

In tal modo, il mistero contenuto nell'umanità estese in basso le sue radici su tutta la creazione visibile, e formò in pari tempo la corona nella quale culmina il mistero della medesima.

2. Ma il mistero di Dio nella creazione s'innalza anche al disopra dello stesso uomo, in regioni più alte e immense. Sopra la creazione visibile che termina nell'uomo come suo capo, c'è un'altra creazione superiore, puramente spirituale: *il mondo degli Angeli*.

Siccome gli Angeli pur nel loro essere naturale sono invisibili a noi uomini e molto al di sopra di tutta la creazione visibile, in quanto dunque per noi sono soprannaturali, la loro esistenza e la loro natura in sé potrebbe essere già un mistero. Difatti il razionalismo cerca di combattere anche l'esistenza degli Angeli, come tutto quello che annoveriamo fra i misteri del Cristianesimo: e perciò in generale di fronte ad esso si usa difendere l'esistenza degli Angeli come una verità soprannaturale.

In senso stretto, però, non si può dire un mistero vero e proprio perché non è propriamente qualcosa di soprannaturale. Nel Cristianesimo il soprannaturale non è tanto la superiorità di una natura creata sulle altre, quanto la sua elevazione alla partecipazione della natura divina al di sopra dei limiti naturali dell'esistenza creata. Quest'ultima è soprannaturale anche per gli Angeli, e quindi anche per essi prima della loro glorificazione fu un vero mistero. Il mistero teologico del mondo spirituale invisibile, per conseguenza, era la grazia santificante ch'esso possedeva in comune con l'umanità.

Nella natura degli Angeli, superiore e maggiormente vicina a Dio, la grazia dovette naturalmente spiegare la sua ricchezza molto più che nella natura degli uomini, di molto inferiore. Allo stesso tempo però dovette collocare l'uomo in una relazione con gli Angeli molto più intima di quella che egli possedeva per natura. Lo innalzò ad una dignità che sorpassa infinitamente l'altezza naturale degli Angeli; lo costituì, insieme a questi, erede e familiare di Dio, e lo chiamò a far parte con essi della stessa famiglia divina.

3. Così il mistero della grazia avvolse tutta la creazione; il mistero di Dio la penetrò e l'animò in tutti i suoi membri e la ridusse ad una unità soprannaturale, superiore. In questo più ampio panorama il mistero nell'uomo non vien relegato fra le cose secondarie, ma appare invece in tutta la sua importanza. Come per la sua natura l'uomo formava l'anello di congiunzione fra il mondo spirituale e quello materiale; così, nella sua dotazione soprannaturale, era come il centro della luce soprannaturale che Dio diffuse su tutta la creazione. Il mistero in lui era il riflesso dello splendore celeste degli Angeli, la fonte e l'ideale della glorificazione celeste della natura visibile. Più tardi vedremo come il mistero nell'umanità, non nel primo, ma nel secondo Adamo raffigurato in quello, divenne, in un modo anche più eccelso, secondo il piano eterno di Dio, il centro di tutti i misteri, quando cioè apparve nella natura umana il Primogenito di tutte le creature con la pienezza della sua Divinità. Ciò però doveva accadere soltanto dopo che un altro mistero, un mistero delle tenebre, propagandosi dagli Angeli sull'umanità e su tutta la creazione, oscurò il sole della grazia, devastò totalmente il mistico giardino piantato dall'amore di Dio, e, quasi prendendosi giuoco della potenza e della bontà del Creatore, provocò un secondo e più grande mistero della sua onnipotenza e del suo amore.

Capitolo IV

IL MISTERO DEL PECCATO IN GENERE E DEL PECCATO ORIGINALE IN SPECIE¹

«Mysterium iam operatur iniquitatis».

(2 Tess. 2, 7).

§ 38. Il peccato tiene del mistero per i suoi rapporti col mistero di Dio nella creatura.

La Trinità delle persone in Dio, la giustizia soprannaturale del primo uomo, sono misteri veri e propri, ma misteri di luce e di gloria, di santità e di felicità; e la loro mistica oscurità dipende appunto dalla sovrabbondanza e dalla sublimità della luce che sfugge al nostro occhio naturale e lo abbaglia. Sono misteri di Dio, all'interno nel suo seno, all'esterno nella sua creazione; abisso sterminato e insondabile di potenza, di sapienza e di bontà.

Pure, accanto a questi, il Cristianesimo ci addita anche un mistero del

[1] In questo capitolo Scheeben presenta la base per una morale cristiana autentica. E' uno dei problemi più gravi che premono la nostra esistenza e il nostro pensiero, che noi, esseri creati, finiti e contingenti, siamo capaci di offendere infinitamente il Creatore, si da meritarcene eterno castigo. Chi vede l'esistenza umana soltanto sotto l'aspetto biologico e in Dio riconosce non altro che la causa efficiente ultima, che inoltre, come per lo più avviene tra occidentali non più cristiani, non sente direttamente l'influsso di credenze popolari pre-cristiane, le quali dovunque e in ogni età hanno ritenuto almeno come possibile che un uomo possa offendere Dio o la Divinità al punto da meritarsene eterno castigo (cfr. O. KARRER, *Das Religiöse in der Menschheit* alla voce «peccato»), non è predisposto a questa verità cristiana se non alla sola condizione che il suo discernimento non sia stato traviato (cfr. Rom. 1, 18 — 3, 20). Nella fede popolare alla possibilità d'una sanzione eterna per le opere buone e cattive dell'uomo, riferita dalla storia delle Religioni, la Teologia cattolica riconosce un indizio dell'esistenza d'una primitiva Rivelazione divina all'umanità intera, che per parte sua implicava una gratuita divinizzazione dell'uomo e che questi perdettero colpevolmente. Da allora l'agire degli uomini nati in seguito non si svolge in una sfera «puramente naturale» — come sarebbe quella dell'«animal rationale» —, ma necessariamente e effettivamente nell'ambito di Dio stesso, il quale per degnazione si fece nostro convivente.

Questo fatto vien posto innanzi da Scheeben in opposizione al cieco naturalismo etico, come pure contro il moralismo legale praticamente ancor più diffuso (cfr. Rom. 3, 21 — 4, 25). All'uopo si vale dei concetti ausiliari teologici «naturale-soprannaturale». Questi potevano far supporre che in questo mondo esista un dualismo nel piano divino della salvezza, che natura e soprannatura siano due regioni in qualche modo separate. Ma l'opera di tutta la vita di Scheeben consiste essenzialmente nello sforzo: 1) di metter in luce la completa gratuità della nostra chiamata ed elevazione alla figliolanza divina, contro la piatta concezione del razionalismo, i cui rappresentanti spesso credono che il «paradiso» si possa meritare colle

nulla, delle tenebre e della malizia, un «mysterium iniquitatis». Esso non proviene da Dio, ma dalla creatura, la quale, pur essendo strappata al nulla e alle tenebre per un'azione di Dio, si ribella a Lui per annientare il mistero della grazia in se stessa.

Il peccato è un mistero assolutamente «sui generis»; è lo scompiglio e l'annientamento del bene e del vero; è la contraddizione di ogni ordine e della ragione stessa; è un fare un aborto dell'opera buona che Dio aveva fatto: non è un essere, ma un mostro. Il peccato, quindi, propriamente parlando non ha una causa, bensì una non-causa, o meglio, una «causa deficiens». Non è che tenebre, le quali tanto appaiono fitte e oscure, quanto più sono illuminate dalla ragione; tenebre che la sana ragione aborre e condanna. Viceversa, però, quanto più queste tenebre sono riconosciute come non-essere, cioè come tenebre, e quanto più la ragione le fugge e le detesta, tanto più siffatto mistero diviene luce, tanto più è possibile scrutarlo e penetrarlo.

L'essere, o meglio il non-essere del peccato, in quanto può conoscerlo e penetrarlo la ragione naturale da se stessa, evidentemente non è mistero nel senso vero e proprio della natura. Per poterlo dire tale, dovrebbe essere, nel suo

proprie forze come press'a poco un articolo di commercio; 2) di formulare l'universalità di questa chiamata in concetti teologici. In ciò non ha potuto raggiungere un risultato che lo soddisfacesse.

Le nozioni di «natura» e «sopranatura», come le concepisce Scheeben nei seguenti capitoli, sono piene d'un dinamismo, ch'egli, alla luce della sua comprensione intuitiva dei rapporti umano-divini e per la conoscenza che ne aveva attraverso la Scrittura, la tradizione patristica e Scolastica (anche Scolastica barocca, specialmente quella dell'Ecole française), riteneva come reale. Oggi, da una parte la conoscenza della lingua della Scrittura, della dottrina dei Padri e del quadro delle idee della Scolastica almeno è molto ampliata e approfondita al di là di ciò ch'era raggiungibile dall'acume e dalla fatica di Scheeben, grazie ad approfondite ricerche particolari sul senso delle parole e delle cose, dei concetti dottrinali, loro provenienza e loro connessione; dall'altra parte la problematica relativa alla molteplicità dei rapporti trascendentali dell'umana esistenza, vista e concepita con metodi così nuovi dalle scienze dello spirito, è andata soggetta a interpretazioni così nuove, che il modo onde se la rappresenta Scheeben per il lettore proveniente da tali ambienti culturali dovrà sembrare per molti rispetti ancora troppo impacciato e statico.

Appunto l'esatto studio filologico ed esegetico della Scrittura, dei Padri e degli Scolastici del periodo classico ha messo in luce un ricco contenuto di genuina Rivelazione, di simboli e di concetti in parte non ancora esplicitamente conosciuti, in parte non ancora elaborato dalla speculazione teologica della tarda Scolastica e che per un'esatta comprensione moderna abbisogna ancora d'una formulazione in termini di pensiero più tecnico, prima che possa fondare una nuova sistemica. — Soprattutto le relazioni dell'uomo con un Dio benevolo si ma anche giudice, ai nostri giorni vengono percepite in un senso più universale e più personale che al tempo di Scheeben. Col declino dell'idealismo tedesco e del romanticismo e col sopraggiungere dell'industrialismo, il lavoro letterario per l'intellegione della vera natura del dialogo tra l'uomo e Dio e della Rivelazione, quale l'avevano intrapreso Deutinger, Görres e altri della scuola di Tubinga, non venne continuato. L'uomo si interessò tanto delle cose esterne e fu subito talmente preso da esse, da cacciare anche il mondo spirituale nella visuale dell'utilitarismo: quello che non è esteticamente concepibile o godibile, che non rappresenta un valore sensibilmente realizzabile, non fu né sentito né percepito e tanto meno elaborato. Anche la filosofia e la Teologia dei cattolici corse il pericolo di diventare piuttosto un'attrezzatura pratica per la difesa dei diritti esterni della Chiesa visibile, che la ricerca pura della verità. L'ambiente di Scheeben non era quello d'una generazione la cui vita subisce direttamente la spinta verso la verità, ma piuttosto il mondo dei teologi dell'antichità da lui rivissuto per sola virtù di pensiero. Già per questo motivo la sua mentalità ritiene un certo gusto di scuola che a prima giunta non aggrada: sembrano nient'altro che vicende di libri quelle che lo tengono occupato. Ma chi si tuffa nel suo pensiero percepisce ben presto la presenza dell'«eros intellectualis» che puro e schietto vive in abito bigio da scuola.

I concetti «natura» e «sopranatura» e l'assioma: «gratia supponit naturam» ora

genere, un mistero *soprannaturale*. Ma come può essere possibile ciò? Come può essere soprannaturale il peccato? Come può dirsi superiore alla natura, quando è noto che non solo non è niente di alto, di elevato, che anzi è l'abbiezione e la disorganizzazione della natura stessa? Esaminiamolo più attentamente.

«Habitus et privatio», dicevano gli antichi filosofi, «sunt in eodem genere». Le cose che reciprocamente si eliminano e si escludono, come essere e non essere, devono trovarsi sullo stesso campo. Il peccato è la privazione, l'esclusione della giustizia; è un'opposizione all'ordine morale stabilito da Dio. Ora in quanto contraddice all'ordine della natura, ai suoi naturali rapporti e alla sua naturale tendenza al bene, è innaturale, mostruoso; ma è tale appunto perché è soltanto alla natura come natura che si oppone, violando l'ordine naturale e nessun altro.

Sotto questo rapporto, il peccato, come pure la natura e l'ordine naturale, è oggetto di conoscenza naturale e quindi anche della filosofia. Esso, perciò, si sottrae dall'orizzonte della ragione naturale solo in quanto lede qualche cosa di più elevato della natura e viola un ordine superiore a quello naturale; in quanto invade, quindi, un campo soprannaturale e in esso si muove. Su questo piano il peccato diviene doppiamente misterioso: perché innanzitutto è tenebre

sembra che ancora non esprimano sufficientemente l'intreccio strutturale dell'operazione divina con l'esistenza umana nonché l'unità dell'economia della salute. Si confronti con questo capitolo ciò che R. Guardini (*Welt und Person: Versuche zur christliche Lehre vom Menschen*, Würzburg 1939, p. 63 segg.), rimodernando con agilità di pensiero patristico, dice dell'eminenza di ciò che è cristiano al di sopra dell'intera scala degli esseri esistenti, e della personalità cristiana che si allinea su di essa. Già la personalità *creata* dell'uomo come tale è ciò che è grazie al fatto che Dio è «il Tu dell'uomo né più né meno», e lo è al punto che, «se all'uomo fosse possibile uscire dal rapporto di Tu con Dio, e cioè, non solo staccarsi da Dio, ma fare in modo che egli ontologicamente non si trovasse più in rapporto di Tu con Dio, per restare in quello soltanto di normazione e di realizzazione dell'essere creato per parte del suo Creatore, cesserebbe senz'altro di essere persona» (p. 164-165; vedi ancora Berdiaeff citato al § 12, nota 1). Qui viene messo in rilievo colla massima energia l'unità vigente nell'ordine della vita e della salute tra Dio e l'uomo. La Teologia di Scheeben rende possibile ulteriore produzione di respiro ancor più vasto e di più delicate sfumature, se si tengono presenti le sue asserzioni su natura e sopranatura insieme con le sue asserzioni sul mistero di Dio e di Cristo nel mondo.

I lettori provenienti dalla Neoscolastica a proposito del pensiero di Scheeben e di Guardini devono considerare che, filosofi e teologi i quali scelgono per soggetto delle loro fatiche la vita in tutto il suo contenuto reale, dove il pensare e il volere, l'essere e il divenire, il concreto e l'astratto formano un insieme imponente di energie e di valori, il cui Autore da esso distinto è riconosciuto più facilmente dal cristiano che dal non cristiano (non perché quello pensi con maggior logica di questo, ma perché nella sua esistenza il rapporto vitale con Dio è attuato più concretamente), descrivono una realtà dinamica per la quale purtroppo il nostro pensiero non ha ancora escogitato i concetti *adeguati* e la lingua non ha ancora coniato *adeguati* vocaboli. Un nuovo cantiere si è aperto intorno al solido edificio della nuova Scolastica. Intorno all'oggetto di tale conoscenza cfr. R. GUARDINI, *Der Gegensatz; Versuche zu einer Philosophie des lebendig Konkreten* (Magonza 1925); idem sulla conoscenza corrispondente a tale oggetto: *Unterscheidung des Christlichen* (Magonza 1925). — Sul modo di porre la questione della filosofia della vita cfr. HOFER, *Vom Leben zur Wahrheit* sotto il titolo: *Categorie della vita*. Un'ampia introduzione nella produzione scientifica in questo campo e in pari tempo una continuazione della medesima l'ha data TH. STEINBUCHER, *Die philosophische Grundlegung der katholischen Sittenlehre* (Düsseldorf, 2 ediz., 1939) come I vol. dello *Handbuch der katholischen Sittenlehre* edito da F. Tillmann. Su questa via s'è decisamente incamminato G. Thils. Già nel suo volumetto *Tendances actuelles en Théologie morale* (Gembloux 1940) aveva raccolto le voci ed i desiderata dei competenti per un rinnovamento della Teologia morale, la quale, nei trattati imbastiti sullo schema tradizionale, è troppo astratta e negativa, non sufficiente a nutrire positivamente l'attività dell'uomo concreto ed a formare la persona umana nel suo sviluppo esistenziale. Ora egli pubblica un primo volume in cui delinea il programma che si propone di svolgere in volumi successivi per costruire una scienza cristiana delle realtà umane, o meglio, dei valori umani: *Théologie des réalités terrestres*, I: *Préludes* (2 ediz. Lovanio 1947), seguito da un secondo: II: *Théologie de l'Histoire* (Bruges 1949; ora si è fatta una traduzione italiana d'ambidue i volumetti: Alba 1951, per opera di G. Montali). Tale Teologia dovrebbe abbracciare le scienze e la natura, i sentimenti e le

e annientamento, non solo, ma anche si oppone a una luce soprannaturale e misteriosa e distrugge un ordine soprannaturale e misterioso. Diviene un mistero soprannaturale esso stesso, perché entra in relazione con un mistero; si converte in un abisso di malizia e di rovina altrettanto inesplorabile e imperscrutabile, che il mistero di bontà e di benedizione ch'esso ingoia.

E' quindi ovvio considerare con speciale attenzione la posizione particolare che occupa il peccato nell'ordine soprannaturale; invece i Teologi ordinariamente ne fanno poco caso. Spesso si cerca il mistero del peccato soltanto nella colpa d'origine; ma questa appunto non si può capire né illustrare scientificamente nella sua essenza mistica, se non si prendono le mosse più da lontano e non si considera il peccato originale come un momento nel gran «mysterium iniquitatis» che dal cielo si diffuse sulla terra.

Il mistero del peccato originale è fondato sulle relazioni della trasgressione di Adamo col mistero della giustizia originale. Per intenderlo, dobbiamo, perciò, esaminare per ordine le relazioni della disubbidienza d'Adamo con la natura di questa giustizia nella sua parte superiore e inferiore, cioè della santità e integrità, come pure con l'ereditarietà della medesima.

mistiche, la società familiare e gli ambienti di educazione, la società professionale e gli ambienti di lavoro, il corpo e lo sport, la materia e l'universo, la tecnica, le arti, i beni materiali ed il danaro. Il dramma dell'uomo consiste nel dover conquistare il mondo e se stesso per sottoporre se stesso ed il mondo a Cristo e, mediante il Cristo, a Dio, onde s'appaghi l'istanza del creato alla manifestazione della gloria di Dio. Tutto il significato di questo dramma sta nel celebre passo di S. Paolo: «...questo mondo creato sta alle vedette, aspettando la manifestazione dei figliuoli di Dio. Il mondo creato infatti è stato soggetto alla vanità non per suo volere, ma di colui che lo ha soggetto in isperanza: ché anche il mondo creato sarà reso libero dalla servitù della corruzione alla libertà della gloria dei figliuoli di Dio. Giacché sappiamo che tutte le creature insieme sospirano e sono nei dolori del parto fino ad ora» (Rom. 8, 19-22). Thils vi ha intuito il fondamento ontologico della problematicità dell'uomo e allo stesso tempo l'itinerario da seguire per giungere ad una conciliazione tra Umanesimo e Cristianesimo. Il dato teologale dell'uomo, ossia il suo interiore rapporto con Cristo e con Dio, è l'oggetto d'un altro bel libro di morale cristiana: *Senso cristiano dell'uomo* (traduz. di D. Tenderini, Brescia, 1948) di J. Mouroux. Il movimento di rinnovazione umanistico-cristiana è in pieno fervore in Francia. Cfr. le opere citate alla nota 8 del § 1.

Sull'origine e l'influsso della concezione agostino-francescana del mondo, la quale accentua l'unità e l'unicità dell'economia della salute, vedi E. GILSON - Ph. BOEHNER, *Geschichte der christlichen Philosophie* (Paderborn 1937); per i fondamenti metafisici ed al tempo stesso spirituali di tale concezione vedi ora E. BETTONI, *Visione francescana della vita* (Brescia 1948). Sull'affinità spirituale di pensatori come Descartes e Malebranche con S. Agostino e loro importanza per il pensiero intimo personale dell'uomo del nostro tempo, vedi l'edizione speciale del vol. XIX di «Rivista di Filosofia Neo-Scolastica»: *Cartesio nel terzo centenario del Discorso del metodo* (Milano 1937), molto importante per la retta concezione dell'ampiezza e della profondità di una vera «philosophia perennis». I molto diversi articoli sono più o meno uniformemente contrassegnati dallo sforzo di giungere alla verità, non più esclusivamente per mezzo di deduzioni sillogistiche di logica formale da principi intangibili, ma per mezzo d'un nuovo orientamento verso maggiori dati conosciuti, non badando se chi traccia la strada sia uno scolastico o non scolastico. E' il criterio da tempo propugnato ed esposto da J. Hessen: si veda *Augustinus Metaphysik der Erkenntnis* (Berlin-Bonn 1931); *Platonismus und Prophetismus* (Monaco 1939); — e che P. Wüst in *Ungewissheit und Wagnis* (Salzburg 1938, tradotto in italiano da E. d'ASCOLI: *Incertezza e rischio*, Brescia 1943) ha applicato con coraggio. — Il lavoro di esegesi relativo alle presenti questioni ha trovato monumentale espressione nel *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament* (Stuttgart 1938 segg.) di Kittel, il quale meglio di qualunque opera del nostro tempo illumina l'effettivo valore di vita della Rivelazione in sé e nei suoi rapporti coll'uomo e nel medesimo tempo discopre la profondità del linguaggio biblico.

Il primo rapporto del peccato con la santità è il più importante: in esso si riscontra più che mai il suo carattere misterioso, poiché la santità senza paragone è un mistero più grande dell'integrità. Inoltre, poiché la santità spetta anche agli Angeli e si ridona agli uomini caduti, mentre dell'integrità quelli non hanno bisogno ed a questi non è ridonata; così il carattere misteriale del peccato appare come tratto comune, non già proprio del peccato del primo uomo soltanto. Esso costituisce anche il nesso fra il «mysterium iniquitatis» del mondo angelico e il genere umano. Cercheremo, pertanto, di lumeggiarlo nel miglior modo possibile.

§ 39. Carattere misteriale del peccato: sua formale opposizione al mistero di Dio nella creatura.

1. Generalmente parlando, cos'è il peccato? E' un'azione per cui la creatura si mette in contraddizione con la legge stabilita da Dio e lede l'ordine voluto da Lui; un'azione, dunque, con la quale si rivolta contro Dio e l'offende, negandogli la sommissione e l'amore dovuto. Questa descrizione generica si adatta tanto al peccato della creatura allo stato naturale, quando a quello della creatura santificata. In tutti i casi, è un ordine debitamente imposto da Dio che si viola; in tutti e due i casi si pecca negando il rispetto e l'amore a Lui dovuti¹.

Eppure fra l'uno e l'altro c'è una differenza enorme². A secondo della dignità che ha ricevuto da Dio, la creatura occupa una posizione diversa dinanzi a Lui, riceve da Lui una diversa legge, deve a Lui rispetto e amore diverso.

[1] Per intendere bene la seguente esposizione di Scheeben si consulti S. TOMMASO, *Sum. Theol.* 1, 2 q. 91 sulle differenze della legge eterna, della legge naturale, della legge umana e della legge positiva divina. — Si noti che la Chiesa non ha ancora definito finora l'essenza del peccato originale né quella del peccato abituale. Perciò il pensiero teologico qui si muove nell'ambito della fede senza una determinata direzione dogmatica, e quindi la fede può diventare più intelligibile allo spirito umano senza cessare d'esser fede. L'organica considerazione sul peccato, che Scheeben presenta nei seguenti paragrafi, è una delle sue speciali benemerite dogmatiche, la quale però non è ancora entrata nelle disquisizioni scientifiche, benché permetta di parlare dell'essenza del peccato in modo più concreto che altre esposizioni. In Scheeben, e specialmente nei paragrafi 43-44, il peccato si fa conoscere soprattutto come una realtà che intacca tutto l'uomo, anima e corpo.

[2] Tra cristiani e non cristiani è tanto difficile intendersi sull'essenza del peccato, specialmente del peccato originale, per la ragione che il concetto cristiano si chiarifica soltanto nella luce della fede, il cui contenuto essenziale non può essere esposto adeguatamente al non credente, perché la fede come forza divina ad esso manca. «Receptum est in recipiente ad modum recipientis». Taluni cristiani nelle loro argomentazioni non tengono conto di questo fatto. Presuppongono in altri certe verità come dati positivi della coscienza e della conoscenza umana, che invece sono conoscibili soltanto colla fede; così non trovano ascolto né lo possono trovare, perché l'annuncio della fede deve precedere la «lex divina» che ne è corollario etico soprannaturale. Altri poi, come figli di un'epoca secolarizzata, fanno coincidere l'ordine soprannaturale, i suoi motivi, il suo scopo, la sua origine e le sue forze con quello naturale; sono pelagiani senz'accorgersene, e quindi non hanno la possibilità di mostrare agli altri il pregio della fede cristiana e la santità della nostra legge morale. Così la fede prende l'aspetto d'una filosofia e la dottrina rivelata per un'intelligenza pensante appare come incomprensibile e inutile zavorra, la quale può avere un pregio solo per nature incapaci a fare da sé che hanno bisogno di rappresentazioni mitiche per poter compiere il loro semplice dovere. F. Montanari, in una breve ma succosa monografia divulgativa, *Il peccato* (Roma 1947), si sforza di far capire tutto ciò al lettore moderno più o meno affetto da naturalismo moralistico.

