

# Il problema del peccato originale e la filosofia

Juan F. Franck

(Publicado en *Antonio Rosmini: Verità, Ragione, Fede*, ed. Umberto Muratore, Sodalitas, Stresa, pp. 209-233. ISBN 978-88-8387-045-3.)

## 1. A dieci anni della Enciclica *Fides et ratio*

In questo anno si compie il primo decennio della pubblicazione dell'Enciclica *Fides et ratio*, di Giovanni Paolo II. Questo magnifico documento ripropone il pensiero costante della Chiesa Cattolica sulla natura della ragione umana e il suo rapporto colla fede nella rivelazione cristiana, nel contesto della filosofia e della teologia contemporanee. Come si era da aspettare, le reazioni sono state diverse, dall'entusiasmo fino all'indifferenza, senza che mancassero alcune critiche limitate a punti specifici, ed altre mosse da chi sostengono una visione diversa sulla natura sia dell'atto razionale che dell'atto di fede.

Fra i commentari a me noti vorrei riferire quello di due filosofi calvinisti statunitensi, Alvin Plantinga e Nicholas Wolterstorff, che tocca da vicino il nostro argomento. La loro ricezione dell'Enciclica è in generale altamente positiva e lodevole. Tuttavia, c'è un aspetto che non gli è piaciuto. Nel paragrafo 33 si legge: "l'uomo si trova in un cammino di ricerca, umanamente interminabile: ricerca di verità e ricerca di una persona a cui affidarsi. La fede cristiana gli viene incontro offrendogli la possibilità concreta di vedere realizzato lo scopo di questa ricerca". Sia Plantinga che Wolterstorff trovano troppo conciliatore il tono di queste affermazioni e altre simili. Plantinga vede nella filosofia contemporanea piuttosto una rinuncia alla verità cristiana e il tentativo di articolare una visione del mondo incompatibile col Cristianesimo, di maniera che trova difficile che i filosofi riconoscano nel Vangelo quello che cercavano da sempre. Dice espressamente: "I filosofi, come in generale l'umanità, sono *caduti* e hanno bisogno di *conversione*", e più avanti: "La filosofia contemporanea non assomiglia per niente ad una approssimazione incompiuta alla verità cristiana".<sup>1</sup>

Certamente, non sfugge ai suoi benevoli critici che *Fides et ratio* si ferma ad indicare assai dettagliatamente gli aspetti del pensiero contemporaneo che si scostano dalla verità filosofica e teologica. E si potrebbe anche discutere se l'osservazione di Plantinga rende giustizia all'Enciclica, la quale nel fondo afferma che soltanto la pienezza della verità può soddisfare le legittime aspirazioni dell'uomo, in qualsiasi epoca della storia. Comunque, quello che mi interessa risaltare dei loro commenti è l'accordo fondamentale sul fatto che la radice della crisi del rapporto fede-ragione si trova, per quello che aspetta alla filosofia, nella rinuncia al pensiero metafisico, alla filosofia dell'essere, e che questa rinuncia può soltanto portare conseguenze negative per la comprensione della stessa fede. Scrive Wolterstorff: "Una delle ragioni per le quali la teologia è diventata metafisicamente tanto pusillanime si è che la filosofia odierna è pusillanime".<sup>2</sup> La coincidenza è tanto più ammirevole quanto che procede da una tradizione cristiana presumibilmente contraria in questo preciso punto a quella cattolica, e ciò dovrebbe far riflettere a non pochi filosofi e teologi cattolici.

---

<sup>1</sup> Alvin Plantinga, "Philosophers respond to Pope John Paul II's encyclical letter", in Virtual Library of Christian Philosophy: [http://www.calvin.edu/academic/philosophy/virtual\\_library](http://www.calvin.edu/academic/philosophy/virtual_library), p. 6.

<sup>2</sup> Nicholas Wolterstorff, "Philosophers respond to John Paul II's encyclical letter, *Fides et Ratio*", ibidem, p. 5.

Benché sembri una ovvietà, non ritengo superfluo ricordare che il problema del rapporto fra filosofia e l'assenso della fede alla verità rivelata si presenta soltanto a chi è credente e si domanda anche razionalmente e criticamente sulle ragioni ultime delle cose. Nella sua introduzione a Tommaso d'Aquino, Josef Pieper descrive giustamente l'atteggiamento che deve caratterizzare al filosofo cristiano, in qualsiasi tempo. Sostiene: "semplicemente non è possibile dire: supponiamo che i cristiani hanno ragione e vediamo quanto lontano possiamo andare. (...) La domanda sull'ordine essenziale del rapporto fra teologia e filosofia, prese come atti vitali dello spirito, può soltanto essere discussa con senso sotto il presupposto che entrambi gli atti sono stati compiuti".<sup>3</sup> Inoltre, quando si accetta una verità rivelata, contrariamente a quello che pensa Heidegger, non tacciano tutte le domande, nemmeno il compito del filosofo credente diventa più semplice, anzi al contrario, diventa molto più esigente, fino al limite dell'inconcepibile. La nuova luce che riceve lo immerge in misteri ancora più insondabili, ma senza i quali molti delle sue questioni sboccherebbero non già nel mistero, ma nella contraddizione o nell'assurdo, portandolo fino alla disperazione.

Da un'altra parte, sarebbe quando meno una ingenuità voler separare nella filosofia occidentale l'esercizio della ragione dalla rivelazione cristiana. Perfino la filosofia moderna, il periodo che di più ha risentito quell'intento, offre testimonianze non minori dell'influsso del Cristianesimo nello sviluppo del pensiero filosofico che la stessa Scolastica, anche se certamente con diversi risultati. A dir vero, gli scolastici hanno avuto più cura di distinguere i due discorsi e certo non si può neppure dire che la filosofia moderna sia in generale un modello di «filosofia cristiana». Questo non sarebbe già ingenuità, ma addirittura mancanza di criterio e in quel caso bisognerebbe aver presente quello che sostengono i nostri colleghi calvinisti. In ogni caso, la rivelazione cristiana ha lasciato un segno indelebile nel pensiero di Occidente, il quale si caratterizza in grande misura per la tensione fra le esigenze della ragione e quelle della fede.

Un punto particolarmente importante di questo rapporto è la questione del peccato originale. La stessa Enciclica chiede e stimola ai filosofi credenti ad "esplorare la razionalità" di questo mistero a fine di "riconoscere che vi è del vero e del razionale ben oltre gli stretti confini entro i quali essa [=la ragione] sarebbe portata a rinchiudersi" (n. 76). Nelle pagine che seguono cercherò d'illustrare l'importanza del tema con un esempio preso dalla storia del pensiero moderno; in seguito, rileverò alcune delle questioni filosofiche che il problema suscita e che Antonio Rosmini ha visto col suo sguardo profondo e analitico. L'episodio al quale mi riferirò non lascia posto ai dubbi, sia per le sue conseguenze teoriche che per le sue ripercussioni pratiche nella storia europea e mondiale: si tratta della continuità del pensiero di Rousseau, Kant e Hegel in questo punto.

