



Giuseppe Fornari

Peccato e redenzione nel cristianesimo

Il problema del male nel pensiero moderno e in san Paolo

1. Attuale incomprensibilità del peccato

Non è esagerato affermare che nessuna nozione religiosa tradizionale sia più lontana dalla mentalità odierna di quella di “peccato”, per le connotazioni punitive e sinistre che l’hanno sempre accompagnata e che hanno riempito per secoli e secoli l’immaginario escatologico del cristianesimo, soprattutto in Occidente. È d’altro canto evidente che, se ne abolissimo la centralità, l’edificio stesso del cristianesimo non potrebbe stare in piedi: senza peccato non avrebbe alcun senso la figura di un Redentore. Non resta allora che cercare di rivisitare questa idea con spirito storico-critico. Ma come leggere un termine così sovraccarico evitando i fraintendimenti che ne rendono problematico, se non imbarazzante, l’utilizzo in sede teologica?

L’equivoco più serio credo risieda nella lettura consueta del peccato in un senso astrattamente morale riconducibile alla responsabilità personale. La responsabilità è essenziale, naturalmente, e tuttavia non ha *in primis* quei tratti di volontarietà che per noi sono irrinunciabili se vogliamo raggiungerne una valutazione morale. Detto in altre parole, nella concezione cristiana esiste uno stato di colpa che non è legato alla volontarietà, bensì a uno stato oggettivo e storico in cui ci si trova, e che di per sé impedisce di raggiungere la salvezza. Mi sto riferendo alla nozione, anch’essa quanto mai osteggiata, di peccato originale, corrispondente a una condizione creaturale di lontananza da Dio, che è stata sempre letta come una cacciata da chissà quale beatitudine, come una misteriosa maledizione che grava sull’intero genere umano. Sono i termini in cui la storia della Caduta ci viene raccontata dal testo della Genesi, termini pesanti come macigni ma che, proprio per questo, si è preferito perlopiù accantonare anziché approfondire. Non si è così esaminata la possibilità che il testo biblico voglia alludere a una situazione storica in cui il vero Dio del monoteismo ebraico semplicemente non è concepibile, per cui non si può venir salvati da una divinità che nemmeno si è in grado di immaginare. Sappiamo tutti che il libro della Genesi “spiega” questo precipitare in uno stato oggettivo e in sé irreversibile di colpa con il racconto della tentazione nell’Eden; senonché, questo racconto eziologico, ricavato creativamente da precedenti



miti di area mesopotamica ma provenienti anche da Ugarit¹, non sembra risolvere davvero i problemi che avrebbe il compito di spiegare. Il serpente simbolo del demonio sbuca fuori dal nulla, il che, in un contesto teologico monoteistico, può significare soltanto che è stato creato da Dio, e lo stesso interdetto divino a mangiare i frutti dell'Albero della Conoscenza del Bene e del Male è assolutamente ambiguo. Si può, non del tutto a torto, sottilizzare sulla malevola trasformazione, da parte del serpente, dell'avviso divino in un geloso ed escludente divieto, ma risulta chiaro che, nell'economia complessiva della narrazione, non vi è alcuna differenza dirimente e reale. Se l'uomo era fatto per l'Eden e il suo destino era di viverci in armonia con il Creato e con il Creatore, perché mai inserire un simile impedimento? Siamo sicuri che le parole del serpente siano totalmente fuori luogo? Il testo non sta cercando di farci capire qualcosa che non può comunicarci in modo diretto?

La risposta sull'oscuro motivo di questo impedimento o divieto, a cui il testo nascostamente rimanda con l'insieme della sua narrazione, è inequivocabile. La tentazione che infrange l'innocenza dell'Eden era necessaria perché non quello era il destino dell'umanità. Perché, per avere una nozione del Bene, l'umanità doveva avere una corrispettiva nozione del Male. La conclusione è che il mangiare dell'Albero della Conoscenza era indispensabile all'umanità per diventare ciò che doveva essere, per accedere a una vita morale degna di questo nome. Il racconto della Genesi è un mito, nell'accezione etimologica di *mythos*, che ci sottopone con grande abilità e sottigliezza i termini costitutivi del rebus che noi siamo, con tutte le limitazioni e l'ambiguità di un Dio di volta in volta corrispondente all'idea che l'uomo se ne fa, lungo un cammino coerentemente definibile come storico².

Questa necessità del peccato originale per accedere all'unica vera salvezza, e non restare in una salvezza immobile e definitiva che ci parla nel linguaggio del mito, viene espressa dai Padri della Chiesa con la formula paradossale della *felix culpa*, stante a indicare la possibilità che l'uomo ha acquisito di incontrare il Figlio di Dio precisamente a causa della sua "ribellione" a Dio, dove la rappresentazione di tipo ribellistico è gravata di un biasimo deciso a priori che sarebbe assai più utile sostituire con il termine "differenziazione", sinonimo di svolgimento storico e di acquisizione coscienziale. In linguaggio squisitamente teologico la *felix culpa* sta dunque a significare che la colpa originaria è stata per l'appunto necessaria per accedere a una nozione superiore del Divino, per ricevere la rivelazione dell'unico vero Bene, quello dell'Amore di Dio. Riflessioni di questo

¹ Si possono consultare al riguardo: A. Heidel, *The Babylonian Genesis: The Story of Creation*, Chicago University Press, Chicago-London 1963; *Ancient Near Eastern Texts Relating to the Old Testament*, a cura di J.B. Pritchard, Princeton University Press, Princeton 1969; E. Testa, *Genesi. Introduzione – Storia primitiva*, Marietti, Torino 1969; *Poemeti mitologici babilonesi e assiri*, a cura di G. Furlani, Sansoni, Firenze 1991.

² Questa è la spiegazione più logica della presenza di due resoconti della creazione dell'uomo, quello di Genesi 1,26-27 che risente di coordinate speculative platoniche (v. *infra*) e quello più antropomorfo e arcaico di Gen. 2,7-9, rispondente alla concezione di Dio proveniente dalle tradizioni del giudaismo antico.



tenore le troveremo nel capolavoro di san Paolo, la Lettera ai Romani, in cui l'Apostolo deve affrontare il tema spinoso del rapporto tra ebrei e cristiani, dove con quest'ultimo termine bisogna intendere i seguaci di Cristo all'interno di un contesto medio-giudaico che non vede ancora la nascita di due religioni distinte, cosa che avverrà dopo la distruzione del Secondo Tempio nell'anno 70. La questione soggiacente è un rompicapo di teologia della storia (di teodicea, per ricorrere al termine coniato da Leibniz): se gli ebrei tradizionalisti respingono la redenzione di Cristo che per Paolo e i suoi seguaci è la sola salvezza, che cosa pensare dell'elezione riservata da Dio agli ebrei come popolo eletto? Poteva Dio essersi sbagliato in maniera così clamorosa? La risposta paolina costituisce la base di ogni futura teoria cristiana sulla redenzione, ma si fonda su alcune premesse essenziali circa il modo in cui intendere il male e il peccato che vengono date nella prima parte della Lettera, sulla quale concentreremo la nostra attenzione.

Prima di dire qualcosa sulla concezione del peccato nella Lettera ai Romani è però opportuno affrontare, in stretto dialogo con il pensiero moderno, i due aspetti primari del problema del male che abbiamo appena cominciato a toccare, e che attualmente vengono in prevalenza ignorati: l'oggettività di ciò che chiamiamo male e la sua necessità storica e morale.

