

Pr. Leontin POPESCU*

LA RIFLESSIONE TEOLOGICA ORTODOSSA SUL MISTERO DEL PECCATO

Abstract Eastern Orthodox Reflections on Sin

This article tackles the concept of sin in its current sense from a theological and sociological standpoint, while attempting to ferret out the true meaning of sin, according to the contemporary man. Based on this point of view, the study attempts to analyse not only the legal implications of sin, but also its mystical facet as a spiritual, metaphysical phenomenon.

Today, sin is mostly compared to or equated with its guilt component, while the mystical facet is left out. Another neglected issue is that above all, man is not responsible for his sins - he is a victim, he is ailing and he is not a sinner. The plausible cause for this shift in perspective is nothing but than the great temptation that man has always faced, namely the temptation to become God. This temptation has brought man to the point where he has lost the true meaning of his dialogue with God as well as his true freedom. Therefore, man has also lost his grasp of the true meaning of sin.

Unlike the current understanding of this notion, patristic literature does not view sin in the philosophical, sociological or psychological meaning, but as a mystical phenomenon. Sin is committed first within man's mystical self and the worse form of sin is a perpetuated sin. The Church Fathers have named this persistency in sin passion (παθος). To the Church Fathers, the origin of passion lies in man's misguided natural powers.

Once man has yielded to it, passion breaks all man's spiritual ties with God and his immediate society and overrides all else. The consequences of passion reflect not only on the man himself, but also on his environment, especially considering that today more than ever, a man's deed is social. From this standpoint, sin may display a social and collective nature as well and sometimes the responsibility for an evil deed is cast upon society or the man or group's environment.

For all the reasons abovementioned, it is necessary to unravel the true meaning of sin - a deed that is found within man's psycho-physical self - so as to emphasise the particular importance of the Sacrament of Confession.

Keywords: sin, fault, guilt, passion, mystery, choice, freedom

* Conf. univ. dr., Departamentul de Teologie, Universitatea "Dunărea de Jos" din Galați.
Analele Universității Dunărea de Jos din Galați, fasc. XX, Sociologie, nr. 8, 2013, pp. 5-35.

1. La situazione attuale e la sua influenza sulla coscienza del peccato

Il peccato con le sue implicazioni è uno dei grandi misteri della storia dell'umanità. In ogni tempo il pensiero filosofico e la riflessione teologica hanno tentato di dare una risposta a questo "mistero", che appartiene all'esperienza dell'esistenza umana. Oggi, il più grande peccato dell'umanità sta senza dubbio nel fatto che gli uomini hanno cominciato a perdere il senso del peccato (Pio XII, 1947, p. 398). Molti cristiani si riconoscono oggi come peccatori, ma spesso non sanno bene cosa sia il peccato o ne hanno un senso vago e impreciso. Altri, specialmente i giovani, non amano fermarsi all'introspezione del loro passato essendo soprattutto interessati al loro avvenire e all'avvenire del mondo, del quale si sentono responsabili. Per questo e per il fatto che i nostri contemporanei non riescono a riconoscere i loro peccati, alcuni uomini di pensiero hanno osservato che gli uomini hanno perso il senso o la coscienza del peccato. Questa crisi sul senso del peccato non è solo un atteggiamento critico dell'uomo che non si riconosce nella chiesa, ma è una crisi di coscienza che turba seriamente il credente che vuole rendersi conto della sua fede. Egli non riesce più a ritrovarsi in una valutazione morale precisa, e tanto meno nella confessione. Nella coscienza dell'uomo contemporaneo è avvenuto un rilevante cambiamento nella sua concezione di peccato e di colpa. Questo cambiamento, impedisce all'uomo d'oggi di scendere fino alle radici di se stesso e di comprendere, davanti a Dio, nel mistero della confessione, il peccato commesso nel passato e di riconoscersi peccatore secondo le tradizionali norme etiche religiose trasmesse dai nostri predecessori.

Le varie cause dello smarrimento del senso del peccato nel mondo d'oggi sono ovviamente collegate con lo smarrimento del senso di Dio, della responsabilità personale, con un eccessivo ottimismo a proposito dell'uomo e della storia (Zomparelli, 1975, p. 1897). La nozione di peccato nell'accezione attuale sembra sia collegata con il rapporto che l'uomo moderno ha con Dio e con il mondo. Oggi l'atteggiamento dell'uomo verso Dio e verso il mondo sembra completamente mutato. La nozione di peccato, correlata ai rapporti dell'uomo con Dio e con il mondo, è espressa nelle prime pagine della Bibbia, dove il peccato originale rappresenta per antonomasia le caratteristiche proprie d'ogni peccato. Nella descrizione dalla Genesi il peccato ha turbato il rapporto dell'uomo con Dio e con il mondo. Da allora l'uomo non vuole più riconoscersi subordinato a Dio, rifiuta ogni rinvio ad un mondo divino perché non riconosce Dio presente nella sua storia. Egli si considera idoneo a stabilire il bene e il male, e non considera questa possibilità come una tentazione o come colpa, ma come una conquista.

Nel pensiero contemporaneo anche il concetto di Dio è cambiato. Dio non è più visto come il Signore che dà la legge, e il regista delle vicende umane. Per molti, Dio non è in alcun modo necessario ed è diventato del tutto inutile. L'uomo d'oggi non sa più che cosa significa Dio e se Dio significhi qualcosa, l'uomo non sente più il bisogno di fare i suoi conti con Dio, perché si sente autonomo e può organizzare ogni cosa con le sue sole forze (Giudici e Gianangelo, 1974, p. 510).

Cambiando il rapporto con Dio, l'uomo ha sempre un nuovo rapporto con il mondo. L'uomo sente che il mondo gli appartiene e di conseguenza lui si ritiene il padrone. Il mondo non fa più paura all'uomo, sa di poterlo manipolare come vuole. Uomo e mondo corrono la corsa di un'amicizia crescente ed entusiasmante, senza la presenza e la mediazione di Dio e del mondo religioso in genere. Perdendo il vero rapporto con Dio, l'uomo ha perso anche il vero rapporto con se stesso, con la sua coscienza. I suoi atti interiori ed esteriori non sono più giudicati dalla prospettiva che l'uomo è davanti a Dio, ma davanti alla sua autonomia. In questo senso il peccato non è più un'offesa fatta a Dio, una rottura dell'amicizia con Lui, ma un'eco dalla sua autonomia, non una colpa.

