto la reciproca solidarietà, il chiedersi scusa, il darsi una mano, persino quella che prima chiamavo la tenerezza umana per la mancanza della nostra libertà, cioè il saper sorridere dei nostri e degli altri pasticci, a costruire quello che dobbiamo costruire, ma poi soprattutto a professare di fronte a Dio e agli altri la nostra speranza. Questa mi pare la vera dimensione della penitenzialità: una professione di speranza da parte della comunità. Il modo con cui oggi viene proposta la penitenzialità è un modo sul

quale non mi soffermo perché lo conosciamo tutti. Abbiamo veramente bisogno di costruire delle ipotesi alternative, pena far perdere completamente il senso di questo concetto. Per riprendere un'espressione che ho usato all'inizio, non abbiamo bisogno del battesimo delle lacrime, ma del battesimo vero, cioè di un rinnovamento del battesimo, un perdersi per ritrovarsi e, cioè, un morire per risorgere, proiettandosi in quella che abbiamo chiamato la dimensione della speranza.

Colpa, errore, peccato.
Un'interpretazione psicanalitica.

GIOVANNI JERVIS

Il mio ruolo consiste nel portare un contributo che vuol essere in qualche misura tecnico, in quanto è il punto di vista dello psicologo, in senso generale, sul triplice tema di "colpa, errore, peccato". Il tema è molto vasto, e, come dirò subito, piuttosto eterogeneo.

La prima osservazione da fare è che questo triplice tema non è un tema, ma è un motivo a tre temi. Direi, che se noi andiamo a vedere quelli che sono i significati di queste tre parole, proprio i significati che possiamo trovare in un dizionario, i significati che ne definiscono quindi l'uso, noi notiamo come queste tre parole siano da collocare in tre contesti culturali molto diversi fra loro.

Il problema dell'errore è, per definizione, un problema epistemologico. Il discorso fallace è il rovescio del discorso della conoscenza.

Che cosa significa fare un errore? Se io dico che le mosche hanno quattro zampe è probabile che questo sia un errore. Se io dico che ho una macchina da duecento cavalli questo è altrettanto falso, ma non è tanto un errore quanto una bugia. L'errore è quindi un'affermazione falsa che si ritiene per lo più involontariamente falsa. Il problema dell'errore quindi è oggi molto interessante, molto attuale, perché si discute fino a che punto sia corretto parlare di errori dato che esiste una parte importante della ricerca moderna, anche in campo psicologico, che insiste sul convenzionalismo della conoscenza, cioè sull'idea che non si danno conoscenze giuste o sbagliate, ma che esistono degli accordi che le persone prendono fra di loro per stabilire se una cosa è giusta o sbagliata.

Il tema della colpa privata ha ovviamente una prevalente collocazione nell'etica della sfera privata, ma anche dell'etica della sfera pubblica. Si parla di colpe collettive (le colpe della nazione tedesca si diceva dopo la guerra). La colpa è, però, anche un tema che ha un addentellato psicologico piuttosto stretto. Anche il tema dell'errore ha degli addentellati psicologici, pur non essendo un tema psicologico. Il tema della colpa, invece, pur essendo un tema non primariamente psicologico, ma un tema che riguarda la sfera dell'etica, ha degli addentellati psicologici più marcati o rimarchevoli. Perché proprio nell'ambito della disciplina che insegno, la psicologia dinamica, il tema del sentimento di colpa è un tema che ha una notevole rilevanza. Il terzo titolo è il tema del peccato. Il tema del peccato: il concetto,

sempre rifacendosi alla sua definizione, è un concetto che ha un ambito di significati che attiene strettamente alla sfera religiosa. Ecco, allora, che *colpa*, *errore* e *peccato* sono tre temi che attengono a tre sfere diverse e io credo che possano essere accomunati, come sono stati accomunati in questo seminario, a due condizioni: o accettando che sono tre temi che sono diversi fra loro e hanno attinenza a sfere diverse oppure decidendo di dare a questi tre temi un significato particolare.

Allora dobbiamo decidere, più o meno convenzionalmente, che non si parla di colpa in senso teologico. Non si parla di errore nell'espressione usuale del termine, ma in un significato molto più ristretto, anzi direi particolare, nel senso di errore dottrinario, comunque sempre in un contesto non soltanto teologico, ma anche attinente abbastanza tipicamente alla sfera del pensiero cristiano, e anche il problema del peccato, è chiaro, che può essere visto in questo ambito. Volendo dare a questi tre termini un significato particolare che non è quello comune, si può riassumerli tutti e tre come termini che hanno a che fare con la teologia e con l'etica cristiana. Ma anche questa è una scelta che va giustificata, perché questi tre termini nel loro significato generale, quello che è il significato primario, non sono termini omogenei fra loro. Ora io credo che a noi interessi collocare questi temi in rapporto a una questione che è al tempo stesso attinente all'etica, al problema delle scelte e alla psicologia.

29

Se consideriamo la questione nel suo insieme, noi vediamo che presa nel suo significato più ampio, questa è la tematica della norma di ciò che si deve fare in un determinato ambito sociale. Questa tematica della norma è estremamente interessante, perché se noi vogliamo esaminare come il concetto di peccato emerga all'interno di una determinata cultura - in questo caso la cultura giudaico-cristiana - anche storicamente, allora interessa notare come si affermi all'interno non tanto della cultura in generale, quanto di quell'aspetto della cultura che riguarda lo stabilirsi delle norme.

Io dico questo perché assumo come certo che, in qualche modo, nel parlare di concetti, noi parliamo da un punto di vista e con un criterio metodologico che, in senso ampio, può essere chiamato orientamento scientifico o naturalistico o empirico. Nella società in cui viviamo, quando in qualsiasi ambito disciplinare, all'università come nella scuola elementare, ma prima nelle spiegazioni che un papà dà al suo bambino, noi cerchiamo di definire il significato di una parola, noi ci sforziamo di cercare di capire come questa parola viene usata. Una singola parola come può essere "colpa" "errore" "peccato" viene usata

secondo dei significati che sono stabiliti nell'uso comune e ci interessa capire come il significato di questa parola abbia a che fare con l'uso di questa parola, abbia a che fare con la funzione di questa parola, e ci chiediamo a cosa serve questa parola, a cosa serve questo concetto.

I concetti vengono fabbricati dalle persone. Naturalmente dalle persone nella loro storia e nella loro cultura. Dicendo questo, io esprimo un punto di vista che è un poco diverso da quello che è stato prima esposto in questa stessa sede. Nella cultura moderna, potremmo dire nella cultura che caratterizza l'età moderna, dal Rinascimento in poi, il significato dei concetti, il significato delle parole, è qualche cosa che viene ricercato normalmente nella realtà pratica, nella realtà sociale. Si cerca di capire come gli uomini abbiano creato questa parola, elaborato questo concetto. Questo punto di vista si differenzia un po' dal punto di vista che era dominante nel Medioevo, secondo cui il significato delle parole, il significato dei concetti non stava tanto nella società, nelle cose del mondo, quanto nella Sacra Scrittura, cioè il significato per esempio della parola "colpa" non è qualcosa che noi cercavamo di capire partendo da osservazioni di come le persone usano questa parola, di come questo concetto di colpa viene usato nella società mondana, ma il significato della parola "colpa" veniva definito a partire da una parola rivelata. Da questo punto di vista, io credo che occorra sottolineare come l'ambito che qui ci interessa sia un ambito che vede in qualche modo scontrarsi, ma anche interagire fra di loro due culture: una è la cultura religiosa che si basa sul principio che alcuni significati derivano dalle Scritture, dalla parola rivelata, l'altra è una cultura laica. La cultura laica è uno stile di pensiero che cerca di capire il significato della realtà non a partire dalle Scritture, ma a partire dall'esame della realtà stessa. È la cultura dell'empirismo. La cultura che ha dato luogo alla scienza moderna. Schematizzando molto, potremmo dire che fino a una certa epoca si andava a cercare il significato e la descrizione del moto dei pianeti, della natura, della terra, nelle Scritture; da una certa epoca in poi si è andato a cercare il significato e la descrizione della terra e dei pianeti semplicemente osservando la terra e i pianeti. Si può dire, in generale, che nella cultura che caratterizza la società occidentale di oggi, noi cerchiamo il significato e la descrizione di oggetti, ma anche dei concetti, nella realtà stessa e non in una parola rivelata.

Questo non toglie che, naturalmente, noi interagiamo con la tradizione cristiana, la quale ha una serie di proposte da fare, e anche proposte vive, sul significato, soprattutto in campo etico, di certe parole.