## **2. Il peccato originale da Rousseau a Hegel**

Per il solitario Rousseau, uno dei padri del romanticismo, l'uomo è certo l'autore del male, ma gli impulsi del suo cuore sono sempre buoni. Il male è soltanto possibile nella società e nella cultura, conseguenze della ragione e della riflessione. Queste sono stimolate a loro volta dalle disuguaglianze provocate dalla proprietà. All'inizio della storia, la natura garantiva l'uguaglianza e la libertà, e proteggeva l'uomo, ma quando

---

<sup>3</sup> Josef Pieper, *Thomas von Aquin. Leben und Werk*, en *Werke*, vol. 2, ed. Berthold Wald, Meiner, Hamburg 2001, pp. 153-298; 285.

esso si scostò da essa per la ragione si vide esposto al male. L'opposizione fra natura e cultura regge mentre l'uomo non impari di nuovo a seguire gli impulsi e i desideri della natura. Ma siccome non c'è indietro, la ragione ha il ruolo di educare l'uomo e di condurre la società fino a rendere effettivo l'unico mezzo attraverso cui l'uomo potrà riacquistare la virtù: il contratto sociale. La divisione è nell'intimo dell'uomo, che trova in sé l'opposizione fra l'essere uomo e l'essere cittadino. Se nello stato di natura l'individuo era libero, faceva sempre la sua volontà e godeva dell'uguaglianza fra tutti gli altri, la cultura tornerà a riconciliarsi colla natura soltanto quando si arrivi ad una organizzazione tale che "ognuno, unendosi a tutti gli altri, obbedisca soltanto se stesso e rimanga così libero come prima".<sup>4</sup> Come si sa, la formula di Rousseau ispirerà profondamente Kant nella sua propria determinazione del concetto di autonomia morale. L'esistenza della società si giustifica per Rousseau se il suo fine è il contratto sociale. Altrimenti, non può che produrre uomini divisi in se stessi, come sarebbe appunto il *bourgeois*.

La religione del filosofo ginevrino è la religione naturale, che lui interpreta come il vero Cristianesimo: una religione dello spirito e del cuore. Nella sua impostazione spicca fortemente l'idea che la caduta non consista nella disubbidienza a Dio, ma nella affermazione dell'uomo come essere razionale.<sup>5</sup> L'uscita dallo stato di natura si deve perfino a una specie di chiamata divina: è la ragione che spinge l'uomo ad affermarsi ed a prendere le cose come sua proprietà. Questa voce divina è la coscienza, la quale non esisteva nel puro stato di natura; in altre parole, per lui la coscienza ha luogo nello stato civile. Tuttavia, Rousseau lascia le cose in un precario equilibrio, giacché in fondo, per ché deplorare un atto per il quale l'uomo riesce a essere quello che è? Le riserve che lui sentiva riguardo alle *lumières* non trovarono tanto eco, infatti furono fortemente criticate, ma la sua nostalgia romantica di una natura ideale e non corrotta si farà certo sentire. A suo dispetto si installerà rapidamente in Francia e negli altri paesi europei il pensiero, presto divenuto ideologico, che l'umanità sia capace di un progresso senza confini colla ragione a capo. Se da una parte l'uomo è naturalmente buono e il male trova il suo posto nella società, e da un'altra parte il ritorno allo stato di natura non è più possibile, la liberazione si troverà necessariamente in sede politica, tramite la trasformazione delle strutture che costringono all'uomo ed impediscono il suo pieno sviluppo. L'ideale romantico di ritorno alla natura comunicherà forza a un movimento che finirà nell'idolatria di quello che lui stesso guardava con profonda sfiducia.

Kant fu un grande ammiratore dell'autore del *Émile*, fino al punto che soltanto la lettura di questa opera riuscì a distrarlo dai suoi proverbiali giri per Königsberg. Ma lui non comparte l'ottimismo di Rousseau sulla natura umana considerata nell'individuo, né i suoi sospetti riguardo al progresso e alla ragione. Il filosofo tedesco sposta con decisione il fonte dell'ottimismo: non aspetta molto dall'uomo individuale, ma si invece

---

<sup>4</sup> Jean-Jacques Rousseau, *Du contract social*, in *Oeuvres complètes de Jean-Jacques Rousseau*, Gallimard, Paris 1964, vol. III, pp. 349-470; 360. V. anche il *Discours sur les sciences et les arts*, ibidem, pp. 1-30; 15, ed il *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*, ibidem, pp. 109-194; 138, 155s., 162, 193.

<sup>5</sup> Sembra che sia Rousseau, due volte convertito, sia Kant, esemplificano l'osservazione di Rosmini: "La filosofia divisa dalla religione indefessamente lavora a introdurre nel mondo un sistema di Razionalismo che tenga luogo di ogni religione positiva. Il protestantesimo che non può resistere a' suoi assalti si associa ogni di più con esso allo stesso intento, e rifondendosi in una pretesa religion naturale va cessando d'esistere come credente ad una positiva rivelazione" (*Il razionalismo teologico*, ed. Giuseppe Lorizio, Città Nuova, Roma 1992, *Opere*, vol. 43, n. 247). Su Kant dice Rosmini: "i filosofi più avanzati di strada, il considerano [il peccato originale] solo come una di quelle opinioni umanitarie, che si producono nel comun delle menti, in virtù delle leggi soggettive e necessarie dell'umano pensiero" (ibidem, n. 14).

dalla specie umana nel suo insieme. Nei suoi scritti sulla filosofia della storia considera che “da un legno così storto come quello da cui è fatto l’uomo non si può costruire niente diritto”,<sup>6</sup> una frase che si trova anche nell’opera sulla religione. Invece, la società cosmopolita, la quale riunisce tutti gli esseri razionali e liberi, è il fine ultimo della storia e il luogo della vera libertà, dove la natura umana riesce a spiegare tutte le sue capacità, benché esso significhi un costo per il singolo individuo.