Tutta la storia della salvezza colloca la realtà del peccato all'interno della grandiosa prospettiva dell'alleanza dell'uomo con Dio. La vita dell'uomo biblico è essenzialmente dialogo con Dio. Immagine di Dio, l'uomo è il *partner* di Dio, colui che può ascoltare la parola di Dio e rispondere, può entrare in una comunione vitale e personale d'amore con Dio. Il peccato è in questo senso il rifiuto del rapporto filiale con il Dio dalla creazione e conseguentemente è il rinnegamento della propria vocazione, del significato profondo della sua esistenza (Piana, 1989, p. 77).

Questo nesso dialogico sul versante della creazione e su quello della grazia, è per l'uomo condizione di vita o di morte: egli nella sua esistenza, voglia o non voglia, è strutturalmente davanti a Dio. Rompere questo rapporto a causa della manifestazione della sua autonomia, è per l'uomo rinnegare se stesso, contraffare il proprio essere, perdersi. Il peccato non è solo un'azione che si compie, una legge che s'infrange, ma un'amicizia che si scioglie, un'alleanza che si rompe, un no alla chiamata, una non accettazione del dono, un rifiuto di partecipazione (Ramponi, Sante, 1981, p. 125). Sganciandosi da Dio tutto ciò che è all'intorno dell'uomo si laicizza e nel mondo non c'è più il "peccato", ma la "colpa". Si riduce il peccato ad una semplice trasgressione di una norma astratta di una legge che ha la sua origine nella società, e la coscienza dell'uomo riduce la sua forza normativa. In questa situazione, il peccato non è più visto come una rottura della comunione dell'uomo con Dio, come un rifiuto di andare verso Dio e di amarlo.

Avendo smarrito il riferimento a Dio, la società contemporanea ha cancellato il senso del peccato. La mancanza di questo riferimento ci mette nella difficoltà di chiederci come possiamo concepire il peccato in un mondo secolarizzato dove non è più sentito come tale.

In una società penetrata dalla sacralità del mistero di Dio, dalla religiosità era più facile vivere il riferimento a Dio. Il divino si scopriva operante nelle leggi della natura, nei misteri della fecondità e nello sviluppo della vita, nell'organizzazione sociale e nell'autorità, nella cultura e nell'arte, nella guerra e nella politica. Tutta la vita del gruppo era circondata e riempita da una sacralità per la quale l'uomo si trovava a contatto con divino, sorgente di vita, di sapienza, di potere e di diritto. In questo tipo d'esperienza del mondo e dell'uomo, il peccato era sentito come mancanza alle leggi statiche ed immutabili della natura, della vita, dell'organizzazione sociale, della morale del gruppo. In questa situazione, il peccato assumeva la dimensione oggettiva di andare contro il volere di Dio, espresso in tutta la vita e l'organizzazione sociale (Ramos-Regidor, 1971, p. 73).

Nella società secolarizzata in cui viviamo, la relazione con Dio è sempre meno evidente. La scienza e la tecnica hanno desacralizzato la natura ed i misteri della vita, lo sviluppo psico-sociale dell'uomo, i medesimi valori morali che reggono la vita sociale non sono più avvertiti come riflesso di un ordine eterno. Al contrario i valori sono visti come fortemente condizionati dal contesto socioculturale e pertanto mutevoli, secondo il ritmo dei mutamenti della società e della storia. Essi non sono più un compito che l'umanità va scoprendo e realizzando in forme sempre nuove e sempre diverse, ma un dato da accettare incondizionatamente. Lo spazio religioso tende in tal modo a restringersi: Dio arretra progressivamente dalla vita dell'uomo e del mondo. In questa nuova visione dell'uomo e del mondo si perde la concezione "sacrale" del peccato (Piana, 1989, p. 70) e si scopre la crisi della coscienza del peccato che misconosce i valori socioculturali. In conseguenza, si reagisce contro il peccato concepito come qualcosa d'impersonale, come pura mancanza alla legge, si rifiuta una concezione legalistica del peccato che non riesce ad integrare la scoperta dei valori e della dignità della persona. Non è accettata una concezione individualistica del peccato, che dimentica la responsabilità e la solidarietà sociale esistenti tra tutti gli uomini, che ferma l'uomo alla considerazione di se stesso e del proprio passato, alienandolo dal suo impegno e dalla sua responsabilità nella storia. Si reagisce infine, contro una concezione che riduce il peccato alla ribellione contro l'ordine costituito, dimenticando che è peccato anche l'inattività, la compiacenza di fronte alla legge stabilita, quando essa non risponde più alle esigenze della situazione, o il lasciare agli altri la responsabilità delle proprie scelte, senza

avere il coraggio di assumersi il rischio della propria libertà (Ramos-Regidor, 1971, p. 74).

In altre parole, secondo un'espressione ironica dello scrittore Bruce Marshall, l'uomo secolarizzato considera il peccato "un termine medievale per indicare una gita di fine settimana in compagnia di un'attrice con cui non si è sposati" (Luthe, 1988, p. 259). Per chi ragiona in questo modo, il linguaggio biblico che parla di riconciliazione e di remissione dei peccati suona incomprensibile. Arriviamo ad un'altra causa della perdita del senso del peccato, che si manifesta con il rendere la responsabilità personale opaca, e questo è favorito da una parte dalle scienze psicologiche, e d'altra parte dall'ideologismo e dal sociologismo.

Oggi una difficoltà a comprendere il senso del peccato deriva dal determinismo filosofico e psicologico che presiede a certe concezioni dell'uomo. Nella tesi del determinismo filosofico l'uomo è concepito come incapace in sé di libera scelta, o perché è inserito in un più vasto divenire cosmico che annulla la sua personalità, o assume l'aspetto di una legge di necessità incontrastabile (Maggiolini, Sandro, 1968, p. 99). L'uomo in fondo non è pertanto un essere del tutto libero, capace di scelte personali e proprie, ma è un pezzo dell'enorme ingranaggio cosmico, dal quale non si può assolutamente distaccare. Questa concezione determinista dell'uomo presenta, delle sfumature diverse, secondo le varie correnti di pensiero che la professano. Tutte coincidono, in maniera più o meno accentuata, nel negare una vera libertà dell'uomo nel suo agire (Martins, 1991, p. 16).