2. Oggettività e necessità del male

Il carattere oggettivo del male è il tratto relativamente più facile da rilevare, anche se non è stato del tutto messo a fuoco dalla tradizione per il prevalere di un registro valutativo e morale in direzione escatologica. Ancor oggi, malgrado le rappresentazioni escatologiche abbiano segnato un vistoso regresso per motivi su cui varrebbe la pena di riflettere, permane la nostra abitudine a ragionare attorno alle nozioni di male e di colpa nel senso di una colpa soggettiva, di una responsabilità contratta da un agente morale che ne deve rispondere. Credo che, almeno in parte, il decadimento delle rappresentazioni escatologiche tradizionali nella cristianità odierna sia da ricondursi a questa accezione affrettatamente, e direi meccanicamente, moralizzata della nozione di colpa, che poi a ben guardare ha un valore più che altro giuridico poiché l'intero immaginario cristiano sulle retribuzioni nell'aldilà, soprattutto in Occidente, ha un'impostazione di tipo giudiziario, come sottolinea la metafora del Giudizio Universale, presa per secoli come rappresentazione letterale. Tuttavia, il peccato originale non ha nulla a che vedere con la responsabilità individuale di chi ne viene segnato. Il problema affligge la grande mente del massimo teorizzatore del peccato d'origine, non solo in Occidente, vale a dire sant'Agostino, che si concentra sulla colpa morale dei due progenitori e sulla sua modalità di trasmissione che per passare da una generazione all'altra doveva appoggiarsi a un fattore fisicamente esistente, sia pure di livello



intermediale e non direttamente osservabile³, identificato dall'Ipponate, a un livello di ipotesi e non di formulazione dogmatica, nella sessualità e più specificamente nel seme maschile, a cui tradizionalmente si attribuiva il ruolo attivo nel concepimento⁴. Agostino era fuorviato dalla sua lettura del racconto della Genesi in termini di imputazione morale, senza esplorarne fino in fondo il significato complesso e sostanzialmente allegorico, giacché Adamo ed Eva non sono caratteri individuali bensì collettivi, come emerge dalla lettura tipologica di Adamo seguita dallo stesso san Paolo nella Lettera ai Romani. Sia in Paolo che in Agostino il piano tipologico convive con l'interpretazione letterale dell'antenato del genere umano come individuo, poiché ai loro occhi era questa la garanzia della storicità e concretezza del racconto biblico. Quella che ai nostri occhi risulta essere un'incoerenza, per i pensatori cristiani di età apostolica e patristica rappresentava un'imprescindibile premessa, e nondimeno la difficoltà, che l'Apostolo delle genti supera d'un balzo con la sintesi potentemente scorciata della sua Lettera, si fa strada nell'esame più dettagliatamente analitico che l'Ipponate effettua nel *De Genesi ad litteram* e nel *De civitate Dei*, e che ne definisce la scientificità. Questo valore teologicamente scientifico consiste nella natura collettiva della colpa che Agostino infallibilmente riconosce nella trasmissione ereditaria di una *condizione*, di uno stato di esistenza che si dà nella storia perché si pone alla base della storia.

Non vi è dubbio che il *Doctor gratiae* avesse ragione rispetto alle limitazioni del monaco Pelagio, che muove delle obiezioni ragionevoli in termini di imputabilità morale e giuridica ma non si accorge delle implicazioni irrinunciabili del peccato d'origine, senza il quale non ci sarebbe stato bisogno di Cristo e che non è in alcun modo riconducibile alla nozione individuale di colpa. Il peccato originale è una condizione storica e una modalità di esistenza che definisce l'umanità *in quanto tale*. La scientificità di questa affermazione l'ho definita teologica, perché la teologia cristiana consiste nella comprensione e nello sviluppo razionale di una rivelazione ricevuta, e nondimeno radicata in un'esperienza umana trasmessa e riconoscibile, ma la sua scientificità anche in termini più vicini all'accezione moderna, per quanto nascosta sotto le vesti per noi prescientifiche di un'oscura trasmissibilità per via sessuale fondata su teorie della generazione completamente errate, sarebbe emersa molti secoli dopo, e per giunta nel pensatore che meno ci verrebbe in mente per la sua costante e feroce polemica anticristiana, per di più associata anche a una lacunosa preparazione tecnica in materia, come spesso succede in polemiche di questo tipo. Sto parlando di Friedrich Nietzsche, che nel brano fondatore del suo pensiero, l'aforisma 125 de *La gaia scienza* (1883), annuncia per bocca dell'uomo folle l'assassinio di Dio compiuto nella notte dei tempi e la

³ Per intermediale (o pneumatico e simili) intendo tutti quei mezzi di collocazione intermedia tra il piano materiale e sensibile e il piano puramente spirituale introdotto nel pensiero occidentale da Platone.

⁴ Per un'esposizione del pensiero di Agostino al riguardo, cfr. L. Cova, *Peccato originale. Agostino e il Medioevo*, Il Mulino, Bologna 2014.



solidarietà dell'umanità intera in questo assassinio: «*Siamo stati noi a ucciderlo* [Wir haben ihn getodtet] – voi e io! Noi tutti [Wir alle] siamo i suoi assassini!»⁵. Questa dichiarazione di correttezza rimane incomprensibile se non la leggiamo come spiegazione oggettiva di quello che siamo in quanto esseri storici. L'unica alternativa è prenderla invece come metafora, che è ciò che viene fatto nelle letture filosofiche correnti, ma una simile scelta infligge al testo lo svuotamento più disastroso, lo priva della drammaticità estrema che l'autore coscientemente si sforza di immettervi e di portare alle ultime conseguenze⁶.

L'annuncio nietzschiano significa in verità un'unica cosa, che l'intera umanità è nata da un evento definito dal filosofo come assassinio di Dio, vale a dire l'uccisione da parte di quelli che sarebbero divenuti esseri umani di un loro simile, all'interno di una crisi collettiva cruenta che non poteva essere percepita come tale, non esistendo ancora quella che si sarebbe chiamata coscienza, e che però si sarebbe risolta nell'unica percezione possibile una volta che l'atto cruento fosse stato compiuto, una percezione definibile come trascendente o religiosa, consistente nella divinizzazione di chi è stato appena ucciso. Nietzsche sta pensando ai sacrifici dionisiaci dell'antica Grecia, in cui un animale, ma nei casi più clamorosi un essere umano, veniva fatto a pezzi e divorato da un'orda mentalmente alterata di invasati dal dio, e Dioniso si trasforma per lui nel simbolo del lato più tenebroso della storia umana, senza il quale però l'uomo mai avrebbe visto la luce. Un'ipotesi audace e coerente, che sarebbe stata ripresa nel XX secolo da Sigmund Freud, Georges Bataille, René Girard⁷. E si dimostra essere questo l'unico approccio razionalmente valido all'enigma dell'inizio (del cominciamento, secondo la bella traduzione italiana dell'hegeliano *Anfang*) dell'umanità, un approccio avente per forza di cose uno statuto ipotetico, eppure non privo di una sua inclassificabile certezza, dato che a tutt'oggi non esiste alcuna valida spiegazione alternativa intorno alla scaturigine prima dell'umanità, intesa non tanto come *Homo sapiens*, quanto come genere *Homo*. L'assassinio di un essere preumano viene a segnare il passaggio da una semplice condizione animale a una condizione definibile come simbolica, e perciò culturale nel senso più forte della parola.

Secondo la più avanzata visione filosofica e scientifica circa la possibile genesi dell'umanità, questa risulta esserne l'unica spiegazione. Non è infatti pensabile, sotto un profilo logico, che un animale abbia potuto sviluppare un'intelligenza così stranamente distaccata rispetto all'esperienza animale, di per sé facente un tutt'uno con il mondo-ambiente che la circonda e del tutto finalizzata

⁵ F. Nietzsche, *Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe*, a cura di G. Colli e M. Montinari, De Gruyter, Berlin-New York 1980, vol. 3, p. 481. Le traduzioni sono d'ora in poi da intendersi come mie.

⁶ Sull'aforisma 125 e il ruolo storico del pensiero di Nietzsche, v. G. Fornari, *Alle origini dell'Occidente. Preistoria, antica Grecia, modernità*, Mimesis, Milano-Udine 2021, pp. 47-57.

⁷ Per una mia esposizione delle teorie dell'origine di questi studiosi, v. G. Fornari, *Alle origini dell'Occidente*, cit., pp. 57-119 (e ss.).



ai bisogni biologici, in virtù di un processo puramente naturale o per una serie di piccoli adattamenti evolutivi. Il salto da natura a cultura nel genere *Homo* è sottile quanto abissale, tant'è vero che ne ha docilmente guidato l'evoluzione, dal momento che lo stesso corpo umano a cominciare dal cervello è stato plasmato dai nuovi orizzonti simbolici e culturali che si sono aperti a questa tipologia di animale che mai sarebbe dovuta esistere in natura. E per l'appunto, questa condizione faticosamente privilegiata non sarebbe stata possibile senza un'esperienza collettiva traumatica, da collegarsi a un'azione ferocemente cruenta scoppiata all'interno dei gruppi preumani – per una contesa riguardante la spartizione delle femmine in Freud, per una reazione distruttiva seguita all'accumularsi lineare della produzione mediante il lavoro in Bataille, per un insorgere interno delle rivalità innescate dalla mimèsi sociale in Girard – e risoltasi in un'eccedenza talmente violenta e direzionata, perché concentrata su di un'unica vittima, da spezzare la continuità percettiva del regno animale e affacciare la comunità sovraccitata su di un orizzonte definibile come trascendente e religioso.