Nel suo opuscolo sulle origini dell’umanità, Kant fa una lettura razionalista del racconto della *Genesi* sulla caduta dei primi uomini. Lì sostiene che la narrazione della *Genesi* coincide con i concetti della filosofia.<sup>7</sup> Sulla scia di Rousseau, afferma che all’inizio l’uomo era governato dall’istinto, soprattutto dall’odorato e dal gusto. È il senso della vista quello che eccitando la sua immaginazione le suggerisce andare al di là dell’istinto. L’«aprirsi degli occhi» è conseguenza della sua prima decisione, quando si rende conto che può scegliere il suo proprio cammino nella vita, e questo fa nascere l’angoscia, perché viene lasciata la protezione della madre natura. Ma la ragione lo spinge ad abbandonare lo stato iniziale senza che possa minimamente resistere, giacché soltanto così l’uomo si fa uomo. L’uso della libertà ebbe quindi il significato di abbandonare lo stato di natura, in cui non aveva niente da temere. Soltanto dopo immagina un paradiso,<sup>8</sup> il quale non è esistito all’inizio ma avverrà alla fine della storia. Cioè, l’umanità progredisce da uno stato peggiore ad uno stato migliore. Questo primo passo si può considerare come una caduta perché da esso si seguono molti e grandi mali, i quali non avrebbero avuto luogo nello stato d’ignoranza e d’innocenza, ma quello che è una perdita per il singolo, per la natura nel suo insieme è guadagno. Perciò, il singolo è colpevole dei suoi mali ma deve lodare la saggezza dell’ordine naturale, giacché soltanto così era possibile raggiungere il fine dell’umanità, la società perfetta di tutti gli esseri razionali e liberi. La cultura sbatte prima contro la natura, ma poi la plenitudine della cultura torna ad essere natura. La sfida dell’uomo è d’imparare a sollevarsi sopra la sua natura senza contraddirla. Con questa formula Kant cerca di risolvere le contraddizioni di Rousseau.<sup>9</sup>

Tuttavia, non si può negare che l’interpretazione kantiana falsi il racconto biblico in alcuni punti. Sostiene per esempio che il mandato e la proibizione cominciano dopo il primo atto della libertà, dopo lo svegliarsi della ragione. Ma, come fa notare giustamente Robert Spaemann, secondo la *Genesi* la proibizione è previa alla caduta.<sup>10</sup> L’angoscia non sopravviene in ragione dell’allontanarsi dalla natura ma della trasgressione del mandato divino, giacché quando Adamo disubbidisce, seguiva un impulso naturale. Agire secondo il comando di Dio sarebbe stato un atto di libertà più grande, per quanto doveva obbedire Dio per la sola ragione che era Dio colui che comandava. Quindi, l’angoscia non è stata prodotta né dal secondare il desiderio naturale né dallo scostarsi da lui, ma dal secondarlo violando contemporaneamente un mandato divino.

---

<sup>6</sup> Immanuel Kant, *Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht*, A 397, in Werkausgabe, ed. Wilhelm Weischedel, Peter Suhrkamp, Frankfurt a. M. 1974 (in seguito W), vol. 11, p. 41. Cf. *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*, B 141 / A 133 (W 8, p. 760).

<sup>7</sup> Immanuel Kant, *Mutmasslicher Anfang der Menschengeschichte*, A 3 (W 11, p. 86).

<sup>8</sup> Cf. *ibidem*, A 12 (W 11, p. 92).

<sup>9</sup> Cf. *ibidem*, A 14-18 (W 11, pp. 93-95).

<sup>10</sup> Cf. Robert Spaemann, “Über einige Schwierigkeiten mit der Erbsündenlehre”, in *Das unsterbliche Gerücht*, Klett-Cotta, Stuttgart 2007, pp. 185-211, 202s.

La visione kantiana si potrebbe compendiare in questi tre punti: (1) l'opposizione fra natura e libertà è inerente all'uomo, e la «caduta» è stata necessaria per il miglioramento della specie umana; (2) la situazione attuale dell'uomo non è determinata per una ribellione contro l'ordine stabilito da Dio, giacché la proibizione è posteriore allo spuntare della ragione, cioè, come per Rousseau, la «caduta» non rappresenta la perdita del soprannaturale, ma l'affermazione dell'uomo come essere razionale; (3) l'umanità va da uno stato peggiore verso uno stato migliore,<sup>11</sup> in modo che la «caduta» non si deve considerare un evento storico, preceduto da un Paradiso, ma l'espressione della contraddizione vissuta dal singolo fra la ragione e gli impulsi naturali.

Con Kant si fa un passo molto importante verso la considerazione a-storica del peccato originale, il quale simboleggerebbe la natura umana in quanto tale. La *Genesis* offrirebbe sotto forma di racconto, o di mito, quello che l'uomo è, cioè un essere in cui il naturale e il razionale sono elementi in pugna.<sup>12</sup> Per Kant l'inizio storico non interessa alla filosofia, neanche si può conoscere in base a alcun documento. Ma si può speculare sul primo passo della libertà poggiati sull'esperienza che abbiamo dell'uomo, perché questo “non è stato agli inizi migliore di come oggi lo troviamo”,<sup>13</sup> frase frontalmente contraria alla teologia cattolica, e anche a pressoché tutte le tradizioni religiose dell'umanità.<sup>14</sup>

Più avanti, Hegel approfondirà questa lettura ed insisterà sul fatto che la contraddizione che Rousseau trovava fra il singolo e la società è inevitabile finché il singolo ritenga la sua volontà particolare, cioè finché non avverta che la sua libertà si trova nella razionalità piena, realizzata nello Stato. Rousseau avrebbe avvertito che la vera libertà individuale consiste nell'identificazione con l'universale, portata a compimento nel contratto sociale. Il singolo in quanto tale è per Hegel il momento negativo nella storia, il male. Il peccato originale consiste nello staccarsi dal tutto, cioè nel considerarsi come singolo al margine dell'insieme e voler rimanere in quella separazione, cioè come singolo. L'abbandono della natura è necessario perché l'uomo è soggetto, non è soltanto un essere naturale, ma affermare la propria individualità è per lui uno strapparsi e quello produce la mala coscienza. Quando ritorna al tutto, cioè quando la sua individualità è assorbita nello Stato, la ferita guarisce e si ottiene la riconciliazione, la piena razionalità, di cui il male era soltanto un momento, il momento del negativo. In poche parole: il peccato originale significa la contraddizione inerente nella realtà, significa che il male, il quale è l'affermazione della individualità separata dall'insieme, è necessario finché il bene si realizzi, giacché gli opposti si richiamano l'un l'altro. Il passo dalla lettura storica all'interpretazione puramente speculativa ed

---

<sup>11</sup> Cf. *Mutmasslicher Anfang*, A 27 (W 11, p. 102).

<sup>12</sup> Per il concetto moderno di natura e la sua origine anche in parte teologica, v. Robert Spaemann, “Natur”, in *Philosophische Essays*, Reclam, Stuttgart 1994, pp. 19-40 e dello stesso autore *Rousseau. Bürger ohne Vaterland*, Piper, München-Zürich 1992, particolarmente il saggio “Zur Vorgeschichte von Rousseaus Naturbegriff”, pp. 57-77, uscito prima nel *Archiv für Begriffsgeschichte*, vol. XI/1, 1967, pp. 59-74.

<sup>13</sup> *Ibidem*, A 1 (W 11, p. 85).