Di fronte a Dio, stando alla natura, è serva, e in questa condizione è obbligata ad un rispetto e ad un amore incondizionato verso di Lui. La violazione di questo dovere costituisce un male immenso, perché è un'offesa al suo Creatore e Signore che è infinitamente grande. Ma si dà un male molto maggiore. Con la grazia della santità che la divinizza, la creatura diviene figlia di Dio: si fa infinitamente più prossima a Dio di quello che non sia per natura, ed è chiamata ad unirsi a Lui in modo ineffabilmente intimo. Quanto più, però, da Dio viene inalzata, quanto più Dio si abbassa verso di lei; tanto più essa è obbligata a venerarlo e ad amarlo; e se non adempie a questo dovere, non è più il servo che offende il suo padrone, ma il figlio che offende il padre suo. Anche qui abbiamo la medesima differenza che passa fra la disobbedienza di un servo e quella di un figlio. La disobbedienza di un figlio non solo è senza paragone più grave di quella di un servo, ma è essenzialmente diversa: essa riveste una malizia affatto diversa, sua propria, come sono diversi i due rapporti reciproci su cui si fonda l'obbligo dell'obbedienza e dell'amore. Se dunque la creatura, mediante la grazia, è costituita figlia di Dio, la malizia del suo peccato è nuova e misteriosa come la posizione nella quale viene a trovarsi di fronte a Lui: è una malizia specialissima e senza paragone, la cui profondità, come la sublimità della grazia cui si oppone, non può essere misurata dall'intelletto creato.

2. *La creatura col peccato disonora e offende anche se stessa*, perché il giusto rapporto con Dio forma, in ogni caso, la più alta dignità e destinazione della creatura. Per un buon servo, per un figlio per bene, niente è più disonore e innaturale della ribellione e della disaffezione verso il padrone o verso il padre. Ma la ribellione in un figlio è incomparabilmente ed essenzialmente più disonorevole e innaturale di quella di un servo verso il suo padrone. E perché questa distinzione non dovrebbe valere anche per la creatura relativamente al suo stato naturale e soprannaturale? Non è infinitamente più disonorevole e innaturale che la creatura nello stato di figlia di Dio rinneghi questo suo rapporto così intimo e sublime, che se dimenticasse, in condizione di serva, il suo padrone? Nello stato di figlia essa riveste una dignità indubbiamente santa e divina, cui a mala pena la sua dignità naturale può essere paragonata; il violarla, perciò, costituisce una bassezza così indegna e mostruosa, quale nella violazione della dignità naturale non si può neppure immaginare.

Quale divario tra la malizia del peccato nell'ordine naturale e in quello soprannaturale! Quanto è profondo l'abisso di malizia nel quale la fede ci dà modo di gettare lo sguardo!

3. Ma il peccato non soltanto si oppone alla legge divina, non soltanto si oppone a Dio come legislatore e alla dignità o posizione di chi pecca; esso *contraddice anche alla sua inclinazione e all'amore innato verso Dio e verso la sua legge, alla giustizia e alla bontà congenita nella sua anima.*

Infatti, quando Dio assegna alla creatura un certo stato e la destina ad un dato fine, le dà anche la forza sufficiente per quello stato e per raggiungere quel fine, insieme con la tendenza ad esplicitarla: Egli, da parte sua, la mette all'unisono, per così dire, col suo stato e con la sua destinazione; la inclina all'ossequio e all'amore a Lui e alla sua legge, rendendola così *giusta e buona*. Se la creatura, pertanto, viola il proprio stato, se si allontana dal suo fine, contraddice anche alla bontà e alla giustizia che abita in lei; si sottrae all'influsso e alla guida di essa e cerca, anzi, per quanto può, di escluderla da se stessa.

Evidentemente, nell'ordine naturale ciò non avviene nello stesso modo che

in quello soprannaturale; poichè la bontà e la giustizia stesse nei due casi sono affatto diverse.

Per lo stato e per il fine naturale della creatura, la forza e la tendenza necessaria si trova nella natura stessa. Nella sua propria luce, nella sua ragione è scolpita la legge, rivelatale da Dio suo supremo Signore che essa deve rispettare ed amare; e nella sua volontà si trova una forza e una tendenza naturale al bene in generale e al rispetto e all'amore del Sommo Bene in particolare. Ciò costituisce la bontà e giustizia naturale della creatura, senza di che Dio non può neanche crearla. Se l'uomo si oppone ad essa col peccato, contraddice alla propria natura. Ma tale contraddizione non è mai così aspra e stridente come quella per cui egli, quale figlio di Dio, rinnega la propria bontà e giustizia soprannaturale.

Dio, infatti, mentre innalza la creatura alla dignità dei suoi figli, assegnandole con ciò una posizione e un fine soprannaturale, infonde pure in lei un principio vitale soprannaturale; le conferisce una forza soprannaturale, e con questa, una corrispondente inclinazione a tutto ciò che porta con sé la nuova dignità, il nuovo stato e la nuova destinazione; principalmente poi la tendenza ad un rispetto e amore filiale — fondato sulla conoscenza soprannaturale — verso Lui stesso quale Padre della creatura, ch'Egli accoglie nella sua grazia e rigenera nel suo seno. In questa capacità o virtù infusa dallo Spirito Santo, consiste la bontà e giustizia soprannaturale dello spirito creato. Essa è di carattere essenzialmente divino, perché si fonda sopra una certa partecipazione alla natura divina e rende capaci di partecipare alla vita di Dio; è, perciò, *bontà e giustizia divina, è santità*. La tendenza a Dio e all'adempimento della sua legge è *amore divino, filiale*, che i Teologi chiamano *caritas*; un amore ispirato e infuso nei nostri cuori dallo Spirito Santo stesso. Chi, pertanto, elevato a tale condizione, commette un peccato, non contraddice soltanto alla bontà e giustizia della sua natura, ma contraddice anche alla bontà e giustizia divina che gli furono comunicate; allo Spirito Santo, che abita in lui come soffio vitale divino; alla santità divina, che, certo, si accorda col peccato infinitamente meno della bontà naturale della creatura. E questa speciale opposizione del peccato alla giustizia soprannaturale fa sì che esso nell'ordine soprannaturale rivesta una malizia tutta particolare.

Sicché il peccato intacca da tutti i lati il mistero di Dio nel creato, cioè tutta l'economia della grazia, e mentre la combatte, *si avvanza fino al mistero che si cela in Dio stesso*, nel quale ha la sua radice il mistero della grazia. Il peccatore si leva contro l'Eterno Padre, che nel suo Figlio è divenuto Padre anche a lui e col suo Figlio l'ha accolto nel suo seno; disonora in sé il Figlio di Dio, la cui immagine fu impressa in lui e, secondo il suo prototipo, doveva conservare la più intima e inviolabile unità con l'Eterno Padre; egli « si oppone allo Spirito Santo » che abita in lui e che lo strinse nella più viva unione col Padre e col Figlio. Egli viola e offende il più grande e sublime santuario della Divinità nelle sue più tenere relazioni con la creatura, e spezza i vincoli che l'univano alla creatura. Contraddice finalmente non solo all'economia della grazia, in sé e per sé, ma anche alla più sacra e inviolabile disposizione delle persone divine fra loro, che in essa si rispecchia e si propaga « ad extra ».

§ 40. Conseguenze del peccato; specialmente la natura misteriale del peccato abituale.

1. La caratteristica della contraddizione in cui sta il peccato con l'economia della grazia e particolarmente con la bontà e giustizia abituale dell'anima contenuta in essa, cioè con la santità, si fa palese nel modo più chiaro in questo, che il peccato esclude ed elimina effettivamente la santità dall'anima.

Il contrario in genere tende ad escludere e rimuovere il suo contrario; così perfino nell'ordine naturale l'uomo, col peccato, agisce contro la bontà e la rettitudine della sua natura e la paralizza. Ma egli non le può effettivamente escludere e sopprimere, perché da una parte è impotente ad annientare la sua natura, e perché dall'altra la natura finita, quantunque in sé tenda al bene, pure per se stessa è defettibile e compatibile col peccato. L'uomo potrà togliere alla tendenza naturale verso il bene ogni influsso sulla libera volontà, impedirne lo sviluppo e indebolirne la forza — ma annientarla mai. E la natura, da parte sua, protesterà eternamente contro il peccato; ma, appunto per protestare, rimarrà sempre in sostanza la stessa, sebbene la sua voce non giunga sempre distintamente.

Nell'ordine soprannaturale accade ben diversamente. Siccome la santità, come luce divina, sta in assoluta contraddizione col peccato grave, e d'altra parte, come dote soprannaturale della natura, non le appartiene essenzialmente; così quando appare nell'anima il peccato che le si oppone, non solo viene rinnegata, ma realmente eliminata ed esclusa. La virtù soprannaturale, la disposizione e la capacità al bene soprannaturale, non solo rimane indebolita e impedita nel suo sviluppo da qualsiasi opposta azione peccaminosa, ma viene affatto annientata e sradicata. Così va perduto, per ogni peccato grave, l'« habitus » dell'amore teologico, « la « caritas », perché tutti i peccati gravi si oppongono all'amore verso Dio; le rimanenti virtù, per esempio la virtù della speranza e della fede, si perdono solo quando il peccato è diretto specificatamente contro di loro; come la disperazione contro la speranza, l'incredulità contro la fede, ecc. E siccome le virtù teologiche sono il principio della vita soprannaturale, questa vita non solo viene indebolita, paralizzata o ferita dal peccato grave — essa rimane uccisa nel vero senso della parola.

Si potrebbe dimandare, in che modo l'atto contrario alla virtù e alla giustizia soprannaturale possa annientare le medesime. Alcuni Tomisti hanno creduto che questa forza annientatrice agisca in un modo fisico, press'a poco come quello di una spada con cui si distrugge la vita del corpo. Ma non è punto verosimile che il peccatore possa annientare in sé la santità, se Dio non la ritira. La forza deleteria dell'atto peccaminoso consiste nella sua assoluta incompatibilità morale con la santità soprannaturale con cui si mette in conflitto; in forza di questa incompatibilità, la costringe a sloggiare dall'anima, mentre Dio di fronte alla violenza del peccatore non ha motivo di sostenerla, che, anzi, deve ritirarla in punizione del peccatore stesso.

2. Il peccato grave, dunque, è un peccato mortale — un concetto e un nome che non si può applicare, in senso stretto, all'ordine naturale; proprio, quindi, dell'ordine soprannaturale, noto a noi per la fede; un concetto altamente misterioso, il quale ci permette di gettare uno sguardo nell'abisso formidabile della malizia che il peccato ha scavato dinanzi al mistero della grazia divina e nel

quale questo si sprofonda. Il peccato mortale è una specie di suicidio, senza confronto più iniquo e più orribile di quello col quale qualcuno si toglie la vita corporale; difatti uccide la vita soprannaturale che è infinitamente più preziosa dell'anima stessa e, a maggior ragione, della vita che l'anima comunica al corpo¹.

Più ancora: questo suicidio raddoppia e triplica la malizia del peccato. La raddoppia, perché, col peccato, non solo si pone un atto contrario a Dio, ma si distrugge altresì nell'anima l'opera più splendida della grazia soprannaturale e si annienta la vita, per la quale si può dire con tutta verità, che Dio stesso vive in noi. La triplica, perché il peccatore, non contento di aver commesso un'azione ingiusta e disordinata, per mezzo di essa distrugge affatto la giustizia e la disposizione al fine soprannaturale posta da Dio in noi; perché, con un atto sovversivo egli non solo si allontana da Dio, ma spezza con violenza anche il vincolo col quale Dio lo aveva unito a sé, e annienta l'unione soprannaturale con Lui: in una parola, perché egli con la sua azione non solo non si conforma alla giustizia, ma sottrae se medesimo alla giustizia stessa, e così perpetua realmente il peccato in se stesso.

3. Tale uccisione del principio della vita soprannaturale fa sì che il peccato, compiuto l'atto, continua a rimanere abitualmente nell'anima, come prima del peccato vi si trovava abitualmente la bontà e la giustizia.

L'atto peccaminoso, una volta commesso, può perdurare soltanto nelle sue conseguenze. In queste condizioni, comunque, esso perdura moralmente finché non venga ritrattato e riparato, ossia assolto; cioè, fintantoché il peccatore rimane debitore, dinanzi a Dio, della sua azione peccaminosa. L'effetto del peccato attuale, nel quale questo continua la sua esistenza, è il debito contratto mediante la colpa, cioè la responsabilità per l'offesa e per l'ingiuria fatta a Dio con quell'azione; ossia il « reatus », in forza del quale il peccatore, come colpevole di tale azione, diventa e rimane debitore di Dio².

A questo reatus nell'ordine naturale non si aggiunge altro che una certa fiacchezza della tendenza al bene o una certa inclinazione al male, la quale però non rende l'uomo necessariamente peccatore, perché può durare anche dopo la ritrattazione del peccato e dopo l'assoluzione del debito. In genere non si può dire che nel peccatore, perché rimanga debitore o reo, debba concepirsi, dopo l'atto peccaminoso, una qualche prava disposizione interna. Questa dovrebbe essere una intenzione, una volontà peccaminosa tuttora perdurante: ma allora perdurerebbe precisamente il peccato attuale come attuale.

Questa specie di continuazione o conseguenza dell'atto peccaminoso si trova, evidentemente, anche nell'ordine soprannaturale. Qui pure l'autore dell'atto,

¹ Nirschl, nel suo scritto: *Gedanken über Religion und religiöse Gegenstände* (Landshut 1862), che, sotto il modesto titolo, contiene una quantità di conferenze geniali, profondamente teologiche e piene di poesia e di eloquenza, offre, nella 15ª conferenza, la più profonda e la più toccante descrizione del peccato mortale che mai abbiamo letto.

² In tedesco d'ordinario si scambia indifferentemente « Schuld » con « Verschuldung », perché l'una inchiude l'altra. Ma per un'intellezione più profonda dobbiamo invece distinguere una dall'altra. Il latino « culpa » propriamente corrisponde a « Verschuldung » [la colpa come atto], donde « reatus culpae ». « Schuld » [la colpa come debito] è appunto il « reatus » che segue la « culpa ». Finché il reato dura nella sua totalità, inchiude il « reatus poenae ». Ma quando la « culpa » è ritrattata dall'uomo e l'amicizia con Dio ristabilita, ossia, quando quello che è più essenziale nel « reatus » viene estinto, il rimanente debito della « satisfactio » o « satisfactio », si chiama « reatus poenae » unicamente a causa del suo oggetto, sebbene anch'esso si basi sulla « culpa ».

prima che questo sia stato ritrattato o soddisfatto, rimane debitore dinanzi a Dio, cioè obbligato alla soddisfazione. Ma siccome l'atto peccaminoso col suo opporsi alla giustizia soprannaturale la esclude, il suo effetto si riflette non solo nel debito che il peccatore si addossa, ma continua in più come risonanza postuma nell'esclusione di tale giustizia. Nell'ordine soprannaturale, fino alla ritrattazione ed alla condonazione del peccato, il peccatore rimane privato della giustizia abituale e della tendenza a Dio e sempre estraniato da Dio a causa della sua colpa. E questa mancanza dell'« habitus » della giustizia, meritata e operata in lui stesso, non solo fa che permanga il peccato nel ricordo di Dio, ma lascia internamente nel peccatore l'impronta della colpevolezza. Durante l'atto peccaminoso egli era peccatore perché il suo atto era privo della giustizia: ora è peccatore perché con la sua colpa è rimasto privo di quell'« habitus » della giustizia, per la quale dovrebbe tendere a Dio. Mentre poneva l'atto, era ingiusto e peccatore perché commetteva cosa ingiusta e peccaminosa: ora è ingiusto e peccatore perché resta eliminata in lui la giustizia abituale. Ecco in che consiste la differenza teologica fra il peccatore attuale e abituale.

Lo stato di peccato abituale è appunto l'impronta dell'atto peccaminoso nell'anima del peccatore, cioè, una abituale perversione (« pravitas ») emanante da lui, la quale a sua volta non è altro che la privazione di un « habitus » di giustizia che una volta c'era e che doveva esserci ancora; ossia la mancanza dell'abituale unione soprannaturale con Dio e della tendenza a Lui (« caritas »); ma una mancanza dal peccatore stesso meritata e provocata, ond'è privo di quella giustizia ch'egli aveva ricevuto da Dio e che doveva conservare. Non è dunque la mancanza della grazia come grazia; poiché la grazia, come grazia, significa l'inclinazione di Dio verso noi e il di lei effetto come tale. La grazia, come tale, quando pecchiamo ci vien ritirata da Dio in pena dei nostri peccati: e questo ritiro, decretato da Dio, è formalmente impossibile che sia il peccato. E' peccato, piuttosto, la mancanza di quella giustizia che è prodotta in noi dalla grazia; e precisamente in quanto questa mancanza è causata da noi mediante una formale eliminazione ed esclusione della giustizia. Pure, siccome la nostra giustizia soprannaturale è essa stessa una grazia di Dio ed è indissolubilmente collegata con la grazia propriamente detta, cioè con la grazia dell'adozione, ne segue che la mancanza della giustizia soprannaturale nel peccatore è peccato e pena del peccato al tempo stesso: peccato, perchè la escludiamo con l'atto peccaminoso; pena, perchè Dio ce la ritoglie insieme con la grazia e nella grazia.

Noi pertanto riteniamo come inesatto il modo onde d'ordinario si esprimono alcuni teologi, i quali asseriscono che il peccato abituale consiste nella colpevole mancanza della grazia. Sarebbe più esatto dire che il peccato abituale consiste nella mancanza colpevole della santità, o più breve, nella colpevole non-santità. Infatti la santità designa appunto in senso pregnante la giustizia soprannaturale prodotta dalla grazia; la sua esclusione quindi designa il carattere particolare del peccato abituale nell'ordine soprannaturale. Perciò noi conserveremo sempre questa espressione.

4. Nel senso or ora spiegato, il peccato abituale è una qualità inerente all'anima e provocata dalla sua colpa. Sebbene si tratti di una qualità negativa, consistente nella mancanza della qualità positiva opposta (dell'« habitus infusus »), nondimeno l'anima ricevendola subisce un cambiamento effettivo; e conseguentemente si deve dire che da quel momento l'anima è realmente disposta e affetta in modo del tutto diverso di prima, in quanto cioè, oltre alla responsabilità dell'atto peccaminoso, porta in sé anche un'impronta reale del medesimo. Ma se

nel peccato abituale diamo peso non alla perversione e al distacco permanente da Dio, causato dal peccato attuale, ma al debito contratto con esso dinanzi a Lui, allora il peccato abituale non è più abituale come qualità peccaminosa (« habitus = qualitas, quae habetur »), bensì come un rapporto, meglio discordanza permanente con Dio (« habitus = modus quo aliquis se habet ad aliquid »), in forza del quale davanti a Dio siamo in debito del nostro pentimento e della nostra soddisfazione, o eventualmente obbligati a sopportare il suo odio e il suo sdegno. Per rapporto al debito, il peccato abituale è un'ingiustizia, poiché il debitore, dopo la violazione dei diritti di Dio, non è ancora ritornato giusto dinanzi a Lui mediante ritrattazione o soddisfazione; per rapporto alla perversione, esso è ingiustizia in quantoché rappresenta uno stravolgimento dell'« habitus » della giustizia, ossia della tendenza della volontà a Dio.

Tutt'e due i punti di vista sono ugualmente giustificati nell'ordine soprannaturale. Sarebbe un errore il far valere esclusivamente uno di essi come accade assai di frequente. A seconda delle circostanze, si può mettere innanzi o l'uno o l'altro. Quando si parla, per esempio, della remissione del peccato, questa si deve riferire o applicare non alla perversione ma al debito; se poi si parla della santificazione del peccatore, si ha di mira principalmente la perversione immanente in esso. Altre espressioni, come cancellamento del peccato, giustificazione del peccatore, si riferiscono egualmente all'estinzione del debito e alla rimozione dell'« habitus » della perversione.

5. Quest'ultimo particolare ci mostra che il debito e la perversione nel peccato abituale sono intimamente connesse fra loro. Noi crediamo che ambedue, pur distinguendosi, nella loro distinzione stessa formino insieme un tutto organico, in cui si fa valere tanto la loro distinzione che la loro unione.

Difatti: il debito o reatus segue immediatamente dalla colpa dell'atto peccaminoso quale offesa a Dio. E sebbene la perversione abituale possa crederci prodotta direttamente dalla perversità dell'atto peccaminoso, essa tuttavia è anche effetto del debito causato dalla colpa dell'atto peccaminoso, in quanto che nasce dalla meritata rimozione della grazia, come sopra osservammo. Se invece la riguardiamo come provocata direttamente dalla perversità dell'atto peccaminoso e come impronta del medesimo, è colpevole come la perversità dell'atto stesso peccaminoso; di guisa che a causa della sua colpevolezza si contrae anche il debito, il « reatus », dinanzi a Dio. Con ciò la colpa dell'atto transitorio diviene colpa di una perversione e di un allontanamento permanente da Dio. Così la prima colpa mediante la seconda acquista una consistenza maggiore nell'animo del peccatore; come pure il debito contratto per mezzo di essa di fronte a Dio. Di più: il debito acquista un altro titolo ancora. Infatti, benché il primo titolo, cioè la colpa dell'atto, basti pienamente per costituire il debito, tuttavia la colpa dello stato perverso che non dovrebbe esistere, è un titolo di debito altrettanto sufficiente, se non anche più; poiché, se l'opposizione in atto alle esigenze dell'amore e dell'onore dovuti a Dio ci rende debitori dinanzi a Lui, quanto più non lo farà l'infrazione del vincolo stesso che ci stringe nell'amore e nell'onore a Dio? E non si contrae con ciò l'obbligo speciale di ristabilire questo vincolo, e di dare a Dio una soddisfazione per averlo infranto? Intanto, siccome quest'ultima colpa non può scaturire che dalla prima e virtualmente vi è inclusa, possiamo dire, con ragione, che la prima colpa termina nella seconda e che il primo debito viene completato e consolidato dal secondo.

Perciò, sebbene in un certo rispetto il debito, come conseguenza della colpa teologica, possa e debba essere considerato indipendente, accanto e fuori

della perversione abituale, tuttavia nella sua totalità e concretezza presuppone precisamente la colpevolezza di questa perversione e la include essenzialmente in sé. Viceversa: sebbene la perversione abituale sotto un certo aspetto si possa considerare addirittura come una conseguenza ed una punizione del debito (di quello, s'intende, contratto mediante l'atto come tale), tuttavia essa è a sua volta un fattore dal quale il debito nella sua totalità è condizionato, completato e consolidato.

Dunque il concetto pieno del peccato abituale teologico deve tener conto di tutti e due i momenti nella loro organica unità. E secondo che facciamo risalire l'uno o l'altro, il « reatus », cioè, o la « pravitas », diremo che il peccato abituale è un debito verso Dio, volutamente contratto, per un atto ed uno stato contrario alla sua volontà; oppure che è lo stato che perdura nell'anima come impronta dell'atto peccaminoso e per il quale si completa e si consolida il debito dell'anima verso Dio.

6. Ne segue, quindi, che nel peccato abituale teologico non solo la perversione, ma anche il debito possiede un carattere di mistero. L'ha per fatto già che si contrae non verso Dio come Creatore, ma verso Dio come Padre, e si fonda sulla violazione colpevole di quell'amore e riverenza, che la creatura deve a Dio, suo Padre adottivo; lo ha tanto più perché è costituito, oltre a ciò, dalla rottura del vincolo che univa la creatura a Dio, suo Padre adottivo, e perché di conseguenza viene ad avere un appiglio reale nel cambiamento della costituzione mistica del soggetto che ne è gravato.

La ragione, pertanto, è impotente sia a misurare la natura quanto la grandezza del debito che grava sul peccatore. Se anche nell'ordine naturale il debito del peccatore, avuto riguardo all'offeso, in certo modo è infinito, molto di più lo deve essere nell'ordine soprannaturale. Prima di tutto, infatti, il colpevole, con la partecipazione alla natura divina, si trovava incomparabilmente più vicino all'infinità di Dio, la poté conoscere molto più chiaramente, e tuttavia se n'è allontanato disprezzandola. Anche per questo soltanto, da parte del colpevole il debito è insolubile. Inoltre il colpevole non può, per propria virtù, unirsi di nuovo a Dio con l'amore soprannaturale, né recuperare da se stesso o per qualche altro spediente la posizione di figlio di Dio nella quale poter dare una qualche soddisfazione, se Dio non gli condona almeno in parte il debito che cagionò appunto la perdita di tale grazia³.