Il problema della modernità, il problema del pensiero moderno è un problema di cui oggi si discute molto. Come voi sapete, è probabilmente anche improprio contrapporre semplicemente il pensiero moderno, il pensiero laico, come ricerca del significato delle cose nelle cose, a un pensiero religioso che cerca un significato delle cose mondane nella trascendenza, nella parola rivelata. Perché è impropria questa contrapposizione rigida, perché il pensiero moderno, così come nasce dal Rinascimento e dalla Riforma, è esso stesso debitore di una evoluzione del pensiero religioso. Basti pensare, per rimanere nella sfera dell'etica, che l'etica moderna come etica di una società secolarizzata, nasce, in larga misura, da quella ideologia capitalista che è connaturata a certi aspetti dell'etica protestante. L'etica moderna è quindi connaturata a certi aspetti dell'evoluzione del pensiero cristiano in Europa. Questo punto è importante perché ci porta diritto verso altre considerazioni preliminari che riguardano il problema generale della colpa nell'ambito della più grande questione dell'etica. Quale è questa considerazione preliminare? È che l'epoca moderna si caratterizza in Occidente sotto differenti aspetti. Uno è la separazione fra la sfera pubblica e la sfera privata, la separazione fra l'ambito morale attinente allo Stato e alle regole del convivere civile e l'ambito religioso, la sfera di competenza della religione e la sfera di competenza, invece, del diritto. Però l'altro aspetto che vorrei sottolineare qui è una maggiore accentuazione della modernità rispetto alle epoche precedenti, rispetto anche a altre culture, dell'importanza della responsabilità individuale. Quando noi parliamo di norme, noi parliamo di un insieme di regole formali e informali, scritte e non scritte, che stabiliscono ciò che si deve fare e ciò che non si deve fare. Le norme vengono fatte osservare non soltanto attraverso un sistema di premi e di punizioni, cioè attraverso un sistema che potremmo dire genericamente coercitivo, ma anche attraverso un meccanismo un po' più complesso e difficile da mettere a fuoco, ma certamente interessante, che è quello della interiorizzazione delle norme. Uno non fa una cosa soltanto perché è una cosa fatta bene - per esempio uno evita di rubare soltanto perché teme di essere punito - lo fa perché ha interiorizzato la regola di non rubare o di non dire bugie e altri comandi di questo genere. Ora la questione della interiorizzazione della norma è strettamente legata alla nascita del pensiero moderno con il Rinascimento e la Riforma. Ovvero ad un concetto di responsabilità individuale che non è più soltanto responsabilità verso l'autorità, ma è una responsabilità verso sé stessi, verso l'obbligazione ad una norma morale che liberamente ci diamo. Su questo io vorrei spendere un minimo di attenzione. Questo concetto

di responsabilità è a mio parere strettamente legato a un problema di valutazione e di rischi. Io penso che anche se noi guardiamo alla complessità della nostra vita quotidiana le scelte che noi dobbiamo fare, scelte che spesso sono scelte etiche non sempre sappiamo se è giusto fare una cosa o fare un'altra cosa; se noi guardiamo questo ambito delle scelte, noi vediamo che queste scelte non sono tutte chiaramente codificate e non sappiamo sempre cosa dobbiamo fare. Spesso siamo in dubbio, sia perché l'insieme di norme che ci dice cosa dobbiamo fare, per esempio dobbiamo o non dobbiamo evadere le tasse, dobbiamo o non dobbiamo occuparci generosamente di una persona che ci viene a chiedere aiuto e via di questo passo, non soltanto, dicevo, l'insieme di queste norme è un insieme fatto di tanti codici contraddittori: c'è la norma dell'individualismo, c'è la norma della solidarietà, ci sono norme cristiane e norme laiche che si intersecano fra di loro, ma anche se noi volessimo riassumerle, non ci renderemmo conto che molto spesso noi siamo lasciati a noi stessi, nel senso che non c'è nessuno che ci può dire: "devi fare così".

Questo implica che la scelta è individuale e comporta dei rischi. È una scelta in cui, in qualche modo, noi scommettiamo: può darsi che abbiamo scelto bene, può darsi che abbiamo scelto male, forse lo sapremo in seguito, molto spesso non lo sappiamo subito. Incontriamo delle persone che ci dicono che la scelta giusta è A, altre che ci dicono che la scelta giusta è B, e alla fine saremo noi a dover decidere. Chiediamo aiuto alle Sacre Scritture o ai saggi, ma siamo poi riportati alla nostra responsabilità, alla nostra libertà. Questo principio di responsabilità rappresenta una grande ricchezza della cultura moderna da un punto di vista etico e anche una grande difficoltà delle culture di tipo integraliste. La responsabilità individuale non c'è in queste ultime, perché nelle culture integraliste l'individuo non si trova nel rischio, nell'incertezza di dover ogni volta decidere che cosa fare. La cultura integralista compie una scelta una volta per tutte e al tempo stesso mette l'individuo in una situazione in cui, da un certo momento in poi, tutte le sue scelte sono giuste. La cultura integralista era in parte la cultura precedente all'epoca moderna. La cultura medioevale era in parte una cultura integralista, anche perché non era separata la sfera religiosa dalla sfera laica, separazione che è uno dei fondamenti della democrazia attuale. Ma la cosa interessante è che di fronte alla complessità e alla contraddittorietà, alla difficoltà delle scelte che si pongono agli individui in una società come quella attuale che è preda di rapidissimi cambiamenti e di grosse contraddizioni, oggi si ripropongono delle culture integraliste. Si ripropongono con forza, basta

vedere che cosa è successo in Israele. Israele è uno Stato strettamente legato a una cultura religiosa, che nasce come Stato laico. I fondatori dello Stato di Israele erano persone che non avevano mai messo piede nella loro vita in una sinagoga.

Man mano lo Stato di Israele, in una situazione di difficoltà e contraddizioni crescenti, deve pagare un prezzo sempre più alto a un integralismo ebraico che si propone come la risposta. Al posto di una situazione in cui il singolo individuo libero deve inventare delle scelte che sono rischiose per lui e per gli altri; gli integralisti propongono un'adesione ad un sistema totalitario in cui non c'è più separazione fra sfera pubblica e sfera privata, sfera laica e sfera religiosa perché si stabilisce una volta per tutte ciò che l'individuo deve fare e lo si giustifica a priori con i suoi atti. Non sto a sottolineare come l'integralismo ebraico, a cui fa da contrappeso, oggi, l'integralismo musulmano, che gli somiglia molto per vari aspetti, sia in questo momento una minaccia per la nostra società proprio perché ci riporta a un'epoca per così dire, se mi è permessa una battuta, ancora più medioevale di quella medioevale in cui l'individuo non sceglie più, volta per volta, non ha la responsabilità dei propri atti perché ha abdicato la propria responsabilità a un sistema di pensiero che molto facilmente si traduce in un apparato autoritario.

Ora, perché io sottolineo questo? Perché è ovvio che le tentazioni dell'integralismo si ripropongono in modo tipico all'interno di quella cultura occidentale che era nata come rifiuto dell'integralismo e che oggi si trova in contraddizioni tali, probabilmente per motivi anche di stanchezza, di involuzione, tanto da cedere pericolosamente di nuovo a tentazioni di tipo fondamentalista, cioè a una situazione in cui, come ripeto, sfera pubblica e sfera privata sono unite, sfera laica e sfera religiosa sono tutt'uno come nell'integralismo islamico e in cui l'individuo è sollevato dalle sue scelte, o perché ha scelto una volta per tutte o perché trova i propri atti inseriti in un meccanismo che li giustifica una volta per tutte, compreso naturalmente gli atti più fanatici. A questo punto non c'è più nessuna possibilità di tolleranza e nessuna possibilità di dialettica, perché il principio della scelta, invece di essere distribuito nell'angoscia e nel rischio della decisione che si rinnova, viene espresso come una scelta data una volta per tutte. All'interno del pensiero cristiano questa tendenza è estremamente pericolosa perché porta direttamente all'intolleranza. Essa si esprime ogni volta che noi cerchiamo di definire i principi dell'etica non rimandando il soggetto, il singolo soggetto, alla sua responsabilità e al rischio di dovere ogni volta inventare la propria risposta alle provocazioni del mondo, ma al

contrario rivolgendoci al soggetto nel seguente modo: "c'è una unica opzione che tu hai fatto, dopo questa opzione tutti i tuoi atti saranno in qualche modo giustificati".

Ora, io credo che sia necessario di fronte a questa situazione, riproporre il problema del rischio, il problema della scelta come problema individuale. In questo contesto si inseriscono delle considerazioni a carattere psicologico su cui io vorrei soffermarmi brevemente. La prima riguarda ciò che lo psicologo può dire su tutto questo. In una parola, di cosa si occupa la psicologia.

Direi che come psicologia generale, la psicologia si occupa di capire in che modo nella natura umana, nel funzionamento della mente umana ci siano, per così dire delle invarianti, esistano delle tendenze universali e come queste tendenze universali influiscano nei modi con cui gli individui organizzano i rapporti fra di loro. Un altro aspetto riguarda il campo più specifico della psicologia sociale. La psicologia sociale si occupa di come i rapporti interpersonali, i rapporti di gruppo e i rapporti sociali in generale, si strutturano secondo delle modalità di azione, le quali hanno un corrispettivo nell'elaborazione mentale che le persone ne fanno. Se noi esaminiamo il comportamento di un gruppo, o il comportamento di una famiglia, vediamo come ci siano certi accordi all'interno di questo gruppo o certi dissensi e certe tensioni o certe solidarietà. Vediamo anche come queste tensioni, solidarietà e dissensi, abbiano un corrispettivo psicologico, nel senso che dipendono dal modo in cui le persone si vedono tra di loro o come si rapportano con le proprie regole o si pensano e si sentono tra loro. Tenete conto del fatto che questo corrispettivo psicologico può essere più o meno complesso: se noi esaminiamo in che maniera un gruppo di pesci interagisce al suo interno è molto probabile che questa interazione di competizione e di coordinamento abbia un corrispettivo psicologico piuttosto semplice. Se noi esaminiamo invece un gruppo di persone in relazione al loro ambiente noi riteniamo che questi aspetti psicologici siano piuttosto complessi.

Ora, come accennavo prima, occorre collocare questi temi non soltanto in un contesto psicologico ma anche nel contesto dello studio della società. Da questo punto di vista, io vorrei richiamarmi anche a un modo di concepire l'etica che attiene alla sfera religiosa ma in un contesto per così dire naturalistico, cioè, in un ambito di senso che spiega come le etiche attinenti alla sfera religiosa siano etiche che variano nel tempo all'interno di una certa religione. Certamente il modo di intendere l'etica cristiana è molto diverso oggi da come poteva essere cento anni fa. Esso varia a seconda dei gruppi di una

stessa religione, delle correnti teologiche, e muta molto fra una religione e l'altra. Ed è interessante osservare in che maniera l'elaborazione dei temi religiosi si articola con l'elaborazione dei temi etici. È qui che io credo di potermi richiamare al pensiero di un grande studioso, che è stato anche un maestro, Ernesto De Martino, il quale sottolineava come, nel vaglio dell'elaborazione dei temi religiosi all'interno di una certa cultura, noi dobbiamo tenere conto per così dire, di due origini o capisaldi: uno è la natura storica irriducibile di questi temi, cioè come una cultura, una determinata cultura, o un determinato gruppo o una determinata società elabora una serie di norme o di temi che non sono soltanto norme, ma corrispondono anche a miti, tradizioni, metafore, perché elaborati in un percorso storico che in qualche maniera è dotato di una propria irriducibilità. Potremmo dire che l'uomo, cercando la propria storia, crea le forme del proprio vivere, i modi del proprio pensare, in maniera tale che esse non appaiano molto variabili e che non siano riportabili a qualcos'altro dall'essere storico dell'uomo, un essere, per così dire, che è qualche cosa di primario. È l'uomo che fabbrica la propria coscienza in rapporto al proprio modo di vivere e in rapporto a una tradizione di idee che si perde nella notte dei tempi, che non ha un'origine, o che, in qualche modo, ha una origine indeterminata. Da un altro lato però, osserva De Martino, esistono alcuni bisogni di fondo che sono bisogni psicologici che in qualche misura strutturano questi temi. Per esempio, il bisogno di difendersi da certe paure primarie, da certe angosce particolari come l'angoscia della morte.