Se prendiamo per buona una spiegazione così concepita, possiamo constatare che si adatta alla perfezione alla scena teologica del peccato originale, fino a sovrapporsi strutturalmente: 1) nel suo significato religioso, 2) nelle sue conseguenze, e 3) nella sua stessa configurazione interna. Il significato religioso è evidente e riguarda il modo in cui i progenitori dell'umanità riescono a concepire Dio, e le conseguenze non sono meno evidenti giacché determinano l'intero corso della storia umana, che da allora in poi sarà contrassegnato da una violenza fraticida inseparabile dalla civiltà, come dimostra l'episodio subito successivo di Caino e Abele. Più difficile da individuare è la configurazione interna del *mythos* genesiaco, ma la congruenza strutturale risulta dall'analisi comparativa con i miti di area mesopotamica e vicino-orientale dai tratti assai simili alla vicenda biblica ai quali accennavo, e presumibilmente appresi dalla cultura ebraica durante l'esilio babilonese e per una serie di imprestiti culturali: in tali miti ricorre il tema del giardino incantato in cui è centrale il simbolismo dell'albero o degli alberi divini e dal quale l'umanità viene cacciata per una qualche misteriosa colpa avente a che fare con tale albero o alberi, e si può argomentare che simili motivi arborei derivino da antiche rappresentazioni di vittime sacrificali legate a un albero su cui erano suppliziate e fatte a pezzi e al quale venivano successivamente associate, alimentando il frequente mitologema del personaggio sottoposto a una metamorfosi arborea o vegetale⁸. L'albero della Conoscenza del Bene e del Male si può legittimamente interpretare come il simbolo mitico di

⁸ Sull'origine sacrificale dei mitologemi arborei resta fondamentale J.G. Frazer, *The Golden Bough: A Study in Magic and Religion*, Macmillan, New York 1951, pp. 403-413; v. anche la rassegna comparativa di Id., *Folklore in the Old Testament: Studies in Comparative Religion, Legend, and Law*, Avenel, New York 1988, pp. 1-45.



una vittima di tipo dionisiaco, cioè smembrata e divorata⁹. E invito chi trovasse questa lettura eccessiva a considerare le molte prove paleontologiche e archeologiche che dimostrano scientificamente quanto fosse diffuso il cannibalismo tra le varie specie del genere *Homo* fino alla nostra, sia come vera e propria predazione di altri esseri umani uccisi, macellati e mangiati al pari di qualsiasi altra preda da caccia, sia sotto la forma ritualizzata del cannibalismo funerario, che permetteva di far rivivere magicamente i morti in se stessi e al contempo assicurava preziose riserve proteiche¹⁰. Sostenere che il simbolismo arboreo vittimario fosse intenzionale sarebbe troppo, ancorché non lo si possa escludere del tutto: il testo che abbiamo è stato redatto nella raffinata età ellenistica, che non era certo ignara di conoscenze etnografiche comparative, e un'intuizione in tale direzione non è impossibile, ed è in ogni caso evocata da un abilissimo gioco ad incastro alla base di questa narrazione dimostrativa di segno teologico¹¹.

Ora, dando per buono tutto questo o almeno ammettendone la possibilità, che senso avrebbe applicare a questa storia che ci coinvolge direttamente, come membri della nostra specie e del genere a cui apparteniamo, i criteri di una responsabilità di tipo morale? Palesemente nessuno. Ma questo renderebbe forse consigliabile eliminare ogni problema dichiarando pienamente “innocenti” i nostri progenitori? Credo proprio di no: se sposassimo una semplificazione di questo tipo mostreremmo di ignorare a piè pari il livello di straordinaria intelligenza raggiunto da questi nostri progenitori, e la sfera affettiva e familiare che la loro ferocia verso l'esterno garantiva, e dovremmo per coerenza abolire ogni criterio morale per giudicare comportamenti feroci paragonabili, anche se più indiretti, e tuttavia ancora più odiosi se ne consideriamo le sofisticate tecniche di copertura. Nella nostra epoca il cannibalismo non è più praticato, ma come non accostarvi quella sua odierna trasformazione che può diventare il nostro sistema mediatico, pronto a fare a pezzi e “divorare” chiunque venga coinvolto nel suo sistema scandalistico? E non è questo stesso sistema mediatico, ritualmente identificato con la libertà di parola e la democrazia, a fare a pezzi e “cannibalizzare” in tante troppe occasioni le nozioni di verità, di coerenza logica, di aderenza alla realtà accertabile dei fatti? E che dire dell'attuale clima di esaltazione istituzionale

⁹ Ho presentato questa lettura del simbolismo arboreo nel racconto dell'Eden in G. Fornari, *L'albero della colpa e della salvezza. La rivelazione biblica della violenza*, in *Politiche di Caino. Il paradigma conflittuale del potere*, a cura di D. Mazzù, Transeuropa, Ancona-Massa 2006, pp. 159-197.

¹⁰ L'esempio paleontologico forse più famoso è quello fornito dalla grotta di El Sidrón nelle Asturie, e risalente a circa 49000 anni fa, in cui sono stati trovati i resti di 13 individui neanderthaliani uccisi e accuratamente macellati da un altro gruppo della stessa specie (a quella data *Homo sapiens* non risulta ancora giunto nella regione). Da notare che, in questo come in altri casi analoghi, non sono state rinvenute tracce riconoscibili di rielaborazione simbolica e religiosa, ma che la dimensione culturale è comunque presente nelle attività della caccia e della macellazione condivise dall'intero gruppo, mentre in altri casi, come nel cannibalismo funerario o nel culto del cranio, l'aspetto religioso è direttamente ravvisabile.

¹¹ La redazione del *corpus* biblico, utilizzando e revisionando materiali più antichi, è da collocarsi alla fine del II sec. a.C. (G. Garbini, *Dio della terra, Dio del cielo*, Paideia, Brescia 2010, pp. 270-272).



della guerra e di politiche militariste ai danni di uno Stato sociale sempre più malridotto? Davvero vorremmo rinunciare a ogni criterio di fondata valutazione morale, pur senza cadere nei razionalismi e nei moralismi di valutazioni astratte e fuori della storia? Anche volendo, e per quanti sforzi si facciano, la cosa non appare veramente possibile.

Le nozioni tradizionali di peccato e di colpa non possono essere cancellate con un superficiale colpo di spugna, e restano irrinunciabili in qualsiasi discorso che voglia essere cristiano o vicino alle ragioni e alle idee del cristianesimo. Tuttavia, si tratta di un peccato e di una colpa “oggettivi”, ossia coincidenti con una condizione antropologica e storica, con un modo di essere corrispondente a ciò che siamo. Il vecchio peccato originale, appunto, solo declinato in una direzione fattuale e collettiva da considerarsi fondativa anche rispetto alla nostra idea di responsabilità individuale. La rappresentazione dell’individuo come agente morale si elabora infatti gradualmente in un processo durato millenni, fondamentalmente a partire dalle civiltà storiche, almeno per quel che concerne la classe dirigente e sacerdotale, e con un passaggio determinante nell’antica Grecia, dove sono riconosciuti come individui i cittadini della *polis* e dove i pensatori più avanzati arrivano a considerare come tali anche i barbari. E in Grecia è il genere tragico a rendere oggetto profondo di riflessione proprio il passaggio dall’etica arcaica, intrisa di violenza e imperniata sulla nozione di responsabilità collettiva, a un’etica basata sulla responsabilità individuale, che tuttavia non riesce ad annullare la prima e le sue ricadute fatali, oggettivamente tragiche appunto, come visualizzato nel capolavoro di Sofocle *Edipo re*¹².