Così il peccatore abituale, finché il suo stato e il suo rapporto con Dio non viene mutato mediante un benigno intervento divino, merita l'odio e lo sdegno di Dio; anzi un odio e uno sdegno che sta in rapporto diretto con l'amore e colla benevolenza grande, di cui partecipava nello stato della « caritas » e della « gratia adoptionis ». Egli non solo merita la perdita dei beni soprannaturali ai quali era stato chiamato con la « caritas » e con la grazia, ma provoca pure contro se stesso una reazione da parte di Dio tanto più terribile, quanto l'attentato del figlio adottivo contro il Padre suo è vergognoso ed esecrabile.

Dal debito verso Dio, non ancora estinto né umanamente estinguibile, ne

[³] La grandezza della colpa, a dire il vero, dipende anche dalla conoscenza e dalla bontà ontologica del peccatore, non soltanto dalla dignità dell'offeso. L'uomo può essere riscattato da Dio perché incapace di peccato puramente spirituale. — Nelle seguenti trattazioni sull'« odio » e sullo « sdegno » di Dio bisogna tener presente il carattere esclusivamente analogico di tali deduzioni. Le « reazioni » di Dio di fronte al comportarsi dell'uomo sono sempre effetti prodotti dalla sua libera essenza, la quale non è solo giustizia, ma anche misericordia. La scelta d'un determinato effetto è ciò che forma il segreto di Dio, per noi impenetrabile.

viene il debito di subire gli effetti dell'odio e dello sdegno di Lui, cioè le sue punizioni: dal « reatus culpae » deriva il « reatus poenae », il quale ultimo nel peccato teologico ha un carattere mistico come il primo.

Ma sul mistero della giustizia vendicatrice di Dio dovremo ritornare in seguito. Per ora spiegheremo solo un'espressione, di cui generalmente ci serviremo per illustrare la natura del peccato abituale. Diciamo: illustrare, non già determinare concettualmente; perché l'espressione ci offre soltanto un'immagine sensibile che non possiamo sostituire ai concetti propri, bensì per mezzo dei medesimi dobbiamo determinare nella sua applicabilità.

7. Simbolicamente, infatti, tanto il peccato attuale che quello abituale si dice una macchia dell'anima; espressione che acquista un'importanza tutta speciale nell'ordine soprannaturale. Qui prescindiamo dal modo onde il peccato macchia l'anima come « conversio ad creaturam », sia nell'atto stesso, sia nell'« habitus » generato per esso in questo rispetto, ossia nella disordinata inclinazione verso la creatura. Consideriamo il peccato soltanto come allontanamento da Dio, « aversio a Deo ».

Che cosa dobbiamo intendere per tale macchia? come si connette col peccato? Il peccato attuale è, nell'anima, un qualche cosa che contraddice alla sua tendenza a Dio e alla sua armonia con Dio stesso; che disturba quest'ordine, tendendo alla sua distruzione; e che infine rende l'anima sgradita agli occhi di Dio. Quello che opera il peccato attuale nel momento in cui si commette, lo opera poi il debito contratto per esso e non condonato, finché dura il perturbamento dell'ordine e l'offesa di Dio causata per suo mezzo, cioè finché l'autore rimane responsabile di tale perturbamento e di tale offesa.

Ora, siccome nelle cose sensibili si chiama macchia tutto ciò che le sfigura e le rende spiacevoli, con ragione possiamo riferire questa denominazione anche al peccato e al debito, come a ciò che snatura lo spirito e lo rende spiacevole al cospetto di Dio. Fin qui la macchia spirituale non è punto un mistero; chiunque abbia un'idea di giustizia e di peccato, concepisce il peccato con tutte le sue circostanze come deformazione e degradazione dell'immagine di Dio. Compiuto l'atto, il peccato non è più qualcosa di reale, di fisico, nell'anima; ma il disaccordo dell'anima con l'ordine morale e con Dio, disaccordo che si fonda nell'atto, è come l'ombra dell'atto peccaminoso, il quale col debito pesa sull'anima.

Anche nell'ordine soprannaturale si dà questa specie di macchia dell'anima: in modo però da essere in sé non solo di maggiore gravità, ma da contenere inoltre e da produrre un'altra specie di macchia più reale.

Vedemmo già che l'atto peccaminoso, come opposizione all'ordine soprannaturale, racchiude una bruttezza assai maggiore, danneggia e disonora il suo autore incomparabilmente più che nell'ordine naturale. Vedemmo pure che, perdurando il debito contratto, finché non sia rimesso o assolto rende il peccatore infinitamente più spiacevole e detestabile dinanzi a Dio, di quello che non faccia il debito nell'ordine naturale. In tal modo, tanto l'atto mentre si commette, quanto le conseguenze, cioè l'ombra di esso nel debito, devono macchiare e rendere l'anima del peccatore così abominevole che la ragione è impotente a concepirlo e a comprenderlo.

Sebbene in conseguenza di ciò questa specie di macchia possieda un carattere misterioso, pure, considerata in sé, è sempre una macchia morale, trattandosi di una macchia abituale che rimane nel debito dopo l'atto peccaminoso. Con questo, però, il concetto della macchia nell'ordine soprannaturale, almeno ri-

guardo al peccato mortale — in quello veniale basta l'idea della macchia morale — non è per nulla ancora esauriente, completo. Qui si dà un altro genere di macchia dell'anima, la quale ne deturpa l'aspetto non con un po' di polvere soltanto, ma penetrando in essa come un caustico veleno; la sfigura e la devasta, cambiandone le fattezze.

In virtù della grazia e della giustizia soprannaturale, l'anima possiede uno splendore soprannaturale e una celestiale armonia con Dio, una bellezza divina, che sta al peccato come la luce alle tenebre. Questo splendore, questa armonia e questa bellezza non solo vengono sfigurate o guaste, ma annientate e spente completamente dal peccato. L'anima, che per la grazia splende nella luce del sole divino come una stella brillante nel cielo, per il peccato si trasforma improvvisamente in una sfera oscura, tenebrosa. L'atto peccaminoso pone una fosca nube fra l'anima e la luce divina della grazia, per escluderla da essa e per impedire l'accesso alla medesima. Il peccato attuale, tanto nell'atto stesso quanto dopo, finché perdura nei suoi effetti, è appunto la nube che ruba all'anima tutto il suo splendore e tutta la sua bellezza, e che la contamina, o meglio, la eclissa totalmente. Anche in se stesso è una macchia nel senso ora spiegato; il suo effetto però lo è infinitamente più, anche se esso non fosse una vera e propria contaminazione e quand'anche non fosse prodotto da un atto peccaminoso. Infatti, se l'anima per volere di Dio non dovesse avere lo splendore della grazia e della santità, o lo perdesse non per sua colpa, sarebbe meno accetta a Dio per siffatta carenza, ma non per questo positivamente spiacevole. Anzi, perché la mancanza della santità e della giustizia possa contaminare l'anima e renderla spiacevole innanzi a Dio, non basta neppure che ciò sia in qualche modo una conseguenza della colpa del peccatore. Se cioè si considera — come di fatto si può considerare — soltanto come *meritata* con l'atto peccaminoso, quale conseguenza e pena del debito contratto per mezzo del medesimo, allora non è essa che fa l'anima spiacevole dinanzi a Dio, ma piuttosto l'atto e il solo debito. In tal caso non è una macchia del peccato ma della pena, la quale mostra solo quanto l'anima sia divenuta spiacevole per l'atto peccaminoso e per il debito. La vera macchia allora, perdurando il peccato, è il debito che muove Dio a togliere all'anima contaminata la gemma preziosa della grazia. Al contrario, se questa mancanza si considera come *opera* diretta e immediata della perversità dell'atto e perciò colpevole in senso vero e proprio, allora, rendendosene rei, si completa il debito che grava sull'anima; allora essa concorre essenzialmente a costituire tanto il peccato quanto il motivo della sgradevolezza dell'anima di fronte a Dio, e perciò la contaminazione peccaminosa.

Siccome quello spiacere a Dio non consiste tanto nella durata morale di un atto passato, ma in un'alterazione e in una deformazione reale e colpevole dell'anima, è chiaro come sia in questa deformazione che l'idea della contaminazione si realizza nel suo pieno contenuto. Però la macchia che così si forma è pure un vero mistero, non tanto perché non possiamo vederla coi nostri occhi, quanto invece perché include l'abolizione di uno splendore soprannaturale, misterioso, l'annientamento dell'immagine soprannaturale di Dio nell'anima. L'idea di questa macchia è sulla stessa linea di quella del peccato mortale. L'immagine naturale di Dio nell'anima può solo essere offuscata o deformata, come può soltanto essere impedito o indebolito il suo principio vitale naturale. Ma l'immagine soprannaturale di Dio, il suggello dello Spirito Santo, l'impronta della natura divina può essere distrutta, come può essere spento, nella sua radice, il principio soprannaturale della vita.

Se la dottrina che fa consistere il peccato abituale nella privazione della santità, non s'intende e non si espone integralmente, potrebbe sembrare che il peccatore, dopo il peccato commesso, decada soltanto dalla sua altezza soprannaturale per fermarsi al livello della natura; mentre in realtà il peso della colpa, insieme a quella privazione, l'abbassa tanto al di sotto della sua natura, quanto la santità lo aveva elevato sopra la medesima. Infatti, ora da Dio egli è detestato e reietto in quella stessa misura con cui prima era da Lui amato e attratto a sé. Inoltre, poiché la santità non rivestiva la natura come un semplice abito, ma era cresciuta con essa a guisa di un innesto vitale, anzi, come suo principio vitale, di conseguenza la sua rimozione deve lasciare la natura in uno stato, che si distingue da quello puramente naturale nello stesso modo che il corpo esanime si differenzia da un corpo che non fu mai animato. E come la volontà, resistendo alla grazia, manifestò una malizia maggiore di quella che sarebbe stata possibile fuori dell'ordine della grazia stessa, così anche la tendenza a ripetere l'atto, che generalmente si genera più o meno, sarà molto più maliziosa che nel semplice ordine naturale. E ciò si avvera appunto quando il peccatore s'opponesse direttamente e formalmente alla grazia, tramutandone la celestiale soavità nel più amaro veleno. Ma questo sarà spiegato meglio in seguito. Tutto questo però vale unicamente per il peccato personale, non per quello originale; giacché si presuppone che il debito in tutta la sua gravità e in tutta la sua estensione pesi sul soggetto, e che l'atto peccaminoso e la grazia si scontrino nel medesimo soggetto; il che non si verifica nel peccato originale.

§ 41. L'elemento misteriale nell'origine e nello sviluppo del peccato.

Il carattere speciale, misterioso, del contrasto che nell'ordine soprannaturale il peccato fa sorgere con la bontà e giustizia donata da Dio, con la santità di chi lo commette, deve manifestarsi non solo nelle sue conseguenze, ma anche nella sua *origine*. Come già osservammo, il peccatore, con l'atto che si oppone alla sua bontà e giustizia, tende a sopprimerle o, per lo meno, a mortificarle. Ma siccome la bontà e giustizia date da Dio precedono il peccato e, per parte loro, spingono al bene allontanando dal peccato, la creatura deve sottrarsi al loro influsso per commettere l'atto peccaminoso. Solo in tal modo le è possibile il peccato.

La creatura è libera per natura, cioè può decidersi in favore o contro Dio: ma questa libertà non è indifferenza o indipendenza assoluta. La volontà riceve necessariamente dal suo Creatore la determinazione ad aderire a Dio, e questa è per lei legge e dovere, ossia un vincolo morale. Ma Dio non si contenta di ciò: Egli pone nella volontà stessa una tendenza al bene, la quale ve la trae, ve la dirige e, per così dire, la lega ad esso; sicché se la volontà vuol peccare, deve sottrarsi a questo vincolo in un modo violento e innaturale. E' in tale sottrazione e defezione che dobbiamo ricercare l'origine del peccato. Vedremo come essa prenda fisionomia ben diversa nell'ordine naturale e in quello soprannaturale.

C'è nella natura, come più volte notammo, una tendenza all'amore di Dio ed alla soggezione al medesimo; una tendenza per sé ordinata a impedire l'allontanamento da Dio e dalla sua legge. Tuttavia la natura creata per la propria limitatezza è troppo lontana da Dio perché, « a priori », una defezione da Dio

sia assolutamente esclusa. La natura è, al tempo stesso, da Dio e dal nulla, perciò essenzialmente defettibile: quindi il distacco da Dio per mezzo del peccato non appare come un che di specialmente strano e misterioso¹.

Al contrario, la bontà soprannaturale della creatura scaturisce immediatamente dal seno di Dio; è una partecipazione alla bontà e santità divina, la quale si oppone al peccato come il fuoco all'acqua e la luce alle tenebre. Essa di natura sua mira a rendere impeccabile la creatura, come è impeccabile Iddio. E difatti, se la natura divina vien partecipata in pieno alla creatura, se questa è perfettamente rigenerata nel seno luminoso della Divinità allo stato di glorificazione, cioè se si trova perfettamente unita a Dio, allora il peccato non può in nessuna maniera farsi a lei vicino, né si può neanche lontanamente concepire defezione o distacco da Dio: la fragilità della natura viene completamente assorbita dalla santità divina.

Ma la giustizia soprannaturale, che ci vien elargita sulla terra e che ebbero anche gli Angeli nel periodo di prova, non è egualmente una partecipazione alla santità divina, un'anticipazione di quella santità e unione con Dio, che riceveremo nella glorificazione? E non dovrebbe, quindi, mirare ed essere atta a rendere la creatura impeccabile? Senza dubbio; difatti S. Giovanni dice²: « Chi è nato da Dio non pecca, perché il suo seme rimane in lui, e non può peccare perché è nato da Dio ». Poiché il seme di Dio rimane nell'anima e finché esso rimane in lei, l'anima non può peccare gravemente. Non può peccare se non nel momento in cui il seme di Dio, cioè la santità e la grazia, si ritira da lei; nel momento in cui l'anima si stacca dal seno divino, dove era nascosta, e quando si svincola dalle braccia di Dio che la tenevano avvinta; nel momento in cui si sottrae violentemente ai vincoli dell'amore che la legavano a Dio in un modo misterioso. E questo lo può essa unicamente perché il seme di Dio qui sulla terra non si è ancora del tutto dischiuso in lei, non l'ha ancora penetrata e vivificata del tutto; perché il fervore divino della santità non l'ha ancora completamente assorbita e glorificata; perché l'unione con Dio non è perfettamente compiuta. L'origine del peccato, nella creatura santificata, appare sempre più come qualche cosa senza confronto più misteriosa che nella creatura semplice: e se generalmente, anche nella creatura allo stato naturale, l'allontanamento da Dio si presenta come qualcosa di irragionevole e innaturale, il distacco dall'unione soprannaturale con Dio, cioè il peccato della creatura nonostante la sua misteriosa santità, è affatto inesplicabile e incomprensibile.

Tuttavia a noi forse sarà dato di gettare in questo abisso alcuni raggi di luce, i quali ci diano un'idea profonda dell'origine reale del peccato e del suo sviluppo, e ci spieghino soprattutto la malizia e la violenza formidabile, con cui infuria nel mondo. Noi non potremo illuminare l'abisso a giorno, ma scopriremo almeno i fondamenti di quel pauroso regno del peccato le cui punte estreme

[1] DANTE nel *Purgatorio* (XVII, 94) dice: « Lo naturale è sempre senza errore... » perché ogni cosa naturale « ama » Dio, proporzionatamente alla sua specie, più di se stessa; — tuttavia, essendo contingente e libera, può mancare al suo fine. Cfr. S. TOMMASO, *Sum. Theol.*, I, q. 20, a. 1; q. 60, a. 1, 3, 5. — SCHEEBEN ha svolto molto ampiamente questi pensieri nel 3 libro della sua *Dogmatik* (*Dio nel suo fondamentale e primordiale rapporto col mondo, ossia della fondazione del mondo naturale e soprannaturale*); nel 4 libro (*Il peccato e il regno del peccato come opposizione e lotta contro il mondo soprannaturale*) non fa che trarne le conseguenze.

² 1 Io. 3, 8.

si ergono contro la ragione inquirente, fosche e terribili come enigmi insolubili³.

Come dobbiamo noi rappresentarci la separazione da Dio in genere? Il distacco da Dio non può seguire che dall'unione con Dio, non come da causa, ma come da presupposto; difatti non si può concepire separazione dove non esiste unione. Un essere che per sé fosse separato affatto da Dio, o perché non dipende da Lui o perché Egli non l'ha messo in relazione con sé, non potrebbe staccarsi da Dio, poiché non gli è mai appartenuto. E siccome il peccato non può avere la sua origine nel nulla assoluto, deve sempre provenire dal bene che Dio ha posto nella creatura, nel senso che questa, volgendosi e attaccandosi ad esso, volta le spalle a Dio. La creatura, che ebbe da Dio per pura bontà quanto possiede di bene, dovrebbe prendere da ciò motivo per ringraziarlo, per amarlo e per servirsi di quel bene secondo la volontà di Dio e, dato ch'essa stessa trae origine da Dio, dovrebbe sottomettersi e darsi totalmente a Lui. Siccome essa in sé non è niente, mentre Dio è tutto, dovrebbe godere che Egli sia tutto per poter trarre anche lei dal suo niente; dovrebbe rallegrarsi ed essere grata che Dio si comunichi a lei per libero amore. E quanto più grande è il bene che la creatura riceve da Dio, quanto più libero è l'amore con cui Dio gliel'ha dato, tanto più grande deve essere la sua gloria per la grandezza di Dio e la sua riconoscenza verso di Lui; ma anche più grande e più sensibile deve essere la dipendenza incondizionata, in cui si trova la creatura dinanzi a Dio stesso.

E' appunto questa dipendenza che per sé dovrebbe stimolare viepiù la creatura a volgersi incondizionatamente a Dio e a darsi a Lui. Essa, però, è anche il punto di partenza del distacco e della ribellione contro Dio; e serve d'impulso a cadere, quando la creatura si irrita pensando che tutto quello ch'ella è e che possiede, non lo è e non lo possiede da se stessa; quando pretende di servirsi e godere a suo piacimento del bene ricevuto, come se non l'avesse ricevuto; infine, quando pretende più di quello che Dio le ha assegnato: in una parola, quando vuole essere come Dio. E innegabilmente quanto più di bene ha ricevuto da Dio, tanto più è naturale, da una parte, che ne ringrazi Iddio, e dall'altra, che desideri di averlo da sé, di poterlo usare e godere liberamente e di acquistarne ancor di più; ed è proprio allora che la dipendenza da Dio e l'obbligazione verso Lui si fa sentire di più per chi vuole essere come Dio.

Questo avviene massimamente a riguardo della grazia soprannaturale. Allorché Iddio fa sapere alla creatura che Egli, per puro e sovrabbondante amore, dalla più bassa schiavitù che le sarebbe spettata per natura la vuole innalzare all'onore di figlia; la creatura, proprio per questo, deve sentire maggiormente la sua nullità di fronte a Dio e la sua incondizionata dipendenza da Lui: essa viene umiliata dalla stessa mano che vuole sollevarla; e se non accetta tale umiliazione, respinge superbamente la mano divina, dispensatrice di grazie; si ribella a Dio e preferisce, nel suo egoismo, staccarsi da Lui, piuttosto che godere in seno a Lui la felicità dei suoi figli⁴.

[3] Per ciò che segue cfr. l'indagine speculativa di R. GARRIGOU-LAGRANGE, *Le sens du mystère* (Parigi 1934), parte 2, cap. 6, pag. 306: *La permission divine diffère de la soustraction de la grâce*.

[4] Questo modo di presentare la cosa non è una finzione teologica. L'orientamento spirituale dei tempi moderni presenta come nota distintiva lo sforzo per una autonoma affermazione di se stesso in una sfera puramente naturale e puramente umana. L'apostasia da Dio,

Immaginiamoci un caso simile fra noi uomini. Un principe adotta per figlio un individuo di umile condizione. E' un gran favore che dovrebbe infiammarlo di amore verso il suo benefattore: ma ciò può anche generare fra i due un disaccordo che altrimenti non si sarebbe mai avuto. Se fosse rimasto nella sua condizione, egli non avrebbe mai pensato di porsi al livello del suo principe e di detronizzarlo. Ora, invece, si vede improvvisamente innalzato ad un'altezza vertiginosa; se ne compiace, s'inebria, vorrebbe anche godersela interamente quella posizione; vorrebbe poterla dire propriamente sua, e nondimeno è costretto a confessare che per natura non vi aveva diritto alcuno, e che gli è stata conferita per sola grazia e degnazione. Egli deve regnare, ma soltanto come vassallo, sotto la dipendenza assoluta del suo padre adottivo, sotto la sua tutela, sotto la sua signoria; da un lato si sente innalzato, e dall'altro deve ridivenire piccolo come un povero trovatello accolto per grazia. Ed ecco la superbia che si sveglia con furore mai sospettato; triste gelosia e odio feroce prendono il posto dell'amore grato e pieno di dedizione. Quanto più dolce è il beneficio, tanto più amaro è il veleno in cui si converte.

Così a un dipresso dobbiamo intendere specialmente la caduta dell'Angelo. La S. Scrittura ce la descrive come effetto della vertigine prodotta in lui dall'altezza e dalla gloria sublime, cui Dio l'aveva innalzato. Era così somigliante a Dio, era ammesso in così intima comunione con Lui, che volle anche essere uguale a Lui. La sua posizione oltremodo elevata gli aperse il cuore alla presunzione, fino ad avanzare pretese su quei beni, cui egli altrimenti non avrebbe mai pensato; volle essere, non per mera grazia e per opera di Dio ma direttamente per proprio arbitrio, più di quello che spettava ad una creatura di Dio.

Alcuni teologi dell'antichità giunsero anzi al punto di credere, che non sarebbe stata possibile la caduta dell'Angelo, senza la sua elevazione all'ordine soprannaturale. Ciò evidentemente è troppo: altrimenti l'Angelo per natura sarebbe stato incapace di peccato e sarebbe divenuto capace soltanto per la grazia; mentre è appunto questa che deve comunicare alla creatura, di per sé peccabile, l'impeccabilità di Dio. Questo solo si può ammettere: che l'Angelo trovò realmente l'impulso alla caduta nella sua elevazione soprannaturale, e perciò fu una caduta così profonda e spaventosa.

Quando vogliamo esprimere il massimo grado della malignità e cattiveria di un atto peccaminoso, siam soliti dire che è un peccato *diabolico*. In tal modo intendiamo significare, anzitutto, che il peccato non avviene per fragilità o ignoranza, ma ad occhi aperti e con piena libertà, cioè per vera malizia, come fu negli Angeli decaduti; e che per conseguenza il male, anche come tale, è voluto con una certa forza e risolutezza, come lo vollero quegli Angeli quando d'un colpo vi si sprofondarono con tutto il loro essere, per tutta l'eternità. Ma con ciò la natura più profonda, l'abisso della malizia diabolica, non è ancora raggiunto. Tale abisso si schiude se si pensa che l'Angelo profanò niente meno che

il quale si vuole dare all'uomo, non avviene in perfetta consapevolezza, ma in modo umano, come appunto a noi uomini sono possibili certi abbandoni. Positivamente appare un volgersi esclusivamente all'uomo e alla sua sfera naturale; negativamente si presenta come una esclusione dei beni contenuti nella Lieta Novella e della Lieta Novella stessa. — K. THIEME, *Am Ziel der Zeiten?* (Salisburgo 1939), applica questi pensieri anche al comportamento collettivo di raggruppamenti umani. Ma è ben difficile giustificare questo passaggio. Solo Adamo poteva gravare sé e i suoi discendenti con un peccato originale: i suoi figli possono portare nuovi gravami non meritati mediante la colpa *personale* soltanto se Dio li impone loro positivamente.

la grazia soprannaturale di Dio; che mutò la soavità dei doni dello Spirito Santo nel più amaro veleno; che trovandosi in grembo a Dio, si ribellò a Lui, e tentò, direi quasi, di sconvolgere l'intima natura divina. Questa inesplicabile malizia influisce sull'atto e sull'animo del diavolo non solo oggettivamente, in quanto l'atto finisce col ledere l'ordinamento soprannaturale della grazia, come succede a noi nei peccati di fragilità e di ignoranza; ma anche soggettivamente nella sua più intrinseca essenza, perché la sua malizia avvampò proprio al contatto colla grazia divina. Di qui quell'immenso, furibondo odio contro Dio che caratterizza il peccato del demonio, quell'indurimento spaventevole e quella malvagità, che non avrebbe potuto sorgere dal terreno della semplice natura e che tra gli uomini si dà qualche volta, fino a un certo grado, nei peccati contro lo Spirito Santo. E quest'odio inesplicabile contro Dio, quest'indurimento e malvagità è proprio ciò che imprime il carattere particolare e misterioso al peccato del demonio, e che noi siamo soliti qualificare per diabolico.