C'è poi un determinismo psicologico ben più diffuso oggi, secondo il quale si nega all'uomo, con delle ragioni apparentemente scientifiche, la capacità d'autodecisione. In base ad alcune affermazioni della psicologia, preoccupata di non colpevolizzare l'uomo e di non porre freni alla sua libertà, all'uomo non si riconosce più alcuna mancanza. La ricerca sociologica a sua volta finisce con scaricare sulla società tutte le colpe di un individuo che si dichiara innocente. Anche una certa antropologia culturale può spingere la responsabilità umana a non riconoscere la capacità di compiere atti veri e liberi, e quindi la possibilità di peccare (Zomparelli, 1975, p. 1897). In quest'accezione il peccato è paragonato ad una nevrosi, una malattia della psiche, la responsabilità è sempre sociale e non personale, e di conseguenza, l'uomo non è libero, non ha la sua libertà di agire e quindi non ha nessuna responsabilità rispetto ai suoi atti. In questa posizione si riduce il peccato a proiezione delle nostre paure, ad uno stato morboso della psiche, ad un'esperienza nevrotica della colpa. L'uomo è la vittima, non colpevole; è malato, non peccatore. Il senso di colpevolezza è piuttosto illusorio, persino nocivo, poiché esso serve ad aumentare lo squilibrio del soggetto. Va rilevata, inoltre una certa tendenza che vede l'essenza della libertà, la "disponibilità" dell'uomo a tutte le scelte. L'uomo

è libero nella misura in cui non fa una scelta determinata, perché essa limiterebbe la sua capacità di scegliere, e quindi, anche la sua libertà. Da questa mancanza di coraggio scaturisce un'etica che considera "peccato" ogni scelta dell'uomo che porti a definirlo, a precisare la sua fisionomia, all'interno del piano divino (Martins, 1991, p. 17).

Dobbiamo riconoscere che le scienze antropologiche ci aiutano a superare la concezione estrinsecista e cosificata del peccato, ma non dobbiamo cadere nell'estrema interpretazione che riduce il mistero dell'uomo e il suo modo di agire, cadendo facilmente nel biologismo, nel sociologismo e nel psicologismo. L'insistere sull'autonomia della persona e del mondo può portare ad un soggettivismo e relativismo che si esprimono negli eccessi d'immoralismo, quando il male è scambiato come bene, o l'amoralismo, quando la persona cerca di non preoccuparsi più del significato morale del proprio comportamento. Anche l'insistenza sulla concezione sociale della persona e sulla sua responsabilità nella costruzione della storia può portare ad una posizione che porta a perdere il senso della responsabilità morale. Da quest'ambito socioculturale, possono apparire facilmente come conseguenze della secolarizzazione della vita spirituale dell'uomo le forme false di religiosità e una concezione falsa di Dio. Si raggiunge così la liberalizzazione d'ogni forma di manifestazione dell'agire umano, senza vedere il vero rapporto con la divinità, fondato sulla dimensione personale e morale. Su tale perdita del senso del peccato ha influito in maniera notevole un facile ottimismo nei riguardi dell'uomo e della storia. Quest'ottimismo da un lato, insiste sulla bontà dell'uomo esaltando la libertà e la spontaneità e quindi respingendo il sacrificio, la mortificazione, la penitenza come forme di masochismo e come impedimenti al pieno sviluppo della personalità umana; d'altro lato vede nel peccato un residuo del vecchio pessimismo medievale, in netto contrasto con l'ottimismo biblico.

Un'altra causa della scomparsa del vero senso del peccato è anche il fenomeno della politicizzazione della realtà, la dilatazione della coscienza politica. E' ovvio che oggi l'uomo non si pensa in un modo isolato e chiuso in se stesso, ma come persona sociale inserita in un ambiente che influisce sui suoi progetti di vita, che fa sì che i suoi atti abbiano una ripercussione positiva o negativa su tutto il tessuto sociale. E' evidente che il vocabolo "politico" non va qui inteso nel senso ristretto, e spesso deterioro di pubblica amministrazione, ma nel senso più ampio di "sociale". Politico è tutto ciò che interessa la *polis* (Zomparelli, 1975, p. 1897) la città, la società, il mondo. L'insieme dei problemi che comprendono non soltanto il solo individuo, ma il più vasto complesso di persone e di compiti. L'atto del singolo è intrecciato con gli atti di tutti gli individui che sono cittadini del mondo. Tutto ciò che succede nel mondo d'oggi diventa notizia di famiglia

nel giro di poche ore con un senso di comune partecipazione. Ugualmente accade con la legislazione internazionale, che si è diventata universale attraverso la Carta delle Nazioni Unite e i diritti dell'uomo sono diventati un elemento essenziale della coscienza dei popoli. In quest'ambito universale, la responsabilità umana non si restringe allo spazio individuale o familiare, ma ogni persona è invitata a partecipare con la sua responsabilità ai compiti del mondo. Qui il peccato assume una dimensione di solidarietà umana, è sentito come una grave irresponsabilità e mancanza di solidarietà nei confronti degli altri e della storia (Piana, 1989, p. 73).

Concludendo possiamo affermare che tutto ciò che abbiamo detto sopra esige una riscoperta del senso del peccato: cercare di cogliere la natura profonda e la vera e reale portata del peccato. Ora il peccato è un'esperienza umana, ma nello stesso tempo è per l'uomo un mistero. Per comprenderlo, se da una parte possiamo fare appello all'esperienza umana, d'altra dobbiamo rivolgerci direttamente alla rivelazione che Dio ha operato nella persona di Gesù Cristo. In realtà, il mistero del peccato si svela all'uomo solamente quando esso si pone di fronte a Dio: guardando e lasciando guardare le situazioni della sua vita dal punto di vista di Dio e della sua parola (Zomparelli, 1975, p. 1899). Questo è il frutto di una visione fondata essenzialmente sulla fede: uno sguardo che porta a Dio e alla sua parola che ha detto e continua a ripetere nella sua chiesa. Solo alla luce del vangelo il peccatore prende coscienza della realtà dei suoi atti morali.