Ora, di questa tematica è interessante soffermarsi sul problema del sentimento di colpa. Il sentimento di colpa è stato trattato da Freud in una maniera che tuttora mantiene una propria validità. Tenete conto del fatto che il pensiero freudiano è ormai un po' vecchio. In larga misura è da considerarsi superato, salvo per gli adepti più fedeli alla "chiesa" freudiana (lo dico un po' scherzosamente, si capisce!), perché è un modo di interpretare la psiche umana, i comportamenti umani, che fa ricorso molto ampio e anzi, addirittura dominante, a discorsi di carattere retorico, metaforico. Esso non è un'ermeneutica a carattere pienamente scientifico. Allora, che cosa dice Freud su questa tematica del senso di colpa? Freud fa un discorso abbastanza semplice eppure nella sua genericità, in qualche modo anche nella sua metaforicità, il suo discorso conserva un suo valore e un suo interesse anche oggi. Freud sostanzialmente dice: l'individuo preso come individuo singolo, per esempio nel suo aspetto più semplice, il bambino preso nella sua naturalità, non ha regole, non conosce il problema del darsi una

disciplina. Le regole in qualche maniera gli devono essere imposte. L'individuo preso nella sua naturalità è un selvaggio. È un soggetto che vuole tutto e subito, non soltanto non tiene conto del fatto che ci sono gli altri, e che ci sono delle regole sociali da rispettare se si vuole averne un minimo di benefici, ma non tiene neanche conto del fatto che non si può avere contemporaneamente, come dire, l'uovo oggi e la gallina domani. L'individuo tende a volere l'uovo oggi in ogni caso, e magari anche la gallina domani. Allora Freud dice: l'individuo che si trova in mezzo, l'individuo, il bambino, in una società che è coercitiva, è un essere polimorfo, sarà la famiglia che mentalmente e giustamente gli imporrà delle regole. Gli imporrà sia la necessità di tenere conto della realtà; tenere conto delle cose più banali (non si può mettere le dita nella spina della luce perché si piglia la scossa) ma anche e soprattutto di tenere conto del fatto che c'è un'autorità.

Ora, attraverso un meccanismo su cui non mi soffermo, anche perché è un pochino stiracchiato, Freud sostiene che l'individuo in questa situazione fa la seguente cosa. Fa un'operazione a cui alludevo prima: interiorizza l'autorità; ovvero, sostituisce dentro di sé il singolo individuo, interiorizza dentro di sé la figura del padre o della madre che dicono: "devi fare questo, non devi fare quest'altro" e entra in un dialogo difficile con quello che possiamo benissimo chiamare la propria coscienza (coscienza nel senso di coscienza morale che non è altro dall'interiorizzazione della figura genitoriale). Su questo, Freud inserisce una considerazione interessante dal carattere, potremmo dire, storico-culturale. Cioè, che esiste un parallelo fra il bambino e il selvaggio e fra l'adulto e l'individuo civilizzato. La società primitiva, la società dei selvaggi, non sto a soffermarmi nella sottigliezza, cacciatore o raccoglitore che fosse questo nostro progenitore, era una società in cui gli individui potevano quasi fare ciò che volevano. Le regole erano poche ed erano semplici. Quindi la necessità di interiorizzare l'autorità era una necessità a cui l'individuo poteva andare incontro abbastanza beatamente. L'autorità veniva interiorizzata facilmente. La società moderna, dice Freud, la società civile, quella che potremo chiamare oggi la società industriale, impone all'individuo una sorte di auto coercizione, cioè gli impone di interiorizzare l'autorità fino al punto da far regolare da questa autorità interiore tutti i suoi atti quotidiani.

E qui non si tratta soltanto di una autorità etica, si tratta anche, e anzi in primo luogo, del fatto che l'individuo si trova a dover pagare la propria istintualità e spontaneità, ed è costretto quindi l'individuo a calcolare e misurare ognuno dei suoi atti. Per esempio deve imparare

a essere preciso e puntuale. La società industriale, (qui non è soltanto Freud a dirlo, sono piuttosto i post-freudiani) e in particolare le società industriali avanzate sono società in cui l'individuo può essere impiegato al meglio soltanto se, anziché essere spontaneo e approssimativo, impara a essere una persona affidabile, a guardare l'orologio, a essere preciso in ciò che fa (non può un operaio fare un pezzo alla buona, non può, lo deve fare preciso, deve imparare le misure). Ma con questo, e inscindibilmente l'individuo interiorizza un'autodisciplina, non soltanto sul piano degli atti quotidiani ma anche sul piano etico che in qualche modo (questo è il punto cruciale) costituisce una forzatura nei confronti della sua spontaneità, potremmo dire della sua animalità. In altre parole, dice Freud, l'individuo della società industriale avanzata è un individuo in cui le necessità di autorepressione (nel senso più ampio, compresa la precisione, quella che possiamo chiamare l'ossessività) sono tali, da costituire un pesante sacrificio per la sua istintualità. L'individuo diventa un represso e perde la percezione di ciò che desidera o non desidera, oltre a perdere la possibilità di potersi comportare in modo spontaneo. Che cosa ha a che fare questo col senso di colpa? Ha a che fare parecchio, perché il modo in cui l'individuo avverte che non sta eventualmente facendo quello che deve fare, è il senso di colpa. Non soltanto, quindi, l'individuo della società industriale avanzata si sente in colpa quando ruba, si sente in colpa anche quando non è puntuale o non è preciso, si sente in colpa ogni volta che è spontaneo, si sente in colpa ogni volta che è più istintivo, che è razionale.

Tutto questo può essere criticato da vari punti di vista, e io dirò subito un punto di vista da cui può essere criticato. Però c'è anche da dire che questo tipo di orientamento ha probabilmente qualcosa di reale sul piano molto empirico. Nel senso che se noi, che ci occupiamo di psicologia e di problemi di disagio umano, andiamo a vedere come si struttura il disagio umano nella società in cui viviamo, comprendiamo come esso si strutturi largamente intorno al senso di colpa. È un po' come se gli individui soffrissero per un eccesso di senso di colpa. E qui può soccorrerci un altro punto di vista di Freud, un po' immaginoso, che però dice bene come stanno le cose. Freud distingue all'interno della struttura psichica un Io e un Super-io. L'Io in senso freudiano è quella parte della struttura psichica dell'individuo che afferma il principio di realtà, che in qualche modo filtra la realtà e che ne tiene conto in modo concreto, che sa fare i conti con la realtà. E qui non si tratta solo della realtà esterna, ma anche della propria realtà interna, cioè l'Io nella sua forma più consapevole e più matura

è anche capace di tenere conto realisticamente del fatto che dall'interno del mio inconscio vengono delle richieste che a volta sono disturbanti perché sono aggressive, libidiche o perché hanno a che vedere con il sentimento di angoscia. L'Io media, gestisce queste cose in modo tale da permettere all'individuo di sopravvivere in modo ottimale. È il principio della utilizzazione della realtà interna o dei propri istinti interni. Il principio di realtà. Freud distingue però l'Io dal Super-io. Il Super-io è precisamente quella istanza morale che ci dice che non dobbiamo fare questo oppure che ci fa sentire in colpa. Ma il tratto generale di Freud, da questo punto di vista, è di sostenere che questo Super-io nella nostra società è sempre qualcosa di patologico. Che cosa succede? Succede che invece di regolare le nostre azioni sulla base di un principio di realtà, l'io si basa su un principio molto più irrazionale, che è quello di non fare certe cose o farne certe altre unicamente per sedare il proprio senso di colpa. Freud suggerisce, lo dico con la mia terminologia, un'idea. Il Super-io è un'istanza che sequestra dentro di sé il masochismo, la pulsione di morte, e lo rivolge contro l'individuo. In sostanza, Freud dice: ognuno ha una carica istintiva, che in parte viene rivolta all'esterno sotto forma di competitività, dall'altro lato questa distruttività dell'individuo nella misura in cui egli si sente in colpa, se non la rivolge all'esterno finisce per rivolgerla all'interno. L'individuo diventa un masochista, masochista non perché gode nel soffrire, ma perché nel punirsi si mette tranquillo. Allora da qui deriva un principio empirico abbastanza valido e cioè che il senso di colpa nell'insieme è cattivo consigliere.