Da ciò deriva ancora un'altra interessante verità. Nell'ordine soprannaturale il peccato, almeno quando si commette proprio per malizia, esercita un terribile contraccolpo sulla natura del peccatore. In tale supposizione non è da credere che la malizia propria del peccato sfiori la natura senza lasciarvi traccia, come se dovesse sconvolgere la grazia lasciando illesa la natura. Quando la creatura va direttamente contro la grazia e si indurisce contro di essa che è il massimo bene della natura, disorganizza e perverte anche la natura in un modo che non sarebbe altrimenti possibile. La volontà resta pervertita e corrotta in maniera tale, quale non può concepirsi in una ribellione al semplice ordine naturale. E questa probabilmente è la ragione principale per cui un cambiamento e un ritorno al bene, sia pure al bene naturale, negli Angeli caduti, come anche qui sulla terra in chi pecca contro lo Spirito Santo, è impossibile senza un gran miracolo dell'onnipotenza divina. Questa impossibilità del ritorno a Dio negli spiriti caduti, secondo i Teologi, si spiega con la struttura particolare della loro volontà. Però, come la bontà naturale della creatura riceve la sua sanzione dalla grazia e diviene « sanctitas », così per la resistenza alla grazia anche il pervertimento diventa maggiore e più spaventevole.

Ma qui dobbiamo trattare del peccato dell'uomo e precisamente del primo uomo. Nell'uomo, com'è presentemente, il peccato attuale per lo più ha la sua origine nella insufficiente conoscenza del bene e nelle tendenze terrene e carnali della sua natura. Tale non era il suo stato primitivo. Originariamente l'uomo, grazie al dono dell'integrità, era esente dall'oscurità dell'intelligenza e dalle basse tendenze delle potenze appetitive. Bisognerebbe fraintendere affatto l'essenza dello stato primitivo per credere che Eva, o anche Adamo, fossero stati istigati a peccare per cupidigia del pomo. Nessun appetito verso un bene proibito poteva destarsi in loro, senza un previo accorgimento della volontà, il quale per se stesso era già peccato. Il piacere sensibile che Eva provò per il pomo quando volse lo sguardo verso di esso, non fu il principio del peccato, ma la conseguenza di un peccato già commesso nell'anima di lei. Il primo peccato dei progenitori non poteva essere che la superbia; e realmente fu, secondo la maggiore probabilità, quella superbia che colpisce direttamente la grazia di Dio; una superbia simile a quella dell'Angelo caduto, il quale cercò di irretire nel proprio peccato anche quei due.

Che cosa d'altro poteva essere ciò con cui il demonio tentò di far cadere Eva, quando le domandò: « Perché Dio vi ha proibito di mangiare dei frutti del-

l'albero? »⁵, promettendole che sarebbe divenuta uguale a Dio, se ne avesse gustato? Iddio non venne così rappresentato ad Eva come un tutore pedante che voglia far sentire, chiaramente e in tutta la sua grandezza, la sua dipendenza da Lui? Non era questo un provocarla a reclamare un'indipendenza da Dio, ch'essa come figlia di Dio men che qualsiasi altro poteva avere, e a dichiararsi uscita di tutela e indipendente di fronte a Lui? Dando ascolto a questa voce e volendo uguagliarsi a Dio di suo arbitrio mentre doveva essere tale solo per grazia e per opera di Lui, Eva respinse la grazia divina come un giogo duro, opprimente, e così ricevette la spinta a cadere da quella stessa vertiginosa altezza, cui Dio l'aveva elevata e dove poteva mantenersi unicamente per opera di Lui. Cadde press'a poco come l'angelo cattivo, e con lei cadde Adamo, certo nella medesima maniera, o perché udì anch'esso le parole del serpente, o perché Eva espose al suo marito i motivi che la spinsero alla caduta.

Secondo l'Apostolo, il peccato di Adamo fu perfino maggiore di quello d'Eva, perché più cosciente. Infatti dice che Eva fu ingannata dal serpente (quindi credette, sebbene in modo imperdonabile, alle parole del serpente); Adamo, al contrario, non fu ingannato (conseguentemente peccò con piena coscienza della malvagità della sua azione)⁶.

Nondimeno la malizia nel peccato del primo uomo fu ben diversa da quella del peccato degli Angeli. La conoscenza dell'uomo, sebbene non così legata ai sensi come attualmente, non era però così pura e chiara come negli Angeli: né la sua volontà così potente. Conseguentemente anche il contraccolpo sulla natura fu in lui ben diverso: si mostrò, come vedremo in seguito, piuttosto come scomiglio della natura attraverso la perdita dell'integrità, come una miseria vivamente sentita, la quale, mentre da un lato poteva sviluppare oltre il germe della malizia, dall'altro poteva indurre l'uomo a riconoscere la sua malvagia azione e a pentirsene.

In tal modo il peccato degli Angeli con la tentazione si propagò negli uomini, e proprio col suo carattere particolare. Da tutt'e due le parti si accese la lotta contro l'ordine della grazia, e per così dire, contro il fuoco celeste proprio della grazia.

Non è forse giusto aggiungere, che anche *la comunanza nel peccato fra l'angelo e l'uomo*, il mutuo commercio nel male, ha avuto la sua più forte e più profonda causa nell'ordine della grazia?

Un'unione e un commercio reciproco fra gli Angeli e gli uomini, tanto nel bene che nel male, è già naturalmente supponibile sulla base dell'unione di natura esistente tra loro e che regna in tutto il creato. Di troppo grande importanza, però, è la differenza delle rispettive nature perché si possa sufficientemente spiegare con quell'unione soltanto una comunanza così intima e un commercio così attivo nel bene e nel male, come ci consta per rivelazione. Nella grazia, che fu data agli Angeli e agli uomini, sparisce il contrasto delle nature: gli uni e gli altri, Angeli e uomini, vengono elevati nel seno del Padre divino e rivestiti della natura divina; affratellati fra loro e riuniti in una grande famiglia nella casa del Padre celeste. Di qui la relazione intima con gli Angeli buoni, i quali fanno di tutto per mantenere negli uomini la fedeltà verso il Padre comune, e per unirli un giorno a sé nella beatifica visione di Dio. Di qui la rabbia degli angeli caduti, i quali invidiano all'uomo la margarita cele-

^[5] Gen. 3, 1.
⁶ 1 Tim. 2, 14.

ste che essi hanno perduto, e tentano di impiccarlo nella loro ribellione e nella loro caduta, perché non giunga ad occupare quel posto nel cielo da cui essi furono cacciati. Di qui la rabbiosa cattiveria del serpente infernale, che perseguita nell'uomo la celeste colomba (lo Spirito Santo), la quale se n'è partita da lui col suo dolce amore e si è posata sul capo dell'uomo. Di qui la lotta terribile, invisibile e misteriosa fra il paradiso e l'inferno, fra la luce e le tenebre, fra la santità e l'empietà, fra la grazia soprannaturale e la malizia diabolica, di cui l'umanità è diventata l'oggetto e il teatro. Di qui il grande e terribile « *mysterium iniquitatis* », il quale reagisce costantemente contro il « *mysterium gratiae Dei* », e trova la sua spiegazione unicamente in tale antitesi.

Questo « *mysterium iniquitatis* », di cui parla in particolare l'Apostolo⁷, non è che il continuo lavoro del demonio nel genere umano, per rovinare la grazia e con questa anche la natura; inoltre, è la ribellione contro la grazia, provocata anche nell'uomo col soffio pestilenziale dello spirito diabolico, la quale ha il suo contraccolpo sulla natura, nel modo più temibile e rovinoso. Questo « *mysterium* » opera nel mondo come un vulcano sotterraneo nelle cui profondità noi non possiamo penetrare, il quale tuttavia attraverso i suoi effetti lascia sufficientemente capire, ch'esso racchiude in sé una titanica potenza con furore di distruzione. Innumerevoli fenomeni nel campo del male ci sorprendono per il loro carattere speciale di malignità; particolarmente la lotta sistematica contro tutto ciò che è buono e santo; l'immenso odio contro la Chiesa e i suoi ministri; il culto di Moloch e il vizio contro natura presso i pagani: tutti fatti che non si spiegano abbastanza con le passioni umane. Essi accennano ad uno spaventevole abisso di peccato e di tenebre, che si apre sotto i nostri piedi. Ma la ragione è impotente a scrutare e a conoscere la natura delle tette potenze che regnano laggiù. La fede sola, che ci rivela il sublime e celeste mistero della grazia, della luce e dell'amore, ci permette di gettare uno sguardo nell'infernale abisso della colpa, delle tenebre e dell'odio di cui tanto dobbiamo temere, quanto sperare da quell'altro mistero⁸.

§ 42. Opinione dei Teologi sull'origine del peccato dalla ribellione contro l'Uomo-Dio.

Quanto siamo venuti esponendo fin qui sul mistero dell'origine e della storia del peccato e sulla malizia particolare che ne consegue, non esclude, anzi può ridursi giustamente ad un tutto organico anche con un'altra profonda interpretazione ammessa da molti Teologi.

Secondo un'opinione quasi generalmente condivisa, gli Angeli, prima della loro caduta, avrebbero avuto la rivelazione che il Figlio di Dio si sarebbe fatto uomo. Questa opinione è fondata soprattutto nella supposizione, non così comune, che il Verbo Incarnato, il quale secondo l'Apostolo è capo di tutti i Principati

^[7] 2 Thess. 2, 7. Scheeben non abbraccia qui l'insieme del passo di S. Paolo, ma considera il brano a sé senza peraltro far violenza al testo che tratta dell'Anticristo e degli ultimi tempi. Cfr. A. LEMONNIER O. P., *Théologie du Nouveau Testament* (Parigi 1928), 80 segg.

^[8] Accanto alla citata opera di Thieme merita di essere ricordata quella di A. BANGHA S. J., *Welt und Ueberwelt. Das ewige Reich im Kampf der Zeit* (Innsbruck 1937) che la completa mettendo in luce la gravità e realtà del male e nel medesimo tempo l'abbondanza della grazia.

e di tutte le Potestà e primogenito di tutte le creature, nei disegni di Dio sia stato predestinato, *fin dal principio*, come il capo e il re degli Angeli, e come tale abbia dovuto essere anche per essi la sorgente della grazia e della gloria soprannaturale. Del valore speculativo di questa ipotesi parleremo più tardi, nel mistero dell'Incarnazione.

Data la probabilità di essa, segue necessariamente che gli Angeli dovevano adorare come loro Dio il Figlio dell'uomo che si presentava loro nella natura umana, e per di più, riconoscere e onorare in un soggetto di natura umana, in un uomo, la fonte della grazia e della gloria riserbata a loro; come, secondo l'Apostolo¹, più tardi gli Angeli fedeli dovettero realmente adorare il Primogenito al suo apparire sulla terra.

Ciò, naturalmente, fu per gli Angeli una specie di umiliazione. Tanto superiori all'uomo per natura, dovettero vederlo tanto preferito a se stessi che la natura umana, secondo la dignità, fu collocata al di sopra della loro. Essi, nonostante la loro sublime perfezione naturale, avrebbero dovuto confessare che, non solo non avevano alcun diritto alla filiazione divina e che, come estranei, potevano essere di casa con Dio unicamente per benigna condiscendenza di Lui; ma dovevano inoltre sopportare che l'Unigenito di Dio, il quale come primogenito di ogni creatura volle comunicare a questa la sua divina dignità, non prendesse stanza fra loro, che egli erigesse il suo trono di grazia nella natura umana molto inferiore, e di lì mandasse anche a loro i raggi del suo splendore divino. Anzi, dovevano ringraziare Iddio che si fosse unito così intimamente all'umanità, che il sole della grazia si fosse posato in lei, e che l'avesse scelta per centro dell'universo.

Come spiegare più naturalmente e più profondamente il peccato degli Angeli e la malizia della loro ribellione, che in questa supposizione? Quando l'Angelo, specialmente il più splendido di tutti, Lucifero, immerso nella contemplazione della sua stupenda natura, fu colto dal pensiero che Dio aveva preferito a questa natura sublime quella umana, e che anzi lo aveva fatto dipendente da un uomo in ciò che costituiva per lui la più grande e nobile prerogativa, poteva egli non credersi deprezzato da Dio? poteva la sua fierezza naturale, vivamente offesa, non cambiarsi in superbia? poteva egli non indignarsi che Dio avesse posposto la sua natura e non bruciare d'invidia contro il genere umano prescelto, specialmente di odio indomabile per il Figlio dell'uomo, cui egli era obbligato a onorare a adorare? Non c'è bisogno di dire, come fanno alcuni Teologi, che la superbia di Lucifero consisteva nel pretendere per sé l'unione ipostatica: ciò appare del resto affatto innaturale, poiché egli in questo modo avrebbe dovuto rinunciare alla sua personalità, mentre la superbia si chiude piuttosto nel suo proprio io. Che Lucifero, secondo le parole della Scrittura, nella sua folle presunzione volesse essere simile all'Altissimo e stabilire il proprio regno di fronte a Lui², si spiega nel modo più ovvio dal suo sdegno per il fatto che una natura creata, e proprio l'umana, fosse stata elevata sopra di lui ed egli stesso assoggettato a lei. La forma primitiva del suo orgoglio pare sia stata l'indignazione per l'elevazione della natura umana e l'umiliazione della sua, cui si unirono l'invidia per gli uomini preferiti a lui, e per il loro capo, il Figlio dell'uomo, nonché la ribellione a Dio che dispose tale ordinamento a lui sfavorevole.

¹ Hebr. 1, 6.
[²] Is. 14, 13-14.

Solo in questo senso si può capire come alcuni Padri facciano consistere il peccato dell'Angelo nell'invidia verso l'uomo. Infatti, l'uomo nella sua creazione non ebbe né doveva avere altro privilegio che potesse suscitare l'invidia dell'Angelo, tanto nell'ordine della natura quanto in quello della grazia, se si eccettua quello che un membro del suo genere era predestinato alla dignità di Figlio di Dio e per conseguenza ad essere capo e re degli Angeli. L'opinione di questi Padri, sebbene incompletamente sviluppata, può riguardarsi come sostegno positivo della spiegazione proposta.

Se la rivelazione dell'Incarnazione del Verbo fu la spinta alla ribellione a Dio per Lucifero e per i suoi Angeli (che contro la disposizione di Dio si sarebbero sottoposti piuttosto ad un loro pari che ad un uomo, quand'anche questi fosse stato veramente Dio), il loro peccato assume una malizia nuova e ancor più spaventevole. E siccome la superbia e l'odio verso Dio si svilupparono in occasione del mistero più sublime dell'amore divino, tali sentimenti appaiono come un abisso doppiamente inesplorabile di rabbia e di malizia. Qui la volontà dei ribelli non mira soltanto a liberarsi della signoria di Dio; tende anche formalmente e sostanzialmente all'annientamento del Figlio di Dio nella sua natura umana capace di morte, credendo in tal modo di togliere l'oggetto che la contrariava. Il delitto più grande, più infame e al tempo stesso più incomprendibile di tutti i delitti, il deicidio, scaturì spontaneamente dalla ribellione degli Angeli, rivelando la formidabile malizia della loro volontà e in essa trovando la sua spiegazione.

Questo raccapricciante mistero del peccato nella sua origine ci manda pure una luce, che rischiarerà tutta la sua storia. E' il solo che ci fa vedere la profondità dell'odio con cui il diavolo perseguita l'uomo. Egli lo perseguita non solo perché è destinato a raggiungere quella gloria che egli stesso ha perduto, ma molto più perché l'uomo è un membro del Corpo del Figlio di Dio; perseguita l'umanità a causa del suo Capo, e questo a sua volta perché come Capo s'è unito agli uomini. Quindi non si dà pace né tregua finché non abbia annientato il genere umano, finché non abbia fondato sulla terra la sua signoria, il regno della morte; finché non abbia travolto gli uomini inducendoli a rendergli omaggio, ad adorarlo, a sacrificare a lui invece che all'Unto del Signore; sacrifici, però, di morte, d'ignominia e della più vile soggezione. Nel perseguitare l'umanità egli incrudelisce soprattutto contro quelli che dopo l'Incarnazione del Verbo militano sotto la sua bandiera e s'adoprono per distruggere il regno di Satana in sé e negli altri. E siccome è stata proprio una donna quella che, sebbene essere umano, doveva divenire madre dell'Uomo-Dio e regina degli Angeli, l'odio dell'inferno doveva esser rivolto particolarmente, contro questa donna e contro tutto il suo sesso.

In tal modo si spiegano le orribili atrocità del paganesimo; specialmente il sacrificio di vittime umane e il culto del più turpe vizio nelle forme più contrarie alla natura; come pure si spiega la lotta sistematica contro il Cristianesimo, con tutte le armi della menzogna e della calunnia. Le passioni umane non condurrebbero gli uomini, almeno in massa, a infuriare così verso se stessi e a combattere ciò che forma l'ornamento più bello del genere umano. Soltanto la malizia e l'inganno del loro invidiatore li può condurre a tanto. Però, dando retta ai suggerimenti di lui, anch'essi, dopo che fu loro mostrata l'Incarnazione del Figlio di Dio e imposto di adorarlo come loro Dio e re, come fonte della loro felicità, possono giungere e difatti giungono al punto da irritarsene, da ribellarsi al loro celeste re con malvagità inaudita, e da tentare di distrug-

gere Lui e il suo regno. Così gli Ebrei si associarono al demonio nell'intenzione di uccidere l'Uomo-Dio, facendosi strumenti suoi: così gli adepti dell'inferno gridano da un secolo il loro « écrasez l'infâme » e perseguitano, con rabbia diabolica, il Corpo mistico di Cristo, dopo che è loro sfuggita la sua persona.

Lo scandalo che racchiude in sé per gli Angeli caduti (e per gli uomini che li seguono) il mistero dell'Uomo-Dio, naturalmente fece sì che non accettassero con amore e con sottomissione alla parola di Dio la verità inclusa nella medesima, e che essi non le prestassero fede in senso vero e proprio, cioè volontariamente. Ma l'incredulità, la quale rifiuta la fede solo perché il suo oggetto la irrita, non diminuisce la colpa, anzi l'aumenta, e mostra in tutta la sua grandezza la sua malizia nel perseguitare il bene proposto a credere. L'incredulità può essere in certa misura scusata solo là dove vi si frammette dell'ignoranza; e poiché la rivelazione del mistero non s'impone agli uomini, specialmente se accedati dall'inferno, con la stessa chiarezza che agli Angeli, è naturale che anche la loro colpa e malizia non possa mai essere uguale alla malizia e alla colpa di questi. Nondimeno possono partecipare in grado molto elevato alla malizia del demonio; e l'incredulità moderna è in gran parte veramente diabolica³.

In ogni caso, si deve riconoscere che il « *mysterium iniquitatis* » con l'andar del tempo ha preso forma di odio e di guerra dichiarata contro il mistero dell'Incarnazione, e che, quindi, l'abisso della sua malizia ormai non si può capire che in relazione ad esso. Siccome però questa malizia è essenzialmente più grande d'ogni altra, e siccome riguardo al principe delle tenebre non si può facilmente ammettere che egli, creando il suo regno, non ne dovesse porre i fondamenti nella più raffinata malizia; cosa è più naturale che ammettere ch'egli fin da principio abbia voluto espressamente contrapporre il suo regno a quello del Figlio di Dio fatto uomo?

Comunque, presentiamo tutta questa teoria sull'origine e sulla storia del peccato soltanto come essa è, cioè come un'opinione teologica rispettabile, la quale se a tutto rigore non può fondarsi sulla Rivelazione, possiede però una grande probabilità intrinseca.

§ 43. Il peccato del primo uomo in relazione con la parte inferiore della « *iustitia originalis* ».

Dedichiamoci ora ad una più esatta considerazione del peccato del primo uomo che divenne per noi tanto nefasto: per qual modo il *mysterium iniquitatis* dagli Angeli è disceso a noi; per qual via esso si è propagato a tutto il genere umano.

Si è già parlato della sua misteriosa origine; ora non è nostra intenzione discutere se sia verisimile che anch'esso in qualche maniera abbia preso occasione dal mistero dell'Incarnazione. Non lo crediamo. Comunque, però, esso in realtà ebbe un carattere misteriale pel fatto che lese l'ordine della grazia e

[³] Vedi nota 4 del § precedente. Ciò che qui Scheeben afferma come realtà non permette alcuna deduzione sul carattere morale dell'effettivo non credere dei singoli individui. Ciascuno dipende dalla propria conoscenza, la quale in date circostanze può invincibilmente errare.

pel fatto che per causa sua l'uomo si pose in contrasto con la santità soprannaturale che gli era stata donata, escludendola da sé.

Esso ebbe questo carattere e questo risultato in comune col peccato degli Angeli e degli uomini attuali, i quali con proprio atto peccaminoso negano e sopprimono la santità riacquistata pei meriti di Cristo. E' fuori dubbio, ad ogni modo, che il contrasto colla santità e l'eliminazione della stessa costituiva il principale mistero contenuto in esso.

Ma siccome la soprannaturale giustizia del primo uomo, oltre la santità comprendeva anche un altro elemento inferiore, ne segue che noi non possiamo comprendere appieno ciò che vi ha di mistero, se non torniamo a considerare l'antitesi del peccato con questo elemento.

Nella giustizia originale del primo uomo, la santità produceva un'adesione o tendenza soprannaturale dell'anima a Dio (« *conversio supernaturalis in Deum* ») e l'integrità un distacco soprannaturale dalla creatura, cioè uno stato delle facoltà dell'anima per cui queste, seguendo la loro inclinazione naturale, non potevano, senza e contro la determinazione della libera volontà, gravitare verso i beni creati; conseguentemente non potevano sollecitare alcun distacco da Dio nella volontà.

Ma il peccato, in antitesi alla giustizia, secondo la nota definizione dei Teologi, è al tempo stesso una « *aversio a Deo* » e una « *conversio ad creaturam* ». Come allontanamento da Dio, il peccato attuale è in contraddizione con la santità, la esclude dall'anima e genera con ciò uno stato di distacco abituale da Dio. In pari tempo però come conversione alla creatura deve entrare in conflitto con lo stato di distacco delle facoltà dell'anima dai beni creati; e mediante questo conflitto deve sopprimere tale stato e quindi produrre una tendenza abituale dell'anima verso la creatura.

Questo principio è della massima importanza, ma per essere compreso pienamente richiede una più esauriente dilucidazione.

L'adesione attuale della volontà ad un oggetto per sua natura produce più o meno una tendenza abituale e permanente verso il medesimo; allo stesso modo che il frequente piegare di un alberello verso una parte produce nel medesimo uno stato di *inflessione* duraturo. Qui, come anche nella volontà, non basta un'adesione qualunque per generare una tendenza permanente, in modo speciale quando essa contrasta colla rettitudine naturale della volontà. Per produrre una tale tendenza, la conversione o adesione deve verificarsi o una volta sola ma con una straordinaria energia, o ripetersi più volte. Il primo caso l'avemmo, proporzionatamente alla natura, negli Angeli, il secondo negli uomini; giacché in quelli, come puri spiriti, l'energia della volontà è senza confronto più grande che negli uomini.

Questa tendenza o abito è un prodotto naturale e diretto dell'atto volitivo, e per conseguenza può venire eliminata a poco a poco, mediante il volgersi della volontà da altra parte. E' chiaro però che immediatamente essa si trova nella volontà soltanto; nelle altre facoltà, solo in quanto che queste, spesso ed energicamente, furono indirizzate dalla volontà verso un oggetto; e quindi anche si limita, obiettivamente, agli oggetti verso i quali si volsero la volontà e le altre potenze.

Si è talvolta sostenuto che le disordinate tendenze sorte nel primo uomo in seguito al suo attuale disordinato rivolgersi alla creatura sono state la

naturale conseguenza di quest'atto¹. Ma nella presupposizione dalla quale in tal caso si parte, che cioè l'integrità fosse un bene naturale dell'uomo, ciò è assolutamente impossibile. Infatti se l'uomo per natura era libero affatto da tendenze disordinate, egli, con un unico atto peccaminoso, fosse stato energico quanto si vuole, poteva causare, naturalmente, soltanto una cattiva inclinazione, cioè la tendenza all'oggetto del suo peccato e ad altri della stessa specie; e con un atto contrario avrebbe anche potuto revocarla. Ma allora perché in Adamo, subito dopo il suo peccato, doveva sorgere la concupiscenza non provocata affatto e, per giunta, così potente che egli di fronte ad essa dovette vergognarsi della sua debolezza?