Il buon vecchio Agostino non è dunque un ferrovicchio teologico come qualcuno potrebbe essere indotto a pensare e la sua insistenza sulla realtà irrinunciabile del peccato originale contro Pelagio ha delle motivazioni cogenti. Certo, non suona bene ai nostri orecchi poco assuefatti a simili durezza la sua conclusione che, a causa del peccato originale, l’intera umanità senza l’intervento redentore di Cristo non è altro che una *massa damnata* o *massa damnationis*, in cui il genio linguistico e religioso del Dottore d’Ippona sembra quasi divertirsi sadicamente a rappresentare l’intero genere umano come una massa demoniaca infallibilmente votata all’inferno. Eppure, questa durezza non riesce a descrivere e a rendere riconoscibile gran parte della storia dell’umanità? Un’epoca come la nostra sempre più esposta al pericolo dell’olocausto nucleare non dovrebbe essere così sorda a simili immagini. Oppure queste espressioni sinistre ci danno fastidio perché in segreto le sappiamo essere fin troppo vere? E tuttavia, siamo così sicuri di sapere che cosa volesse dire Agostino? Ma, prima di accennare a una risposta plausibile, dobbiamo dire qualcosa

¹² Sulla tragedia di Sofocle mi permetto di rimandare a G. Fornari, *La conoscenza tragica in Euripide e in Sofocle*, Transeuropa, Massa 2014, pp. 329-413.



sull'altro aspetto attualmente ignorato, quello dell'assoluta necessità della colpa. Ripartiamo dal testo della Genesi.

Il racconto del peccato originale, ottenuto con un sapiente intarsio di materiali mitici preesistenti inseriti in una visione religiosa di straordinaria sottigliezza, è una dimostrazione obliqua e indiretta, quanto chiara una volta che ne riconosciamo la stratificazione simbolica, della necessità del male per poter parlare di un processo di salvezza dotato di un significato morale ed esistenziale. Al di là dei luoghi comuni ripetuti infinite volte e ormai incapaci di destare il nostro interesse, è evidente che un'umanità che fosse rimasta nell'Eden non avrebbe avuto cognizione alcuna del Bene e del Male e sarebbe quindi rimasta in uno stato di innocenza privo dell'autentica libertà, quella di decidere tra due estremi rispetto ai quali prendere posizione. In altre parole, con quale consapevolezza la coppia dei progenitori dell'umanità sarebbe rimasta dalla parte del Bene obbedendo fedelmente a un comandamento inesplicabile e inesplicato? Di quale "bene" stiamo parlando senza una coscienza del male? A questo punto l'unica innocenza ascrivibile a questa ipotetica umanità edenica sarebbe quella degli animali, che agiscono in una totale inconsapevolezza del male e sono quindi "innocenti" nel senso che non sono suscettibili di alcuna repressibilità di tipo etico, di alcuna responsabilità di carattere autenticamente morale. Ma allora l'ideale religioso di esistenza che noi dovremmo rimpiangere, e per la cui mancanza ci dovremmo sentire in colpa e flagellare, sarebbe quello di un'assenza di differenziazione morale per nulla diverso dall'attuale ravvisabile sforzo di sradicare e annullare ogni norma di carattere etico in un indifferentismo edonistico? Il "paradiso" non sarebbe in tal guisa identico all'inferno a cui qualcuno oggi vorrebbe ridurci con la sua malintenzionata opera di pianificazione sociale?

La controprova della necessità del "male d'origine" per lo sviluppo storico di qualunque nozione di bene ci viene da quel pre-peccato d'origine che è la Caduta degli angeli, mai entrata nel testo biblico canonico ma riportata nella letteratura apocrifia del medio-giudaismo, in particolare nel Libro di Enoch, e poi ripetutamente allusa in passi dell'Antico e del Nuovo Testamento¹³. Secondo l'elaborazione cristiana che sarà sviluppata dai Padri della Chiesa e dalla teologia medievale, una parte degli angeli, insuperbita e guidata dall'angelo più fulgido chiamato Lucifero, si sarebbe ribellata a Dio, pochi secondi dopo la creazione del mondo (Dante ipotizza siano meno di venti), venendo quasi all'istante punita da Dio e dando luogo alla schiera infernale dei demoni, mentre la parte rimastagli fedele compie la scelta giusta e rimane nella corte celeste. Gli angeli sono dunque la prima categoria creaturale ad esercitare il libero arbitrio, ma entro un lasso di tempo estremamente ridotto. Il loro ruolo resta prevalentemente architettonico e delinea già l'anticipazione

¹³ Sul giudaismo enochico e il mito degli angeli ribelli, v. G. Boccaccini, *I giudaismi del Secondo Tempio. Da Ezechiele a Daniele*, Morcelliana, Brescia 2008, pp. 109 ss.



dei due regni escatologici dell'inferno e del paradiso, senza la misura umanamente intermedia del purgatorio, che sarebbe stato teorizzata da san Tommaso d'Aquino nel XIII secolo e resa immortale dalla *Divina commedia* nel XIV¹⁴. Dopo aver esercitato la loro libertà nel male e nel bene, con una tempistica accelerata quasi da laboratorio, essi vi restano eternamente inchiodati, questa è la conclusione del pensiero basso-medievale codificata nel *De casu diaboli* di sant'Anselmo, quando invece Origene ancora contemplava per gli angeli malvagi, che restavano pur sempre esseri razionali, una possibilità di ravvedimento nell'apocatastasi¹⁵. L'irrigidimento della teologia medievale, che sembrerebbe una regressione rispetto alle ipotesi origeniane, in realtà consegna i demoni e gli angeli a un ruolo vicario di carattere funzionale: in apparenza più potenti e di assai maggiore importanza dell'uomo, nella caduta come nella gloria, essi mostrano invece di essere una sorta di prolessi sperimentale dell'umanità ancora da creare, di prova generale simbolica di una storicità che al loro livello non si può dispiegare e che per realizzarsi era in attesa della delineazione di un mondo. Gli angeli ribelli insidiano immediatamente il creato per gli stessi motivi per cui nell'Eden si acquatta il serpente, cioè per introdurre il germe della differenziazione e dell'opposizione senza il quale nessuna storia sarebbe possibile. La prima vicenda non è leggibile senza l'altra, anche se la redazione finale della Genesi si limita a precise allusioni senza una narrazione diretta, forse per non rendere eccessiva la presenza di materiali di natura mitica, che nel medio-giudaismo erano usati anche a scopi di tipo politico, e per sottolinearne il significato puramente teologico.

Rivelatore è l'uso del peccato angelico in Dante, che vi ricorre per circoscrivere la gravità del peccato d'origine umano, cioè per non farne un *unicum* mostruoso e mantenergli la funzione di evento all'origine della storia, nonché per dimostrare la superiorità morale rispetto alla creatura angelica dell'essere umano, capace di raggiungere il bene lottando contro il male lungo la sua intera esistenza, vale a dire entro una storia drammatica e viva che solleva la questione del Bene e del Male nella sua effettiva estensione¹⁶. L'angelologia, con il suo doppio malefico della demonologia, funge da laboratorio di controprova e messa a punto dell'antropologia, e i tre momenti demonologico/antropologico/angelico vengono a costituire la totalità metafisica e morale della vicenda storica umana, in una stratificazione teologica di cui afferriamo la profondità se realizziamo che, in un contesto monoteistico, i demoni altro non sono che i vecchi dèi pagani ridotti al ruolo

¹⁴ J. Le Goff, *La naissance du Purgatoire*, Gallimard, Paris 1981.

¹⁵ Origene, *Dizionario. La cultura, il pensiero, le opere*, a cura di A. Monaci Castagno, Città Nuova, Roma 2000, s.v. Apocatastasi.