<sup>14</sup> Rosmini reca parecchi testimoni dell'antichità sulla caduta primitiva. V. *Il razionalismo teologico*, n. 152; *Antropologia soprannaturale*, ed. Umberto Muratore, Città Nuova, Roma 1983, *Opere*, vols. 39-40; 39, pp. 376s.; *Antropologia in servizio della scienza morale*, ed. François Evain, Città Nuova, Roma 1981, *Opere*, vol. 24, n. 689.

idealista, cominciato da Kant dopo la preparazione di Rousseau, si compie pienamente in Hegel.<sup>15</sup>

Sebbene la continuità da Rousseau a Hegel, attraverso Kant, sia riconoscibile, non sempre si ribadisce il fatto che un momento essenziale del filo conduttore di quella evoluzione è la negazione del soprannaturale e del carattere storico del racconto biblico. Quello che più strettamente unisce Rousseau all'Illuminismo è la religione naturale, radicata dallo storico, senza dogmi rivelati e il cui libro sacro è il cuore dell'uomo. Ma è giustamente l'abolizione del soprannaturale quello che prepara la rivoluzione, giacché proclama la totale autonomia dell'umano e fomenta la speranza di riparare tutti i mali colle sole forze dell'uomo. Infatti, se la condizione dell'uomo sulla Terra non è conseguenza di una ribellione contro Dio, quindi non c'è bisogno né di conversione né di redenzione. Si tratta soltanto di rimuovere gli ostacoli al progresso, ed il male non può essere visto che come qualcosa di provvisorio, anche se necessario, in quel progresso.

Questa filiazione storica della mentalità rivoluzionaria, la quale trova poi il suo momento più alto in Marx, è stata segnalata da Augusto Del Noce, il quale sostiene che l'essenza del razionalismo moderno consiste nell'affermazione della normalità della situazione dell'uomo, cioè nella negazione dello *status naturae lapsae*. Per Del Noce, non considerare esplicitamente la condizione caduta dell'uomo diventa una virtuale accettazione di un ambito di valori assolutamente autosufficienti, «temporali», realizzabili dalle sole forze umane; cioè, finisce promuovendo un ambito considerato come pienamente umano e insieme autonomo ed indipendente dal soprannaturale, o al meno accettandone la legittimità e la fattibilità. L'osservazione di Del Noce raccoglie un'altra di Rosmini, il quale verso la fine del suo *Il razionalismo teologico* segnala i collegi religiosi francesi come la culla della rivoluzione, non certo per aver insegnato la pietà, ma per aver comunicato insieme ad essa una dottrina razionalista. Questa cresceva, mentre la prima languiva, e così come il razionalismo nei costumi genera piano a piano il razionalismo teorico, la Francia ha visto come si può fare il cammino inverso, portando «i suoi frutti amari alla civil società».<sup>16</sup>

Anche la definizione del razionalismo fatta da Del Noce s'ispira a quella di Rosmini, il quale lo definisce mediante l'affermazione che “[l]’uomo non dee ammettere se non quello che gli somministra la naturale esperienza, escluso ogni lume soprannaturale”.<sup>17</sup> Benché la filosofia non sia ostile ad una buona teologia, una separazione categorica fra le due è funzionale alla tesi razionalista, giacché rilega il soprannaturale e la grazia all'ambito del assolutamente gratuito, nel senso di qualcosa non soltanto non dovuta all'uomo da parte di Dio, ma anche sopraggiunta alla natura umana e non necessaria, nel suo presente stato, finché raggiunga il suo proprio fine naturale. In conseguenza, c'è una filosofia apertamente razionalista che si oppone alla fede, ma c'è anche un atteggiamento razionalista, non infrequente nei filosofi cristiani,

---

<sup>15</sup> Cf. Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, § 139, Zusatz, in *Theorie Werkausgabe* (ThW), vol. 7, pp. 263-265; *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie III*, ThW 20, pp. 306-308. Cfr. il seguente passo dell'hegeliano Giovanni Gentile: “Attraverso il fuoco del peccato, lo spirito può, anzi deve passare (chi ben l'intenda!); ma per poterlo spiare, poiché la libertà è sempre un riscatto dalla servitù” (*Genesi e struttura della società*, in *Opere*, vol. IX, Sansoni, Firenze 1945, p. 147).

<sup>16</sup> Antonio Rosmini, *Il razionalismo teologico*, n. 311. V. nn. 311-314.

<sup>17</sup> *Ibidem*, n. 1.

che consiste nel prescindere dalla considerazione dello *status naturae lapsae*, e che equivale per le sue conseguenze pratiche alla negazione di questo stato.<sup>18</sup>

### 3. La filosofia e il peccato originale

Non sarebbe possibile toccare tutti i problemi filosofici vincolati con quello che la teologia cristiana chiama «peccato originale». Si tratta di una problematica particolarmente difficile, di amplissime ripercussioni e che, insieme alla natura della Trinità e all'Incarnazione, ha richiesto le riflessioni più intense. Infatti, tale come è stato definito per la Chiesa, il dogma del peccato originale esige né più né meno spiegare come potrebbe essere che ogni individuo della specie umana riceva insieme alla sua natura una deformità morale, anteriore a ogni atto libero da parte sua, come risultato di un peccato non commesso da lui stesso, e che senza uno speciale ausilio divino non possa essere gradevole a Dio. Perché, ci piaccia o non ci piaccia, questo è quello che la Chiesa vuol dire quando parla di «peccato originale».<sup>19</sup>

Rosmini è stato il pensatore cristiano moderno che più sforzi ha consacrato a dare una risposta filosofica soddisfacente alle esigenze delle definizioni date dai concili fino al tridentino. La sua sintesi, ammirevole per chiarezza e consistenza, aveva come finalità immediata trovare una spiegazione che evitasse insieme il giansenismo e il pelagianismo. Quest'ultimo è ravvisato da Rosmini come più influente nello spirito del secolo, giacché contiene in sé la negazione della necessità della redenzione e il rifiuto della grazia. Non vorrei riprendere quella discussione ma è chiaro che quello stesso spirito non si è indebolito.

Mi soffermerò brevemente nelle tre distinzioni ritenute essenziali da Rosmini per rendere intelligibile il mistero senza bisogno di valersi di interpretazioni che falserebbero il suo vero significato. Si tratta di quelle fra volontà e libertà, fra peccato e colpa e fra natura e persona. Anche se già in parte presenti nei *Principi della scienza morale*, tutte e tre si trovano in maniera ampia ed esplicita nell'*Antropologia soprannaturale* (1832-1836, ma stampata postumamente) e nel *Trattato della coscienza morale*, di 1839. Levarono una intensa ed amara polemica, i cui dettagli non mi corrisponde trattare. È giusto tuttavia segnalare che ai resti di animosità che una simile polemica molto anteriore nel tempo aveva lasciato in alcuni ecclesiastici, si aggiungeva una certa invidia per i progressi degli istituti religiosi fondati da Rosmini e per l'imparagonabile superiorità intellettuale del loro fondatore. Le spiegazioni rosminiane, benché in fondo semplicissime e tutte rivolte a sciogliere i problemi più intricati suscitati dal dogma, non trovarono l'eco che meritavano e, malgrado la ricchissima documentazione presa da tutta la tradizione teologica e filosofica in favore delle sue vedute, soprattutto da Agostino e da Tommaso, non furono risparmiate a Rosmini le accuse più caluniose e infondate.