Noi però non neghiamo in modo assoluto che l'affetto disordinato per i beni creati sensibili sia stato in Adamo un effetto naturale del suo peccato: giacché il contrasto del peccato coll'armonia della natura attuata dall'integrità, doveva togliere, necessariamente e quindi anche naturalmente, quest'armonia, ma solo perché l'integrità era un dono divino soprannaturale. Il peccato ha eliminato l'integrità alla stessa stregua che la santità; e come il mistero del peccato di Adamo dal suo lato superiore consisteva nell'opposizione alla santità e nell'abolizione della medesima, così dal lato inferiore esso consiste nella negazione e abolizione dell'integrità.

La santità legava a Dio la volontà dell'uomo in modo soprannaturale, come l'integrità legava soprannaturalmente le potenze dell'anima alla volontà rivolta a Dio. Questo vincolo è stato messo da Dio alle facoltà dell'anima perché non prevenissero la volontà, non la trascinarono verso gli oggetti proibiti dalla legge divina e non la irretissero nel loro movimento non governato da alcuna legge superiore. Ora, se ciò nonostante la volontà per proprio impulso si volge a queste cose, contraddice direttamente all'ordine e alla giustizia soprannaturale stabilita da Dio, spezza i vincoli ch'essa le impone e, spezzando questi vincoli, rompe e infrange anche questo stesso ordine e questa giustizia. Li distrugge in modo simile a quello col quale colla sua defezione da Dio spezza il vincolo dell'amore soprannaturale che la legava a Lui. Se si trattasse di vincoli naturali, potrebbe tutt'al più allentarli, non già infrangerli. Essi, invece, sono soprannaturali: e poiché non provengono dalla natura, ma furono aggiunti alla natura mediante la grazia divina, possono venirne esclusi mediante colpa e perversità umana. E siccome questa catena soprannaturale cingeva tutta insieme la natura nelle sue facoltà e legava tutte queste alla volontà, rendendole dipendenti da lei nelle loro manifestazioni, se si spezza in uno dei suoi anelli, si rompe nel tempo stesso in tutti gli altri; o meglio, non si strappa in parte, ma in tutto l'insieme, se la volontà in un punto si volge disordinatamente alla creatura. Allora si risvegliano, ad un tratto, tutte le tendenze e i movimenti che, avendo la loro radice nelle varie potenze della natura umana, erano tenute in freno dal dono dell'integrità; crescono in rigoglio confuso e selvatico secondo la loro naturale inclinazione, come i rami di una pianta rampicante staccati dal tronco cui si erano già avviticchiati in bell'ordine; corrono via all'impazzata come un cavallo sfrenato, senza che la volontà riesca a domarle, ed è molto se di fronte a loro essa riesce ancora ad affermarsi in qualche maniera. L'armonia che prima regnava fra tutte le potenze in virtù dell'integrità, vien soppressa, e quindi sparisce anche quella sanità pura e imperturbata che dava alla vita della natura un aspetto quieto e

[¹] Nota marginale: Jansen, *De statu naturae lapsae*, l. 1, c. 16-21 [Cfr. Denz., 1092-1099. Vedi nota al titolo del 3 capitolo].

ordinato; al suo posto subentra uno stato di fragilità, di disarmonia e di dissoluzione, che si può giustamente qualificare come malattia. Il peccato, come una spada tagliente, fa a pezzi l'unità primitiva che teneva così intimamente unite fra loro tutte le parti della natura; ferisce talmente la natura da rendere impossibile alla volontà l'uso libero e perfetto di tutte le parti e di tutte le facoltà naturali, e questa ferita, come la malattia già ricordata, ha per conseguenza il dissolvimento finale della natura.

In breve: il peccato del primo uomo rimosse l'ostacolo che impediva alla natura di attaccarsi, senza e contro la libera volontà, ai beni creati sensibili; volgendosi la volontà stessa liberamente ad essi, spezzò quel vincolo che teneva lontano da quei beni lei e tutte le altre potenze. Così l'uomo cadde in uno stato permanente e abituale di attaccamento alla creatura; in uno stato ch'egli è impotente a sopprimere, come è impotente a ristabilire l'unione soprannaturale con Dio dopo averla spezzata. In tutt'e due i casi rinuncia ad una grazia di Dio, che può perdere ed espellere da sé, ma che per propria virtù non può riacquistare.

Questo modo di intendere l'abolizione dell'integrità, non è messo nel debito rilievo dai Teologi. La sua diretta effettuazione per opera del peccato come adesione disordinata alla creatura, è ricordata assai spesso, ma in modo oscuro, da coloro i quali danno al peccato il carattere di una corruzione che cambia la natura, di un attossicamento formale e positivo della medesima². Coloro, invece, che considerano l'integrità come una dotazione soprannaturale della natura, generalmente concepiscono l'abolizione della medesima non come opera immediata e diretta del peccato, ma come effetto mediato e indiretto³; in modo, cioè, che il peccatore, con la sua reazione contro la santità, esclude questa, perde la grazia santificante e in conseguenza di ciò merita di essere privato dell'integrità inerente ad essa. Così, di solito, espone la cosa S. Agostino⁴. E senza dubbio, a causa della solidaria concatenazione fra la santità e l'integrità, può stare anche questa successione di effetti. In ogni modo, la perdita dell'integrità è pena del peccato attuale, ed è una pena molto congruente, poichè lo spirito che si ribella a Dio non può essere più giustamente e sensibilmente punito per la sua superbia, che con la perdita del dominio sulle potenze inferiori della natura e con la loro ribellione contro di lui. Certo, in quanto l'integrità non regola le sensibili facoltà conoscitive e appetitive dell'anima, ma costituisce il felice stato esente dal dolore della vita corporale, questa concezione è decisamente preferibile. In quanto però l'integrità, col tenere in ordine quelle potenze, forma una certa giustizia, cioè la parte materiale della giustizia originale, è giusto che il

[²] Sono i giansenisti, i quali considerano l'integrità come appartenente alla dotazione naturale dell'uomo.

[³] Si osservi bene: anche secondo noi, la tendenza verso la creatura, cioè la concupiscenza nel senso più lato, vien causata in certo modo indirettamente, poichè essa non è prodotta, come l'abitudine, da un'impronta positiva, lasciata nelle potenze dell'anima dall'atto peccaminoso, bensì dall'annientamento del freno che tratteneva la concupiscenza. Però, anche la concupiscenza sfrenata si può considerare come l'impronta dell'atto peccaminoso, perché il divenir indipendente della concupiscenza coincide con l'abolizione del freno, provocata direttamente e immediatamente dall'atto peccaminoso.

[⁴] *De Gen. ad lit.* l. 11, c. 31: «Mox ut ergo praeceptum transgressi sunt, intrinsecus gratia deserente omnino nudati, quam typho quodam et superbo amore suae potestatis offenderant, in sua membra oculos coniecerunt eaque motu, quem non noverunt, concupierunt». — *De civ. Dei* l. 14, c. 9: «Patebant ergo oculi eorum, sed nondum erant aperti, hoc est attenti, ut cognoscerent, quid eis indumento gratiae praestaretur. Qua gratia remota, ut poena reciproca oboedientia plecteretur, exstitit in motu corporis quaedam impudens novitas, unde esset indecens nuditas».

nostro modo di vedere sia posto in primo piano, specialmente se la concupiscenza, che rivive per la cessazione dell'integrità, deve essere non solo pena, ma deve appartenere in certa maniera al peccato, per il quale la pena vien meritata. Tutti quelli che in qualche modo considerano la concupiscenza come appartenente al peccato originale sono necessariamente indotti a far sopprimere l'integrità direttamente e immediatamente dall'atto peccaminoso, in modo che il rivivere della concupiscenza viene ad essere come l'impronta dell'atto peccaminoso, e la concupiscenza come eccitata e causata da questo atto, quindi dal peccatore stesso. Altrimenti la concupiscenza, nell'uomo, non è causata da lui direttamente e perciò non è un coefficiente della sua colpa, ma soltanto la pena della medesima.

Si potrebbe forse obiettare che non si capisce come la negazione dell'integrità, contenuta nell'adesione premeditata e disordinata della volontà al bene creato, debba senz'altro produrre effettivamente la cessazione della medesima. — Senza dubbio se Dio volesse conservarla nonostante il contraddire della volontà alla integrità, l'atto della volontà sarebbe impotente a distruggerla. L'opposizione, in sé, è soltanto morale, non fisica. Ma appunto per questa contraddizione morale, l'atto perverso della volontà mira a spezzare il vincolo dell'integrità; e Dio non ha motivo di conservare il suo dono soprannaturale, di fronte a questa violenza della volontà. Se Egli pertanto, data l'opposizione della volontà, lo ritira, è sempre questa che lo rimuove dall'uomo e lo elimina, quantunque dall'altra parte anche in pena della renitenza della volontà sia ritirato contemporaneamente da Dio.

Si nota inoltre in contrario, non essere possibile che il primo uomo col suo desiderio peccaminoso abbia avuto l'intenzione di distruggere l'integrità; anzi i Padri e i Teologi riguardano la concupiscenza appunto come una pena opposta ai suoi desideri e a lui assolutamente spiacevole. — Ma per quella formale esclusione non è affatto necessaria l'intenzione di causarla; come il peccatore, per rimuovere da sé la santità col peccato grave non ha bisogno di averne anche esplicita intenzione. Per rendersi colpevole anche di questo effetto, è necessario tutt'al più prevederlo come qualcosa che scaturisce automaticamente dall'atto.

Dunque, per l'opposizione in cui si mise col mistero dell'integrità, il peccato del primo uomo divenne un « ineffabiliter grande peccatum » (come lo chiama S. Agostino) non meno che per l'opposizione in cui si pose con la santità. Nella sfrenata tendenza alla creatura, per la quale lasciò la sua impronta nelle potenze inferiori, il peccato d'Adamo si perpetuò e s'imprese nel suo autore dal suo lato inferiore allo stesso modo che, dal lato superiore, si perpetuò e s'improntò nell'abolizione della santità. Anche questa inclinazione fu una perversione abituale, provocata dall'atto peccaminoso, un disordine meritato dall'uomo contraddicente all'ordine voluto da Dio⁶; disordine dunque che necessariamente va messo nel concetto del peccato abituale di Adamo, perché sia completo. Dico: ci vuole perché sia completo. Perché in sé e per sé non è peccato formale più che non lo sia la tendenza che nasce dall'abitudine, anzi, meno ancora: come quell'inclinazione, esso trae la sua origine dal peccato attuale, al peccato attuale tende, e può essere connesso in un tutt'uno con ciò che è propriamente il peccato abituale; in una parola, può aver rapporto con ciò che

[⁶] Si noti: all'ordine soprannaturale voluto da Dio.

è veramente peccato, come conseguenza o come sorgente o come sostrato materiale. Quando dunque lo si chiama peccato, va inteso sempre in senso metaforico, non proprio. Come conseguenza o causa virtuale di un peccato, la tendenza disordinata alla creatura può perfino esistere senza che sul soggetto graviti, presentemente, anche un solo peccato abituale; ma come base materiale del peccato essa conta soltanto quando sta realmente in connessione con ciò che è peccato abituale vero e proprio. Allora però essa pure appartiene effettivamente al peccato abituale, in quanto che sotto il suo nome si intende tutta la malizia abituale da cui è improntato l'atto peccaminoso. Ma su questo punto ritorneremo più tardi.

L'effetto del peccato attuale, tanto come « conversio » che come « aversio », porta con sé uno stato, il quale pure con un'immagine può giustamente essere qualificato, sebbene in modo affatto diverso, come una macchia.

Nel peccato attuale, il rivolgersi alla creatura forma il momento positivo, e il distaccarsi da Dio il momento negativo. Conseguentemente quello contiene una positiva contaminazione del peccatore, come questo ne contiene una negativa per la privazione della bellezza e dello splendore primitivo; benché la colpa che l'accompagna, secondo quanto abbiamo detto, sotto un certo rapporto possa anche concepirsi come una macchia positiva. Quando la volontà si volge verso un oggetto peccaminoso e amandolo lo fa suo, viene con esso in contatto spirituale e, in certo modo, riceve dentro di sé la sua deformità. Questa è una contaminazione positiva, che dura finché la volontà rinuncia ad amare l'oggetto riprovevole. E finché continua tale amore alla creatura in un libero atto della volontà o, in generale, nell'intenzione cosciente dell'uomo, siffatta macchia è formalmente peccaminosa, anzi è il peccato stesso, includendo in sé un distacco formale da Dio.

Il contatto spirituale con oggetti ignobili o detestabili⁶ perdura in simil maniera nelle tendenze abituali che si manifestano nei desideri irreflessi, le quali portano al peccato attuale mediante l'abitudine o, nel caso nostro, per mezzo della distruzione dell'integrità. Anche qui, dunque, esso deve (naturalmente secondo proporzione) macchiare e contaminare l'anima. Ma questa contaminazione in sé e per sé non è formalmente peccaminosa, né tale da rendere l'uomo abominevole al cospetto di Dio. Certo, non può tornare gradita a Dio, specialmente quando l'uomo se l'è addossata per colpa propria; molto meno poi, se è attualmente congiunta con la macchia della colpa e della carenza della grazia. Essa, però, di per sé è un'impurità soltanto naturale, che s'appiglia originariamente alla natura umana in forza dell'unione dello spirito con la materia; un'impurità che nell'uomo appare come una macchia vergognosa non per altro se non perché questi, in origine, fu dotato di una purità sovrumana, angelica, e perché egli stesso, mediante il suo volontario contatto peccaminoso con le creature, ha escluso da sé il principio di siffatta purità, e così ha scoperto quella contaminazione.

Ora siamo in grado di scrutare il mistero del peccato del primo uomo in maniera più esauriente. Esso consiste in questo: l'uomo col suo atto peccaminoso abolì e rigettò da sé l'intera giustizia soprannaturale, la « iustitia originalis », nel suo elemento superiore e inferiore, cioè la santità e l'integrità; quindi non solo egli divenne peccatore perché col suo atto peccaminoso si

[⁶] Un oggetto è « ignobile » e « detestabile » solo in quanto vien perseguito in un ordine falso, non in se stesso.

allontanò da Dio e si attaccò alla creatura, ma anche perché, in conseguenza di tale atto, si privò dello stato d'unione con Dio e di distacco dalle creature, in virtù del quale egli era giusto dinanzi a Dio in modo soprannaturale. Il rapporto dell'atto peccaminoso di Adamo con l'abolizione del mistero della giustizia, e la mancanza di questa in relazione con l'atto peccaminoso come sua causa, costituiscono il mistero della colpeabilità del primo uomo; un mistero che nella sua totalità fu proprio del peccato di Adamo e che, come vedremo senz'altro, porta necessariamente con sé un altro mistero a sua volta del tutto speciale.

§ 44. *Il mistero del peccato del primo uomo
in relazione con l'ereditarietà della « iustitia originalis ».
Il peccato che si eredita.*

E' difficile trovare un altro oggetto della Rivelazione soprannaturale, che sia riguardato come un mistero oscuro e imperscrutabile quanto il peccato che si contrae per eredità: come non c'è un altro mistero, di cui sia così spesso sconosciuta l'indole di carattere mistico quanto questo. Non si fa consistere il mistero nell'occultezza dell'oggetto stesso, ma nella sua assoluta incomprendibilità; e si crede che la ragione riesca a conoscere l'esistenza del peccato originale, senza tuttavia poterne liberare il concetto da tutte le contraddizioni.

Secondo noi, accade proprio il contrario. La ragione non può conoscere l'esistenza del peccato originale perchè esso ha dei presupposti, i quali, essendo assolutamente soprannaturali, sono inaccessibili al nostro intendimento: perciò il peccato originale è un vero e proprio mistero¹. Però, da questi presup-

[1] I sostenitori cristiani della realtà del peccato originale s'indugiano spesso unilateralmente su quelle manifestazioni dell'esistenza umana, che noi nella luce della fede qualificiamo come « conseguenze del peccato originale ». Mettendo a nudo il contrasto tra il profondo anelito dell'uomo verso la verità, l'amore e l'armonia della vita da una parte, e dall'altra la miseria nella quale in realtà si trova, essi cercano di indurre la ragione ad ammettere un fallo colpevole all'inizio della storia umana e la magnificenza della Redenzione come spiegazione razionale della peculiarità della nostra esistenza. Se il tentativo si limita ad assicurare alla verità della fede una consequenzialità razionale fondata nell'esperienza naturale, non si può non apprezzarlo. Ma se trascura questi limiti, esso abbassa il mistero soprannaturale del peccato originale alla sfera dei misteri naturali e nel medesimo tempo si rende inetto ad illustrarne il nocciolo, cioè il mistero della colpa ereditaria. Le analogie di ereditarietà biologica spiegano soltanto che certe alterazioni della natura si trasmettono nelle discendenze (come propensione e disposizione all'infezione ecc.). Nulla dicono della possibilità d'una trasmissione d'una colpa autentica. Oltre a ciò tali rappresentazioni suscitano l'opposizione di quell'antropologia naturalista, che nell'uomo riconosce un'entità vivente assolutamente sufficiente a condurre coi suoi mezzi nativi una esistenza « degna d'un essere umano », cioè secondo le esigenze d'un essere dotato di ragione, ma secondo il corpo legato alla terra e per natura sottoposto alla lotta, alle malattie e infine alla morte. L'odierna battaglia contro il peccato originale per lo più non colpisce il vero nocciolo del dogma, così come non coglie nel segno un'apologia che non tien conto del suo carattere soprannaturale. — Qui in seguito Scheeben si oppone ad ogni naturalizzazione e razionalizzazione del peccato originale, e in ciò mostra come la fede appunto in questo insegnamento salva « l'onore della nostra natura » (conclusione del § 46) e in pari tempo permette di apprezzare la sua grandezza come anche la sua miseria in un ordine più alto che non sia quello naturale: vedi § 49. — La Teologia russo-ortodossa non ha elaborato una dottrina propria sul peccato originale. Cfr. Heiler, l. c., p. 201; M. JUGIE, *Theologia dogmatica christianorum Orientalium*, II (Parigi 1933), 594 e 613.

posti, una volta rivelati, si può derivare chiaro e determinato il concetto del peccato d'origine e spogliarlo di tutte le contraddizioni. L'oscurità del peccato originale scompare dinanzi alla luce soprannaturale della giustizia originale. Il peccato originale si spiega soltanto con un altro mistero, e perciò non cessa di essere un vero mistero per la nostra ragione, nonostante tutta la luce da cui vien circondato.

Ma qual'è questa spiegazione? Se consideriamo il peccato unicamente nell'uomo naturale, non solo riesce incomprendibile, ma ci pare assolutamente assurdo e sconveniente ammettere una propagazione ereditaria del peccato in senso proprio, così che i discendenti, come esige la dottrina cattolica, diventino propriamente e intrinsecamente peccatori. Qui il peccato non può essere completamente proprio e intrinseco se non per colui, dall'interno del quale è provenuto; poiché esso qui non è che un semplice atto che non toglie la giustizia innata e la bontà naturale, un atto che continua soltanto moralmente nell'imputazione di Dio, e che non genera alcun'altra tendenza al male fuori di quella prodotta dalla consuetudine. In tal caso, l'unica cosa possibile è questa: che Dio imputi anche ai discendenti la colpa di chi ha commesso l'atto peccaminoso e riguardi l'azione del protoparente come un'azione di tutto il genere da lui rappresentato. Ma ciò, prima di tutto, non farebbe risultare i discendenti come intrinsecamente peccatori, e, in secondo luogo, tale imputazione sarebbe ingiusta se in conseguenza di essa Dio togliesse loro dei beni, su cui essi avessero un diritto naturale, personale, e riguardo ai quali essi non possono dipendere esclusivamente dal loro progenitore senza ledere la loro dignità personale. Neppure l'inclinazione al peccato prodotta dalla consuetudine è veramente iniquità; e quand'anche lo fosse, sarebbe sempre qualcosa di puramente personale e per sua natura colpirebbe soltanto chi se l'è procurata. Ragione ed esperienza ce lo insegnano abbastanza; e sebbene alle volte alcune cattive inclinazioni dei genitori si trasmettano nei figli, esse o provengono dal temperamento naturale dei genitori o, se sono causate dall'abitudine, non sono rimaste semplice abitudine, ma hanno esercitato un deciso influsso sul temperamento, cioè sulla parte fisiologica della natura umana.

Ma la cosa prende tutt'altro aspetto, dacché la fede ci mostra che nel progenitore del genere umano si trovava una soprannaturale giustizia ereditaria. Questa giustizia era soprannaturale: conseguentemente i discendenti di Adamo non vi avevano diritto né per la loro natura né per la loro persona, e perciò Dio poteva disporre in modo che soltanto dal loro progenitore la ricevessero, che, cioè, riguardo al possesso dovessero dipendere dal loro primo padre. D'altra parte questa giustizia Iddio l'ha effettivamente donata non come un bene personale, bensì come un bene comune a tutta la natura umana, a tutto il genere umano discendente da Adamo; cosicché tutti dovevano riceverla per mezzo di lui e da lui. Se Adamo l'avesse conservata, doveva essere conservata per tutti, e se la avesse eliminata ed esclusa da sé, doveva di conseguenza essere esclusa da tutto il genere umano. Adamo, in altre parole, riguardo al conservare o perdere questa giustizia, rappresentava l'intera umanità. Come la giustizia era un bene comune ed ereditario di tutto il genere umano, così l'azione peccaminosa per la quale egli l'abolì, nonché l'abolizione stessa, doveva essere un male ereditario e comune a tutti gli uomini; conseguentemente, come la giustizia per disposizione divina doveva trasmettersi a tutta la posterità, così la cessazione di essa doveva realmente pesare su tutti.

Spieghiamo la cosa un po' più minutamente. Il peccato di Adamo, come

atto peccaminoso e disordinato, fu posto fisicamente da lui solo e fisicamente apparteneva a lui solo; egli solo, pertanto, originariamente ne aveva tutta la responsabilità. Ma relativamente alla giustizia soprannaturale quale bene comune di tutta l'umanità, l'atto di Adamo doveva valere per tutti gli uomini; poiché Adamo, depositario di questo bene comune, agì, in relazione ad esso, come capo di tutto il genere umano, e la sua azione sotto questo rispetto doveva valere come atto di tutti, nello stesso modo che l'azione del capo si ascrive a tutto il corpo da lui dipendente. Conseguentemente si deve dire: in Adamo, il quale fisicamente pose l'atto peccaminoso, moralmente l'ha posto tutto il genere umano in forza della sua solidarietà con lui, in quantoché quell'atto concerneva il bene della comunità: press'a poco come siam soliti e dobbiamo dire che non solo Cristo ha soddisfatto per noi, ma che noi stessi in Cristo, nostro nuovo Capo, abbiamo soddisfatto a Dio per i nostri peccati.

Ma questo solo ancora non basta. In fondo, il dire che noi tutti partecipiamo all'unico peccato di Adamo, significa solamente che esso è imputato a noi come nostro; a quella maniera che, secondo la dottrina dei Protestanti, i meriti di Cristo sono imputati a noi. A questa stregua noi possiamo essere chiamati peccatori, ma solo con una denominazione puramente estrinseca, non già per un'iniquità e peccabilità propria, inerente a ciascuno di noi.

Tuttavia questo primo passo non è inutile; è la condizione preliminare d'un secondo, che ne deriva spontaneamente. Appunto perché il peccato di Adamo, in relazione alla giustizia originale, viene imputato ed è imputabile a noi, appunto perché, sotto questo rispetto, deve essere considerato come nostro, esso abolisce, e noi aboliamo per mezzo di esso, la giustizia originale soprannaturale in noi, come Adamo l'abolì in sé in quanto l'atto apparteneva personalmente a lui. Dinanzi a Dio tutto il genere umano appare come un corpo morale che ha negato e abolito, nel suo capo Adamo, la giustizia soprannaturale, escludendola da tutte le membra. Perciò ogni singolo uomo, pel fatto che diviene membro del genere umano derivante da Adamo, cioè, in quanto è procreato da Adamo, distrugge quella giustizia ch'egli appunto doveva ricevere da Adamo, e davanti agli occhi di Dio appare come uno che è *privo della dovuta giustizia non per un'azione o colpa sua personale, ma per colpa comune a tutti i membri del genere umano; come uno che attraverso la colpa collettiva ha perduto la tendenza soprannaturale a Dio e s'è attaccato alle creature in una maniera contraddicente all'idea primitiva divina*. Egli dinanzi a Lui figura come peccatore, ma non come personalmente peccatore, bensì come peccatore ereditario.