¹⁶ Dante, *Convivio*, III, VII, 5-7 e IV, XIX, 6; G. Fornari, *Ira, amore, giustizia: la filosofia di Dante e il Canto XVI del Purgatorio*, in *Soggettività, soggettivismo, soggettivazioni*, a cura di D. Poggi, QuiEdit, Verona 2024, pp. 86-89 e 98-108.



servile di puri agenti del Male¹⁷. Potremmo aggiungere che la triade di demone/uomo/angelo viene a rappresentare la premessa e lo scopo finale di una progressione storica; senonché, è facile appurare che le due possibilità estreme della creatura razionale malvagia e della creatura razionale specchio di santità sono interne all'umano *qua talis*, ne delineano tre dimensioni che si distaccano dal mito e si rendono diversamente leggibili se le riconduciamo alla loro potenziale unità diacronica. Ma tutto questo che ricadute può avere sul nostro modo di leggere l'idea di peccato e l'intero immaginario escatologico ad esso collegato e attualmente dismesso al pari di quei mobili che non si osa gettare via ma che per indecisione finiscono in soffitta, nell'attesa inconscia che qualcun altro decida un domani per noi cosa farne?

Riassumo per sommi capi. La premessa *sine qua non* è che senza escatologia il cristianesimo perderebbe la sua *raison d'être*, giacché verrebbe meno la necessità di un Redentore: nessun Redentore se non vi è alcunché da redimere. Le nozioni di colpa, peccato, Caduta, peccato originale esprimono anzitutto questa necessità e non ne possiamo dunque prescindere. Tutto dipende da come concepiamo tali nozioni: un conto è recepirle passivamente, con un automatismo inerte e irriflesso, e un conto è farne oggetto di una riflessione adeguata e al passo con le attuali conoscenze storiche, filosofiche, scientifiche. Il criterio applicato per secoli e secoli di leggere il peccato come responsabilità soggettiva di ordine morale e giuridico da retribuire in misura conforme, dopo essere stato fondamentale per lo sviluppo della nostra consapevolezza etica, si dimostra insufficiente per svariate ragioni. In primo luogo, non riesce ad armonizzarsi con il principio teologico del peccato originale perché non tiene conto della colpa come condizione oggettiva e come situazione collettiva e storica. In secondo luogo, ha portato a una concezione giudiziaria dell'aldilà del tutto fallimentare perché rispondente in sostanza a motivazioni di vendetta, introducendo un criterio di sproporzione delle pene infernali, che essendo infinite per durata eccedono qualunque delitto sia pur inaudito. Il Dio legato a questa Giustizia immaginaria non è mai sazio di vendetta e rientra dunque nel repertorio demonologico della mente umana, non nella misericordia annunciata da Gesù nei vangeli: sono eccessi che hanno reso più cristiano ed evangelico ribellarsi a questo incubo della mente umana piuttosto che protrarne lo smisurato ricatto.

Che il pensiero cristiano sia infinitamente più ricco di queste deformazioni storicamente datate ce lo mostra il *mundus imaginalis* di Dante, che non pretende di darci una "descrizione" fattuale dell'aldilà, quanto piuttosto evocarne la struttura interna di funzionamento rappresentata in termini figuratamente narrativi, dai quali si evince che sono le anime a giudicarsi da sé, decidendo autonomamente, e potremmo dire ontologicamente, di andare nel "luogo" corrispondente alla

¹⁷ G. Boccaccini, *I giudaismi del Secondo Tempio*, cit., pp. 115-117.



condizione spirituale raggiunta e a ciò che hanno fatto nella loro vita terrena. Vi è l'oggettività della situazione in cui ci si trova per una serie di condizioni e di scelte, e vi è l'unico criterio giudicante della misericordia divina, che è accettata o respinta da chi la riceve, con tutte le sfumature intermedie rappresentate dal purgatorio. Ed è altresì da notare che Dante, sulla scia di quanto abbiamo visto nella Genesi, non respinge affatto l'immaginario vendicativo e retributivo, e si prende lui per primo delle soddisfazioni contro i suoi nemici o contro i personaggi che riteneva di malvagità estrema come Bonifacio VIII o Filippo il Bello, e anzi mostra le motivazioni storiche e umane di queste risposte, dietro le quali e al di là delle quali si nasconde l'unica vera risposta del Dio dei vangeli. Vi è in questo – ritengo – la consapevolezza che la volontà di vendetta procede già nella direzione della Giustizia divina e la rende storicamente rappresentabile, sempre tenendo fermo che la Giustizia divina resta in sé trascendente rispetto all'umano. Arrivo così al terzo fattore di cui non si tiene conto nel recepire o rigettare l'immaginario escatologico del cristianesimo, e che va ad aggiungersi alle deformazioni di un soggettivismo moralistico e antistorico e alle rappresentazioni giudiziarie di carattere vendicativo.

Il motivo, che secondo la mia lettura è copertamente presente nel racconto genesiaco, è che ciò che chiamiamo male è indispensabile alla percezione del bene. Sono due concetti storicamente e culturalmente correlativi, non due entità separabili da assolutizzare. Il fondatore della sociologia moderna Émile Durkheim osservava come in ogni società umana ci sia sempre una parte dei suoi membri disposta alla violazione delle norme di quella stessa società, addirittura specializzandosi nel senso della divisione sociale del lavoro propria delle società più evolute¹⁸. È il fenomeno della delinquenza o criminalità, che provoca la reazione dei membri della società ligi alle norme sotto forma di condanna e, nelle società istituzionalmente differenziate, di vari provvedimenti giudiziari che arrivano alle pene più gravi. Quale distinzione relativamente più semplice tra male e bene? Durkheim dimostra tuttavia come la delinquenza sia un fenomeno intrinsecamente inestirpabile, e il suo ragionamento si può chiarire con un facile esperimento mentale. Supponiamo di riuscire a eliminare dal corpo di una società, grazie a lungimiranti programmi educativi e a una sapiente legislazione, reati come il furto, il rapimento e l'assassinio. Chi non vorrebbe vivere in una comunità libera da simili crimini? Eppure, questa scomparsa dei reati più gravi non modificherebbe di una virgola le esigenze di valutazione morale e giuridica della società nel suo insieme, che con estrema facilità li sostituirebbe con altre azioni, in precedenza ritenute veniali o moralmente neutre,

¹⁸ E. Durkheim, *Les règles de la méthode sociologique*, Flammarion, Paris 1988 (I ed. 1894-95), pp. 158-168 (il riferimento è alla precedente opera dell'autore *De la division du travail social. Étude sur l'organisation des sociétés supérieures* del 1893). Sull'evoluzione della concezione durkheimiana del crimine e le polemiche da essa suscitate, v. S. Lukes, *Émile Durkheim: His Life and Work. A Historical and Critical Study*, Allen Lane The Penguin Press, London 1973, pp. 160-161, 257-262, 303-312.



che prenderebbero rapidamente il posto dei vecchi crimini, vuoi nella riprovazione sociale vuoi nei relativi provvedimenti punitivi.

Faccio un esempio concreto. Da decenni le società occidentali si battono contro la violenza alle donne, ottenendo perlopiù una sensibilizzazione verso il problema e complessivamente una modifica dei comportamenti sociali al riguardo. Mentre in tempi lontani l'aggressività verso le donne, soprattutto di altri gruppi etnici, era diffusa e si poteva tradurre nella consuetudine del ratto per assicurarsi una progenie, oggi tutto ciò che concerne i rapporti tra uomini e donne è avvolto da un'atmosfera rassicurante di rispetto paritario, almeno in linea di principio. Ma il risultato di questo progresso è che l'ambito dei comportamenti ritenuti irrispettosi o illeciti si è immediatamente allargato, arrivando a includere l'alzare la voce o l'usare pronomi e desinenze solo maschili, atti in sé poco rilevanti o che riguarderebbero esclusivamente le convenzioni grammaticali, ma che vengono assimilati da chi li condanna al biasimo morale in precedenza riservato alla violenza sessuale. Ciò non significa che l'aumentato rispetto per le donne non sia un progresso, ma che ogni progresso normativo e di costume è relativo e non va letto nella chiave ideologica o inconsapevole di chi ragiona in termini manichei, spesso e volentieri alimentati dalla pressione politica e mediatica. Durkheim ci insegna che scopo di una società sana e vitale dev'essere tenere sotto controllo i comportamenti illegali, senza alimentare la pericolosa illusione di raggiungere una società priva di comportamenti illeciti.