2. La natura profonda del peccato nella teologia ortodossa

Vista l'universalità del primo peccato, con il peccato d'Adamo ed Eva, tutti gli uomini hanno preso coscienza dell'esperienza e del concetto di peccato. Le interpretazioni date al peccato originale durante le epoche della storia non sono state sempre le medesime. Nelle società primitive il peccato era concepito come una trasgressione di una norma stabilita dalla divinità, la presenza del divino penetrava ogni aspetto della vita, ne consegue che nelle società primitive era inconcepibile qualsiasi forma d'ateismo. Nella sua "Storia delle credenze e delle idee religiose", Mircea Eliade (1966, p. 123) afferma: "Per l'uomo religiosus l'essenziale precede l'esistenza. Questo è vero sia per l'uomo delle società primitive e orientali che per il giudeo, il cristiano e il musulmano. L'uomo è quale è oggi, perché una serie di fatti è accaduta ab origine. I miti gli raccontano questi avvenimenti e, facendo ciò, gli spiegano come e perché è stato costituito a questo modo. Per l'uomo religiosus l'esistenza reale, autentica, comincia al momento in cui riceve la comunicazione di questa Storia primordiale e

ne assume le conseguenze. E' sempre storia divina perchè i personaggi sono gli Esseri Soprannaturali e gli Antenati mitici. Un esempio: l'uomo è mortale perchè un Antenato mitico ha perduto, stupidamente, l'immortalità, oppure perché un Essere Soprannaturale ha deciso di toglierliela".

Il peccato non è solo la violazione di una norma etica astratta, ma è rottura dell'intero ordine delle cose stabilito dalla divinità. L'origine di tale trasgressione, che avviene negli atti dei singoli individui o della comunità, in realtà è da ricercare altrove: nelle potenze occulte del male che contendono il potere agli dei, o in un originario conflitto tra gli dei stessi. Analizzando i miti delle società primitive, gli antropologi contemporanei, hanno trovato il racconto del peccato delle origini, al quale spesso si riconducono divieti sanciti ritualmente, comunemente chiamati tabù. Le norme sociali ordinariamente sono derivate dall'autorità degli antenati.

Ogni cultura possiede una sua visione del peccato, ha elaborato miti e riti religiosi, che mettono in luce la libertà dell'uomo che si annulla o si mantiene secondo la sua accondiscendenza o meno con il peccato. Tutte queste concezioni del peccato nelle società primitive s'identificano sostanzialmente con la violazione dei tabù. L'antropologo A. M. Di Nola (1970, p. 1555) attribuisce al peccato della religiosità primitiva le seguenti caratteristiche. A) L'irrelevanza dell'intenzionalità e della libertà scelta nel comportamento individuale, nel senso che la condizione peccaminosa è insita automaticamente nel semplice contatto con una realtà capace di determinare l'impurità. B) La violazione dei tabù si può qualificare come peccato; un peccato tutto esterno che si esprime nella contaminazione e nei meccanismi relativi alle idee di puro ed impuro. C) Accanto al peccato, inteso come violazione delle norme tabuizzanti, c'è un peccato rituale. Il confine tra le due forme è molto incerto. Nel peccato rituale emergerebbe un rapporto specifico tra comportamento umano e la dimensione del sacro, mentre tale rapporto non sarebbe presente nella violazione del tabù, fenomeno puramente sociale.

La rivelazione biblica dell'antico testamento contiene diverse concezioni del peccato che da una parte denunciano la loro somiglianza con le culture dei popoli vicini, e d'altra parte sono unificate da un principio superiore di natura religiosa-morale e giuridico-sociale: quello dell'alleanza tra Jahwé e il suo popolo. Il termine più usato è quello di *hata*, che è un termine originariamente profano che significa: essere piegato, incurvato, deviare, smarrire la strada. Questo termine è il corrispondente del greco *αμαρτία* (*amartia*) (Rocchetta, 1998, p. 155) e indica, non soltanto la situazione peccaminosa, ma anche lo stato di colpa e tutto è con esso legato: danno, sofferenza, peso sotto cui l'uomo è piegato, incurvato. Il vocabolo è relazionale, collocato nell'ambito dell'alleanza, il peccatore è in stato peccaminoso perché ha peccato contro l'Alleanza, ha deviato dalla strada

presa con l'alleanza (Fucek, 1991, p. 110). Tra i termini veterotestamentari che esprimono peccato troviamo: *awon* esprime un'idea contraria ai disegni di Dio dove la giustizia diventa ingiustizia; *pasha*, indica più o meno il delitto interpersonale o, in senso teologico, rompere con Dio o con la comunità; *rasha*: l'idea di colpevole; *nebalah*: follia, empietà.

Nel nuovo testamento, accanto ad *αμαρτια* (*amartia*) utilizzato ampiamente da san Giovanni evangelista, per disegnare l'effetto di un atto colpevole, passo falso, caduta, trasgressione, debito si trovano anche i termini: *αμαρτεμα, παραπτωμα, παραβασις, οφηλεμα* (*amartema, paraptoma, parabasis, ofilema*) (GLNT, 1971, I, p. 715-862). Tutti questi termini hanno un fondo linguistico comune: l'idea dell'errore. In qualsiasi forma si esprima, il peccato si presenta sempre come uno sbaglio di prospettiva, un errore di valutazione, perché consiste nel dare un valore assoluto a ciò che non lo possiede e viceversa, e non considerare assoluto ciò che invece lo è. In quanto la scelta o l'atto con cui il credente si oppone alla realizzazione del disegno divino, a favore del peccato, costituisce sempre un mancare allo scopo, una disobbedienza a quanto il Signore ha stabilito per il bene dei suoi (Rocchetta, 1998, p. 155).

Nella storia della Chiesa sia orientale sia occidentale, il peccato ha assunto più o meno le stesse definizioni, visto non soltanto nella sua dimensione antropologica, ma anche illuminato alla luce del Cristo, vincitore del peccato e della morte mediante il suo sacrificio sulla croce.

Di conseguenza come prima definizione: il peccato è la violazione della legge di Dio (Catechism orthodox, 1995, p. 92). Celebre, in questo senso è l'espressione usata da sant'Agostino: "*Ergo peccatum est factum vel dictum concupitum aliquid contra aeternum legem*". (Sancti Aurelli Augustini, 1845, col. 418).

Nella prospettiva dell'interpretazione personale della legge, il peccato è disobbedienza, opposizione a Dio che dona la legge. La legge non è solo una norma imposta dall'esterno, che frena o limita la libertà umana, ma anche e più radicalmente, una dimensione che divide l'essere umano in se stesso, lo disorienta, non stimola il suo sviluppo. Violare la legge è opporsi all'orientamento fondamentale della propria persona al bene che Dio vuole per l'uomo.