Il peccato originale stesso, pertanto, si può definire in due modi: come atto e come abito. Come atto, non è che l'atto peccaminoso di Adamo stesso, in quantoché distrusse la giustizia originale non solo in lui, ma anche nei suoi discendenti (« peccatum originans »). Come abito, è la privazione della giustizia soprannaturale nei discendenti di Adamo, ereditata dal loro progenitore, in quantoché è stata causata mediante l'atto del primo padre, valevole per tutti i suoi posterì (« peccatum originatum »). Non riguardando l'atto di Adamo come comune, la privazione della giustizia soprannaturale sarebbe una semplice non-giustizia, ma non un peccato, essendo questo una ingiustizia colpevole. Ma a questo modo l'atto peccaminoso di Adamo non sarebbe né una colpa comune, né la causa di una ingiustizia intrinseca per i discendenti suoi, se tale atto non si concepisse in relazione con la giustizia soprannaturale, spettante in comune

a tutti per mezzo di Adamo. Ora, studiando meglio i diversi coefficienti del peccato nella prospettiva speciale in cui si presentano qui, vedremo fino a qual punto all'« habitus » del peccato originale vada unito anche un « reatus » che possiamo del pari qualificare come peccato abituale.

§ 45. *Colpa, perversione e debito nel peccato originale: loro differenza e loro relazioni.*

Il peccato abbraccia sempre due elementi che sono *egualmente* essenziali, di cui ciascuno, appunto per questo, non può essere messo avanti e posto in prima linea. Essi sono: la colpa e la perversione; la prima non si può concepire come peccato senza la seconda, né la seconda senza la prima. Il peccato è o il rendersi colpevole (azione volontaria) di una perversione, o una perversione contratta colpevolmente (volontariamente commessa). Nell'atto peccaminoso possiamo perfino distinguere la colpa dalla perversione fondata nell'atto e inerente al medesimo. La differenza spicca, però, più che mai nell'antitesi tra peccato attuale e peccato abituale. Il peccato abituale anzitutto è uno stato di perversione e d'ingiustizia; ma questa in tanto è formalmente peccaminosa, in quanto è prodotta da un atto peccaminoso ed è congiunta ad una colpa. Al contrario, l'atto peccaminoso, di fronte ad essa, appare anzitutto come il rendersi colpevole della perversione abituale, cioè come la causa efficiente e producente di tale perversione; e la produce pel fatto, precisamente, che lascia l'impronta della sua propria essenza nell'abito da lui causato.

Anche nel peccato originale, dunque, questi due fattori vanno distinti; anzi, qui la differenza appare in tutta la sua importanza.

Perché i discendenti di Adamo possano dirsi intrinsecamente peccatori, è necessario che la perversione del peccato inerisca ad essi intimamente, cioè che divenga proprio dei singoli; e questo avviene per il fatto che ognuno, al suo entrare nel mondo, si presenta privo dell'« habitus » della dovuta giustizia. Ma la colpa della privazione della giustizia non ha bisogno d'inerire internamente ai singoli, perché essa, come tale, non è qualità del colpevole; anzi, non può neppure inerire loro, perché i discendenti di Adamo non l'hanno commessa personalmente. La colpa è inerente all'atto di Adamo che ha valore per tutti, è l'atto stesso di Adamo; essa continua e si propaga nell'imputazione della medesima per parte di Dio, imputazione che perdura e passa in tutti i discendenti di Adamo.

Pertanto i due fattori, perversione e colpa, nel peccato originale differiscono molto l'uno dall'altro. Rilevando l'uno, il peccato originale appare come intrinseco; accentuando l'altro, esso si presenta come estrinseco. Però, secondo la natura della cosa e il linguaggio della Chiesa e dei Teologi, si deve mettere in prima linea il primo fattore, e quindi qualificare senz'altro come intrinseco ciò che generalmente suole denominarsi peccato originale. Infatti, specialmente il latino « peccatum » esprime più che altro e direttamente la *perversione*¹ contenuta nel peccato e prodotta dalla colpa: inoltre, ciò che col nome di peccato originale si vuole esprimere, è ben quello che da Adamo passa nei suoi discen-

¹ La parola tedesca « Sünde » connessa col latino « sons, sontis » [tedesco antico « sunta »], accenna di più all'atto colpevole e per concomitanza al debito.

denti come ad essi inerente; quello che è prodotto in essi per l'origine da Adamo e che è costituito appunto dalla perversione esistente nella mancanza della giustizia dovuta. O, come usano dire i Teologi, il « peccatum originale », non altrimenti qualificato, è il cosiddetto « peccatum originatum », vale a dire la perversione proveniente dall'azione peccaminosa e dalla colpa del progenitore; non già la colpa del primo padre che dà origine a questa perversione, cioè il « peccatum originans ». « Il peccato volontario del primo uomo, dice S. Agostino, è la causa del peccato originale »². Per questo, però, il rapporto della perversione con la sua causa, cioè con l'atto colpevole, non può essere inteso come puramente estrinseco, quasi che il rapporto della perversione con la colpa avesse a spiegare soltanto l'esistenza della prima e non fosse anche essenzialmente necessario per darle il carattere particolare di vera e propria peccabilità. Difatti la Chiesa ha ben riprovato espressamente la proposizione di Baio che suonava in tal modo³.

Non rileveremo mai abbastanza, che la privazione della giustizia, perché possa caratterizzarsi come peccato e non come semplice male, non dev'essere concepita come sopravvenuta *demeritoriamente soltanto*, per la colpa del primo uomo, cioè come effetto del debito contratto dinanzi a Dio da Adamo per sé e per i suoi posterì — giacché in tal caso non sarebbe che una pena — ma, al tempo stesso, come effetto immediato, come impronta della perversità dell'atto colpevole; poiché soltanto in tal modo la perversione appare come causata dallo stesso genere umano nel suo capo.

Questo ci porta ad esaminare più accuratamente il modo con cui si applica al peccato originale l'idea del « reatus », cioè della responsabilità e dell'obbligo verso Dio che si contraggono con la colpa. Come vedemmo, nel peccato personale questo « reatus » (debito) si può considerare indipendentemente dalla perversione abituale, fuori e accanto alla medesima: esso ha già fondamento sufficiente nella colpa dell'atto perverso, e dal conseguente abito perverso viene soltanto consolidato. Nel peccato originale, al contrario, il debito verso Dio si fonda esclusivamente sull'essere colpevole della perversione o ingiustizia abituale, e consiste unicamente nella responsabilità del fatto che il genere umano, per la colpa del primo uomo, non ha quella giustizia che dovrebbe avere. Poiché in tanto l'atto colpevole di Adamo fu comune, cioè imputabile anche all'uman genere, in quanto fu causa della cessazione della giustizia comune⁴.

Della violazione dell'ordine direttamente connessa coll'atto e dell'offesa a Dio, è tenuto a rispondere solo l'autore; egli solo, conseguentemente, deve sopportare tutto l'« odium » e tutta la pena che ad essa è dovuta. Sotto questo rispetto, non possono essere chiamati in causa degli altri, quantunque stiano con lui nel più stretto rapporto.

Senza dubbio possono i discendenti partecipare alla *pena* per l'azione colpevole dei loro genitori, in quanto che quei beni ai quali potevano pretendere non per diritto personale, ma solo per diritto di successione, possono venir loro sottratti; segnatamente può Iddio togliere tutti i beni, anche quelli naturali, ch'Egli come supremo padrone dei propri doni può sottrarre alle sue crea-

² « Voluntarium peccatum hominis primi originalis est causa peccati » (AUG. I. 2 *de nupt. et conc.*, c. 26).

³ Prop. 46: « Ad rationem et definitionem peccati non pertinet voluntarium, nec definitionis quaestio est, sed causae et originis, utrum omne peccatum debeat esse voluntarium ». Prop. 47: « Unde peccatum originis vere habet rationem peccati sine ulla relatione et respectu ad voluntatem, a qua originem habuit ». [DENZ., 1046-1047.]

[⁴] Nel M. 2 il passo è messo in rilievo con una striscia in margine.

ture: per esempio, può togliere anche la vita corporale per punire i genitori nei loro figli, o in genere per mostrare agli uomini la grandezza del debito che pesa sui genitori. Ma in questo caso il debito, come tale, non grava propriamente sopra i figli, ma sui genitori soltanto, e solo genericamente si può dire che i figli hanno perduto quei beni nei loro genitori. Veramente il debito dei genitori non è ad essi comune, se non quando imitano i peccati dei genitori e vengano, quindi, implicati nelle pene ossia negli effetti dell'ira divina; senza che portino, però, nelle loro persone l'ira di Dio o si trovino in disaccordo con Lui. Vera e propria comunanza di debito, senza cooperazione attiva del partecipante, per semplice comunicazione dall'uno all'altro, si ha unicamente quando *l'atto colpevole dell'uno si rifletta sull'altro da lui dipendente e in lui e per conto di lui si opponga alla giustizia*. Allora si si può dire che questi si è reso colpevole nel primo dell'ingiustizia inerente di fatto a lui stesso, e che per conseguenza è responsabile, nel medesimo e per il medesimo, della mancanza della giustizia. Questo, né più né meno, è ciò che esige la dottrina cattolica per il caratteristico debito del peccato originale.

Il genere umano è responsabile di fronte a Dio e deve render conto a Lui, in quantoché per il peccato del suo capo ha *abbandonato* (*deseruit*, non solo perduto) la giustizia che per volontà di Dio doveva avere, ed ha *accettato* (non solo ricevuto) la perversione che per volere di Dio non doveva avere. Soltanto per questo ogni singolo individuo viene in discordia con Dio, per questo si attira il suo sdegno e possono quindi essere considerate come proprie pene i mali decretati dall'alto. Soltanto per questo e subordinatamente a questo la *pena punitiva* del progenitore, non solo, ma anche il peccato e il debito di lui e quindi il *debito della pena*, diviene patrimonio ed eredità dei suoi discendenti. E quand'anche si dovesse considerare come pena del peccato originale la privazione stessa della giustizia originale, sarebbe tale, però, solo in quantoché Dio la revoca dall'uomo non in pena dell'atto peccaminoso come tale, ma per la *negazione e l'esclusione* della medesima, causata dall'atto peccaminoso. Essa è peccato e pena al tempo stesso; ma pena solo per causa del peccato.

Poiché, dunque, la perversione consistente nella privazione della giustizia originale, messa in rapporto colla colpa del capo del genere umano, costituisce il peccato d'origine (« peccatum originale » in senso stretto), mentre questa, messa in relazione con quella, forma il debito originale (« reatus originalis »); non ci resta altro, per lo sviluppo completo del peccato originale, che considerare tale perversione nei suoi singoli fattori.

§ 46. Natura della colpevole perversione inerente al peccato originale.

La giustizia originale consta di due elementi, come in due elementi è contenuta la privazione della medesima. Conseguentemente, per avere un concetto più esatto dell'abito della perversione del peccato originale, vedremo in che rapporto stanno quei due elementi fra loro e col tutto.

La giustizia originale si compone della santità e dell'integrità. La santità, che è dedizione soprannaturale a Dio ultimo fine, costituisce la parte dominante, formale, essenziale. Già soltanto da ciò risulta che l'ingiustizia ereditaria, per esprimerci così, deve consistere prevalentemente, formalmente ed essenzialmente nella privazione della santità: tanto più che l'essenza del pec-

cato, come tale, sta nel distacco da Dio, quindi nell'abolizione della dedizione a Lui. Ciò è tanto vero che si potrebbe parlare in senso proprio di un peccato originale, quand'anche l'uomo non avesse perduto o non avesse mai avuto l'integrità originale; come, viceversa, secondo la dottrina della Chiesa, nel peccato originale si può rimuovere ciò che ha in sé veramente e propriamente il carattere di peccato, senza che venga restituita l'integrità.

Se il primo uomo, invece, avesse posseduto l'integrità soltanto, e col peccato avesse espulso da sé soltanto questa, in nessun modo i suoi discendenti potrebbero qualificarsi in senso vero e intrinsecamente peccatori. Ciò risulta subito dal testé detto. Difatti l'integrità comunica all'uomo anche una certa giustizia; ma non mai tale, da unire in una maniera particolare l'uomo a Dio e farlo aderire a Lui. E' una giustizia che stabilisce solamente una buona armonia fra le singole potenze e le inclinazioni dell'uomo; che impedisce soltanto alle potenze naturali di attaccarsi alle creature senza e contro il parere della ragione. La privazione di essa, perciò, è indubbiamente un certo disordine, una certa perversione, e, se si vuole, anche ingiustizia ma non un vero stato di peccato, quand'anche fosse stata meritata dall'uomo; poiché per sé non allontana l'uomo da Dio, né lo mette in discordia con Lui. Pertanto, se Adamo per noi non avesse perduto che l'integrità, si potrebbe dire solamente che sul genere umano grava una condanna provocata dal demerito (colpa) del primo padre e le cui conseguenze (effetti) si manifestano in un disordine e in un'alterazione interna della natura; ma non già che per causa di questo disordine la natura è intrinsecamente affetta dal peccato originale. Tutt'al più noi avremmo un'intrinseca ingiustizia in senso improprio, che renderebbe l'uomo in certo modo spiacevole a Dio, come press'a poco fanno i peccati veniali; ma che non toglierebbe il rapporto amichevole con Dio, né distruggerebbe la tendenza all'ultimo fine.

La privazione colpevole della semplice integrità farebbe l'uomo *intrinsecamente* peccatore, qualora involgesse in sé un *formale* distacco da Dio. Per sé essa non consiste punto in ciò, altrimenti anche nello « status purae naturae » l'uomo dovrebbe essere separato formalmente da Dio, non solo come dal suo fine soprannaturale, ma anche naturale. Vi si trova soltanto una tendenza ad una separazione da Dio che potrebbe essere tradotta in atto più tardi per mezzo di un peccato attuale. Se questa inclinazione si ammettesse come semplicemente invincibile, bisognerebbe veramente considerare come *formale* il *distacco virtuale* ivi contenuto: ma data tale inclinazione invincibile cesserebbe di essere peccato formale anche l'atto posteriore. Frattanto la concupiscenza propriamente non rappresenterebbe che una difficoltà più o meno grave per l'amore stabile e durevole verso Dio: difficoltà che potrebbe essere sufficientemente controbilanciata, tanto nell'uomo allo stato naturale che in quello debilitato dalla colpa d'origine, dall'aiuto e dall'assistenza divina. Poiché anche l'uomo che è privo dell'integrità non per colpa personale, ma per colpa d'origine, conserva pur sempre la sua destinazione naturale e, conseguentemente, anche il diritto all'assistenza divina strettamente necessaria per il conseguimento della medesima¹.

[1] Sulla « concupiscenza » o disordinato appetito carnale, che resta nell'uomo anche dopo il Battesimo, il Concilio di Trento dichiara ch'essa non è vero peccato, anche se l'Apostolo, Rom. 6, 12 segg., la chiama tale: « Hanc concupiscentiam... sancta Synodus declarat Ecclesiam Catholicam numquam intellexisse peccatum appellari, quod vere et proprie in renatis peccatum sit, sed quia ex peccato est et ad peccatum inclinatum... » (Sessio

Nondimeno, negli attuali rapporti, esiste un nesso considerevole, intrinseco fra [Man. 2: la privazione del] l'integrità e privazione della santità. Nella giustizia originale l'integrità completava la santità, per costituire una giustizia dell'uomo per ogni rispetto soprannaturale. E così anche la loro privazione forma una ingiustizia integrale dell'uomo, dove la privazione dell'integrità è come complemento della privazione della santità. Per questa l'uomo appare soltanto come staccato da Dio; per quella appare per di più rivolto alla creatura. In tal modo lo stato di ingiustizia diviene l'immagine fedele e completa dell'atto peccaminoso dal quale è stato causato, atto che si chiama peccato originale ed è, quindi, il tipo di tutto ciò che generalmente si usa chiamare peccato o peccaminoso. L'atto peccaminoso è al tempo stesso attaccamento disordinato alla creatura e distacco da Dio: similmente lo stato di peccato dell'uomo è uno stato di allontanamento da Dio e di attaccamento alla creatura. Ciò perché, primo, l'atto peccaminoso, come allontanamento da Dio, esclude l'unione abituale con Lui per mezzo della santità; secondo, perché il medesimo atto, come attaccamento disordinato alla creatura, rinnega e abolisce il distacco dalla medesima che era implicito nell'integrità.

Nell'atto peccaminoso questi due aspetti sono essenzialmente collegati; perché non è possibile attaccarci disordinatamente e liberamente alla creatura, senza allontanarci da Dio, e viceversa. Ma nello stato di peccato dell'uomo caduto, i due fattori si presentano insieme soltanto perché, da una parte Dio in origine aveva donato all'uomo la santità e l'integrità insieme come cose solidali; e dall'altra, perché l'uomo col suo atto peccaminoso reagì egualmente contro tutte e due, e mediante la loro esclusione impresse i due aspetti del suo atto nell'abito che ne seguì.

Se pertanto vogliamo un quadro complessivo dell'abito del peccato d'origine, o meglio della perversione colpevole connessa col peccato originale, dobbiamo riguardarlo come un tutto formato di due parti « toto coelo » diverse fra loro e tuttavia armonicamente collegate, cioè come l'immagine a rovescio della giustizia originale nel suo pieno significato. Esso non consiste esclusivamente nella privazione della santità, come neppure soltanto in quella dell'integrità, ossia nella concupiscenza sfrenata che ne deriva, ma nella privazione della giustizia originale ereditaria, risultante dalla santità e dall'integrità; in modo, però, che queste due privazioni non hanno uguale importanza. La *privazione della santità è l'elemento formale, primario, interno, decisivo, essenziale; l'anima, per così dire, e il nucleo del tutto: la privazione dell'integrità è l'elemento materiale, subordinato, esterno e solo integrante; il corpo, diremo, e la corteccia dell'essenza vera e propria. Il perversimento essenziale e sostanziale dell'uomo avvenne, cioè, per questo ch'egli perdettero e abbandonò l'orientamento verso il suo*

5, Denz., 792). Presso S. Paolo la parola « concupiscentia », ἐπιθυμία, non ha affatto il senso di peccato, ma quello di volontà o pretesa di dominio del peccato: GRUNDMANN, sopra Rom. 6, presso KITTEL, Th. W., I, 316-317; cfr. M.-J. LAGRANGE, *Épître aux Romains* (Parigi 1922), 152 segg.

Nella Teologia cattolica le dottrine dei Riformatori nonché dei Neoriformatori come K. Barth e dei Giansenisti — i quali scambiano la concupiscenza come appetito carnale col peccato originale e attuale, esagerando il suo dominio sull'uomo in senso deterministico, e, come corollario finale, concepiscono l'ordine della salute come un processo cosmico — non furono mai sostenute. Purtroppo però il Giansenismo, molto tempo dopo la sua riprovazione ecclesiastica e teologica, ha influenzato la pietà di certi cattolici. I pensieri di Scheeben (da leggere non frettolosamente) sono preziosi pel superamento di simili avanzati giansenisti soprattutto nella pratica del confessionale, come pure per respingere false accuse alla concezione cattolica della natura dell'uomo.

fine soprannaturale. Questo pervertimento per sé è sufficiente a costituire il peccato; però, come parte integrante vi si unì la tendenza ad un fine opposto, la quale tuttavia soltanto per l'unione col primo pervertimento riceve lo stampo di perversione peccaminosa.

Facendo consistere il peccato originale in uno solo di questi elementi o trasferendo il suo punto di gravità in quello inferiore, si procede sempre unilateralmente. Se si accentua esclusivamente l'elemento superiore l'unilateralità non ha altre conseguenze che l'imperfezione e l'incompletezza del concetto, poiché in questo elemento abbiamo pur sempre il nocciolo dell'insieme. Se invece si dà troppa importanza al secondo, si cade molto facilmente in un errore positivo, perché gli si attribuisce un'importanza che esso non può avere ed infatti non ha che per mezzo del primo, quasi cioè ch'egli per sé, in forza della sua natura, separi l'uomo da Dio e glielo renda persona ingrata.

Siffatta unilateralità nell'intendere il peccato originale nasce necessariamente dall'unilateralità del concetto di giustizia originale che n'è l'antitesi. Chi conosce la storia della Teologia facilmente se ne convince. Quei teologi, che fanno consistere il peccato originale non solo primariamente, ma esclusivamente nella privazione della santità, ossia della « caritas » e della « gratia », fanno anche consistere tutta l'essenza della giustizia originale nella « caritas » e nella « gratia » senza badare al suo intreccio con l'integrità. Coloro, invece, che ripongono il peccato originale esclusivamente o prevalentemente nella concupiscenza, nella giustizia originale vedono solo l'integrità, o con l'esclusione della santità che confondono con l'integrità, o soltanto in malferma unione con la medesima. Se si concede che il pervertimento intrinseco del peccato d'origine consiste nella privazione colpevole della giustizia originale, — e non si può negare che quest'ultima consista essenzialmente e prevalentemente nella santità — è evidente che quella perversione non si ha da ricercare soltanto né prevalentemente nella concupiscenza; giacché bisognerebbe ammettere che la concupiscenza, in sé o almeno ciò che si chiama suo dominio, produca la cessazione della santità.

Ciò è effettivamente sostenuto e, « ex professo », esposto in una monografia sul peccato originale apparsa in questi ultimi tempi². Anche S. Bonaventura pare che tenga questa opinione³. Certo, se la si intende in senso radicale, così da espellere per conseguenza naturale e necessaria la santità mediante il dominio della concupiscenza, l'opinione, almeno scientificamente, non sembra punto ammissibile; poiché il dominio della concupiscenza non è se non una prevalenza o forza tale della medesima, per cui la volontà del soggetto di fronte a lei non

² *Das Wesen der Erbsünde nach dem Konzilium von Trient unter gleichzeitigen Berücksichtigung der Heiligen Schrift und der Väter der Kirche, insbesondere der Heiligen Augustinus, Thomas von Aquin und Bonaventura* (Regensburg 1863). Noi riconosciamo infatti che l'opinione dell'autore in sostanza concorda con quella di S. Bonaventura e perciò non manca di valore teologico. Noi vogliamo lasciare da parte S. Agostino, il quale non presenta ancora un'analisi scientifica completa del peccato originale. Però non possiamo così facilmente regalare al signor Schlünkes S. Tommaso e la grande maggioranza dei Teologi ch'egli adduce in suo favore, specialmente il Bellarmino. [Cfr. le differenze di dottrina tra S. Bonaventura e S. Tommaso sull'essenza del peccato originale nelle note 2, 3 e 5 del § 35. Per lo sviluppo di detta dottrina in S. Agostino, negli altri Padri e nei Teologi vedi l'articolo di Gaudel citato ivi, nota 1. Scheeben in sostanza segue S. Tommaso: cfr. specialmente *De malo*, q. 4, a. 2. Cfr. anche, più avanti, la nota 2 del § 48.]

[³] Vedi nota 2 del § 35.

può perseverare nella sua adesione a Dio⁴. Prescindendo anche dalla circostanza che il pervertimento della volontà dipendente dall'impero della concupiscenza non sarebbe altro che una *debolezza* che potrebbe condurre al distacco da Dio, oppure una *malattia*, la quale, con l'andar del tempo può causare la morte — non però una separazione da Dio formale, attuale, già compiuta —, sta il fatto che tale fiacchezza continua effettivamente ad esistere in noi, sebbene in grado assai leggero, anche dopo il ristabilimento della santità. Ora non si deve dimenticare esser dottrina cattolica che anche il giusto, senza un aiuto speciale di Dio, è impotente a resistere agli stimoli più forti della concupiscenza con la sola virtù ricevuta nella santificazione. Ma se quel dominio delle inclinazioni può realmente sussistere insieme alla grazia, non si capisce come avrebbe dovuto escluderla; tanto meno poi se il dominio della concupiscenza è fondato sulla mancanza della santità⁵.

Forse si obietterà che la santità viene esclusa non dalla concupiscenza in sé o dal dominio di essa, ma dalla concupiscenza *colpevole* e dal « reatus » che vi si *connette per questa colpa*. Però, siccome dal nostro fine ultimo la concupiscenza in sé non ci separa, così neppure il fatto d'averla colpevolmente meritata (specialmente se ciò non accade per nostra volontà personale) non può addossarci un grave reato, per cui saremmo indegni della santità. Ma ammesso pure che potesse gravarci di un tal reato, la privazione della santità, la separazione e il distacco da Dio sarebbe unicamente pena del reato, un effetto del demerito contenuto in esso; e allora non verrebbe imputato a peccato, ma solo a pena, ciò che tuttavia è manifestamente l'essenziale nel peccato, cioè la separazione ed il distacco da Dio, quindi la ingiustizia e la perversione vera e propria.