Perché è qualche cosa che parte da una considerazione realistica delle esigenze nostre e degli altri, parte da un presupposto di "dover essere" che è infantile e primitivo. Il senso di colpa obbedisce ad un Super-io come istanza morale interiorizzata, un Super-io severo, infantile e irrazionale. Non è mai maturo il Super-io. Naturalmente esistono delle persone che non hanno un Super-io o ne hanno molto poco, sono persone che si mettono nei guai e che mettono nei guai soprattutto gli altri, perché fanno tutto quello che gli passa per la testa. Non hanno freni morali. Freud identificava queste persone, in pratica, come perversi ma in realtà è più complesso. Però non c'è dubbio che la maggior parte delle persone abbiano il problema di avere un Io che funziona troppo male e un Super-io che funziona anche troppo bene. Su questo si inseriscono poi delle considerazioni cliniche e cioè che c'è una serie di fattori che rendono l'Io fragile. Un'Io fragile che il soggetto compensa dandosi delle regole rigide, infantili, colpevolizzanti, irrazionali alle quali uniformerà il suo comportamento. Questo tipo di

considerazione è interessante, perché colloca una parte della tematica di cui ci stiamo occupando in questi giorni in una luce che è quella del rapporto fra una convivenza armonica e una convivenza basata sul senso di colpa. Ecco, io vorrei introdurre un punto che è importante e che rappresenta una correzione rispetto ai principi freudiani. La concezione dell'individuo in Freud è sostanzialmente quella di Hobbes. Secondo il filosofo inglese Hobbes, l'individuo preso come singolo, visto nella sua naturalità, per esempio da bambino, è totalmente egoista, totalmente anarchico. È in sostanza una bestia, ma una bestia nel senso più ingenuo e più tradizionale del termine (*homo homini lupus*).

La convivenza e il formarsi di regole etiche sono qualcosa che la società impone all'individuo. Secondo Hobbes vale il principio del sovrano, della volontà sovrana, secondo Freud a decidere è essenzialmente l'interiorizzazione della figura paterna, la legge del padre che, in parte, per un motivo di osservazione scientifica, in parte per un'interpretazione della fondazione antropologica dell'uomo cercata nell'orda primordiale che uccide, sbrana ed incorpora la carne ancora fresca del padre, è l'interdetto da cui nasce la società. Il risultato, in ambedue i casi, è che ogni relazione, che sia la cooperazione, o la stessa comunità, è in qualche modo artificiale, viene da fuori. Questa concezione, però, è totalmente superata. Per un motivo metodologico e in parte per una ragione scientifica, di osservazione scientifica. Da un punto di vista metodologico ci si può chiedere validamente se sia giusto considerare l'individuo come un individuo solo, autonomo, come se fosse caduto dalla luna, che poi si mette in rapporto con gli altri. Se noi osserviamo qualsiasi individuo, notiamo che questo individuo è da sempre in rapporto con gli altri. Anche prima di nascere un bambino è in rapporto con la madre. Nel momento che nasce non è affatto un nomade isolato (Freud credeva che il neonato non comunicasse) ma comunica ed esiste nella relazione. Ciò equivale a dire che noi non possiamo cogliere l'individuo se non nei suoi rapporti. Quindi l'individuo da solo non esiste, non è che prima esiste e poi è costretto a socializzare, come Freud sosteneva del neonato, che a malincuore si mette in rapporto col mondo, perché preferirebbe starsene per conto suo. Le considerazioni a carattere biologico riguardano il fatto che la cooperazione è un fenomeno naturale sia negli animali sia negli esseri umani. Non mi soffermo su questo perché è una cosa ampiamente dimostrata. Noi potremmo dire, schematizzando un poco, che gli esseri umani sono, come qualche specie animale, esseri in parte individualistici e in parte no, in parte cooperativi, in parte

competitivi. Il fatto interessante è che in rapporto a questa tematica sono state studiate le modalità con cui avvengono forme di cooperazione spontanea. Uno dei temi più interessanti su cui non mi posso soffermare adesso e che ha tenuto occupato in particolare gli etologi degli ultimi decenni è il tema dell'altruismo, o se vogliamo della generosità, del sacrificarsi per gli altri. Si è scoperto che l'altruismo è un fatto naturale, esiste anche negli animali.

E allora ci si chiede perché mai un animale deve trovarsi in una situazione di vedere qualche volta diminuite le sue possibilità di vita a favore di un altro animale, perché deve sacrificarsi per qualcun altro. E qui sono state date varie spiegazioni al riguardo, che sostanzialmente si possono riassumere nelle due seguenti: una è il problema dell'altruismo fra individui, parenti stretti che hanno un motivo particolare per essere altruisti, e l'altra, l'altruismo fra individui che non sono parenti stretti e che si configura come forma di altruismo reciproco, cioè io faccio del bene a te perché domani tu fai del bene a me. Tutta questa tematica è interessante perché in qualche maniera ricolloca in modo diverso l'intero problema dei fondamenti dell'etica. Da un lato quindi, per rifarci ancora a De Martino, noi vediamo che i fondamenti delle norme, quindi anche di tutti quei costrutti che sono relativi all'errore, al peccato, alla colpa, si rivelano più o meno razionali, razionalizzati, mitologizzati. Da un lato, vediamo tutte queste norme di cui noi possiamo ritrovare l'origine nella storia degli uomini, la storia delle modalità con cui gli uomini stabiliscono dei rapporti cooperativi fra loro, da un altro lato noi vediamo che esse hanno anche un'origine naturalistica e non storica, in quanto osservando gli animali noi possiamo supporre che esista astrattamente una tendenza spontanea degli individui a formare delle attività cooperative e anche a darsi delle modalità di altruismo che non sono derivate da un'etica razionalizzata, ma, per così dire, da necessità spontanee e pre-riflessive di convivenza. Naturalmente nella specie umana le forme della convivenza sono subito sussunte nelle modalità socio-culturali. Ma noi ne possiamo in qualche modo astrarre alcune caratteristiche, esaminando in che maniera l'essere umano e soprattutto il bambino esprima alcune tendenze che possiamo ritenere di natura innata. È chiaro che il problema della modalità di convivenza come ottimizzazione delle possibilità di ciascuno all'interno di un gruppo armonico, dipendano da un'interazione di fattori diversi in cui entrano anche delle formazioni culturali (i miti, le religioni, le leggi, le regole del vivere civile, le forme della moralità codificata) ma scopriamo al tempo stesso che queste formazioni culturali, che in qualche maniera

collochiamo nel cielo delle idee per poi trarre dei principi di vita, nascono dall'interno di esigenze spontanee, su cui fra l'altro abbiamo qualche volta la sensazione che gli animali stessi possono darci delle lezioni.

Un ultimo riferimento alla questione dell'errore. Il problema dell'errore è in campo etico il problema di come nascono delle scelte disfunzionali di cui il soggetto si dà delle spiegazioni non congruenti.

**Fallire il bersaglio.
Esegesi del concetto di colpa.**

GIUSEPPE BARBAGLIO

La Bibbia ne parla molto, non c'è dubbio, tanto la Bibbia ebraica come la Bibbia cristiana. In proposito vorrei fare tre osservazioni. Primo: Nei testi biblici si riscontra la terminologia del peccato (in greco *amartanein*, *amartia*, *amartêma*, e in ebraico *'hatta*) ma poi ci sono altri termini simili. "Colpa" invece è poco presente, almeno nel linguaggio greco. Ora il senso originario del verbo *hamartano* è "fallire il bersaglio" (alfa è privativo). Indica in concreto una freccia che invece di colpire il bersaglio, devia. Ciò spiega la presenza nella nostra lingua del vocabolo "mancare": mancare verso Dio, mancare verso gli altri. Indubbiamente sono espressioni che derivano dal significato originario del verbo greco *hamartano*.

L'altro termine del nostro tema, errore, in greco è *planao*, da cui per esempio, deriva il nostro "pianeta", corpo celeste errabondo nello spazio. Ora, errore può significare due situazioni diverse: o errare nel senso di una persona che va errabonda nel deserto - in un credo primitivo della tradizione ebraica si confessava: mio padre era un arameo errante, cioè non aveva fissa dimora - oppure si intende una via maestra da cui si devia, infilando scorciatoie o vie che non conducono al traguardo prefissato.

Ora, il mondo greco ha colto gli erramenti dell'uomo come l'effetto dell'ignoranza, dell'*anoia*: è per ignoranza che l'uomo erra, esce dalla strada, devia. Di conseguenza i greci tendevano a vedere la conoscenza come radice della salvezza. Questo filone è stato ripreso, con ben altro accento, nella gnosi, sistema filosofico molto complesso in cui ci sono confluiti diversi filoni culturali, anche di matrice giudaica: gli gnostici vedono la salvezza nella conoscenza, una conoscenza di se stessi, della propria identità smarrita quando l'anima umana è stata gettata in questo mondo e rivestita di carne, ma recuperabile attraverso la rivelazione portata in terra dal Logos celeste.

Invece nella percezione biblica l'errore non è connesso con la non conoscenza o ignoranza, ma è sempre visto in una prospettiva *hamartiologica*. Il peccato, se così vogliamo dire, è un deviare dalle vie della verità, vale a dire dall'adorazione del vero Dio (verità in senso ebraico, non greco).

Vorrei far notare in proposito che una delle categorie fondamentali della percezione etica della Bibbia, è la via, tant'è vero che il movi-

mento cristiano agli inizi non aveva ancora un nome - soltanto ad Antiochia, grosso modo, potremmo dire nel 40 d.c. i discepoli di Gesù si sono chiamati 'cristiani' - e si chiamò "la via" (*ho odos*).

Terzo termine "la colpa": in greco abbiamo l'aggettivo *enechos*, che è in primo piano vuol dire portare la responsabilità di un crimine, di un delitto, di un'azione riprovevole, il che comporta una pena. Ritorno un attimo indietro sull'errore, le cui cause per la Bibbia sono o l'uomo che erra per proprio conto o - un elemento molto sottolineato nella Bibbia - c'è chi fa errare l'uomo: il seduttore, colui che inganna, miticamente anche il seduttore o tentatore per eccellenza, Satana.

Tornando alla colpa, notiamo che "la colpa", nella terminologia greca, si presenta come un concetto giuridico: la colpa è il delitto compiuto dalla persona, che perciò viene riconosciuta colpevole e, dunque, verrà punita. Nella Bibbia, il senso di colpa trova qualche espressione qua e là; gli autori biblici non sono molto attenti al fare e all'essere dell'uomo, e molto meno ancora al mondo dei sentimenti e delle emozioni. Per questo il senso di colpa che genera angoscia nella psiche umana, come è tipico della nostra sensibilità moderna, è meno sottolineato nella Bibbia; qualcosa troviamo nelle preghiere penitenziali, in alcuni salmi, per esempio, dove però è fondamentale, non tanto il senso angosciato della colpa, quanto piuttosto la coscienza di avere errato, di avere peccato. Esprime piuttosto l'assunzione della propria responsabilità. E questo perché l'uomo della Bibbia si rapporta a Dio come colui che perdona e libera. L'orante biblico è una persona consapevole del proprio peccato e chiede perdono a Dio, nella fiducia certa di essere perdonato e di nuovo accolto.