Il sociologo francese sostiene che tutti i concetti culturali dell'umanità sono un fatto sociale e derivano dalla società intesa come a priori totalizzante capace di mettere in rapporto ogni suo membro con una realtà esterna altrimenti incomprensibile e minacciosa, e questo a cominciare dalle rappresentazioni più antiche che sono quelle religiose. Il pensiero teologico attuale è invece così decaduto da ritenere un simile assunto incompatibile con una concezione cristiana, ma non si vede per quale ragione il cristianesimo odierno dovrebbe, secondo una moda imperante, arrampicarsi sugli specchi pur di tradurre le sue rappresentazioni in termini di fisica quantistica e viceversa ignorare le acquisizioni fondamentali delle scienze umane del nostro tempo. Durkheim ha talmente ragione che anche l'aldilà cristiano è stato concepito come la traduzione in termini assoluti delle società che si definivano cristiane, tant'è vero che Tommaso d'Aquino ha elaborato la riflessione che l'esistenza dei dannati non fa altro che potenziare e rendere perfetta l'esistenza dei beati del paradiso. Sotto le sembianze di una trasposizione dal terreno all'ultraterreno, questo ragionamento ha una valenza sociologica quasi anticipatrice e va preso con estrema attenzione, ma deve servire a sviluppare il nostro pensiero, non a impedirlo. Dobbiamo quindi cercar di capire come andare avanti rispetto allo *status quaestionis* raggiunto sinora, e come affinare la nostra concezione della colpa e della salvezza per poterne fare un uso credibile.



Un'annotazione può fornirci un ultimo spunto, ossia l'apparente brutalità della *massa damnata* di cui parla Agostino contemplando l'umanità priva della rivelazione di Cristo. A dispetto delle apparenze, questa formula degna del genio letterario e religioso del *Doctor gratiae* nasconde una sorpresa. Agostino non dice da nessuna parte di augurarsi una condanna all'inferno dell'umanità, ma sta considerando l'oggettività della condizione umana, incapace da sola di salvarsi dal mondo di brutalità e sopraffazione in cui ha dovuto prendere forma e acquisire la sua identità. L'intera umanità è pienamente solidale in questa colpa che definisce le circostanze della sua origine e della sua storia, ma è appunto questa unicità e plenarietà della colpa a rimandare nei piani divini all'unicità e plenarietà della salvezza apportata da Cristo. Quindi la conclusione è diametralmente opposta a quella che ci viene spontanea. È abbastanza evidente una carenza di chiavi di lettura adeguate a intendere il linguaggio escatologico delle fonti scritturali e patristiche. Questi motivi mi sembrano convergere nel capolavoro teologico di san Paolo, la Lettera ai Romani, che su gran parte dei nostri temi può darci delle indicazioni illuminanti. Le riflessioni da me sviluppate sopra in consonanza coi risultati più penetranti raggiunti dalle scienze umane tra Otto e Novecento non sono così estranee a questo testo di capitale importanza per il pensiero cristiano.

3. Peccato e Grazia nella Lettera ai Romani

All'inizio dell'epistola ai Romani Paolo deve introdurre il tema della salvezza in Cristo, e non lo fa muovendo direttamente dal messaggio a lui noto di Gesù, che tra parentesi non era ancora stato raccolto nei testi evangelici, ma da una descrizione drammatica della condizione di peccato in cui vivono i pagani, che sono «inescusabili, perché, pur conoscendo Dio, non hanno glorificato Dio» (1,21)¹⁹. Paolo sta pensando in particolare alla filosofia greca, che con Platone e il medio-platonismo aveva sviluppato una visione spirituale e universale di Dio²⁰, e che, ciò nonostante, non ha «glorificato Dio» sviluppando un reale messaggio di salvezza per l'umanità, e così restando attestata su una concezione elitaria che poco si curava del prossimo, in una posizione di impotenza o complicità rispetto ai vizi del costume greco e romano, tra i quali l'Apostolo dà particolare rilievo all'omosessualità considerata un traviamiento delle leggi naturali volute da Dio. Paolo condivide i convincimenti morali del giudaismo del tempo, e sembra quindi voler solidarizzare con la comunità dei cristiani di Roma, formata da molti ebrei divenuti seguaci di Cristo e da convertiti di origine

¹⁹ Le traduzioni dal testo paolino sono condotte sulla base di *Novum Testamentum Graece*, a cura di E. e E. Nestle, B. e K. Aland *et al.*, Deutsche Bibelgesellschaft, Stuttgart 2014.

²⁰ Secondo le mie ricostruzioni Platone e il medio-platonismo hanno svolto un ruolo fondamentale nell'elaborazione della teologia monoteistica, da datarsi al periodo ellenistico (v. G. Fornari, *Alle origini dell'Occidente*, cit., pp. 268, 452, 464-66, 700-702).



pagana probabilmente giudaizzanti²¹. Siamo in una fase in cui, a differenza del cliché tradizionale, non esiste ancora una religione cristiana separata da quella giudaica, e la comunità cristiana di Roma conserverà tratti giudaizzanti almeno fino al II secolo: la capitale dell'Impero è ancora lontana dall'essere il centro della cristianità e, con la sua cristologia arcaica, manterrà una teologia più arretrata rispetto alle grandi Chiese orientali di lingua greca²². Ma perché Paolo sembra ricorrere alla *captatio benevolentiae* verso una comunità in gran parte composta di ebrei e da convertiti vicini al giudaismo? E questa strategia retorica in apparenza suadente non è in contrasto con la *parrhesia*, la franchezza e libertà di parola di cui egli parla in altre sue lettere, corrispondente al coraggio con cui bisogna rendere testimonianza a Cristo?

La Lettera ai Romani non è minimamente in contraddizione con l'assunto testimoniale rivendicato altrove dal suo autore, anzi ne è in un certo senso l'attestazione più impressionante, benché il termine *parrhesia* qui non sia adoperato. La strategia retorica dell'Apostolo mira a ottenere l'appoggio della Chiesa romana in vista del suo viaggio a Gerusalemme, ma senza rinunciare alla forza e originalità della sua interpretazione del messaggio di Cristo, e la confluenza di queste due direttrici si risolverà nella parte più impervia e brillante dell'epistola, quella riguardante l'elezione perpetua di Israele, nonostante il rifiuto di Cristo attuato dai suoi dirigenti e dalla maggioranza degli ebrei al loro seguito, che si sviluppa dal cap. 9 al cap. 11. In realtà, proprio l'opposizione di Israele a Cristo si dimostra funzionale alla diffusione anche tra i pagani del messaggio universale di Cristo, e la stessa ostilità di Israele ne conferma il ruolo provvidenziale nella storia della salvezza, ribadendo *e contrario* le ragioni della sua elezione perenne. E quando sarà la storia stessa a palesare il disegno divino, la conversione di Israele si renderà inevitabile e segnerà l'arrivo della fine dei tempi²³. In pratica Paolo sostituisce il tema escatologico dell'imminente seconda venuta di Cristo, ancora attivo nella I Tessalonicesi, con quello più misterioso e profondo di una conversione collettiva da pensarsi in un indeterminato futuro, di cui è però stabilita la natura di compimento legato a un'accettazione plenaria che disvelerà le ragioni segrete dell'elezione iniziale. Il carattere ancora arcaico di un'attesa evenemenziale prossima a realizzarsi viene sostituito da una meditazione abissale sulla volontà divina soggiacente alla storia.

Degli sviluppi tanto imponenti ci fanno capire come la *captatio benevolentiae* iniziale, che è innegabile e riaffiora quando più avanti Paolo sottolinea il ruolo religiosamente privilegiato di Israele, risponda allo scopo esclusivo di rafforzare il ruolo dirimente di Cristo come giudice

²¹ Sul contesto e i destinatari della Lettera rimando all'equilibrata presentazione di R. Brown, *An Introduction to the New Testament*, Doubleday, New York 1997, pp. 560-564.

²² M. Simonetti, *Studi sulla cristologia del II e III secolo*, Augustinianum, Roma 1993, pp. 183 ss.