La prima cosa che Rosmini cerca di definire correttamente è la nozione di peccato, e la trova nell'opposizione della volontà alla legge. Quindi, i due elementi necessari al peccato sono una volontà e la legge morale. L'analisi dell'atto morale porta

---

<sup>18</sup> Cf. Augusto Del Noce, *Il problema dell'ateismo*, Il Mulino, Bologna 1990<sup>4</sup>, particolarmente il capitolo "Riflessioni sull'opzione ateistica", pp. 335-375.

<sup>19</sup> Mi riferisco, come risulta evidente dal contesto, a quello che i teologi chiamano *peccato originale originato*, cioè non al peccato personale di Adamo (*peccato originale originante*), ma allo stato d'inclinazione al male in cui ogni singolo individuo umano è nato e che è la conseguenza di quel primo fallo. In tedesco si distinguono *Ur-Sünde* (peccato originario) ed *Erb-Sünde* (peccato ereditario).

ad escludere dall'essenza della moralità l'atto riflesso della coscienza e in conseguenza, la libertà. Rosmini faceva osservare che non tutti gli atti morali sono liberi, né i buoni né i cattivi, giacché non tutti procedono dalla deliberazione. Per esempio, i bambini, prima di avere la riflessione, compiono anche atti morali. Lo fanno i genitori e lo fanno anche gli educatori e tutti coloro che hanno qualsiasi tratto con bambini. In ogni caso, le disposizioni al bene o al male dei bambini, anche se non risultano da azioni libere, hanno una qualità morale innegabile.<sup>20</sup>

La volontà si muove sempre in maniera spontanea, da se stessa, ma ciò non significa che ogni atto suo sia libero, cioè che non sia necessitato. Proprio il primo atto della volontà, come insegna San Tommaso, è la volizione del bene universale, e si tratta di un atto necessario, ovviamente senza che perciò perda la condizione di volontario.<sup>21</sup> Inoltre, c'è un amore naturale verso di se stesso; un amore spontaneo, ma non libero. E finalmente, anche la felicità, la pienezza del bene sperimentata dal soggetto, è oggetto necessario della volontà: non si può non volerla.

Allora, che l'uomo voglia necessariamente il bene si capisce, ma come potrebbe essere necessitato a volere il male? Cerchiamo di mostrarlo in due passi. Ammettiamo anzitutto, come già detto, che non c'è contraddizione tra volontarietà e necessità; questo non è poca cosa per il nostro scopo. Da un'altra parte, sappiamo che alcuni atti cattivi commessi liberamente diventano abiti e finiscono per inclinare la volontà del soggetto in modo che non possa resistersi a commettergli ancora, togliendo così libertà all'azione, benché non volontarietà. Ben può darsi quindi che l'individuo non riesca a opporsi a fare un atto contrario alla legge morale, cioè un peccato, senza che quell'atto risponda perciò a una decisione libera attuale. È intrinseca agli abiti, buoni o cattivi, una determinata qualificazione morale, proprio perché consistono in un'inclinazione verso l'atto buono o cattivo.

In secondo luogo, abbiamo detto che l'uomo ama naturalmente se stesso, e si ama come realmente è. Allora, se quell'amore spontaneo ha come oggetto una natura le cui tendenze mancano il debito ordine, necessariamente sarà anche lui disordinato e dovrà essere rettificato. Non è quindi impensabile che la volontà umana sia inclinata ad amare una natura disordinata in sé stessa e che questa deva essere il primo oggetto concreto della volontà, cui accompagna essenzialmente. In questo caso, il male morale non sarebbe nella natura, astrazione fatta dalla volontà, ma nella stessa volontà personale. Sarebbe così, anche se l'uomo avvertisse che amare se stesso più che Dio costituisce un disordine e, quello che ci interessa specialmente, quell'amore avrebbe luogo prima ancora che l'uomo ne abbia coscienza.

Di frequenza adoperiamo «volontario» per «libero», e «peccato» per «peccato colpevole» o «colpa», ma la tradizione filosofica ed un'analisi più fino distinguono queste nozioni. In realtà, il concetto di colpa aggiunge a quello di peccato la libera decisione. Cioè, esiste una proporzione tra i concetti di peccato e colpa, e quegli di volontà e libertà. Ogni peccato è volontario, ma non ogni peccato è libero; e la volontarietà non è sufficiente per parlare di colpa, nella quale c'è anche coinvolta la

---

<sup>20</sup> Sulla presenza di atti intellettuali e volontari nei bambini v. *Il razionalismo teologico*, n. 85 e 233, dove fa notare che il sorriso "con cui [i bambini] salutano la madre" è già prova di atti intellettivi; v. anche *Trattato della coscienza morale*, ed. Giuseppe Mattai, Fratelli Bocca, Milano-Roma 1954, *Edizione Nazionale*, XXVI, n. 101.

<sup>21</sup> San Tommaso d'Aquino, *Summa Theologica*, I, 41, 2 ad 3: *etiam voluntas, inquantum est natura quaedam, aliquid naturaliter vult; sicut voluntas hominis naturaliter tendit ad beatitudinem.*

libertà. Si può evitare così l'assurdo di attribuire la colpa ad un individuo incapace ancora di compiere atti liberi. Come si sa, o si può immaginare, è questa una delle obiezioni più frequenti al concetto di peccato originale, considerato da molti con ragione come aberrante, proprio per non avere in mente questa distinzione. È singolare merito di Rosmini l'averla mantenuto con estrema coerenza e d'aver messo in evidenza tutti gli errori che nascono dalla sua negligenza.

In senso assoluto, è chiaro, non può esserci peccato senza colpa, altrimenti dovremmo fare Dio responsabile dell'inclinazione cattiva. Quindi, l'atto per il quale il peccato cominciò ad essere nella storia e nella natura umana deve per forza essere stato libero. Non già che l'uomo sia l'«inventore» del male morale, ma senza la libera cooperazione dell'uomo questo non sarebbe entrato nella nostra natura. In virtù dell'unità di questa però, non è assolutamente necessario che lo stesso individuo chi ha l'inclinazione contraria alla legge sia quello che commise liberamente il peccato. Infatti, possiamo dire con San Tommaso che l'unità fisica dell'umanità implica anche un'unità morale, per quanto la natura trasmessa per generazione porta in sé un disordine che colpisce la volontà personale di ogni individuo. In un testo frequentemente citato, San Tommaso compara l'umanità intera con un solo corpo. Lì si può anche osservare il bisogno di capire «libero» in alcuni luoghi dove dice «volontario», e «colpa» dove si dice «peccato».