La seconda osservazione generale è che di peccato, di colpa e di errore la Bibbia ne parla soprattutto in riferimento a Dio, cioè in una chiave interpretativa religiosa. Il che non avviene nel mondo greco dove l'errore dell'uomo, il peccato, *hamartanein*, fallire il bersaglio, è il risultato del fato, dell'*ananke*. È stato citato molto bene da Rossana Rossanda il mondo della tragedia greca; dove impera, mi sembra, un senso d'oppressione di fronte al male radicale che colpisce l'uomo e lo lascia senza vie d'uscita. Si erra per la non conoscenza: non per niente Edipo si acceca. Simbolo di una condizione che lo ha portato in una situazione tragica. Edipo, in realtà soggettivamente non ha nessuna colpa, perché non lo sapeva di unirsi alla madre, non sapeva di uccidere il padre, ma l'ha fatto e l'ha fatto perché incombeva su di lui questa *ananke*, un destino atroce. Il mondo greco ha sentito la tragedia umana: l'uomo non ha vie di scampo, nessuna prospettiva radicale di soluzione, di liberazione. Soltanto la conoscenza svela il

bene. Ed i filosofi si sono appellati proprio alla necessità dell'educazione (*paideia*) della conoscenza (*gnosis*).

Invece, il mondo biblico ha come punto di riferimento etico che con il suo volere e la sua legge costituisce ciò che è bene e quello che è male. Fondamentale è questo concetto di legge e di comandamento in rapporto a cui l'uomo pecca o fa il bene. Per esempio, nel famoso salmo "Miserere", quando Davide prende coscienza del suo crimine, del suo duplice crimine, adultero e omicida di Uria, egli esprime questa consapevolezza dicendo: "O Dio, contro te, contro te solo, io ho peccato". Certo aveva peccato contro Uria, gli aveva preso la moglie, l'aveva ucciso, ma nella percezione religiosa questo male antropologico viene vissuto come un male teologico: Davide ha disatteso e trasgredito il volere di Dio, la sua legge. Direi di più: si è opposto a Dio. Vi emerge così un altro aspetto biblico del peccato: è ribellione, cioè non accettare la volontà del creatore e del Dio dell'alleanza sulla propria vita, non voler camminare nei sentieri indicati dalla parola di Dio.

La terza osservazione generale che vorrei fare: la Bibbia non si interessa molto del peccato, dell'errore e della colpa per se stessi, che non ne sono affatto l'oggetto primario. L'oggetto primario è il Dio di grazia, del perdono, della liberazione, della salvezza. Ma proprio per questo, l'altra faccia della medaglia è l'uomo da salvare. Se Dio lo salva vuol dire che l'uomo ha bisogno di essere salvato. Il discorso del peccato è un discorso secondo: di fronte al Dio della salvezza, vissuto nella fede, l'uomo biblico ha naturalmente maturato una percezione forte del peccato, dell'errore e del male come esperienza della sua esistenza.

In realtà, questa percezione teologica del peccato, visto di fronte al Dio della propria fede, è il punto d'arrivo di una lunga evoluzione culturale ed etica. Si parte dalla categoria, importantissima nella Bibbia ebraica, soprattutto, che sarà poi superata, la categoria dell'impurità. L'impurità non è un concetto etico o morale, ma culturale, è ciò che impedisce la partecipazione al culto. Perché si riteneva che chi entrava nella sfera dell'impurità, per esempio la donna in stato mestruale, era esclusa dai riti? Puro e impuro sono categorie primordiali che indicano l'essere sotto l'influsso delle forze della vita o delle forze della morte. Si riteneva, per esempio, che il flusso mestruale, il sangue, evocassero i fantasmi delle forze della morte. Non per niente, per esempio, un cadavere era impuro e rendeva impuri tutti quelli che ne venivano in contatto. Quindi nessuna responsabilità soggettiva: chi aveva un cadavere in casa se lo teneva e si rendeva impuro, contaminato dalle forze

della morte e per questo era escluso dal culto che, prendete Dio, era inteso come la sfera delle forze della vita. L'impurità era un tabù. E per uscire dalla sfera delle forze della morte si andava al tempio, si offrivano sacrifici di purificazione, ottenendo di essere sottratti agli assalti delle forze della vita, di cui Dio era la fonte.

Tutto questo mondo del puro e dell'impuro, sul quale si era fondato il culto israelitico con i sacrifici che rendono puri, era al di fuori della realtà etica, perché al di fuori della responsabilità della persona. Un mondo culturale e tabuistico che in Gesù e nella Chiesa dei primi tempi ha avuto una soluzione assolutamente radicale: ricordiamo la parola di Gesù in *Marco 7,15*: "Non è ciò che entra nell'uomo a contaminarlo" cioè a gettarlo in braccio alla morte, come determinati cibi, la carne di porco, per esempio, "ma ciò che esce dall'uomo". E l'interpretazione della Chiesa primitiva precisa: "Dal cuore dell'uomo infatti escono gli omicidi, gli adulteri, le cupidigie". Per dire, che la sede delle forze della morte sta nel cuore dell'uomo, nel suo centro decisionale. La sede delle forze della vita e delle forze della morte è interiorizzata nell'uomo.

Partiti da percezioni psicologiche, tabuistiche del peccato, gli uomini della Bibbia hanno purificato il senso del peccato alla luce della fede nel Dio liberatore e salvatore. Il Dio che si disvela come colui che perdona è, nello stesso tempo, colui che disvela l'uomo a se stesso, in quanto essere bisognoso di salvezza e dunque peccatore. Sta qui l'elemento più originale: Paolo, Giovanni e anche altre voci, partendo da una considerazione fenomenologica ed empirica dei peccati sono andati alla ricerca del peccato, di ciò che è la ragione dei peccati, degli erramenti.

Nei Vangeli si tratta dei peccati e del perdono dei peccati concesso da Gesù. Perdono in questo senso: assicurazione al peccatore che il suo peccato o errore non pregiudica nuove scelte o comportamenti positivi. Il perdono non è visto come un colpo di spugna, bensì, come dire, un atto di fiducia, in nome di Dio, nelle possibilità della persona. Il nucleo della teologia paolina invece parte dall'incontro mistico con il Gesù risorto. Ed è Cristo risorto che attira la sua attenzione, non il Gesù di Nazareth. E lo si capisce. Mettiamo in conto, dice Paolo, che Gesù ha detto questo e quello; se io sono dominato dal Peccato, allora quelle sue parole non hanno gran valore per me. Egli è il risorto, diventato per azione di Dio spirito vivificante (*pneuma zoopoieun*). Lo spirito è la forza divina che crea vita. Gesù risorto è il catalizzatore di questa forza divina creatrice di vita.

Ora, se Paolo incontra sulla via di Damasco Cristo come spirito vivificante, rispecchiandosi si ritrova spiritualmente morto, persona che chiede di essere vivificata. Lui che pure era un santo, un perfetto osservante della legge divina! E riflette: "Ma guarda, io che ero un santo sono andato poi a perseguire la Chiesa di Cristo". E questo, proprio, per la sua santità, per la difesa della legge divina. In breve, ha capito che nell'uomo c'è uno smarrimento radicale, che l'uomo è schiavizzato dal peccato, da un'irresistibile dinamica egocentrica che lo chiude in se stesso, che l'uomo è bisognoso di essere riscattato per una vita piena d'amore. Con Paolo possiamo dire che il peccato è l'impotenza di amare, un'impotenza personale, ma anche sociale, politica, un'impotenza generale.

Vorrei precisare che in Paolo l'interesse non verte sulle norme. Il centro strutturale della sua teologia sono le forze in campo. E l'uomo è il campo in cui forze contrarie si battono. La persona è contesa tra un vivere per se stessi, nella chiusura egocentrica ed autocratica, e un vivere per gli altri nella comunicazione paritetica, nel dialogo con gli altri e quindi con Dio.

Io vorrei arrivare a questo traguardo, dice Paolo, ma non ce la faccio, perché il mio agire è contraddittorio con il mio anelito. È questo il peccato, al singolare, per Paolo. Egli vedeva soluzione non nel perdono dei peccati, che si ripetono continuamente, ma in un evento di radicale liberazione, atteso dall'iniziativa di Dio che dona all'uomo una nuova dinamica d'amore, lo spirito che dà la vita, per cui si può amare.

Determinante è essere agiti dallo spirito (*pneumati agesthai*), lasciarsi guidare dal dinamismo nuovo contro il dinamismo perverso. Per questo dice ai credenti, che essi non sono più sotto la legge, ma sotto la grazia (*Romani*, 6). L'importante - dice - è lasciarsi guidare dallo spirito, da questo dinamismo nuovo. È strano che Paolo sia passato per un moralista. Il solo fatto che non parla mai dei peccati, vuol dire che non lo è affatto, se è vero che il moralista determina il catalogo dei peccati da evitare. Paolo non si cura del dovere per l'uomo, bensì del suo potere, un potere di grazia, di condurre una vita d'amore.

Qualcosa di simile aveva intuito già Ezechièle, che aveva osservato come il popolo d'Israele fosse attratto dagli idoli, cioè tendesse e all'adorazione del mondo invece che l'adorazione del Creatore e piegava le ginocchia davanti alle cose e agli altri invece che davanti al Creatore. Dice: "Gli idoli si sono installati nel cuore dell'uomo". Cuore non vuol dire centro affettivo, come per noi, ma il centro decisionale.