Il peccato come offesa a Dio è un tema d'origine biblica che oggi è espressamente riaffermato nei trattati di teologia. In questo senso il peccato non è soltanto la rottura di un ordine intramondano, o la violazione della legge morale, ma trascende l'uomo ed il mondo fino a arrivare a Dio. Con il peccato, l'uomo dice un "no" a Dio, alla sua gloria e al suo amore, alla sua esistenza. Con il peccato, l'uomo attenta alla persona di Dio stesso (Schmaus, 1966, p. 485). Il peccatore offende Dio, attraverso il peccato fatto verso le cose, verso gli eventi e verso gli uomini, in quanto Dio è il creatore

e il custode, il Signore è il protettore e come tale è continuamente presente in esse mediante il suo essere e la sua azione, afferma sant'Agostino (1841, col. 122): "*Est autem peccatum, a prestantiore Conditore aversio et ad condita inferiora conversio*".

Il peccato è quindi allontanamento da Dio e conversione alle creature. Questa definizione sintetizza la realtà del peccato e permette di proporre la duplice dimensione del peccato: teocentrica, secondo cui il peccato è opposizione a Dio e deformazione della sua opera, e antropologica che considera il peccato come male dell'uomo nella sua piena realtà personale, sociale e cosmica, come diminuzione che impedisce la sua pienezza umana (Rossi e Valescchi, 1981, p. 689).

Fin'ora, abbiamo dato uno sguardo giuridico e legalistico al peccato, considerato come violazione della legge di Dio, e seguito evidentemente dalla sua punizione. La realtà del peccato è più complessa e profonda. Il peccato è anzitutto un fenomeno spirituale, metafisico. Le radici del peccato si trovano nella profondità mistica dell'uomo caduto. L'essenza del peccato non consiste soltanto nella violazione di una norma etica, ma nel rompere la comunione con Dio, nell'allontanarsi della vita divina ed eterna per la quale l'uomo è stato creato e verso la quale naturalmente è chiamato. Il peccato è compiuto prima nella profondità mistica dell'anima umano, ma le sue conseguenze toccano l'intero uomo. Una volta compiuto, il peccato si ripercuote sull'intero essere psichico e fisico dell'uomo che lo ha commesso, ed influisce sulla sua intera vita. Il peccato può superare il confine della vita personale, individuale del peccatore, influire sulla vita della comunità, rovinare la comunione nell'amore tra gli uomini e influire sul destino dell'intero mondo (Andreicut, 1998, p. 34).

Lo stato infimo in cui può cadere un uomo in peccato è l'essere preda delle passioni. Un peccato ripetuto diventa passione ($\pi\alpha\theta\omicron\varsigma$). L'oriente ortodosso rispetto alla concezione giuridica dell'occidente cristiano, usa il termine *passione* per indicare un atto che ha un effetto continuo, una strada sbagliata verso Dio e verso il prossimo. Il termine di passione ($\pi\alpha\theta\omicron\varsigma$), nel greco classico significa accidente, malattia, ma anche sentimento, disposizione interiore, buona o cattiva, istinto, passione, inoltre cambiamento, trasformazione. Generalmente gli scrittori cristiani dell'oriente non danno una valutazione passiva delle passioni né le considerano indifferenti: l'uomo è stato creato secondo l'immagine di Dio, ma la sua anima è stata rivestita delle diverse passioni soltanto in seguito al peccato. Lo scopo della *praxis* penitenziale della chiesa è proprio quella di spogliare l'uomo da questo $\pi\alpha\theta\omicron\varsigma$ (Spidlik, 1995, p. 245-246).

Le passioni rappresentano per l'essere umano il più grave e permanente pericolo spirituale perché lo scaraventano al livello più basso, lo danneggiano e lo predestinano a perdersi. Per combattere l'opera

negativa delle passioni è necessario identificarle perfettamente, poi individuare le nostre debolezze, e le armi spirituali che possiamo usare contro di loro.

Per evitare confusioni, precisiamo subito l'uso della nozione di passione. Nella lingua rumena la parola passione (*patimà*) ha assunto tre accezioni diverse. Il significato di sofferenza in genere che si usa anche come verbo patire (*a pàtimi*). Un secondo significato è quello di sofferenza innocente e redentrice, partita da un amore infinito, usato soltanto nell'espressione del tipo: la passione del Signore. Terzo il più conosciuto è quello peggiorativo di peccato cronico, molto vicino al significato di vizio, significato precisamente opposto a quello di colui che è provato. Questo'ultimo significato è l'espressione di un egoismo esagerato e di una schiavitù colpevole e distruttiva. La parola passione è solamente usata nella lingua del popolo e nel culto ortodosso rumeno per esprimere ugualmente questi due ultimi significati del termine, e mai si confondono a causa della situazione in cui si trovano. Con il tempo nella lingua rumena, la parola passione ha preso anche un senso positivo, rappresenta una direzione moralmente accettata, come nell'espressione di passione per lo studio. Per quanto riguarda il termine (*viciu*), non è usato nella lingua del popolo, né nei libri di culto, né negli scritti dei santi padri, i quali usano esclusivamente il vocabolo passione. La parola vizio esistente nel vocabolario della lingua rumena è usata soltanto nella lingua colta. Infine, come già abbiamo accennato etimologicamente, il termine passione proviene nella lingua rumena direttamente dal greco ($\pi\alpha\theta\omicron\varsigma$). Ecco i sufficienti motivi che ci autorizzano pienamente ad usare qui il termine di passione con significato morale negativo di situazione spirituale e di vita peccaminosa, di peccato cronico.

Analizzando questo concetto di passione ($\pi\alpha\theta\omicron\varsigma$) dobbiamo definirlo con precisione, per non intendere le passioni come forze esteriori che penetrano nel nostro animo, ma come forze, poteri naturali, corrotti e corruttibili a causa del peccato e dalla nostra lontananza da Dio. L'intera tradizione biblico-patristica è a favore di questa seconda alternativa.