Scrive San Tommaso che così come l'atto della mano che commette un omicidio è volontario per la volontà dell'anima, l'insubordinazione presente nell'uomo singolo non è *voluntaria voluntate ipsius*, ma *voluntate primi parentis*. Quando si parla della mano, è lo stesso che si voglia intendere la volontà o la libertà, ma essendo l'insubordinazione essenzialmente un atto della volontà, non avrebbe senso alcuno il dire che non è volontaria per sua propria volontà, giacché se la sua facoltà volitiva non fosse insubordinata, non ci sarebbe nessuna insubordinazione. Per *voluntate ipsius* si deve capire quindi *per sua propria decisione*, cioè *liberamente*. Il peccato personale colpevole di Adamo, nato dalla sua libertà, ebbe come conseguenza da una parte la corruzione della sua natura individuale, e da un'altra la trasmissione ai posteri di una natura non retta. E siccome la volontà è un elemento della natura umana, ogni individuo discendente da Adamo riceve una volontà insubordinata, cioè piegata ad amare una natura ribelle alla ragione e quindi all'ordine morale. La conclusione di San Tommaso è che “il peccato originale non è un peccato di questa persona se non per quanto essa riceve la natura dal primo parente. Ecco perché fu chiamato anche peccato di natura”.<sup>22</sup> Quindi, c'è un peccato della natura che non è una colpa personale. La persona del primo uomo agì liberamente e produsse il disordine nella sua natura, ma negli altri la natura disordinata, se lasciata da sé, finisce corrompendo la persona, piegando la volontà personale in modo che questa non possa correggersi senza l'ausilio esterno della grazia. La colpa di questo primo atto d'insubordinazione non può essere quindi attribuita ad ogni individuo nato con essa, giacché lui non agì liberamente. Comunque, quando avrà l'uso di ragione non potrà opporsi efficacemente senza l'ausilio divino, e in conseguenza diventerà anche lui colpevole.

Kant si oppone categoricamente all'affermazione di una disposizione morale nel soggetto che non sia effetto di un atto libero dello stesso soggetto di essa. Per lui la morale è ambito esclusivo della libertà di ogni individuo e la questione di un peccato

---

<sup>22</sup> San Tommaso d'Aquino, *Summa Theologica*, I-II, 81, 1. Inoltre, se non ci fosse nessuna differenza fra il peccato personale e quello di natura, non si spiegherebbe come il battezzato generi un uomo peccatore. V. *Il razionalismo teologico*, n. 170.

originale appartenente alla specie soltanto potrebbe spiegarsi se nessun individuo di quella specie restasse al margine di una opzione libera per il male morale, per quanto strana possa sembrare questa proposizione. Questo concetto paradossale, se non addirittura contraddittorio, forza Kant ad una curiosa sovrapposizione di due momenti: da una parte, il male deve avere la sua origine nella libertà, ma simultaneamente ogni uomo senza eccezione possiede una propensione al male [*Hang zum Bösen*], chiamata da lui «male radicale». Ma non c'è posto per un peccato di natura, giacché la natura è aliena alla moralità. Un peccato non potrebbe quindi essere trasmesso da un uomo ad un altro, ma il male radicale è contratto da ogni uomo in un inizio pre-temporale della storia, cioè non come risultato di un atto empirico della libertà, realizzato nel tempo, giacché in quel caso l'uomo potrebbe farlo oppure no.<sup>23</sup>

Benché le tre distinzioni sopra recate non chiariscano tutta l'oscurità del peccato originale, e nemmeno provano la sua realtà, sono molto utili per spiegare la sua possibilità e, considerate attentamente, possono anche convincerci della profonda razionalità della dottrina cattolica. Rosmini cerca di arrivare più in fondo di questa razionalità provando la non convenienza che l'uomo soffra così tanto in questa vita senza che ciò sia la conseguenza del reato dovuto a qualche colpa.<sup>24</sup> Riguardo la natura del peccato originale nell'uomo nato dopo la caduta, non credo che si possa progredire altrimenti nella comprensione di come potrebbe trasmettersi una difformità morale senza la partecipazione di chi la riceve mediante un suo atto personale e libero. Penso altresì che la teologia farebbe bene non affrettandosi ad abbandonare le definizioni conciliari né a cercare compromessi facili di fronte a qualsiasi «progresso» di alcune discipline scientifiche, per elaborare ipotesi strane o anche per eliminare questo fondamentale dogma del Cristianesimo, come è stato fatto. E le ragioni per non farlo sono di natura propriamente filosofica. Da una parte l'osservazione della natura umana nei suoi principi costitutivi, e da un'altra, la necessità di accettare che l'unica alternativa alla tesi dell'origine storico del male è identificarlo con la limitazione e la finitezza della creatura, facendo così lo stesso Dio responsabile del male.<sup>25</sup>

Le considerazioni fatte da Rosmini sulla base della filosofia classica occidentale non cercano né di fornire una spiegazione «scientifica» o «filosofica» del dogma né d'inserirlo nelle teorie sia scientifiche che filosofiche, ma di trovare i principi reali, costitutivi della realtà e della natura dell'uomo, che spiegano il dogma senza distorcere il suo senso. La domanda giusta non è dunque: “quale senso può avere oggi per noi la dottrina del peccato originale?”, ma questa altra, ben diversa: “la natura umana è costituita in maniera che possa esserci qualcosa come il peccato originale?” Il concetto e il dogma del peccato originale non sono interpretazioni più o meno fuorvianti di un

---

<sup>23</sup> “Die eine oder die andere Gesinnung als angeborene Beschaffenheit von Natur haben, bedeutet hier auch nicht, daß sie von dem Menschen, der sie hegt, gar nicht erworben, d.i. er nicht Urheber sei; sondern, daß sie nur nicht in der Zeit, erworben sei” [Avere per natura l'una o l'altra intenzione morale come qualità innata non significa qui che non sia stata acquisita dall'uomo che la possiede, cioè che lui non sia il suo autore, ma soltanto che essa non è stata acquisita nel tempo] (Immanuel Kant, *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*, A 12 / B 14, W VIII, p. 671; la traduzione è mia). Per Kant l'uomo deve anche rendere se stesso degno della grazia prima di riceverla, cioè deve elevarsi per i suoi propri mezzi fino a rendersi gradevole a Dio. Questo pelagianismo di Kant contrasta fortemente con il suo pessimismo riguardo all'uomo singolo.

<sup>24</sup> Cf. *Il razionalismo teologico*, nn. 155ss.

<sup>25</sup> “... la libertà umana dee essere sempre la cagion rimota de' mali morali necessarij, perché altrimenti si farebbe autore di essi Iddio” (*Il razionalismo teologico*, n. 189; cf. n. 164, dove reca le opinioni di Ferdinand Christian Baur, riferite da Johann Adam Moehler nella sua *Symbolik* (1832). Per Baur il peccato originale consisterebbe “nella limitazione della natura” (ibidem).

simbolo o di un racconto, che resterebbero la sola informazione affidabile sulla presenza del male nel mondo. Se così fosse, sarebbero destinati non già ad essere superate ma semplicemente soppiantate da altre nuove; comunque, in nessun caso «confermate», ma perciò neanche «rifiutate».