²³ Ho delineato una sintesi d'insieme della dottrina paolina dell'elezione perpetua di Israele in G. Fornari, *Tra eros e agape. La teologia girardiana di Hamerton-Kelly*, introduzione a R. Hamerton-Kelly, *Violenza sacra. L'ermeneutica paolina della Croce*, a cura di G. Fornari, Mucchi, Modena 2024, pp. LXXX-LXIII.



invisibile della storia. Il rovesciamento del biasimo di partenza riservato ai pagani è infatti implacabile: la condanna morale dei primi va ricondotta esclusivamente all'«ira di Dio» (1,18), da intendersi come una riprovazione oggettiva risultante dagli atti perversi o bassamente edonistici del costume greco e romano, ma non appena diventa un giudizio umano comprovante la superiorità etica e religiosa degli ebrei si trasforma nella più dura condanna: «Quanti senza legge hanno peccato, senza legge anche periranno; e quanti nella legge hanno peccato, secondo la legge saranno giudicati» (2,12).

Paolo introduce così una sapiente gradazione morale, che parte dalle condizioni storiche presenti in una determinata epoca e in un determinato contesto per stabilire un grado corrispondente di responsabilità, minore in assenza di un insegnamento divino più esplicito, maggiore laddove questo insegnamento divino è invece esplicito. E a ulteriore sigillo di questa oggettività di giudizio abbiamo la provenienza esclusivamente divina del giudizio stesso. Non si tratta in alcun modo di un attributo di appartenenza da vantare come motivo di distinzione e superiorità, perché non appena si agisce in tal modo questo si abbatte su di noi come un giudizio di condanna proveniente da Dio. Tuttavia, questo giudizio non viene da un Dio pronto in agguato a cogliere sul fatto i peccatori umani, poiché è il comportamento stesso degli uomini a dare corpo e sostanza a questo giudizio, e a racchiudere in sé la sua pena mantenendo i colpevoli in una situazione di ottenebramento e di lontananza da Dio. La riflessione paolina sviluppa una tendenza interpretativa ravvisabile nel pensiero profetico e storico di Israele e si dimostra pienamente fedele al pensiero di Gesù come sarebbe stato trasmesso dai vangeli. Arriviamo così al nucleo teologico da cui muove l'epistola, e che fornisce significative conferme ai ragionamenti che abbiamo fatto sopra.

Il panorama che emerge è di una colpevolezza universale degli uomini, un'acquisizione che era già stata raggiunta nel libro II della *Repubblica* da Platone, che, davanti al compito improbo di raggiungere una definizione di giustizia, fa pronunciare a Glaucone la parabola dell'anello di Gige, volta a dimostrare che, in presenza di una garanzia di impunità, tutti gli uomini, in misura maggiore o minore, cederebbero alla tentazione di compiere azioni ingiuste²⁴. L'unica alternativa viene per il filosofo greco dalla *physis*, che introduce un seme di giustizia nella tendenza degli uomini a collaborare tra loro per la sussistenza economica e sociale, in quella che Durkheim avrebbe teorizzato come divisione sociale del lavoro²⁵. Il pensiero ebraico più avanzato conosce la diagnosi platonica, rielaborazione speculativa del mito orfico sull'origine titanica, vale a dire violenta, dell'umanità, ed è da ipotizzare sia questa la premessa dell'elaborazione del racconto genesiaco

²⁴ *Repubblica*, II, 357a-362c; cfr. G. Fornari, *Discese agli inferi. La Giustizia nella Repubblica di Platone*, ne *La giustizia dei greci tra riflessione filosofica e prassi giudiziaria*, a cura di C. Bearzot e E. Vimercati, Vita e Pensiero, Milano 2013, pp. 23-47.

²⁵ *Repubblica*, II, 368d-370c.



della cacciata dall'Eden, per le profondissime influenze che il medio-giudaismo ha ricevuto dalla cultura greca in età ellenistica, e che hanno trasformato la precedente religione yahwistica a sfondo nazionale in una religione monoteistica in linea di principio universale²⁶. Questa rielaborazione della metafisica platonica, che viene adattata a un contesto autenticamente religioso caratterizzato da uno straordinario rapporto affettivo del popolo di Israele con il suo dio nazionale, dà luogo a sviluppi assolutamente originali, che superano l'impersonalismo del filosofo greco, per il quale l'Uno-Bene restava il principio divino supremamente ontologico dell'Iperuranio, e trasformano l'ingiustizia platonica nell'offesa diretta verso un Dio personale. L'oggettività greca rimane, ma si combina con l'esclusività di un rapporto tra uomo e Dio che si risolve nell'esclusività di una colpa, in una rottura che solamente l'intervento diretto dell'interlocutore divino può riparare.

Ma perché l'uomo ha peccato? Paolo ci fornisce una risposta, che si situa in piena continuità con la magnifica teologia dell'autore della Genesi. L'umanità doveva peccare, affinché potesse conoscere la Giustizia divina: «la nostra ingiustizia ci rende rappresentabile [*synistesin*] la giustizia di Dio» (3,5)²⁷. L'audace osservazione suscita subito l'obiezione di un immaginario avversario dialettico, secondo gli schemi della diatriba cinica e stoica, usata da Paolo allo scopo di verificare ragionamenti che sarebbero suonati incomprensibili a qualunque filosofo greco: «Ma se la verità di Dio per la mia menzogna rifulge nella di Lui gloria, perché allora sono giudicato come peccatore?» (3,7)²⁸. Una soluzione diretta non ci viene data, ma ne viene data una indiretta tramite l'insieme argomentativo sviluppato per contrapposizioni dialettiche. Ciò che conta non è essere migliori degli altri o essere meno colpevoli: «E dunque? Veniamo forse davanti agli altri? Nient'affatto! Perché abbiamo mostrato che tutti, i giudei come i greci, vivono sotto il peccato» (3,9), e, dal momento che tutti gli uomini sono peccatori, l'unica necessità per loro è di raggiungere la Giustizia di Dio, o meglio di farsene raggiungere, dal momento che essi da soli sono incapaci di qualunque salvezza. L'oggettivismo platonico è mantenuto, ma sullo sfondo di un rapporto esistenziale e personale col Creatore che è l'unico a poterci salvare. E questa è la vittoriosa conclusione, che scavalca a piè pari ogni distinzione umana e avventizia:

Adesso invece, indipendentemente dalla legge, la giustizia di Dio si è disvelata, testimoniata dalla legge e dai profeti; giustizia di Dio per mezzo della fede in Gesù Cristo, a favore di tutti coloro che credono. Perché non c'è distinzione: tutti hanno peccato e sono indigenti della gloria di Dio, ma sono giustificati per eccedenza dalla sua Grazia,

²⁶ Su queste influenze si veda il quadro, palesemente incompleto, tracciato in G. Garbini, *Dio della terra, Dio del cielo*, cit., pp. 251-253, che si sofferma sull'influsso di Aristotele e dello stoicismo ignorando il ruolo decisivo svolto da Platone.

²⁷ Traduco liberamente il verbo συνίστησιν, che qui ha il valore, più che di evidenziare, di "costituire" nel senso di rendere storicamente rappresentabile.

²⁸ In questo come in altri passi introduco l'uso teologico delle maiuscole, che mi sembra ben corrispondere all'eloquenza religiosa dell'originale.



per mezzo della redenzione in Cristo Gesù, che Dio ha prestabilito come punto di espiazione [*hilasterion*]²⁹ mediante la fede, nel di Lui sangue, al fine di manifestare la Sua giustizia, dopo la tolleranza usata verso i peccati passati, nel tempo della pazienza di Dio, mentre Egli manifesta la Sua giustizia adesso, nel tempo prestabilito [*en to nun kairo*]³⁰, per essere giusto e giustificare chi ha fede in Gesù. (3,21-26)³¹