La separazione da Dio, che costituisce l'essenza vera del peccato originale come d'ogni altro peccato, non si deve, dunque, pensare come intervenuta in seguito alla concupiscenza o procedente da questa, ma come nata accanto e insieme con essa, contemporaneamente o addirittura prima. La seconda, perciò, si può separare dalla prima, senza che si tolga niente alla sua essenza o al suo dominio. Perché anche nel peccato originale l'« aversio a Deo » si dovrebbe pensare intervenuta solo per un'abituale « conversio ad creaturam », mentre quella per un lato e questa per un altro sono l'impronta immediata dell'atto peccaminoso? Nel peccato personale, a nessuno verrebbe in mente che la privazione della san-

⁴ Il dominio *formale* e attuale della concupiscenza senza dubbio consiste nel fatto che la volontà effettivamente ne è schiava e la segue: esso include, conseguentemente, anche un peccato formale e reale nella volontà. Però, nella concupiscenza abituale, soprattutto in quella che dobbiamo prendere in considerazione nel peccato originale, non si può pensare ad un vero assenso di quelli che ne sono affetti. Il suo dominio, quindi, è soltanto *virtuale* e consiste nella potenza di trascinare con sé eventualmente la volontà.

⁵ Nella esposizione del peccato abituale è precisamente questo punto che viene frequentemente frainteso. Nei santificati non può trovarsi quel dominio formale della concupiscenza che include il consenso della volontà. Il dominio virtuale, la forza preponderante delle tendenze disordinate, unitamente ad una debolezza della volontà che l'accompagna, senza poterla controbilanciare, non solo vi può essere, ma, di regola, vi è realmente. I giustificati, a preferenza di quelli che non lo sono, in genere godono di questo vantaggio che, da una parte essi hanno il fermo proposito di resistere alle tentazioni che conducono al peccato grave, e che, dall'altra, mediante il possesso delle virtù infuse possono resistervi anche più facilmente ed hanno un maggior diritto agli ulteriori necessari aiuti di Dio. Ma il diritto ad un rinvigorismento al di fuori non costituisce un avvaloramento interno, un'interna preponderanza delle tendenze buone sulle cattive; quindi né questo predominio può costituire la giustizia, né la mancanza di esso l'ingiustizia vera e propria.

tività dipenda dalla continuazione delle tendenze abituali e che provenga da esse. Perché dunque questo dovrebbe accadere nel peccato originale?

L'idea che la privazione della santità sia in connessione con la concupiscenza e che in questa debba cercarsi il punto di gravità del peccato originale, è sorta da un concetto troppo fisiologico dell'ereditarietà del medesimo. Ne ripareremo fra poco.

Per ora un'osservazione. Quello che abbiamo detto ultimamente è in base alla supposizione — della quale del resto crediamo di aver dimostrato la legittimità — che, oltre al reato, non rimanga nel peccatore se non quella perversione che consiste nella colpevole mancanza della santità e dell'integrità o che è contenuta in essa. Pertanto noi pure sosteniamo che questa perversione è soltanto relativa, cioè che come tale può essere concepita soltanto in antitesi allo stato soprannaturale, nascendo dalla privazione di questo; che per conseguenza non involge alcun disordine che, materialmente preso, non possa nascere nell'uomo altrimenti che per peccato o per colpa, o la cui presenza per sé faccia apparire l'uomo in uno stato non solo imperfetto, ma anche malvagio.

Per dimostrare il contrario, s'è fatto appello all'esperienza e s'è detto che nell'uomo esistono effettivamente delle cattive tendenze, che non si spiegano con la sola imperfezione della sua natura, o la cui presenza altera positivamente la natura umana come tale.

Riguardo alla prima asserzione, potremmo concedere che ci siano nel cuore umano certe tendenze, le quali non si spiegano con le passioni naturali, nell'imperfezione della conoscenza ecc.; ma allora ci si deve provare che siffatte inclinazioni provengono realmente dall'interno dell'uomo, dall'intrinseca corruzione della sua natura anziché essere ispirate dall'esterno per opera di spiriti cattivi. Una prova di tal genere è difficile; tanto più che, secondo la dottrina universale della Scrittura e dei Padri, l'influsso del demonio è incalcolabile e l'esalazione pestilenziale dell'inferno avvolge l'uomo da ogni lato come un'atmosfera avvelenata. Anche per l'onore della nostra natura, noi dovremmo ricondurre quanto di veramente cattivo germoglia nel nostro cuore ad una radice esterna a noi che cerca spandere il suo seme nell'interno nostro. Ma se queste malvagie tendenze penetrano nella nostra natura dall'esterno, allora non costituiscono, né materialmente né formalmente, la perversità e corruzione ereditate dall'uomo, per l'esistenza delle quali siamo soggetti alla schiavitù del demonio.

Tanto meno poi queste tendenze e altre ancora che spingono al male soltanto indirettamente, possono per sé sole, assolutamente, far apparire l'uomo o malvagio o sgradito a Dio. Esse sono un'occasione per una lotta meritoria come per una caduta vergognosa e possono perciò sussistere tutte quante anche nell'uomo santificato con tutta la loro violenza interna.

§ 47. La propagazione del peccato originale¹.

La trasmissione del peccato originale dal padre al figlio si concepisce da molti secondo l'analogia della generazione. Come nella generazione, quantunque in sostanza sia un atto semplice, si dispone anzitutto la materia per ricevere

[¹] Scheeben si basa sulla tesi del principio d'individuazione di S. Tommaso, la quale è stata ed è molto discussa; vedi H. MEYER, *Thomas von Aquin. Sein System und seine geistesgeschichtliche Stellung* (Bonn 1938).

l'anima; così il peccato originale si crede propagato prima di tutto secondo il suo elemento materiale, il quale poi trae con sé quello formale. Generalmente ciò si esprime in questo modo: un padre contaminato dal peccato originale genera un corpo macchiato; questo poi infetta l'anima trascinandola nella sua contaminazione.

Osserviamo anzitutto, che nella propagazione del peccato originale non si tratta soltanto del come si trasmetta la sua prava qualità da Adamo ai suoi discendenti, ma in qual modo essa si propaghi ai medesimi come una qualità colpevole e perciò collegata col reato. La partecipazione alla colpa di Adamo e, conseguentemente, alla responsabilità per la colpevole perversione, spettante al generato nel peccato originale, come tale non si trasmette propriamente per tramite della corruzione e della perversione della natura, dacché questa anzi non si può tenere in conto di colpa e debito se non per rapporto ad essa. Si propaga semplicemente perché la natura colpevole in Adamo passa nei suoi discendenti e l'anima di questi, sebbene immediatamente creata da Dio, entra in un membro della progenie di Adamo, diventando parte di questo. Appena nasce da Adamo un nuovo esemplare di questa natura o entra nella sua discendenza un'anima creata da Dio, l'ombra dell'atto di Adamo, che vale per tutta la natura, cade su di lui e sull'anima sua; la sottopone alla responsabilità per l'atto di Adamo, valevole, in rapporto alla giustizia originale, anche per lui; esclude da lui, come da Adamo, questa giustizia, causando in tal modo la perversione e la corruzione.

Sicché la responsabilità e il reato da propagarsi nel peccato originale si possono concepire come trasmessi dal corpo all'anima, non nel senso che il corpo ne sia affetto in precedenza — ciò in linea generale non può aver luogo — ma nel senso che l'anima non entra nella discendenza d'Adamo se non mediante l'unione con un corpo derivante dal medesimo.

L'opinione sopra citata, perciò, spiega tutt'al più il passaggio della corruzione del peccato d'origine dal corpo all'anima, senza riguardo al carattere di colpa inerente ad esso. Vediamo fin a qual punto è ammissibile, almeno in questo rapporto.

Dicemmo che l'integrità fu concessa da Dio al primo uomo come una disposizione alla santità, una disposizione che, secondo il libero ordinamento di Dio, doveva essere la « *conditio sine qua non* » per il possesso della santità. La santità era legata all'integrità e quindi poteva passare soltanto a quelle persone che avessero ricevuto questa. L'integrità, inoltre, siccome perfezionava l'uomo appunto nella parte inferiore della natura e quindi come essere generativo, era congiunta alla propagazione genealogica della natura più intimamente che la santità, e per conseguenza si deve riguardare come ciò che nella generazione direttamente doveva trasmettersi traendo poi con sé la santità.

Lo stesso rapporto naturalmente deve esistere anche nelle privazioni dell'integrità e della santità. Con l'abolizione dell'integrità come disposizione indispensabile alla santità, deve esser tolta anche la santità, che è collegata con l'integrità: e chi ha ricevuto da Adamo la natura spogliata dell'integrità, non può ricevere in sé neppure la santità. Ma poiché nella propagazione della natura, dovette esser trasmessa prima l'integrità perché unita per prima alla natura, così la privazione della integrità deve essere considerata come avente la precedenza e come traente dietro di sé quella della santità.

Inoltre, siccome in definitiva l'integrità si riduce al pieno assoggettamento del corpo allo spirito ed al dominio di questo su quello, così che il corpo, nel-

l'anima umana, non possa causare né immediatamente né mediatamente scissura o disordine; si può dire che la propagazione dell'integrità, e rispettivamente la sua privazione, sia anzitutto connessa con la generazione del corpo umano. Se questo, sotto l'influsso soprannaturale di Dio, vien formato come uno strumento dell'anima, docile in tutti i rapporti, senza ostacolarla in alcun modo; allora l'anima riceve per intero la sua purezza, la sua armonia e il suo ordine, e conseguentemente anche l'unione soprannaturale con Dio mediante la santità. Mancando invece nella produzione corporale quel soprannaturale influsso di Dio, il corpo, affetto dalle imperfezioni naturali della materia, resta uno strumento inadatto e molto nocevole all'anima; e questa non può raggiungere la purezza, l'armonia e l'ordine richiesti come disposizione a ricevere la santità, quindi neanche la santità stessa. Il peso incomodo del corpo tiene l'anima rivolta alle cose sensibili e in genere alle creature, quindi non rivolta a Dio mediante la santità, ma distaccata da Dio. In questo modo e in questo senso, è vero che il corpo infetta l'anima e la congiunge al peccato; che la carne, generata nella concupiscenza, non può andar d'accordo perfettamente con l'anima, sopprimendo così anche l'armonia soprannaturale con Dio; che finalmente la contaminazione del corpo o, in genere, della parte inferiore della natura umana, produce anche quella dell'anima, in quantoché la natura, priva dell'integrità, non ha più in sé quella purità e quell'armonia che dovevano disporla a ricevere lo splendore celeste della santità.

Peraltro dobbiamo guardarci bene dal considerare la privazione dell'integrità come se, *di natura sua*, portasse con sé necessariamente la privazione della santità; poiché questa per sé può trovarsi nella natura anche senza l'integrità, come avviene ora in noi. La causa per cui esse insieme stanno e insieme cadono è *soltanto in quella solidaria unione di tutt'e due che fu voluta in origine da Dio*.

E ciò pure ammesso, all'accennata concatenazione causale dei due elementi spettanti alla perversione ereditaria non va dato troppo peso; perché con essa non solo non si spiega il carattere di reato inerente alla perversione, ma di più, nella perversione stessa ciò che è sostanziale appare come conseguenza di ciò che è accidentale, e il formale come effetto del materiale. Ambedue gli elementi per i quali lo stato perverso dei discendenti di Adamo porta l'impronta del peccato, cioè la colpa (reato) e il distacco da Dio, devono invece trasmettersi in modo assolutamente immediato ai discendenti per mezzo dell'origine da Adamo; giacché ogni altro onere ereditario della progenie adamitica è fondato principalmente su questo, ch'essa eredita il peccato nella sua propria essenza. Soltanto con l'eredità della sua essenza ereditiamo anche i suoi elementi subordinati.

Meglio, perciò, se s'inverte il rapporto e si fa apparire l'integrità come un dono dato all'uomo in grazia della santità, sebbene effettivamente sia una disposizione alla medesima. Allora la cosa si presenta in questo modo: Adamo doveva essere il progenitore anche della grazia e della santità per tutti quelli, dei quali fu padre per natura: con la natura doveva contemporaneamente trasmettere ai suoi dipendenti la santità. Ora, dopo che Adamo ebbe escluso col suo atto peccaminoso la santità da sé, l'ombra di questo atto peccaminoso come nube oscura doveva cadere anche su quelli che avrebbero ricevuto la natura da lui, e precisamente perché e quando l'avrebbero ricevuta da lui. Quest'ombra dunque doveva eliminare lo splendore della santità in tutti i suoi discendenti, come in Adamo, e in tal modo *contaminare* tutti intrinsecamente

con una vera macchia peccaminosa, dato ch'essa includeva un distacco colpevole dell'anima da Dio. Ma se a questo modo la santità andò perduta, allora l'integrità, data per questa, doveva naturalmente seguirla. Con la contaminazione dell'anima mediante la privazione del suo contatto soprannaturale col più puro fuoco della Divinità che l'infiammava e la trasfigurava, dovette subentrare anche l'altra contaminazione attraverso il contatto con le creature, essendo l'anima, priva dell'integrità, inclinata verso le creature in una maniera disordinata.

Così, a seconda dei diversi punti di vista da cui si considera la cosa, la propagazione della privazione dell'integrità porta con sé quella della santità e viceversa; sebbene i due fatti possano anche considerarsi alla lor volta come contemporanei e paralleli. La natura, infatti, non è generata successivamente; il corpo umano è tale soltanto quando è informato dall'anima razionale, e il peccato originale è appunto un'eredità dell'intera natura, non del corpo solo né dell'anima sola, *ma di tutti e due in quanto appartengono l'uno all'altro e all'intera natura*. Pertanto, a tutti e due contemporaneamente ed egualmente cade in sorte la parte che hanno nel perverso ereditario. D'altronde anche il peccato di Adamo esclude direttamente e immediatamente non solo la santità, ma l'integrità stessa tanto da lui che dalla natura dei suoi discendenti: conseguentemente la privazione della integrità, nella progenie di Adamo, è non solo una conseguenza della privazione della santità, ma è causata dalla colpa originale direttamente, per sé, e nasce nei discendenti di Adamo contemporaneamente e nello stesso modo che quella, appena che essi vengono accolti nella sua discendenza e posti nell'ombra della colpa d'origine.

Talvolta si concepisce la trasmissione del peccato originale come la *propagazione fisica* di una sostanza morbigena, non già come una semplice *trasmissione ereditaria giuridica*. Con tale interpretazione ci si aggira in un labirinto di contraddizioni e di oscurità e soprattutto non si riesce a conciliare il peccato originale con l'origine dell'anima da immediata creazione di Dio. E' una concezione, però, che non può aver riscontro nei fatti; essa contraddice al carattere etico ed al carattere soprannaturale del peccato d'origine. Al carattere etico, perché il peccato non è qualcosa di esclusivamente corporale, bensì in prevalenza spirituale, e soprattutto perché la sua propagazione nel caso nostro involge quella del debito. Al carattere soprannaturale, perché il peccato originale non può propagarsi diversamente che la giustizia originale contrapposta, la quale doveva essere comunicata ai generati non tanto *per mezzo* dell'atto fisico della generazione, quanto invece in relazione e in unione con esso. Bisogna, quindi, assolutamente ridurre la propagazione del peccato ad una semplice e giuridica trasmissione ereditaria. Allora spariscono tutte le difficoltà che hanno origine specialmente dal creazionismo. Dio crea l'anima immediatamente, ma in unione alla generazione che procede da Adamo e in un corpo discendente da lui; per tal modo essa diviene una parte essenziale di un essere generato da Adamo e, in questo essere, erede di tutto quello che, o per grazia divina o per colpa di Adamo, fa parte della dote dei di lui discendenti².

[²] La spiegazione filosofico-speculativa del modo onde si eredita il peccato di Adamo resta insufficiente. Il presupposto naturale per l'esposizione analogica d'una ereditarietà giuridico-spirituale, ossia un'esatta esposizione del modo onde il genere umano forma unità, è ancora « in incunabulis ». Oltre a ciò in questa unità possono essere ereditate le conseguenze della colpa d'un antenato, ma non propriamente la « colpa ».

§ 48. *Espressioni metaforiche per il peccato originale e per la sua propagazione.*

Quanto abbiamo detto or ora del peccato originale e della sua propagazione, sembra, a prima vista, che non armonizzi troppo col linguaggio della Chiesa e dei Teologi. Per lo meno di frequente si adduce una quantità di espressioni, dalle quali dovrebbe risultare che il peccato originale, come qualità dei discendenti di Adamo, non deve intendersi come una semplice privazione della giustizia soprannaturale, cioè della santità e integrità della natura, bensì come qualche cosa di positivo o comunque come qualcosa che guasta la natura come tale. Una macchia, si osserva, non è soltanto un che di negativo, è qualcosa di positivo. La ferita non solo deve togliere alla natura i doni soprannaturali, ma colpirla e lacerarla internamente. Il peccato originale è un veleno, per cui la natura diviene malata; quindi, ripetiamo, è qualcosa di positivo che ferisce la natura stessa.

Simili espressioni vanno prese per quello che sono, cioè come espressioni metaforiche; e la figura va spiegata nel senso che risulta dall'analisi teologica.

La *macchia*, nel peccato originale, si deve intendere press'a poco come nel peccato personale. Essa consiste, primieramente, nella responsabilità per l'atto peccaminoso commesso, o piuttosto nel debito proveniente dalla colpa e che pesa sul peccatore. Consiste, inoltre, nella deturpazione dell'anima mediante la distruzione della bellezza soprannaturale che doveva possedere, e nell'aver messo a nudo l'impurità naturale dell'essere umano: ammettere qualcosa di più nella contaminazione non è necessario, né sarebbe possibile. Chi volesse metterci di più, dovrebbe rinunciare ad appoggiare la figura ad un concetto determinato.

Il peccato attuale di Adamo, poi, è una *spada* che spezza l'unione soprannaturale dell'anima con Dio e rompe i vincoli per cui l'integrità manteneva tutte le forze e tendenze della natura nella più bella armonia. Venuta a mancare questa armonia, le forze e le tendenze diverse seguono la loro propria via, portando nella natura una scissione che originariamente non esisteva. Questa scissione è precisamente la conseguenza dell'infrazione di quel vincolo soprannaturale, col quale Dio aveva avvinto e ornato la natura.

Ma quel contagioso e pestifero *veleno* che da Adamo si riversa sopra i suoi discendenti? Ebbene, questo veleno è di nuovo l'atto peccaminoso di Adamo, che non può realmente passare nei suoi discendenti, ma che, però, continuando moralmente e producendo i suoi effetti postumi, ha il potere di estinguere in essi il principio vitale soprannaturale con un'esalazione pestilenziale. In quanto esso appartiene anche ai discendenti di Adamo, fa inaridire la sorgente della vita soprannaturale e corrode quel germe della salute (l'integrità) per cui la natura veniva preservata da ogni disturbo della sua vita e da ogni lesione delle sue forze e delle sue parti proveniente dalla sua fragilità naturale: di qui tutti i fenomeni che chiamiamo malattie naturali e che terminano col dissolvimento finale della natura, nella morte fisica, preceduta dalla morte dell'anima come causa esemplare. Per spiegare questa malattia, non c'è bisogno di ammettere alcuna « morbida qualitas ». S. Agostino, da cui è tolta l'espressione, caratterizza in tal modo uno stato della vita fisica che l'uomo ha comune con le bestie, possedendo egli come queste un corpo materiale formato dalla terra;

che è, quindi, originariamente naturale all'uomo e che si elimina soltanto per mezzo della grazia soprannaturale. Per rimetterlo dunque in vigore, non ci voleva altro che la rinnovazione di questo dono¹.

Sembra pertanto che non vi sia ragione di spiegare queste espressioni metaforiche nel senso che il peccato originale, come abito o stato, sia una qualità positiva inerente all'uomo e che accede alla sua natura.

Quello che propriamente forma il peccato originale e che aderisce alla natura, è la privazione dello stato soprannaturale che doveva essere annesso alla natura. Sebbene non sia alcunchè di positivo, si può dire, però, che è una qualità che passa dal padre nel figlio, che si propaga e aderisce a questo, come si dice che le tenebre aderiscono a un oggetto, lo avvolgono, lo ricoprono o che si riversano su di esso, benché non siano, o piuttosto appunto perché non sono che una pura privazione della luce: tanto più che quella privazione produce delle conseguenze positive nelle sbrigliate inclinazioni e tendenze delle potenze inferiori della natura; le quali nella loro indipendenza son causa di disturbo e di dissoluzione.

Quand'è così, si capisce che lo stato dell'uomo affetto dal peccato originale si distingue dallo stato dell'uomo puramente naturale (che non fu mai dotato di alcuna grazia soprannaturale) soltanto perché questo non ha mai avuto la giustizia soprannaturale e neppure la doveva avere, quello, invece, perché l'aveva avuta nel suo progenitore e doveva averla nella sua persona, ma l'escluse da sé e la sopresse con l'atto peccaminoso di Adamo. Ciò che inerisce più all'uomo che ha il peccato originale che all'uomo naturale, non è una sua qualità propria, positiva o negativa; è il rapporto con l'atto peccaminoso del progenitore e colla giustizia soprannaturale da esso intaccata; un rapporto, per il quale egli diviene partecipe della colpa contenuta nell'atto medesimo e pel quale, di conseguenza, questo stesso atto nel debito che ne deriva si agglutina ed aderisce (moralmente, non fisicamente) al discendente di Adamo e getta su di lui la sua ombra. Senza questo rapporto, la perdita della giustizia soprannaturale sarebbe una semplice mancanza, non una privazione di ciò che vi doveva essere, né uno sconvolgimento dell'ordine posto da Dio; sopra tutto, poi, non sarebbe una privazione colpevole, e quindi neppure una perversione imputabile, e perciò in nessun modo peccaminosa. Ma in forza di tale rapporto, quella mancanza è l'uno e l'altro: è perversione e perversione colpevole, e conseguentemente peccato nel vero senso della parola. Perciò essa rende, inoltre, l'uomo abominevole dinanzi a Dio, non rispondendo egli più all'idea archetipa divina; e ne fa un figlio dello sdegno, che Dio respinge dal suo seno e dal suo regno. Però la *colpa* ereditaria, che a guisa di marchio segna questa mancanza come peccato, non lo caccia al di sotto della sua natura, come la colpa personale, e non gli procura altra pena se non quella di essere abbandonato intieramente alla miseria della sua natura da cui l'aveva tolto la grazia².

¹ Cfr. CASINI, *Quid est homo?*, c. 4 nella mia edizione.

² Il concetto di peccato originale come l'abbiamo esposto noi, naturalmente con qualche divergenza e qualche sfumatura nei particolari, è quello di tutta la Scolastica da S. Tommaso in poi, sebbene certi aspetti particolari sui quali noi abbiamo insistito — segnatamente il rapporto che ha il peccato abituale con quello attuale nella concezione da noi adottata — dagli Scolastici non siano sempre stati sufficientemente rilevati. Ciò basta già da solo per assicurarci la più completa giustificazione. Inoltre non crediamo che in questa materia la Scolastica si trovi in contraddizione con S. Agostino: siamo piuttosto del parere che la Scolastica non abbia fatto altro che portare a maturazione il seme gettato da S. Agostino. Era ben questo Santo quello che particolarmente nella presente questione, da lui solo trattata esaurien-

§ 49. Il vero carattere misteriale del peccato originale.

Si potrebbe domandare, come mai, dopo tutte queste spiegazioni, il peccato originale rimanga ancora un mistero, se può sfiorare, rasentandola, la naturale costituzione dell'uomo caduto senza lasciarvi traccia, e se lo priva unicamente dei beni soprannaturali. Dove resta quell'oscurità che per ammissione di tutti avvolge la sua essenza e ne fa la cosiddetta croce dei filosofi?

Io vorrei dire che appunto qui il peccato originale si mostra senz'altro come un mistero. Se lo stato dell'uomo caduto è tale in sé da potersi concepire senza metterlo in connessione con una colpa ereditaria, allora questa colpa stessa e l'aspetto peccaminoso che per essa deriva allo stato dell'uomo sono qualcosa di assolutamente occulto e imperscrutabile per la ragione, conoscibile soltanto per rivelazione divina, quindi un vero mistero. Al contrario, se nell'uomo caduto si vuol vedere uno stato che non si può spiegare con la sola imperfezione della natura, o che addirittura racchiude in sé un perversimento positivo della natura; allora esso deve necessariamente condurre almeno all'idea di una colpa ereditaria oppure a un peccato originale immanente. Ma in tal caso il debito ereditario o il peccato originale non sarebbe più qualcosa di assolutamente occulto.