Espressioni tali come: “Non è possibile ormai parlare di...”, o “Gli studiosi contemporanei mettono in discussione questo punto a quell’altro”, non avrebbero senso per Rosmini se volessero stabilirsi come canoni scientifici. Da una parte, per lui, come per ogni pensatore metafisico, una dottrina non regge più, soltanto se si dimostra falsa o senza prove, non perché non sia condivisa da molti. In ogni caso, affermazioni come la seconda non valgono che come constatazione di fatti e non hanno nessun valore normativo. Il pensiero di Rosmini è lontano di ogni forma di scetticismo e di storicismo, anche se lui è stato sensibile come pochi sia alle difficoltà concettuali che alla storia dei problemi. Rosmini vuole capire come stanno le cose in se stesse, e non in primo luogo perché cosa gli uomini hanno pensato neppure come si sono espressi.

È molto comune oggi recriminare alla visione cattolica del peccato originale di essere contaminata da nozioni biologiche e giuridiche. Anche a Rosmini ciò è stato rimproverato, benché il suo sforzo riceva il rispetto e perfino l’ammirazione degli studiosi, soprattutto per avere trovato la via giusta fra il giansenismo ed il pelagianismo. Recentemente è stata adoperata la frase: “trasmissione biologica di un debito giuridico”<sup>26</sup> come espressione del dubbio sulla validità di concetti come imputazione e eredità in questo ambito. Ma, da una parte bisogna avere presente che la nozione d’imputazione non è di natura esclusivamente giuridica, ma anzitutto morale. E da un’altra parte, non è un’invenzione di Rosmini, né di alcuni teologi cattolici, il dire che il peccato originale si trasmette per generazione, ma si tratta proprio di una formulazione dogmatica, che neanche Karl Rahner, per quanto diversa sia la sua spiegazione, vorrebbe contraddire.<sup>27</sup> La natura umana è insieme biologica e spirituale. Il disordine nelle potenze inferiori diventa peccato se riesce a piegare, trascinare dietro di sé la volontà personale. Non è dunque la colpa quello che viene ereditato, ma un’inclinazione disordinata.

Infatti, Rosmini non ha una visione «giudiziale» del racconto biblico, più che non l’abbia la stessa Scrittura, letta nella tradizione cristiana. Inoltre, la lettura storica del racconto non è soltanto confermata da altre tradizioni religiose, ma poggia su delle ragioni filosofiche importanti. Affermare che il tentativo di trovare una spiegazione storica all’origine del male “esprime qualcosa di profondamente disperato dal punto di vista concettuale”<sup>28</sup> non fa che rinvigorire la tesi dell’origine libera, contingente, storica del male, giacché conferma che la sua esistenza di fatto non si può dedurre da nessun concetto. È questa una ragione insieme filosofica e teologica della necessità di pensare il peccato originale come un fatto storico, anzi come “il fatto solenne dell’umanità (...) [il] quale mette quella grande separazione, che pur è fra l’operare della Chiesa e del mondo”.<sup>29</sup>

---

<sup>26</sup> Paolo Gomasca, “Il «peccato originale» in Rosmini”, in *Rivista di Filosofia Neo-Scolastica* (2005), p. 414.

<sup>27</sup> V. Karl Rahner, “Peccato originale”, in *Sacramentum Mundi*, Morcelliana, Brescia 1976, vol. 6, coll. 233-248.

<sup>28</sup> Paolo Gomasca, “Il «peccato originale» in Rosmini”, p. 412.

<sup>29</sup> Antonio Rosmini, *Antropologia soprannaturale*, vol. 39, p. 478. Per Paul Ricoeur “non c’è concetto più inaccessibile ad un confronto diretto colla filosofia che il concetto di peccato originale, così come non c’è cosa più ingannevole che la sua apparente razionalità” (cit. secondo la traduzione spagnola: *Finitud y*

Mi sembra che Rosmini abbia contribuito grandemente a togliere parte dell'oscurità che circonda il mistero del peccato originale, e ciò in virtù di una buona filosofia, fedele all'esperienza e fondata su dei principi solidi. Ci ha fatto vedere che anche in questo punto Tommaso ed Agostino vanno sostanzialmente d'accordo. La vera posizione tomista non consiste nell'affermazione dello stato attuale dell'uomo come di *natura pura*, mentre Agostino sarebbe il teologo della *massa dannata*.<sup>30</sup> Inoltre, la concezione dello stato dell'uomo come di *natura pura* non riesce a spiegare molti dati rivelati, per esempio l'avversione a Dio di ogni uomo che nasce, la schiavitù dal demonio, ecc. Neppure il peccato potrebbe essere semplice privazione, mancanza di qualcosa nell'uomo, perché mancare la grazia non significa essere in opposizione a Dio. Un vero peccato nell'uomo non può significare altro che essere piegato al male, giacché una natura che nel suo stato normale fosse prava di per sé sarebbe una mostruosità, e la responsabilità di quel male ricadrebbe su Dio. La dottrina rosminiana sull'essenza del peccato originale non è quindi soltanto "commendevole per l'orientamento mistico a cui conduce",<sup>31</sup> ma è uno dei frutti più maturi dell'*intellectus fidei*.

#### 4. Conclusione

La ragione umana non può provare con certezza il peccato di Adamo, causa dello *status naturae lapsae*, come un fatto storico e causa remota della presenza del male nel mondo. Si tratta di un dato rivelato, non deducibile dalla nostra esperienza umana. Una teologia che partisse soltanto dall'esperienza non si distinguerebbe da una filosofia

---

*culpabilidad*, Taurus, Madrid 1982, p. 168). La visione cattolica esige di accettare una "mostruosa colpevolezza ereditaria" ("Le «péché originel»: étude de signification", in *Le conflit des interprétations*, Éditions du Seuil, Paris 1969, p. 266). Il "sedicente dogma del peccato originale" (ibidem, 267) è mera speculazione, uno pseudo-concetto, e bisogna tornare all'esperienza che l'ha stimolata. Il mito sarebbe sempre più originario rispetto della speculazione e risultato dell'esperienza; avremmo quindi, in questo ordine: peccato, mito della caduta, nozione di peccato originale. Nella concezione ricoeuriana il racconto biblico non è rivelazione perché parola di Dio, ma per il fatto di essere un discorso *rivelante*, cioè un discorso che scopre all'uomo qualche cosa sulla sua condizione; c'è una verità nel mito, ma la verità non è di ordine storico (cf. "Le «péché originel»", p. 279). Ricoeur sostiene, come tanti altri, che il pensiero critico sia delle scienze che della filosofia esige separare storia e mito (cf. *Finitud y culpabilidad*, pp. 318, 386). La lettura letterale della Genesi avrebbe fatto un grande guai al Cristianesimo dei primi secoli, fino a chiedere un *sacrificium intellectus* e a condizionare le speculazioni «pseudo-razionali» di Agostino ("Le «péché originel»", p. 280 e *Finitud y culpabilidad*, p. 389). Lo stesso San Paolo sarebbe responsabile di avere personalizzato Adamo, considerato alla luce di Cristo (ibidem).