Nella passione (*patimà*) non c'è solo una violazione della legge divina, fatta con coscienza e con volontà, ma uno stato peccaminoso, con una volontà peccaminosa persistente, come una malattia cronica della natura umana. La passione convoglia tutte le potenze naturali dell'anima verso un abbraccio totale con il peccato e da qui risulta la sua gravità rispetto al semplice peccato. Un peccato è talvolta il risultato di una congiuntura di tentazioni e d'occasioni, che esercitano una pressione sopra la volontà, è una sconfitta dopo una lotta con i nemici potenti, ma soltanto per un solo caso ed un solo momento. Per questo spesso il peccato non produce tanti disturbi, non lascia tracce profonde nella natura di chi lo

commette. Con la passione, la situazione è tutta diversa. La passione cresce organicamente alla natura dell'appassionato, come qualcosa di mostruoso e s'impone sulle sue pretese anche contro le occasioni non favorevoli per la soddisfazione delle passioni. L'appassionato non lotta più contro il suo nemico interiore, ma ha capitolato con tutto il proprio essere e si è alleato con il nemico interiore (Pavel, 1953, p. 473). Questo si spiega per il fatto che la *pathima* produce nell'anima dell'appassionato uno squilibrio delle funzioni naturali. La volontà dell'appassionato è indirizzata soltanto per trovare e assaporare il piacere. Il sentimento capovolge la gerarchia naturale dei valori, nel senso che tutti i piaceri e i dolori che non sono legati alla passione diventano differenti e opachi. La ragione dell'appassionato è diventata uno schiavo della passione, essa non compie più nessun atto intellettuale se non collegato con la passione. La logica non è abolita, ma è fermata dai sofismi adeguati alla passione. Diventando tutta soggettiva, l'intelligenza non è più capace di compiere il suo ruolo di strumento nella conoscenza della verità oggettiva. Attraverso la riduzione del lato che l'interessa, il campo della conoscenza dell'appassionato si restringe. Orientato soltanto al piacere, l'appassionato ignora tutti gli aspetti della realtà e così conosce la realtà in modo unilaterale e frammentario. Afferma san Massimo il Confessore:

“I peccati ci accadono a causa della cattiva utilizzazione dei poteri dell'anima: di quella vogliosa, dell'irruenza e del razionale. L'utilizzo sbagliato del potere razionale conduce alla non conoscenza e all'incompetenza o alla pazzia; l'utilizzo sbagliato dell'irruenza e della voglia conduce all'odio e all'inconsultezza” (Sf. Maxim, 1998, p. 84).

Questa conversione della realtà esterna, che si produce nell'anima dell'appassionato attraverso la passione è definita dai santi padri una divisione della natura che si estende a tutti rapporti con gli altri.

Secondo padre Staniloae, un'altra caratteristica delle passioni è la loro sete senza fine (Staniloae, 1993, *Ascetica*, p. 67), con cui cercano l'appagamento e non possono trovarlo, perché ogni volta si fermano sopra gli oggetti finiti che hanno una limitata capacità di soddisfazione. L'appassionato vuole, con volontà infinita il nulla. Questa sete infinita delle passioni è espressa in modo plastico da san Giovanni Climaco quando parla dell'uomo goloso:

“Il demonio sta nello stomaco e impedisce all'uomo di ritenersi saziato, anche se avesse inghiottito tutta la pietanza dell'Egitto e avesse bevuto tutta l'acqua del Nilo” (Sf. Ioan Scararul, 1994, p. 184). Padre Staniloae (1993, *Ascetica*, p. 69) spiega la sete infinita delle passioni attraverso il fatto che nella natura umana c'è una base spirituale, una tendenza verso l'infinito che si può manifestare anche nelle passioni. Nelle passioni questa tendenza

è invertita dall'autentico infinito che è nell'ordine spirituale, verso il mondo che da soltanto l'illusione dell'infinito. Afferma san Massimo il Confessore:

“La passione è il movimento dell'anima contro la natura, verso un amore irragionevole, verso l'odio senza giudizio di qualsiasi cosa o persona... Il peccato è un giudizio sbagliato in ciò che riguarda il senso delle cose e segue il cattivo uso...” (Sf. Maxim, 1998, p. 64).

La passione diventa un istinto eccessivo, che vuole un oggetto in modo eccessivo a scapito degli altri istinti e degli altri oggetti (Pavel, 1953, p. 474). Da qui proviene anche il carattere violento delle passioni che nel libro di culto della chiesa ortodossa chiamato *Triod* è indicato con espressioni come: “incendio, fiamma, idrofobia dei desideri, tempesta delle cattiverie, tempesta e ondata dei peccati” (*Triod*, 1930, p. 415; 428; 410), che rendono l'uomo schiavo delle passioni. Nella natura umana la passione è un legame condizionante. Da una parte, essa è l'espressione di un egoismo, volendo fare tutte le cose che gravitano al suo interno, e dall'altra la passione è un prodotto della volontà sovrana egocentrica. Un potere che abbassa l'uomo allo stadio di un oggetto portato qui e là senza volontà. La passione è compresa dai santi padri come qualcosa d'irrazionale. Attraverso l'irrazionale, con il loro carattere ingannevole, e il traviamiento dell'uomo dal suo vero ideale, le passioni mantengono la natura umana nel buio della non coscienza (Staniloae, 1993, *Ascetica*, p. 71).

Nella antica letteratura spirituale dall'oriente cristiano hanno scritto a riguardo delle passioni: Evagrio Pontico (1936), san Giovanni Cassiano (1936), san Massimo il Confessore (1994), san Giovanni Damasceno (1994), san Giovanni Climaco (1994). I padri della chiesa elencano otto passioni, oppure quando la vana gloria è unita con la superbia ne elencano sette. Le passioni sono: la gola, la fornicazione, l'amore del denaro, l'ira o l'odio, la tristezza, la vana gloria e la superbia. I padri dividono le passioni che riguardano la carne e quelle che riguardano l'anima (Sf. Maxim, 1998, p. 54), ma lo stretto legame tra il corpo e l'anima fa sì che le passioni della carne s'intreccino con quelle dell'anima, oppure si condizionino reciprocamente.

Gli scritti ascetici affermano che per i più giovani, la gola produce tutte le altre passioni. Questa passione mette in movimento il desiderio della fornicazione ed insieme il bisogno di soldi per soddisfarli, ma coloro che si vedono mancanti di mezzi per soddisfare queste tre passioni s'intristiscono, e dato che vogliono soddisfarle, fremono.

Poiché è impensabile di cadere chiunque nei mani dello spirito della fornicazione, se non è stato demolato più prima dalla golosità della pancia. Come non può disturbare l'ira per colui che non lotta per la pietanza, ricchezze o la gloria. E' impensabile di scappare dello spirito della tristezza colui che non si è svestito di

tutti questi..." (Sf. Evagrie, 1936, p. 48). Per coloro che sono più maturi, la passione principale è la superbia.