Nella nostra esposizione, inoltre, il peccato originale si spiega soltanto con la presupposizione di tre grandi misteri: l'elevazione del primo uomo a figlio di Dio per mezzo della grazia santificante, la spiritualizzazione della sua natura terrena fino a rassomigliare gli Angeli del cielo, e infine la meravigliosa benedizione in virtù della quale il primo uomo insieme con la natura doveva trasmettere questi privilegi soprannaturali ai suoi discendenti e generare così non uomini terreni soltanto, ma angelici, divinizzati. Chi in queste cose non vede un mistero, non può più avere a che fare con noi; per un tale la nostra spiegazione, che è tutta quanta fondata sulla soprannaturalità di dette cose, è come se non fosse stata. Ma se si ammettono come misteri, anzi, come grandi, soprannaturali misteri, allora anche il peccato originale è un mistero, poiché

temente, costituiva la sua fonte principale, cui essa attingeva con una cura che spesso ci sembra quasi scrupolosa. S. Tommaso ce ne offre il più bell'esempio: chi studia accuratamente il suo metodo troverà ch'egli, a non dir d'altri, è interamente occupato nell'espone la dottrina di S. Agostino e nient'altro che quella, sviluppandola, s'intende, e ordinandola organicamente; e non c'è alcuno oggi che possa presumere di posseder più entusiasmo e più interesse di lui per l'interpretazione della dottrina agostiniana. Ciascuno quindi potrà sempre rifarsi a S. Agostino, ma prima [di affermare che esistono contraddizioni] si esamini bene se realmente gli Scolastici abbiano frainteso il nocciolo della sua dottrina. Che nello sviluppare tale nocciolo, qualche singola frase, che non ha attinenza colla sostanza della questione ma solo all'imperfezione e all'indeterminatezza della sua prima impostazione, sia stata sfrondata, non è cosa che faccia meraviglia a chi ha un'idea delle norme per lo sviluppo scientifico. Perciò noi sottoscriviamo in pieno all'ammonizione che un teologo molto stimato fa nel *Katholik* (annata 1864, febbraio, p. 220) che non si dica più: « Qui S. Tommaso, e qui S. Agostino », ma si dica piuttosto: « Patristica e Scolastica; Scolastica e Patristica »; noi aggiungiamo solo, che onora la Scolastica secondo la lettera e non secondo lo spirito chi non la conosce e non la riconosce nel suo sviluppo dalla Patristica. [Le vedute di Scheeben sull'influsso continuato di Agostino sulla Scolastica sono sostanzialmente confermate da M. GRABMANN, *Storia della Teologia cattolica* (traduz. di G. Di Fabio, 2 edizione, Milano 1939), 29-31. Per la dottrina di S. Agostino sul peccato originale cfr. N. MERLIN, *S. Augustin et les dogmes du péché originel et de la grâce* (Parigi 1931); A. VERRIELE, *Il soprannaturale in noi e il peccato originale* (traduz. di A. Tommasini, Milano 1936).]

non si può né conoscere né intendere che per mezzo di altri misteri e solo in relazione con essi.

Non si tocca però in nulla il suo carattere di mistero se esso, conosciuto e inteso in tal modo, viene messo in una luce sorprendentemente chiara. Dopo che Dio ce li ha rivelati, anch'essi, i misteri, devono trasformarsi in verità chiare, luminose, riflettenti luce dall'una all'altra. In virtù di questa luce le oscurità e le contraddizioni apparenti, che in una considerazione unilaterale possono presentarsi, è naturale che debbano essere rischiarate e dissipate: ciò che accade precisamente e in misura considerevole nel peccato originale.

Né si dica che il peccato originale perde, in tanta luce, il carattere tenebroso e terribile che noi tutti gli attribuiamo. Questa luce è proprio quella che ci mostra tutta quanta la grandezza dell'abisso in cui ci ha precipitati il peccato originale e le tenebre paurose che ne costituiscono l'essenza. E la caduta dell'uomo dalla sua altezza soprannaturale, la sua estromissione dal seno di Dio, la spogliazione della sua natura dallo splendore angelico, non è qualcosa di spaventosamente orrendo e più triste di qualunque altra macchia e di qualunque diminuzione della sua natura? Come, genericamente parlando, il peccato prende l'aspetto d'un male infinitamente grande per la sua opposizione alla grazia; così il peccato originale è un « ineffabiliter grande peccatum » perché ha distrutto fino dalle fondamenta tutto il magnifico tempio che lo Spirito Santo con la sua mirabile potenza aveva edificato nella natura umana, e non soltanto per un individuo ma per tutto il genere umano.

Da un altro lato, la luce che si diffonde sul peccato originale può e deve togliergli l'aspetto terribilmente truce con cui si presenta al nostro primo sguardo. Può e deve rimuovere le contraddizioni che provengono da una concezione superficiale del medesimo; sopra tutto poi deve e può darci la prova che l'implicazione di tutto il genere umano nel peccato del suo progenitore e nelle conseguenze del medesimo, non contraddice né alla misericordia né alla giustizia divina.

Infatti, nella nostra concezione l'ereditarietà del peccato è così lontana da contraddire alla misericordia di Dio, che anzi non trova la sua spiegazione che in un atto straordinario di questa misericordia; contraddice tanto poco alla giustizia divina, che questa giustizia, supposto quell'atto di misericordia, è costretta a riconoscere che il peccato è ereditabile. L'armonia tra la giustizia divina e la misericordia spicca così luminosamente, che proprio esso, il peccato originale, diviene una prova indiretta dell'infinita misericordia di Dio.

« Cosa vi è di più atto — scrive S. Anselmo — a dimostrare la grandezza della bontà divina e la pienezza della grazia concessa ad Adamo, della circostanza, che, come egli ebbe in suo potere l'essere dei suoi discendenti, onde essi dovevano divenire per mezzo di lui quello che egli era per natura, così dipendeva dalla libertà della sua volontà di generarli come era lui stesso, ricchi di giustizia e di felicità? Questo, dunque, è ciò che gli era concesso. Ora, siccome egli, posto all'apice di un favore sì grande, volontariamente rinunziò ai beni ricevuti in custodia per sé e per i suoi discendenti, così i figli perdettero ciò che il padre conservando avrebbe potuto dar loro, e non conservando rubò loro »¹.

L'abbondanza della grazia, la sovrabbondanza che doveva riversarsi su tutti gli uomini, quindi la grandezza della misericordia divina verso Adamo e

¹ De conc. virg. et orig. pecc. c. 23.

i suoi discendenti, è proprio quello che rese possibile l'ereditarietà del peccato; e presupposta tale grazia, la giustizia divina, dopo la perdita della medesima, dovette necessariamente vedere coinvolti nella colpa di Adamo anche i suoi discendenti.

Lo stravolgimento di un'azione divina estremamente grande e misteriosa nel suo opposto contrario per mezzo di un'azione dell'uomo: ecco cos'è il mistero del peccato originale, luminoso, ma nel medesimo tempo e appunto per ciò noto per la sua terribile grandezza.

Prima però di passare ad altro, crediamo di dover aggiungere quanto segue, per poterne esporre completamente il carattere misterioso.

Osservammo già che il mistero dello stato primitivo si presenta meno impenetrabile nel suo elemento inferiore che in quello superiore; poiché l'integrità non fu qualche cosa di soprannaturale nello stesso grado della santità, e perciò non usciva dalla sfera di quello che si può percepire naturalmente. Nello stesso modo, anche il lato materiale inferiore del pervertimento ereditario è qualche cosa di naturalmente percettibile, dato con la semplice natura; quindi, materialmente preso, non è un mistero: è, per così dire, il corpo visibile in cui s'incarna il mistero invisibile del peccato. Ma appunto perciò, come appartenente al peccato, come frutto di un atto peccaminoso ed elemento integrante della perversione veramente peccaminosa provocata da quell'atto, è sempre formalmente occulto e misterioso. Sotto questo rapporto, cioè, non è conoscibile altrimenti che nella supposizione dello stato primitivo e con riferimento all'elemento superiore collegato con esso. Ciò non vuol dire che questo elemento possa essere conosciuto in quello visibile e che in una parte, conseguentemente, si renda palese il tutto; anzi la cognizione della funzione che la parte visibile ha nel tutto, dipende addirittura dalla conoscenza dell'altra parte invisibile².

L'esistenza però di questa parte superiore, l'abolizione di una unione con Dio originariamente esistente e assolutamente soprannaturale, sfugge affatto alla percezione naturale.

Tuttavia si può dire che *nelle condizioni e nella storia dell'umanità decaduta si trovano delle tracce* dalle quali si può avere, per via indiretta, un sentore oscuro e indistinto *della sua esistenza*³.

Nel peccato personale vedemmo già che la violazione dell'ordine superiore della grazia esercita pure necessariamente un contraccolpo sulla natura, causando in essa una malvagità e un pervertimento che dal punto di vista naturale non si potrebbe spiegare né comprendere. Un contraccolpo così forte non si verifica nell'erede del peccato originale; poiché il peccatore ereditario non esclude da sé la santità con un atto proprio, e neppure viene strappato dalla sua tendenza naturale verso Dio come « finis naturae »; molto meno poi la sua natura si cambia in malizia diabolica. Egli però in conseguenza della santità demeritata per colpa d'origine, con Dio e colla sua Provvidenza si trova in un rapporto diverso da quello dell'uomo naturale che fosse stato creato in origine senza una destinazione soprannaturale. Effettivamente è rimasto privo della destinazione datagli da Dio; e benché non si debba ammettere — e neanche si può, io credo — che Dio gli neghi gli aiuti indispensabili per conseguire il

[²] Cfr. § 44, nota 1.

[³] Per il brano seguente cfr. O. KARRER, *Das Religiöse in der Menschheit und das Christentum* (3 ediz. Friburgo in Br. 1936), 126 segg.

fine naturale e per evitare il peccato mortale, pure è evidente che per il conseguimento di questo fine, una volta demeritata la ricchezza della sua grazia, Dio non abbisogna più di darsi premura, come farebbe se questa non fosse mai stata concessa. A causa del peccato originale l'assistenza divina data all'uomo contro gli appetiti prevalenti, sarà, quindi, minore di quello che la ragione altrimenti attenderebbe dalla sapienza e dalla bontà divina; la cupidigia diverrà una forza dominante e l'umanità, in generale, vi soccomberà. Difatti, fuori della risanatrice grazia cristiana l'umanità è soggetta ad una corruttela morale così grande, che la ragione non la crede possibile in un rapporto fin da principio puro e indisturbato dell'uomo con Dio; o per lo meno non vorrebbe cercarne la causa in un trattamento sfavorevole della Provvidenza, ma preferirebbe attribuirlo ad una colpa dell'umanità.

Perciò essa può certo indovinare che un tale disaccordo fra l'uomo e Dio esiste, ma è impotente a metterlo in chiaro con sicurezza, o piuttosto a determinarne il vero carattere. Non può metterlo in chiaro, perché con certezza non può sostenere che Dio possa negare la grazia sufficiente per evitare un peccato grave pienamente imputabile e ch'Egli anche dal semplice punto di vista naturale, possa far mancare, in certi uomini, il completo sviluppo morale. Non può fissarne il carattere, perché la natura dell'abolito rapporto soprannaturale con Dio supera tutti i concetti della ragione naturale.

Il « *mysterium iniquitatis* » nell'umanità, più potentemente che nel dominio della concupiscenza, si manifesta nella signoria troppo palese del demonio sulla creatura.

E' dottrina di fede che l'umanità, per il peccato d'Adamo, divenne *prigioniera e schiava* del demonio⁴. Come nella sua totalità fu vinta dal diavolo, o piuttosto, nel suo capo Adamo, seguendo le suggestioni del demonio, fu strappata dalla sua unione con Dio; così ora è soggetta a lui, gli appartiene e forma il regno di lui qui sulla terra. Ed è sì strettamente legata a lui, che da sé non può in nessun modo ricuperare la perdita libertà dei figli di Dio, né riavere la posizione sublime da cui precipitò. Prescindendo dalla redenzione dell'Uomo-Dio, la sua prigionia è assoluta e totale; ma questa non consiste effettivamente che nella mancanza colpevole dei doni soprannaturali dello stato primitivo, in quanto che in essa si compì la volontà del demonio nell'umanità, e l'uomo, facendo causa comune col demonio, se n'è fatto vittima volontariamente. Così questa prigionia e il corrispondente dominio del demonio sulla creatura coincide col mistero del peccato stesso; essa non include formalmente alcuno speciale influsso esercitato dal demonio sopra i suoi schiavi e positivamente corrompitore, e quindi non può essere considerata come rivelazione visibile del mistero.

Ma l'esperienza e la Rivelazione ci insegnano, inoltre, che Dio in conseguenza della colpa originale ha abbandonato l'umanità a questo dominio positivo del demonio, permettendogli di danneggiarla nell'anima e nel corpo in molteplici modi, di guastarla moralmente e fisicamente e, affinché la sua tendenza verso l'idolatria di se stesso trovi la pena completa, di far sì che l'umanità

[⁴] Cfr. Mat. 4, 3-10; Luc. 4, 3-12; Io. 8, 44; 12, 31; 14, 30; 16, 11; 1 Io. 3, 8; Ap. 2, 13; 12-13; 19-20; 1 Petr. 5, 8. Per le seguenti speculazioni dell'Autore cfr. S. TOMMASO, *Sum. Theol.*, I, q. 114, a. 3.

invece del vero Dio adori il demonio e i suoi compagni⁵. Questo dominio del demonio sull'uomo, però, non è necessariamente un'assoluta schiavitù di quest'ultimo; *la schiavitù non è così assoluta come la prigionia*. Difatti l'uomo col peccato originale non tanto perde la sua libertà naturale, quanto invece quella soprannaturale. La libertà naturale non solo resta nella sua sostanza, ma non viene neppure completamente sospesa, come avviene nei dannati. Rimane però così diminuita, che l'uomo alla lunga è impotente a resistere all'influsso del demonio se non interviene un aiuto speciale di Dio.

Una simile signoria del demonio sull'umanità, che, come dicemmo, si manifesta in innumerevoli fatti, materialmente presa non è del tutto inconcepibile neppure nel genere umano non gravato da alcuna colpa. In via di esperimento Dio potrebbe abbandonare l'uomo innocente all'influsso così terribile della potenza infernale, se gli desse, al tempo stesso, gli aiuti necessari per potervi resistere, e non imputasse a pena eterna la sconfitta sofferta senza una grave colpa personale. Anche per chi ha il peccato originale dobbiamo ammettere un tale aiuto divino, perché in fondo conserva sempre per lo meno il suo destino naturale e, conseguentemente, il diritto ai mezzi indispensabili per conseguirlo. Ma la ragione può sempre aver sentore e trovare più conforme alla bontà e sapienza divina, che non senza una sua colpa l'uomo sia abbandonato ad un influsso così potente del demonio; quantunque anche qui non riesca a pronunciarsi con sicurezza sulla causa della misera condizione dell'umanità. Effettivamente, dunque, la deplorabile schiavitù della sensualità e del demonio in cui l'uman genere deperisce, è un contraccolpo della colpevole ribellione del suo rappresentante alla grazia soprannaturale. Come tale, è nella sua natura e nella sua causa più intrinseca che si comprende, mentre da parte sua e per sé lascia indovinare questa causa soltanto in modo oscuro.

Non possiamo condividere l'opinione di quei teologi e apologisti, i quali credono poter dimostrare⁶ sicuramente l'esistenza di una colpa che pesa sul genere umano, se non esclusivamente con la concupiscenza e con le tentazioni del demonio, certo con *l'eccessiva potenza dell'una e dell'altre* che spicca effettivamente nella formidabile corruzione morale dell'umanità. Ciò non può andarci a genio, perché non ci sembra giusto che i membri del genere umano (i quali come persone con i loro personali diritti semplicemente non si confondono colla comunità) per una colpa non personale debbano perdere dei diritti e dei beni, sui quali per natura hanno un titolo personale. Questa nostra opinione non è

[⁵] Cfr. l'articolo *Démon* (E. MANGENOT e T. ORTOLAN) nel *Diction. de Théol. cathol.* T. 4, P. I (Parigi 1924), col. 321-409; e *Démon* (F. NAU) nel *Diction. apolog. de la foi cathol.*, I (Parigi 1925), col. 917-928. — Il modo onde Scheeben concepisce la costituzione della natura umana e il compito del male, è inconsapevolmente glossato nelle seguenti osservazioni di J. BURCKHARDT: «... Il principe di questo mondo secondo l'insegnamento cristiano è Satana... Il male imperante ha un profondo significato e una grande importanza: solo accanto a lui si dà il bene disinteressato. Sarebbe uno spettacolo insopportabile se, in conseguenza di congrua premiazione del bene e punizione del male quaggiù, i cattivi cominciassero tutti a comportarsi bene per tornaconto; poiché è pure inevitabile ch'essi esistano e che siano intrinsecamente cattivi. Si potrebbe arrivare fino alla determinazione di pregare il cielo che lasci impuniti sulla terra i cattivi, purché essi almeno manifestino chiaramente la loro vera fisionomia. Nel mondo c'è già abbastanza finzione anche così». (*Weltgeschichtliche Betrachtungen* edite da J. Oeri, * (Berlino-Stuttgart 1905)*, p. 266-267). Un ottimo studio che viene a confermare esegeticamente e storicamente queste considerazioni di Scheeben è quello di B. RIGAUX O.F.M., *L'Antéchrist et l'opposition au royaume messianique dans l'Ancien et le Nouveau Testament* (Gembloux-Parigi 1932).

[⁶] Cfr. ancora § 44, nota 1; inoltre § 46, conclusione e § 53, II, 1.

nella necessità di cedere dinanzi alla potenza dei fatti. In nessun caso noi possiamo dire che questa grande corruzione si spiega soltanto con una tale mancanza di forza morale nell'uomo, quale non può verificarsi senza una sua colpa; poiché di fatto questa corruzione si trova nell'umanità, e in parte anche nella Chiesa stessa, malgrado sia dottrina certa dei migliori teologi che a tutti gli adulti, senza eccezione, vengono concessi gli aiuti realmente sufficienti per conseguire la salute eterna. E non è chiaro, inoltre, che Dio per amore del suo Figlio effettivamente ama tutto il genere umano infinitamente più, che non lo odii per il peccato⁷, per cui Egli alla comunità umana in tutti i suoi membri dovrebbe per lo meno procurare tanto bene, quanto ne poteva esigere per natura⁸.

Dunque il fatto deve trovare un'altra spiegazione nei decreti divini, sempre giusti ma imperscrutabili nella loro profondità. E chi può dire quanta colpa personale si frammischia quando i singoli uomini non si appoggiano alla mano di Dio per sollevarsi dalla loro impotenza; fino a qual punto imputerà a ciascuno la propria corruzione; e che cosa avverrà fra Dio e l'uomo nell'ora decisiva? Chi sa quali sapienti mire ha Dio, permettendo che la sua creatura si affanni e combatta così accanitamente e con tanto pericolo?

Una ne conosciamo: è la rivelazione di tutta la miseria nella quale precipita la creatura abbandonando Dio; rivelazione che per la grandezza del contrasto deve servire a glorificare Iddio per la riabilitazione e la restaurazione dell'uomo. Dio lascia infuriare l'inferno, permettendogli lo spiegamento di tutta la sua forza, per poi abbattere più gloriosamente le opere di lui, per riportarne un trionfo maggiore, per strappare dalle sue mani la vittoria e per rendere la sconfitta più ignominiosa proprio là, dove credeva di dominare da solo il campo della battaglia. Così Dio lo vinse per la prima volta quando gli permise di trafiggere con l'aculeo della morte il suo Cristo, perché allora l'avversario perdetto la sua arma⁹ e cadde impotente al suolo dinanzi a colui che credeva d'aver annientato. Lo stesso accadrà alla fine dei secoli: Egli scioglierà dai ceppi

⁷ «Ubi abundavit delictum, superabundavit gratia» (Rom. 5, 20).

[⁸] Cfr. O. KARRER, l. c., 161 segg. Per la presente questione nella sua totalità vedi P. SIMON, *Das Menschliche in der Kirche Christi* (Friburgo in Br. 1936: sta per uscire una trad. italiana di G. M. Kaucisvili dal titolo *L'umano nella Chiesa di Cristo* coi tipi della Morcelliana), 1-22, 38-77, 196-200.

⁹ Cfr. 2 Thess. 2, 3-8. [«Stando alle allusioni della Scrittura e all'opinione comune degli espositori ecclesiastici per l'Anticristo non si deve intendere soltanto lo spirito del tempo (lo spirito di questo mondo) e neppure l'intera schiera dei nemici di Cristo e della Chiesa, bensì una individuale personalità umana che merita questo nome in modo particolare e alla quale accennano tutte le predizioni e i tipi» (L. ATZBERGER nella continuazione della *Dogmatik* di Scheeben, libro 8, n. 166; discussione dei passi biblici nn. 167-173 con abbondante bibliografia). — K. THIEME, *Am Ziel der Zeiten? Ein Gespräch über das Heranreifen der Christenheit zum Vollalter ihres Herrn* (Salisburgo 1939), sollecita il pensiero e l'azione, sempre più impersonale e neutrale, di quel determinato tipo di cristiano che bada più agli amminicoli culturali del Regno di Dio che alla sua giustizia, a riconoscere la realtà della Parousia personale di Cristo — apparizione che volentieri si fa evanire in «avveramento storico» unicamente anonimo — e a porsi realisticamente la domanda, se non sia imminente il tempo della apparizione personale dell'Anticristo. Poggiandosi su Matt. 24, 22-24 e 2 Petr. 3, 9, egli crede di poter affermare con grande probabilità: «L'estremo giorno si affaccia esattamente in quel momento — naturalmente da Dio solo conosciuto — nel quale la probabilità di salvamento dei non credenti attraverso la testimonianza e il martirio dei cristiani diventa più piccola del pericolo che anche i credenti di nuovo si perdano» (231), affermazione che merita consenso. Tuttavia il giudicare se quello stato di cose sia in atto, richiederebbe la conoscenza dei «giudizi incomprendibili» e delle «vie imperscrutabili» di Dio (Rom. 11, 33: si rilevi il vasto quadro di storia universale nel quale viene trattata la questione della salvezza degli Ebrei che affligge

ancora una volta il « *mysterium iniquitatis* », lascerà che il principe delle tenebre contrapponga, nell'uomo peccatore, un rivale all'Unto del Signore e gli permetterà di dominare, apparentemente e per breve tempo, il regno del Cristo: ma poi con una folgore della sua bocca lo farà stramazzone dall'altezza del trono usurpato e lo seppellirà in eterno nelle tenebre più profonde.

tanto l'Apostolo). — La Chiesa primitiva per tre secoli di seguito è morta « *contra spem in spem* » (Rom. 4, 18) e non ha mai cessato di « gettare le reti » con metodi costantemente rinnovati. Per la nostra prassi una sola cosa è tassativa: Agire « fin che è ancora giorno » (Io. 9, 4). Per il riconoscimento e superamento cristiano dell'« Anticristo » e a proposito d'una morbosa psicosi escatologica vedi I. HOEFER, *Reise ins Reich Gottes* (Friburgo in Br. 1937), 71, 91].

Capitolo V

IL MISTERO DELL'UOMO-DIO E DELLA SUA ECONOMIA ¹

« Et manifeste magnum est pietatis sacramentum (*μυστήριον*), quod manifestatum est in carne, iustificatum est in spiritu, apparuit angelis, praedicatum est gentibus, creditum est in mundo, assumptum est in gloria ».

(1 Tim. 3, 16).

A. L'UOMO-DIO

I. Il contenuto soprannaturale del mistero e la sua incomprendibilità.

a) L'essenza e la costituzione dell'Uomo-Dio.

§ 50.

Tre misteri abbiamo esaminato fin qui: il mistero di Dio, cioè la Trinità delle persone — il mistero dell'uomo nella sua unione soprannaturale con Dio e nella sua santificazione per opera di Dio — e il mistero della separazione dell'uomo da Dio nella rottura della sua unione soprannaturale con Lui per effetto del peccato. Con tutti e tre sta in intimo e mutuo rapporto il mistero dell'Uomo-Dio; in esso troviamo la continuazione e la manifestazione più perfetta delle produzioni interne della Divinità; la restaurazione e ricostituzione dell'unione soprannaturale dell'uomo con Dio, e infine il rimedio efficace per l'abolizione e la distruzione del peccato.

[¹] Con questo capitolo comincia la dottrina di Scheeben sulla Chiesa. Per lui, come per i Padri, essa si identifica con la Cristologia. — C. FECKES, *Das Mysterium der heiligen Kirche. Ihr Sein und Wirken im Organismus der Uebernatur* (2 ediz. Paderborn 1935), riassume il pensiero speculativo di Scheeben su Cristo e la sua « Economia », la quale si manifesta nella Chiesa e in genere nell'attività della grazia. — Il pensiero fondamentale di Scheeben è quello di S. Paolo: Cristo è il nuovo Adamo e quindi il rinnovatore dell'intero genere umano. Non ostante tutti gli studi preliminari, la Teologia non ha ancora chiaramente determinato, sulla scorta della Rivelazione, in qual misura siano compresi nell'economia di Cristo gli uomini che non appartengono alla Chiesa visibile di Cristo e non hanno parte nella comunione sacramentale con lui (vedi specialm. 1 Cor. 15, 20-49; Rom. 5, 12-21; Col. 1, 13-23; § 102, nota 2). Obbiezioni contro la concezione di Scheeben e di Feckes si trovano