Intende dire il profeta: là dove l'uomo decide, c'è un meccanismo perverso, quello idolatrico, per cui le scelte delle persone sono idolatriche. Non per nulla che Geremia invocava una nuova alleanza, consistente non nel dare una nuova legge perfezionata e aggiornata, ma nel fatto che Dio donerà il suo spirito. Ed Ezechiele sulla stessa onda, dirà: "Dio toglierà dal petto delle persone il cuore di pietra (insensibile) e vi immetterà un cuore di carne (sensibile)".

E risalendo all'indietro la tradizione jahvistica, che attorno all'800 prima di Cristo ha fatto questa grande sintesi della storia del popolo a partire dalla creazione confluita poi nel nostro Pentateuco, afferma: "L'uomo è peccatore fin dall'inizio". Nella percezione biblica quando si dice che una realtà è originaria, vuol dire che è una realtà determinante, non è un accidente capitato per caso. Quando si parla di peccato originale nella Bibbia, l'occhio è sul presente, percepisce una situazione drammatica di peccati, di crudeltà, di violenza: *homo homini lupus* è la storia di Lamach, un fosco discendente di Caino, che impersona l'uomo. D'altra parte narrare dell'uomo creato nel giardino, vuol dire che la situazione di peccato non costituisce la natura dell'uomo; se così fosse, del resto, non ci sarebbe più nulla da fare. No, il peccato è entrato nella storia, e gli uomini lo hanno fatto proprio con le loro scelte storiche negative.

In breve, la storia umana è storia di peccato: universalità e radicalità del peccato. L'uomo della Bibbia non ha mai banalizzato il male morale, anzi, se c'è, in essa, una percezione chiara, è quella di aver colto con forza la drammaticità della condizione umana, la drammaticità di quest'uomo chiamato alla vita, a cui sono stati insegnati i cammini, le vie eppure che devia e non sa dirigere i suoi passi: uno smarrimento che non è di un giorno, che si è creato nella storia progressivamente, consolidandosi.

Per questo Paolo, non guarda ai peccati dell'uomo ma al peccato che domina l'uomo, che è la radice dei peccati e degli erramenti umani. Non si tratta di un singolo peccato che li comprende tutti, bensì di un dinamismo che si è impossessato storicamente dell'uomo e lo schiavizza. Per usare un'espressione psicoanalitica, è come un super-io tirannico, che porta l'io alla morte di fronte a cui l'io dell'uomo è ridotto ad uno zimbello. Anche i rabbini più tardi parleranno di due istinti, buono e malvagio, che guidano le scelte e le azioni umane. E come rimedio continuano a dire, Dio ha dato all'uomo la legge perché possa contrastare l'istinto del male e seguire quello del bene. Ma per Paolo la legge è semplicemente impotente a creare vita. Ci vuole ben altro, appunto la presenza del Cristo risorto,

che dona al credente, a colui che gli si affida, la libertà positiva di amare contrastando vittoriosamente il dinamismo del peccato.

Egli ha percepito che i cammini della vita sono nell'ordine del dono di amore. E dice di se stesso: "Quando ho incontrato Cristo, ho percepito che la ricerca della mia giustizia era come sterco", una parola molto forte, "e a quel punto ho capito che per me vale la giustizia che viene da Dio": l'uomo si realizza nel dono scambiato, non secondo il codice del dovuto e del merito. E questo cambia il contenuto oggettivo del peccato: non è più la semplice trasgressione di una legge, non è più deviare da quei sentieri indicati dai dieci comandamenti, dai seicento comandamenti della tradizione rabbinica. "La vita maestra è l'agape" (*Corinti, 1,13*). Si scopre peccatore, scopre il peccato in lui, in quanto si specchia davanti al Cristo risorto, colui che dona la capacità di amare e di donare.

Per concludere, voglio leggere alcuni passi della *Lettera ai Romani*. Il mondo di allora divideva l'umanità in greci e barbari, quelli che parlavano greco e quelli che l'ignoravano. Dal punto di vista religioso proprio di un ebreo, Paolo vede l'umanità divisa in giudei e greci, circoncisi ed incirconcisi; privilegiati e nude vite, dal punto di vista religioso ebraico. Paolo dice: gli uomini sono uguali, tutti gli uomini sono assoggettati al potere dispotico del peccato e sono destinati alla morte eterna, alla perdizione. Paolo però non sta nel mito, non fa riferimento ad un diavolo, ad un demone terribile che ha afferrato l'umanità e l'ha fatta schiava. Il peccato è entrato nel mondo e vi si è installato, perché tutti hanno peccato. Ma egli continua arrivando al suo scopo prefissato: "Dove ha abbondato il peccato", (la *hamartia*), ha sovrabbondato, la grazia (la *charis*, cioè l'iniziativa gratuita di Dio) mediante Cristo" (*Rom. 5,20*). Questo su base di assoluta parità per tutti gli uomini.

E in *Romani*, 7 conclude la sua presentazione dell'uomo dominato dal peccato con questo grido: "Chi mi potrà mai liberare da questo essere che è votato alla morte eterna?". E precisa: "Il volere è in mio potere, ma non il fare"; vale a dire mi manca del tutto la realizzazione dell'anelito al bene e all'amore. Infatti, continua, "io non faccio il bene che voglio, ma il male che non voglio". Ma aggiunge subito un canto di lode: "Siano rese grazie a Dio mediante Gesù Cristo".

Per questo Paolo non si interessa minimamente alla conversione dei peccatori, al perdono dei peccati. Perché nella sua percezione drammatica dell'essere umano, l'uomo perdonato ritorna a peccare. Allora invoca la liberazione dal peccato, dal dinamismo perverso, da questo Super-io. La salvezza è il riscatto dell'uomo, la sua liberazione, perché

non ci sia la suddetta frattura fra volere e fare e l'uomo non sia più dissociato tra l'anelito e il suo perseguimento fattivo.

Per Paolo, è importante la metamorfosi del centro decisionale dell'uomo, mediante la grazia, il dono dello Spirito, il Cristo risorto, in modo che la persona non sia più dominata dal peccato. Ovvero, che il dinamismo del peccato sia contrastato validamente da un nuovo dinamismo positivo e creativo di vita. Paolo lo chiama anche lo spirito, effetto dell'azione trasformante dello Spirito Santo, che crea in noi quello che Ezechiele chiamava il cuore nuovo. Ed è una percezione contro la sensazione che lui aveva prima della folgorazione, che invece di osservare i comandamenti, voleva significare non fallire il bersaglio.

Siamo partiti dal senso originario del peccato (*hamartia*) che indica il cammino dell'uomo che fallisce il bersaglio. Giungiamo ora a vedere l'altra faccia della medaglia, la salvezza consistente nel dono fatto all'uomo perché non fallisca il bersaglio della sua vita come persona, come gruppo sociale, popolo, storia, umanità.

Colpa e peccato nel Cristianesimo.

ALESSANDRO BARBAN

50

Sono monaco camaldolese e insegno teologia dogmatica al Pontificio Ateneo Sant'Anselmo di Roma. Affronterò la tematica della colpa e del perdono da un punto di vista teologico, non da un punto di vista catechistico o semplicemente religioso ma, nello specifico, dal punto di vista della teologia cristiana. Vorrei cominciare riflettendo su un autore, Hans Blumenberg, che, nel suo libro *La legittimità dell'età moderna*, pone come tratto saliente del passaggio tra mondo sacrale, religioso, e l'età moderna, la nuova età nella quale siamo collocati, la risposta differente al quesito del male. Egli illustra quali tipi di risposte ci sono state lungo la storia dell'Occidente. Io vorrei ricordare qui le tre risposte fondamentali che Blumenberg ricorda in questo testo: la prima risposta, potremmo dire, è quella di tipo gnostico, della gnosi come idea filosofica e religiosa insieme, perché la gnosi nell'antichità era unica, costituiva un unico evento. Secondo la gnosi, ove le varie scuole hanno sviluppato un loro sistema ma dentro questa unica idea portante, questo mondo è negativo, questo uomo concreto nella storia fa del male. Tutti noi siamo espressione del negativo. La gnosi è portatrice di uno sguardo pessimistico sulla realtà. Questo mondo è caduto, è caduto da una situazione quasi perfetta di realtà che loro chiamano *pneuma*, pienezza, compimento. C'è stata una ribellione angelica, e addirittura in alcune tradizioni, dello stesso Demiurgo che ha creato questo mondo, una ribellione dentro questa realtà perfetta del *pneuma* e quindi tutta la realtà, tutto l'universo, la terra, il mondo, tutte le cose sono cadute, sono divenuti enti dall'essere perfetto, si sono costituiti negli enti che noi conosciamo. Questo sistema filosofico-religioso comprendeva sostanzialmente un mondo perfetto, buono, e un mondo imperfetto, malvagio, negativo, che era corrispondente a questo mondo. Mondo, nel suo complesso, in cui l'uomo era diviso fundamentalmente in tre classi: l'uomo sarchico, cioè della carne e questo uomo non aveva possibilità di salvezza, era l'uomo più macchiato, faceva parte della realtà del mondo più mondana, della *sárx*, della carne. Quest'uomo era impuro, era una specie di paria che non si doveva neppure frequentare, perché si dedicava al potere, al sesso, al denaro. Si dedicava alla realtà più materiale del mondo, e si credeva autosufficiente: era l'uomo sarchico, che non aveva salvezza. Una seconda classe superiore e intermedia, era chiamata l'uomo psichico, cioè l'uomo razionale, l'uomo che pensava, che non si identificava con