Secondo san Massimo il Confessore (1998, p. 95), la passione da cui proviene tutte le altre passioni è l'amore egoistico per se stessi (*φιλαβτία*). Colui che si ama nutre un amore eccessivo per la sua persona che diventa un idolo. Quest'amore per se stessi si manifesta specialmente verso la vita corporale dell'uomo, si manifesta nella ricerca dei piaceri e nella fuga dal dolore. L'uomo non è stato sempre così. La caduta sul piano del sentimento è una conseguenza del peccato originale, che porta l'uomo nella situazione di ritenere bene soltanto ciò che soddisfa i desideri della carne. "Con l'argilla ho mischiato il pensiero, io, il malvivente" (*Triod*, 1930, p. 421), così si sente esprimere questa triste realtà nel culto della chiesa ortodossa.

Nel processo genetico delle passioni, i pensieri cattivi e peccaminosi, influenzati dal demonio, dalle tentazioni e dalle promesse del mondo, costituiscono il punto di partenza. A causa dei peccati e della schiavitù delle passioni, la mente dell'uomo è abbassata, affermano i padri filocalici, e il sentimento muove verso i pensieri peccaminosi (Sf. Maxim, 1937, Capete, p. 64). Comunicandosi con i pensieri peccaminosi, la mente perde la chiarezza delle cose, delle persone, sbaglia la via e abdica dalla sua funzione principale di guida verso le cose buone. Comunicando con il piacere, la ragione si perverte dalla sua natura e dalla sua opera e diviene un occhio malato verso le cose spirituali. Per questo è più facile peccare con la mente che con i fatti (Sf. Maxim, 1937, Capete, p. 70).

Il merito degli autori orientali, sta nell'attenzione con cui essi hanno parlato dei pensieri cattivi come fonte delle passioni. N'è prova il fatto che essi hanno scelto, come tema per i loro scritti, proprio i pensieri cattivi. Dando quest'importanza ai pensieri peccaminosi, essi ci affermano che la preoccupazione principale deve essere la loro estirpazione (Pavel, 1953, p. 476).

"Tutti i pensieri appassionati sia provocano la parte che desidera l'anima, sia attizzano l'irascibile, o il razionale. E da qui avviene l'accecaimento della ragione" (Sf. Maxim, 1998, p. 87). La nostra responsabilità risiede nel consenso al pensiero peccaminoso che offre la possibilità per la nascita delle passioni. Inoltre, la possibilità della nascita delle passioni è favorita, secondo padre Staniloae, dall'esistenza nella natura umana degli istinti naturali che rappresentano l'aspetto dell'animalità della natura umana, accentuato dopo la caduta dalla vita paradisiaca (Stăniloae, 1993, *Ascetica*, pp. 75-76). In quest'animalità degli istinti, sta l'inferiorità, ma anche l'innocenza. Così come gli animali sono innocenti nelle loro manifestazioni istintuali del loro organismo, così è anche l'uomo, quando gli istinti (intendiamo per istinti gli affetti dei quali parlano i padri della chiesa come: la sete, la fame...) rimangono nei loro confini servendo all'esistenza

biologica. Per il fatto che l'uomo è anche spirito e quindi ha un'aspirazione irriducibile verso l'infinito, egli può associare queste aspirazioni con gli affetti naturali dell'ordine biologico, trasformandoli in passioni, in altre parole in affetti (istinti) esagerati, penetrati da una sete infinita di soddisfazione. Da caratteristiche biologiche, essi (gli affetti) diventano caratteristiche diaboliche se sono associati ai peccati attraverso l'elemento spirituale che li contraddistingue.

I santi padri non soltanto enumerano le passioni, ma stabiliscono anche le loro cause. Le porte d'ingresso delle passioni nella nostra natura sono il sentimento, l'intelligenza, e la fantasia o l'immaginazione. Tutte le volte la passione inizia come una resistenza e una rivolta alla tendenza che non è mai ritenuta cattiva (Sf. Marcul Ascetul, Despre legea, 1936, p. 246). In tutti gli scritti spirituali ortodossi si descrive come inizio delle passioni in qualsiasi occasione, lo schema seguente: il demonio porta nella nostra mente un pensiero peccaminoso, l'attacco (*προσβαλλω προσβολη*) che si può tradurre attraverso il termine adescamento. L'adescamento avviene nella nostra mente come una semplice possibilità, questo non è peccato, ma ha soltanto un carattere teoretico, un'eventualità inaffidabile. Ha come conseguenza tutte le caratteristiche di un pensiero seminato da un altro e per questo i padri lo attribuiscono al demonio (Stăniloae, 1993, *Ascetica*, p. 103). Per la nascita di un pensiero infuocato ci sono più salite. San Massimo il Confessore conta quattro salite: l'attacco (adescamento), il desiderio, l'abitudine al male, cioè il consenso, e il lavoro, cioè l'atto vero e proprio (Sf. Maxim, 1937, *Întrebări*, p. 223). Secondo san Giovanni Damasceno (1864, p. 93) - "*Et aliud quidem est aggressio, aliud haesitatio. aliud lucta, aliud affectio, aliud aprobatio, que proxima est operationi et ei assimilatur, aliud actio, aliud captivitas*" - le salite sono sette: l'attacco, l'accompagnamento, la passione, la lotta, la schiavitù, il consenso, il compimento. Il momento decisivo è quello in cui la nostra ragione accoglie l'atteggiamento. Riflettendo, allora si produce l'accompagnamento e così siamo entrati nella zona del peccato sia vero sia teorico.

L'adescamento non è ancora un peccato, come già abbiamo detto sopra, perché dipende da noi per prodursi, ma è una possibilità, è il peccato in potenza per essere compiuto. Dice san Marco asceta: "*L'adescamento non è né peccato, né giustizia, ma prova la libertà della nostra volontà*" (Sf. Marcul Ascetul, 1936, Despre botez, p. 307). L'adescamento è la prima apparizione nella coscienza di un desiderio peccaminoso. All'inizio esso non ha potere, si presenta sotto forma di un semplice pensiero che è occasionato dallo sguardo su alcune cose esteriori. In altri casi, l'adescamento inizia in noi senza vedere le cose esteriori, ed entra in azione il ricordo di un peccato già compiuto e ripetuto (Sf. Maxim, 1998, p. 58). L'adescamento è il primo segnale inviato alla coscienza, l'accompagnamento è la fase in cui la ragione

trova la razionalità e la giustificazione, costruendo in suo favore argomenti e poi si convince di passare dalla sua parte. La fase in cui si trovano i falsi argomenti teoretici del desiderio svegliato. Per questo i padri chiedono di rafforzare la mente nella sua posizione con la vigilanza della mente e l'attenzione cosciente (*φυλακη νου, νηψισ, καρτερια, προσοχη*) (Stăniloae, 1993, *Ascetica*, p. 107-108).