È il caso di ricordare che proprio su passaggi come questo si è accesa, per il Lutero in preda ad angosciosi dubbi sulla possibilità per l'uomo di raggiungere la redenzione, la luce della dottrina della salvezza *sola fide*, per il tramite esclusivo della fede definibile come il correlato soggettivo della Grazia oggettivamente proveniente da Dio. In tal modo tutti gli uomini sono chiamati alla salvezza e anche all'ultimo dei peccatori si può spalancare in qualsiasi momento la salvezza di Gesù Cristo. Questo aspetto della teologia luterana è autenticamente liberatorio, facendo parte a tutti gli effetti di una tradizione cristiana a cui storicamente e intellettualmente non si può rinunciare, e questo effetto liberante emerge con grande efficacia all'inizio del commento di Karl Barth all'epistola paolina. Tuttavia, una cristianità in crisi e protestataria non si è accorta degli indispensabili nessi di mediazione a cui la trascendenza di una salvezza indisponibile perché gratuita e sovrana pur sempre rimanda, non in quanto li presupponga, ma in quanto li rende possibili dall'interno della nostra esperienza, che è ciò che la Lettera ai Romani si sforza di comunicare. Il filosofo tedesco che si accorgerà di questa potenza dialettica del pensiero paolino sarà Hegel, ma ancora una volta la scoperta sarà così entusiasmante da fargliene riconoscere solamente i risvolti immanenti, laddove Lutero ne scorge esclusivamente la trascendenza, talmente assoluta da trasformare il Dio cristiano in una monade a tal punto inaccessibile alla rappresentazione e alla conoscenza da ricordare l'Uno neoplatonico. Invece il pensiero di san Paolo non lo si deforma in una direzione o nell'altra solamente se si riesce a mantenerne l'inaudita tensione fra trascendenza e immanenza, tra perdizione e salvezza, poiché è la dimensione della perdita e della disperazione a far sorgere dal suo stesso seno la prospettiva di una riparazione suprema: «Abramo sperò contro ogni speranza» (4,18).

Abramo è qui *figura* o *typos* dell'intera umanità, ed è l'archetipo dei circumcisi come dei non circumcisi, ossia di Ebrei e Gentili, uniti da una stessa realtà antropologica di partenza che li definisce collocandoli apparentemente agli antipodi. Ma perché il patriarca che viene figuramente a

²⁹ La traduzione di questa espressione, di origine prepaolina, è resa difficoltosa dalla sua densità teologica e storica: mi limito a rilevare che ἱλαστήριον ha una valenza sicuramente espiatoria, ma non separabile – aggiungo – dalla connotazione locativa del riferimento implicito alla *kapporet*, il coperchio d'oro che nell'Arca copriva il Santo dei Santi (cfr. Ebrei 9,5), con un'associazione spaziale e pressoché liminare che rimanda figuramente al corpo di Cristo. Cfr. la ricca esposizione del dibattito sul passo in G. Pulcinelli, *La morte di Gesù come espiazione. La concezione paolina*, San Paolo, Cinisello Balsamo 2007, pp. 263-367.

³⁰ Alle coordinate spaziali del corpo di Cristo si aggiungono ora le coordinate temporali del tempo presente, in cui la salvezza di Dio si manifesta.

³¹ Ho cercato di mantenere la sintassi paolina nella sua immediatezza e insieme nella sua complessità.



rappresentarli tutti, essendo stato dapprima non circonciso e poi circonciso, spera «contro ogni speranza»? Per via dello stesso peccato che accomuna circoncisi e non circoncisi, ed è questo peccato universale a rendere concepibile la salvezza, è il Male a cui l'umano come tale è condannato a rendere rappresentabile il Bene. In altre parole, è l'assolutezza della disperazione di un'umanità abbandonata a se stessa, e destinata alla condizione di *massa damnata*, a delineare una speranza altrettanto e anzi ancor più reale, giacché nella sua positività sopravanza una realtà defettiva incapace di "giustificare" se stessa, nel senso paolino di rendersi giusta e in quello moderno di spiegare la propria esistenza. Questa è la premessa rigorosamente realistica e traducibile nei termini delle più avanzate scienze umane moderne del principio cardine di tutta l'epistola secondo il quale dove il peccato abbonda, sovrabbonda la Grazia (5,20). Questo enunciato esprime un mistero religioso ed esistenziale, ma la formulazione paradossale che ne definisce il mistero è nello stesso tempo un postulato verificabile razionalmente. Il mistero sta nel significato teologico ed escatologico dell'enunciato, ma ci trasmette al contempo una verità che avrebbe trovato definizione solo molti secoli dopo, e indirettamente al seguito di quanto elaborato da Paolo di Tarso, con la possibile linea di sviluppo qui rappresentata da Lutero, Hegel, Nietzsche e Durkheim.

Questa verità paradossale quanto concretamente accertabile fornisce anche la chiave di lettura del rapporto tra la Legge data al popolo ebraico e la Salvezza resa accessibile da Gesù Cristo. In realtà, la premessa della Legge che sarebbe stata data al popolo eletto è il Divieto di mangiare dell'Albero della Conoscenza del Bene e del Male indirizzato ai due progenitori dell'umanità; per essere più precisi dovremmo dire che l'avviso viene trasformato in incomprensibile divieto dal Serpente, ma, come si è visto, ciò equivale a dire la stessa cosa non appena consideriamo che solamente Dio può aver permesso al Serpente di intrufolarsi nel giardino incantato della creazione "perfetta". La specificazione del divieto legalistico che rende rappresentabile e praticabile il male viene in particolare enunciata da Paolo nel passo: «con il comandamento il peccato acquista vita [*anézesen*]³²» (7,9). Dio stesso pone agli uomini ciò che è proibito per renderglielo così desiderabile, provocando appunto il "peccato". Il "peccato" è il Bene falso e ingannevole, la cui esperienza tuttavia mette la creatura umana in condizione di capire qual è il vero Bene. Senza la parentesi angelica di un libero arbitrio che si richiude all'istante su di un destino determinato per l'eternità, ma nel vivo di una libertà che si definisce e matura nei suoi stessi errori, venendo a coincidere con l'intera storia dell'uomo.

Le conseguenze di questo stato di cose non sono affatto piacevoli. Infatti, «quando io voglio fare il bene, proprio allora il male inabitava in me» (7,21): la consapevolezza del Bene fa sentire il

³² Si noti il verbo di area semantica risurrezionale: il Male sorge a vita autonoma e crea le premesse negative perché ci sia la vera Risurrezione.



peccatore ancor più impotente e sembra vanificare ogni sforzo messo in atto per raggiungerlo. Paolo riprende un'osservazione che era divenuta moneta corrente nella media antichità, ossia la non congruenza tra consapevolezza e capacità di eseguire quanto si sa essere un bene. Per citare il famoso verso di Ovidio: *video meliora proboque, deteriora sequor*. Eppure, la Lettera ai Romani fa assai di più che riprendere una massima sapienziale divenuta una sorta di luogo comune, poiché la trasforma in un processo conoscitivo che da solo è insufficiente, e che tuttavia vale a mettere in moto la volontà divina, che per agire non avrebbe bisogno del fattore umano, ma ne ha bisogno onde intervenire dentro la storia non alterandola, onde agire nelle vicende esistenziali di cui ognuno di noi è protagonista passivo, quanto interagente e bisognoso di un aiuto superiore per salvarsi senza snaturare se stesso, senza rinnegare quello che è. È appunto la dismisura tra consapevolezza umana e sua capacità realizzativa, tra volontà astratta e sua attuazione, a conferire un risalto che non ha precedenti alla volontà divina, all'azione salvatrice di Dio, descritta come: «gli intendimenti [*phronema*] dello Spirito, che intercede per Dio sui suoi santi» (8,27). Lo Spirito è la forza divina che prosegue per strade invisibili l'azione salvifica resa visibile in terra dalla venuta del Figlio, e prefigura la teologia trinitaria che sarà sviluppata nel III secolo da Origene e perfezionata nel IV dai Concili ecumenici³³, ma qui dobbiamo osservare come sia l'insufficienza umana a rendere storicamente ed esistenzialmente accessibile l'intervento divino, ad assicurare una comunicazione straordinaria e liberante fra Creatore e creatura. E, come si è già accennato e come si potrebbe approfondire in altra sede, solamente il pieno recupero teologico e storico-critico dell'idea di peccato ci permette di recuperare quell'altro *revenant* della visione cattolica che è l'idea di Provvidenza divina. È la colpevolezza universale e plenaria del genere umano la nascosta garanzia della salvezza che gli è destinata: «Dio ha infatti rinchiuso tutti nella disobbedienza, per usare a tutti misericordia» (11,32).

³³ R.E. Brown, *Introduction*, cit., p. 582, osserva come in Paolo lo Spirito impersonifichi l'azione di Dio nella creazione e nella storia.