Il concetto paradossale di *servum arbitrium* avrebbe portato i teologi ad affermare da una parte il carattere ereditario del peccato, il quale spiegherebbe la schiavitù dell'arbitrio; e da un'altra parte la sua imputabilità, concetto che sarebbe stato preso dall'ambito giuridico (cf. "Le «péché originel»", p. 266). Questa combinazione concettuale trova Ricoeur «assurda», ma poggiata sulla esperienza che c'è dell'involontario nel volontario (cf. il suo *Philosophie de la volonté*). "... Il male è *déjà là*" ("Le «péché originel»", p. 280), dice per ogni spiegazione Ricoeur, sembrando così tendere verso un'ontologizzazione del male che lui stesso voleva evitare. Non a caso ha dichiarato fallito il suo tentativo di sviluppare una simbolica del male (cf. *Réflexion faite: autobiographie intellectuelle*, Esprit, Parigi 1995).

<sup>30</sup> Le analisi dei testi fatte da Rosmini sono molto luminose. V. *Il razionalismo teologico, passim*.

<sup>31</sup> Roberto Sciamannini, "La nozione del peccato originale in A. Rosmini", in Michele F. Sciacca (ed.), *Atti del Congresso Internazionale di Filosofia Antonio Rosmini*, Sansoni, Firenze 1957, 2 vv., II, pp. 1113-1124; p. 1124; dello stesso sentimento è Ignazio Sanna, "La volontarietà del peccato originale secondo Antonio Rosmini. Una rilettura", in Karl-Heinz Menke e Antonio Staglianò (ed.), *Credere pensando. Domande della teologia contemporanea nell'orizzonte del pensiero di Antonio Rosmini*, Morcelliana, Brescia 1997, pp. 293-340; 339. Nella sua «rilettura» Sanna non scappa alle stesse difficoltà di quegli che non accettano la distinzione tra peccato e colpa, e che per peccato intendono dire la mancanza della grazia. In questo segue la posizione di molti teologi contemporanei. V. gli articoli dell'enciclopedia *Sacramentum Mundi*: Karl Rahner, "Peccato originale", cit., e Piet Schoonenberg, "Peccato e colpa", vol. 6, coll. 222-233.

razionalista e finirebbe considerando peccato e grazia come momenti dialettici della storia della redenzione. Inoltre, il *locus theologicus* per eccellenza non è né la realtà storica, né l'esperienza umana, ma la fede degli Apostoli trasmessa dalla Chiesa. E per la Chiesa cattolica non si tratta del semplice fatto che le colpe degli uomini che hanno vissuto prima di noi condizionano o anche determinano il mondo che dovremmo abitare, perché essa sostiene che c'è un vero e proprio peccato in ogni membro del genere umano.<sup>32</sup> Né ci sono ragioni di peso per opporsi ad accettare questa dottrina, anzi abbiamo forti motivi per preferirla a qualsiasi altra, che rischierebbe di rendere il male necessario ed inerente alla natura umana. Se i primi uomini peccarono contro Dio, come non soltanto il Cristianesimo insegna, ma quasi tutte le tradizioni religiose dell'umanità, la situazione attuale dell'uomo reale e concreto si spiega come conseguenza della perdita del favore divino. Non perciò l'uomo è condannato senza rimedio, ma, come è stato detto in seguito al *Fedro* platonico, deve aspettare dal suo Creatore quel "riordinamento dei suoi sensi [che] non è realizzabile da un atto di volontà, anzi è concesso all'uomo come dono divino".<sup>33</sup>

Ci sono, a mio parere, due grandi tipi di ostacoli per accettare la dottrina del peccato originale. Il primo è di natura oggettiva e si fonda sul fatto che quella dottrina ci chiede di ammettere in noi uno stato morale che sfugge alla nostra coscienza. Il secondo è di natura soggettiva, ed è cagionato non a caso dallo stesso *status naturae lapsae*, voglio dire dal nostro orgoglio, il quale prende forme molto diverse, dallo scandalizzarsi fino alla ribellione attiva, passando per il rifiuto a ricevere un aiuto esterno qualsiasi per fare il bene. Il dogma del peccato originale offende l'orgoglio umano, giacché le ricorda che la sua volontà e la sua libertà sono ferite, e che lui è incapace di vincere il male colle sue sole forze. Noi accettiamo meglio sentir parlare di difetti e di limitazioni, ma la sola menzione del peccato è per l'amore disordinato a noi stessi una specie di incitamento e bisogna una grande umiltà per accettarlo. Ma è giustamente questo spirito di umiltà quello che caratterizza al filosofo cristiano di fronte al razionalista.

Entrambi ostacoli sembrano presenti nelle famose parole di Pascal, le quali, prescindendo dal loro accento un po' fideista, segnalano l'oscurità che circonda questo mistero e il necessario atteggiamento per accettarlo: "Il peccato originale è follia per gli uomini, però viene dato per tale. Dunque voi non dovete rimproverarmi la mancanza di razionalità in questa dottrina, perché io la presento già come irrazionale. Però questa follia è più saggia di tutta la saggezza degli uomini, *sapientibus est hominibus*. Infatti, senza di essa, cosa si può dire dell'uomo? Tutto il suo stato dipende da questo punto impercettibile. E come avrebbe potuto rendersene conto con la ragione, dal momento che è una cosa contro la ragione, e la sua ragione, ben lungi dal ritrovarla con i suoi mezzi, se ne allontana quando le viene presentata?"<sup>34</sup>

In virtù delle conseguenze che il tema implica, la filosofia cristiana non può prescindere dalla considerazione dello *status naturae lapsae*. Se così facesse, non sarebbe in grado di opporre nulla al razionalismo, per la semplice ragione che una delle forme più profonde di razionalismo consiste giustamente nel non considerare la

---

<sup>32</sup> Definizione dogmatica del Concilio di Trento (Sessione V, § 3). Rahner interpreta questa affermazione nel senso che ciascuno di noi mancherebbe un rapporto a Dio che sarebbe stato a noi dovuto se Adamo non avesse peccato. Ma si tratta di uno stato che può essere riacquistato mediante una nostra decisione libera di apertura alla grazia della redenzione. V. il suo art. cit.

<sup>33</sup> Josef Pieper, *Begeisterung und göttlicher Wahnsinn. Über den platonischen Dialog Phaidros*, in *Werke in acht Bände*, vol. 1, ed. Berthold Wald, Felix Meiner, Hamburg 2002, pp. 248-331, 300.

<sup>34</sup> Blais Pascal, *I pensieri*, Paoline, Milano 1966, n. 445 (ed. Brunschvicg; Lafuma: 695; Chevallier: 448), p. 369.

situazione attuale dell'uomo, e con essa l'esercizio della sua ragione e la sua vita morale, come risultato di una caduta. La negligenza diventa più tarde o più presto complicità e il filosofo cristiano potrebbe trovarsi contro sua volontà battendo una nuova torre di Babele.