gli enti, e che a un certo punto scopriva al suo interno una scintilla che era la memoria di questo mondo perfetto che stava in cielo, in alto. E allora l'uomo psichico metteva in atto tutta un'ascesi di ordine religioso per diventare buono, sempre più buono e aspirare a questo mondo, e ritornare con la morte a questo mondo perfetto. Infine c'era una minoranza di eletti, una terza categoria che erano gli uomini pneumatici, cioè spirituali, totalmente dediti allo spirito, che non avevano niente a che fare con le cose di questo mondo, che non avevano rapporto con gli enti, e quindi non erano uomini sarchici, non erano uomini psichici, ma erano uomini pneumatizzati, totalmente riempiti, rivestiti di luce e di pace religiose. Questi uomini erano sicuramente destinati a questo bene. Le donne erano esonerate del tutto da questo discorso. La donna rappresentava una categoria ancora inferiore, perché era a contatto col sangue ed il sangue aveva tutta una simbolica negativa e non positiva. Per la gnosi, quindi, il male c'è perché è provenuto da questa caduta d'ordine cosmico, cosmologico. È una risposta di ordine cosmologico. Il Cristianesimo è la seconda risposta seria al problema del male. Fino ad Agostino non si parla assolutamente del peccato originale. È una invenzione di Sant'Agostino il peccato originale. Non se ne parla mai nei padri greci. Ma, perché è importante questa nozione del peccato originale? Nella tradizione ebraica i testi della colpa originale non erano molto trattati, perché quei testi, come noi sappiamo oggi dall'esegesi moderna, sono nati in un certo contesto a contatto con la cultura babilonese dove era presente il mito primordiale della caduta, di un errore da parte dell'uomo. Mito, la cui epifania risuona anche nella Bibbia. L'autore biblico vuole rispondere, vuole dare la sua risposta in analogia ai miti che erano narrati in terra babilonese. Tuttavia questo racconto mitologico non aveva mai fatto una grande breccia nella tradizione ebraica. La tradizione ebraica è, infatti, molto concreta, molto storica, non mitologica. Ora Sant'Agostino ha un lampo di genio che ha in qualche modo corrotto e spostato l'angolazione teologica per duemila anni, tanto che noi ancora oggi ne siamo invischiati. Ma c'è una novità: la risposta che comincia a dare Agostino, e quindi il Cristianesimo, è diversa da quella gnostica, perché Agostino, interpretando in modo realistico e storico la colpa originale, dice che quel peccato originale c'è stato, che il paradiso terrestre è veramente esistito. Adamo è esistito concretamente. Il che significa che il peccato non è una colpa cosmica, una caduta cosmica, ma è una colpa storica, reale. Un uomo preciso ha rinunciato a fare questo e quindi questo errore, questa colpa, questo peccato ha intessuto in modo ontologico la realtà umana, e tutta l'umanità se lo

porta dietro. Tutto questo è decisivo. L'interpretazione di Agostino è una acquisizione nuova, perché attraverso il peccato originale irrompe la storia, entra l'umanità che spezza il ciclo perfetto dell'ordine cosmico. L'uomo colpevole storicamente prende il posto della suddivisione tripartita della gnosi.

Arriviamo finalmente alla modernità. Dice ancora Blumenberg che se pure la risposta cristiana ha rappresentato un salto, perché ha immesso la storia, rendendo responsabile l'uomo delle sue colpe storiche, la modernità offre un altro tipo di risposta. Non è la risposta cosmologica, non è neanche la risposta teologico-storica della salvezza cristiana. La modernità invece, dice Blumenberg, elabora la risposta laica: Dio non c'entra più, l'uomo si rende perfettamente conto che quella che viviamo è l'unica realtà, che non c'è una realtà superiore, che non c'è la realtà antecedente, il paradiso terrestre, che questa è l'unica realtà. L'uomo moderno comincia a pensare di essere responsabile lui del male che commette e del male che c'è. Questa risposta è parziale, perché è vero che l'uomo comincia con la modernità ad assumere la consapevolezza, la responsabilità, il principio di responsabilità di ciò che lui compie, del male che compie, e quindi delle colpe cui va incontro e delle pene che subisce, ma non risolve il problema del male del mondo, non dà risposta al perché questo mondo in qualche modo è così imperfetto. Leibniz risponde, elaborando il problema della teodicea, che è una risposta che oggi non convince nessuno, cioè che questo mondo, nella sua imperfezione, è il più perfetto dei mondi possibili, e così via. Ma lasciamo perdere questo discorso. Voglio dire semplicemente che la risposta moderna è convincente, ma poi c'è una problematica del male che rimane oscura alla risposta dell'uomo moderno.

52

Allora ci sono tre livelli, tre tipi di risposte fondamentali. La prima: il male viene da una caduta originaria, cosmica addirittura - ed è la gnosi; la seconda: il male è un errore della nostra storia compiuto da Adamo, è il peccato originale come lo chiama il Cristianesimo; la terza: il male proviene dalla nostra debolezza, da questa realtà che è imperfetta, che rimane tale, tanto che è inutile studiarla ulteriormente, da questa realtà che dobbiamo soltanto cogliere, che viene quindi dalla debolezza della nostra volontà e del nostro carattere. Ora queste idee erano state presenti nel mondo antico, sono presenti anche nelle religioni orientali. Socrate, ad esempio, che era un ottimista, era un uomo etico ottimista, diceva che non basta semplicemente insegnare agli uomini come devono comportarsi, come devono vivere. Bisogna cominciare ad insegnare loro il bene. Soltanto conoscendo il bene,

l'uomo diventerà migliore. Il suo è un ottimismo etico perché identifica il male con la non conoscenza. E così anche Buddha dà una risposta simile. Perché l'uomo è infelice? Perché non conosce. È infelice perché commette il male, perché commette tutta una serie di errori nella sua vita. Ma perché fa questo? Perché non sa, non conosce. Ritorniamo a un tipo di posizione gnostica, dove il problema della gnosi non è posto in una situazione ultraterrena, ma è posto in una situazione intraterrena, intramondana, dove la conoscenza, la razionalità, in qualche modo, la razionalità occidentale in particolare, (per Buddha invece è la razionalità religiosa, la risposta spirituale) possono aiutare l'uomo a diventare migliore, più buono e quindi a diventare felice. L'etica classica punta alla felicità, tende ad un uomo che sia un essere virtuoso, felice, riuscito. L'uomo è bello, come pensavano i greci. Invece la nostra vita è tragica. Questo è il dato che connota l'esperienza occidentale. È un'espressione della tragedia greca. Sono stati i Greci, i primi ad evocare il tragico, a raccontare la tragedia dell'uomo. Noi ci portiamo dietro il senso del tragico, fino alle esperienze del teatro moderno che rappresentano in modo nuovo, moderno, l'irruzione del tragico nella vita. La nostra vita è tragica, ed è tragica per tre motivi fondamentali: il primo, perché l'uomo ha la percezione che ci sia un destino sopra di sé (gli antichi lo chiamavano fato) al quale tu non puoi in qualche modo sottrarti. Chi fa un'esperienza molto profonda del male, quando la racconta, sembra quasi che ci voglia comunicare: "ma io non potevo fare altrimenti". Quasi che fosse legato e condannato a quella situazione. C'è un carattere di ineluttabilità della situazione tragica della vita. Un secondo carattere è appunto quello del coinvolgimento: "non potevo sottrarmi, ero dentro una catena di eventi e di fatti" - questo è quello che viene raccontato. Il prof. Ferrajoli faceva riferimento alla tragedia di Edipo. Edipo non si può sottrarre al destino. C'è una sorta di coinvolgimento personale, di coinvolgimento soggettivo grandissimo, responsabile. E un *terzo* tratto della dimensione tragica della vita è il fallimento morale: il soggetto compie qualche cosa attraverso la propria decisione, la propria volontà, egli è oggettivamente quasi costretto a caricarsi di una colpa e andare incontro alla rovina. Ciò significa che, nell'approccio classico della tragedia, il conflitto era tra la coscienza individuale e le coercizioni di una realtà universale. C'è un dato, c'è una legge, c'è un destino universale e l'individuo, o perché si ribella a questa legge, o perché non coglie il portentoso, si sente coinvolto nel gioco dell'essere e si lancia, come a voler compiere un'impresa grande, ma è afferrato da una colpa di cui non sa più portare il peso. Ma la tragicità non è

solo quella descritta dalla figura classica greca. Noi potremmo leggere il fatto tragico della vita, il dramma dell'esistenza umana, anche sotto un altro punto di vista, cioè ribaltando la situazione, perché la tragedia non è soltanto il frutto di un conflitto tra l'individuale e l'universale, ma anche l'esito di una scissione dell'universale nell'individuo, un dissidio che procura angoscia. Voglio dire che l'universale in qualche modo io non lo reggo più, si frantuma in me, ovvero, che in qualche modo, io mi ribello a questo universale, perché non posso fare altrimenti, perché mi porta una grandissima angoscia ed il suo peso mi ricaccia a una colpa concreta. Tragico è che l'uomo vorrebbe corrispondere all'esigenza dell'universale. Edipo lo vorrebbe, ma egli è inchiodato al destino della necessità e non può più salvarsi, non può farlo, perché tali esigenze diventano contraddittorie con la sfera di ordine individuale. Questo è il risultato della modernità, fondamentale, rispetto alla tragedia classica antica.

Ho fatto tutto questo discorso, perché, secondo me, è molto importante precisare che cos'è il Cristianesimo di fronte a questi problemi della colpa, della tragedia, del male. Che cos'è il Cristianesimo? lo preferisco usare la parola Cristianesimo che Cattolicesimo, perché Cattolicesimo è solo una parzialità di tutta l'esperienza della tradizione cristiana. Dico questo perché noi abbiamo ancora l'idea della religione cristiana come della religione che denuncia la tua colpa, denuncia la tua tragedia, ovvero ti punisce per la tua colpa e la tua tragedia, non ti viene incontro a livello soggettivo, concreto, nel tuo male, nella tua colpa, in quella contraddizione che esiste tra l'universale al quale tu vorresti aderire e l'individuale a cui soggettivamente appartieni in virtù della tua situazione, per le scelte fatte, per il tuo cammino storico personale, e così via. E allora noi subito interpretiamo la religione - questa è la prassi normativa della Chiesa cattolica - come quella che dice: "ecco, tu sei nell'errore, ecco, tu sei nel peccato, ecco, tu hai sbagliato". Ma, come io non mi stancherò mai di dire, il Cristianesimo non è questo. Questa è la pseudo-morale della Chiesa, ma non è il Cristianesimo. Allora noi dobbiamo distinguere le figure storiche in cui la Chiesa ha interpretato il Cristianesimo in un modo concreto, e spesso anche in modo coercitivo, colpevolizzante e inibitorio, e la rivelazione nella cui luce si svela la dimensione della libertà, l'orizzonte del perdono, della compassione. La rivelazione è la dimensione più autentica; altrimenti io non sarei cristiano. Questo è il punto: io sarei il primo a non essere cristiano, se non avessi scoperto nel Cristianesimo la potenza della fede che salva. Chi me lo fa fare a essere cristiano senza l'annuncio della salvezza? Perché dovrei essere

parte di una struttura, di un'istituzione pseudo-morale che semplicemente indica l'errore altrui e mai il proprio; che condanna l'errore altrui e non è quasi mai portata ad assolverlo, o lo assolve soltanto a livello soggettivo e privato con la confessione? Ma il Cristianesimo non è questo, non è la teologia cristiana (ecco, perché dicevo che il mio discorso non è un discorso di catechismo), quella che pensa, riflette la fede, la *fides quaerens intellectum*. Noi non pensiamo neanche più, oggi, come Sant'Anselmo nel 1100, che diceva: visto che Dio è onnipotente e grande, la colpa originaria - Sant'Anselmo pensava che la colpa originaria fosse un fatto storico, c'era stato un Adamo reale - non può essere misurata semplicemente nell'ordine dello storico, perché è una colpa che è riferita a Dio e poiché Dio è infinito e onnipotente, allora quella colpa è altrettanto infinita e onnipotente. C'è una pretesa di infinitezza, ecco perché la colpa di Adamo ci raggiunge. Allora tutto lo sforzo cristiano è quello di rimettere a posto le cose, è un cammino angosciante, pauroso, perché noi dobbiamo rabbonire questo Dio che abbiamo offeso in modo eterno.

Ma il Cristianesimo non è questo: nella Bibbia non c'è scritto nulla di tutto questo. Queste sono delle interpretazioni storicamente datate, parziali, che noi dobbiamo invece totalmente capovolgere, perché la parola che viene dalla Scrittura non evoca una religione della colpa, ma annuncia una religione della misericordia, della benevolenza, della compassione. Questo è il punto. E allora come possiamo noi reinterpretare quel mito del peccato originale? Questo è lo sforzo teologico, ermeneutico, che sostiene la lettura che ne facciamo oggi. Allora, anzitutto, non diciamo più che è un fatto storico, perché non lo è, perché quella pagina è una pagina mitica. L'uomo, guardando se stesso - l'autore sacro che ha scritto quella pagina, guardando la sua situazione storica - cerca, attraverso un racconto, di dire come possano essere andate le cose, nel loro grande evento. E quindi è veramente puerile ancora oggi presentare il serpente, presentare il giardino, perché quel giardino, piuttosto che un evento, un sogno, un dato preistorico, è invece un fatto di speranza, non è un fatto protologico della Bibbia, semplicemente, ma è un fatto escatologico: l'uomo, malgrado la sua storia faticosa, può arrivare a trasformare questa terra arida in un giardino. Questo è il primo dato, molto importante. C'è un secondo dato: come può trasformare questa terra arida e non lavorabile ancora una volta in un giardino, quindi in una dimensione di accoglienza? Cambiando il suo rapporto, ma non solo col suo simile. Bisognerebbe soffermarsi su questo punto, perché il mito ebraico, giudaico-cristiano, è molto interessante, non soltanto mette semplice-

mente in rapporto, come fa in un'altra pagina, Caino e Abele, cioè due uomini, segno già di una sociologia, di una certa società, ma mette invece proprio l'Adam e Adam non è soltanto il maschio, ma è maschio e femmina. Allora il giardino diventa possibile soltanto se l'uomo sa recuperare questo rapporto di parità e di uguaglianza tra l'uomo e la donna. Perché questo è l'Adam. Questo, vuol dirci il mito della creazione. Difatti cosa succede nel peccato? Succede che Adamo dà la colpa ad Eva, ed Eva dà la colpa al serpente. Fuori del rapporto causativo della coppia orizzontale tra gli uomini, si inserisce addirittura il serpente, che è un'immagine mitologica esterna. Quindi una rottura di tutti i rapporti: tra l'uomo e la donna, tra l'uomo e la donna e tutti gli altri enti, tra l'essere umano e il creato. Penso al recupero di questa relazione positiva, ma anche della relazione uomo-Dio. Ed è qui il punto focalizzante di una religione che non è una morale, non è il diritto, perché nella religione c'è l'elemento della fede, c'è la presenza di un terzo saliente che è Dio. Allora il giardino diventa possibile come terra donata, come possibilità di convivenza con l'uomo e la donna e con tutte le realtà di questo giardino, soltanto se l'uomo sa ricostruire il suo rapporto con Dio. Perché il peccato originale fondamentalmente è la rottura della relazione tra uomo e Dio. Nella Bibbia si legge che Dio voleva passeggiare con l'uomo nel giardino. Allora l'uomo dice: "No, io non voglio più passeggiare con te, io passeggio per conto mio". Allora il peccato originale non è un peccato sessuale, come l'ha interpretato Sant'Agostino, non è un peccato di disubbidienza, non è neppure un peccato di *hübris*, anche se in qualche modo lo si può descrivere così, ma è quell'autonomia (ecco perché ho citato Blumenberg) del soggetto umano che dice: "Io la mia storia la faccio con le mie gambe, la mia storia la creo da me, e vado incontro con senso di responsabilità alla mia colpa, ai miei errori, alle mie disgrazie".

Ora è chiaro che questa descrizione del peccato originale che io vi sto facendo non è quella della tradizione. La tradizione, che legge questa pagina come se fosse una pagina storica, non comprendendo il colore simbolico del mito, ha interpretato invece il peccato come una caduta, come una rottura, come *hübris*. Invece io credo che il peccato originale lo dobbiamo comprendere proprio come una situazione di grande angoscia (e qui mi riferisco, in modo particolare, a Drewermann che l'interpreta in questo modo), cioè come il rifiuto da parte dell'uomo che comincia ad avere paura di questo Dio, e gli si crea un'angoscia terribile dentro e dice: "Preferisco camminare da solo". Attenzione, però (questo lo dice Drewermann, non lo dico io), che, facendo questo, l'uomo in qualche modo si libera della sua

angoscia. Allora il peccato originale, la colpa originale ha due facce, e noi come teologi dobbiamo avere il coraggio di dire che da un lato segna una rottura, una separazione, ma dall'altro dà un'indicazione di autonomia che Dio accetta. Perché Dio non dice: "Distraggo tutto, adesso tu hai rotto il gioco, facevi quello che volevo io, comunicavi con me nel giardino, e adesso non ci stai più: basta, il gioco è finito". Il messaggio profondo è che, malgrado quest'intenzione o peccato, malgrado questa rivolta, separazione, cesura, Dio rispetta il cammino dell'uomo, e lo rispetta nella sua responsabilità e nei suoi errori, perché l'uomo acquisisce la conoscenza del bene e del male. Ma in realtà il mito ci vuole dire questo, la sapienza vuole comunicarci questo: l'uomo non sa giostrare questa conoscenza del bene e del male, solo Dio può disporre. L'uomo l'ha pretesa per sé, e Dio lo rispetta. Come se Dio ora dicesse all'uomo: "Va per la tua strada, vuoi fare la storia attraverso questa conoscenza del male? Vuoi fare tu l'esperienza di che cosa sia il bene, cosa sia il male? Bene, falla". In qualche modo Dio diventa garante del cammino storico che noi abbiamo intrapreso, pur coi nostri mali e con tutte le nostre deficienze.

Qui s'inserisce l'evento Gesù Cristo. Nella teologia cristiana ci sono due linee di interpretazione dell'evento di Cristo: C'è quella maggioritaria che dice: "Abbiamo peccato, siamo pieni di peccati, la storia di questo nostro peccato non è stata molto felice, siamo andati sempre più in basso, è venuto il figlio di Dio che ha ristabilito la nuova situazione". Questa è l'interpretazione maggioritaria nella storia della teologia, ma c'è un'altra interpretazione che è minoritaria e che secondo me è altrettanto importante, che è quella scotista. Non c'è soltanto quella dei padri greci che termina in Tommaso. Secondo l'interpretazione di Duns Scoto, invece, Dio si sarebbe comunque incarnato nel mondo, anche senza il peccato originale. Ma ci rendiamo conto di cosa significhi questo? Che la rivelazione di Dio, addirittura della sua incarnazione, non è semplicemente legata alla nostra presunta colpa e al nostro presunto peccato, ma che Dio, ecco qui l'evento cristologico, nel suo figlio Gesù Cristo ci ama di un tale amore, ama la nostra storia, anche con i suoi errori, e ci annuncia il perdono, comunque. È stata una storia piena di campi di concentrazione, di orrori, di nefandezze, ma anche di positività, di speranza, non dimentichiamolo, e Dio si rivela per indicarci la via. Dice il Deuteronomio: "Io pongo davanti a te la via del bene e la via del male, tu scegli"; ciò è la trasmutazione storica del peccato originale, della conoscenza del bene e del male. "Io la pongo davanti a te, tu guarda, fai l'esperienza, ma scegli il bene, non il male". Io credo che la

religione cristiana debba purificarsi veramente di una sovrastruttura interpretativa secolare in cui non è riuscita a dire che l'evento di Dio è un evento della nostra libertà, che l'evento di Gesù Cristo è l'evento del nostro perdono e del nostro rilancio nella storia come possibilità del dono dello Spirito. Il Cristianesimo non è la religione dell'inibizione, del peccato, della condanna del nostro errore, ma è la religione che ci dà la possibilità, attraverso la grazia, di un altro inizio. Un altro inizio che non si traduce in una sfera cosmologica da chiudere alla storia, ma vive dentro questa storia, perché questa storia Dio non la vuole finire con un'apocalisse o una catastrofe, ma la vuole ridonare continuamente agli uomini perché essi possano seguire il bene e, seguendo il bene, possano veramente camminare con Dio. Questo è il messaggio di Dio.