Per quello che riguarda le conseguenze delle passioni, consideriamo che esse vengono dalla provocazione degli elementi che costituiscono le passioni. In generale, l'appassionato è un disgraziato, uno schiavo, anche se lui si crede sul trono. Merita in ogni modo di essere sottolineato che nella concezione ortodossa, la passione ha una conseguenza più grave che nella concezione cattolica. Nella dottrina ortodossa, secondo cui, attraverso la collaborazione con la grazia divina increata, si realizzano le virtù cristiane che significano effettivamente un miglioramento sul piano ontologico della vita e dell'essere umano, attraverso le passioni, l'essere e la vita umana sono profondamente e ontologicamente danneggiate. Questo danno spirituale profondo, cambia l'essere umano attraverso le passioni. Nei libri di culto della chiesa ortodossa questo è espresso attraverso termini che esprimono la gravità delle passioni. Così nel *Triod* (1930, p. 412; 423; 411; 409; 408), la passione è vista come: "ferita, carbonchio, danno, assassinio, lebbra, malattia, vergogna, nudità, buio, catena pesante di peccati. In generale, in questo periodo citato nel *Triod* durante la Quaresima, si esprime la necessità della penitenza mettendo in vista anche la gravità del peccato e delle passioni, nel servizio di lode negli inni e nelle preghiere.

Per ciò che riguarda i mezzi che possiamo usare per la guarigione dalle passioni, la chiesa ortodossa dispone di molteplici ed efficaci mezzi. Tra questi alcuni vengono dalla grazia divina: i santi misteri e i sacramentali attraverso cui otteniamo l'aiuto di Dio, senza di cui non possiamo fare nulla contro le passioni. Altri appartengono in parte all'uomo e questi sono le virtù. La chiesa ortodossa considera il lavoro fisico e intellettuale come uno tra i più potenti mezzi per la protezione e la guarigione dalle passioni.

Gli scritti che sono stati prodotti in oriente a riguardo dei metodi per la terapia delle passioni sono: *La scala del Paradiso* di san Giovanni Climaco (1994), *Il Metodo o La regola esatta* di Callisto e d'Ignazio Xantopol, *La Guerra Invisibile*, apparso per la prima volta a Venezia nel 1794, di Nicodemos Aghiorito. Ma il più semplice e il più completo metodo è quello di san Massimo il Confessore che consta in sette gradini: la fede, la paura di Dio, il digiuno spirituale dei pensieri, la pazienza, la speranza, non patire e l'amore. San Massimo li riassume così:

"Colui che crede nel Signore, ha paura dei tormenti; colui che ha paura dei tormenti fa digiuno dalle passioni, sopporta i tormenti; colui che sopporta i

tormenti avrà la speranza nel Dio; ma la speranza in Dio disfa la mente da tutte le passioni terrene; infine, la mente disfatta avrà l'amore verso Dio" (Sf. Maxim, 1998, p. 45).

Gli scrittori orientali si sono dimostrati conoscitori perfetti delle leggi psicologiche e hanno capito che, per sradicare le passioni, si deve combattere la passione dominante. La testimonianza di questo si trova nella loro insistenza per combattere in primo luogo la golosità e la superbia. Così va ricordato il merito degli scrittori orientali, quello di trovare l'obiettivo più importante della confessione in un'analisi morale dettagliata, nel lavoro della guarigione dalle passioni, comandando ogni volta la meditazione ininterrotta su Dio e il lavoro continuo delle opere buone e delle virtù. Il compimento delle opere buone ed il lavoro delle virtù, con l'aiuto della grazia divina, consistono nella guardia e nel compimento dei comandamenti di Dio. Colui che compie i comandamenti s'incontra ed entra nella comunione con Dio stesso, perché come dice san Marco asceta, "Il Signore è nascosto nei suoi comandamenti e quelli che lo cercano, lo trovano nell'osservanza dei comandamenti" (Sf. Marcul Ascetul, 1936, Despre legea, p. 2470).

3. La dimensione teologica del peccato

Prima di essere una categoria etica, il peccato è una categoria religiosa, una rottura del rapporto personale con Dio. Il peccato è senza dubbio una realtà teologale, un dato oggettivo. Un'esperienza religiosa presente nell'individuo e vissuta come un insieme di sentimenti positivi o negativi nei confronti di sé, come singolo o come gruppo e nei confronti di Dio o della divinità. Il peccato è sbagliare nella relazione personale con Dio come creatore, è sbagliare strada o itinerario nella via proposta da Dio (Sovernigo, 1999-2000, p. 308).

In prospettiva teologica ci proponiamo di vedere il peccato nel suo rapporto con la creazione dell'uomo, con Dio e specialmente con il nostro redentore Gesù Cristo. Siamo coscienti che non è facile elaborare una teologia del peccato capace di rispondere realmente a tutti i problemi posti dalla situazione morale attuale. Si può partire da un dato che c'è assicurato dalla rivelazione cristiana: il carattere misterioso del peccato nella luce della creazione dell'uomo, nel rapporto dell'uomo con Dio messo in luce e superato dall'uomo-Dio, Gesù Cristo.

Così la Bibbia afferma che l'uomo è stato creato ad immagine e somiglianza di Dio, chiamato quindi ad essere l'interlocutore di Dio. Come immagine di Dio, l'uomo è portatore di una libertà che fa di lui un essere

spirituale senza pari nell'ordine del mondo creato. L'uomo è il prodotto di un atto speciale di Dio, creato con attributi divini adeguati alla sua condizione d'essere contingente, creato e relativo. Nella situazione del paradiso terrestre, l'uomo si trovava "sul primo gradino dell'esistenza e sul primo gradino dell'esercizio della sua libertà di cui era stato dotato" (Stăniloae, 1965, p. 332). Avendo la possibilità di parlare con Dio a faccia a faccia, l'uomo aveva anche la possibilità di scegliere liberamente sia la relazione più profonda con il suo Creatore, sia il ritorno verso la non esistenza attraverso l'allontanamento dalla Fonte della vita e della sua volontà. Alla luce della libertà con cui era stato creato l'uomo, l'esistenza del peccato viene dall'uomo, vale a dire viene del suo essere spirituale, personale, dotato di ragione, sensibilità e volontà libere. Ogni persona nella virtù della libertà di scegliere fa l'esperienza della sua divisione interiore che è un dato di natura (Sovernigo, 1999-2000, p. 308). Implicando un'utilizzazione in senso negativo della libertà, ed essendo un'azione cattiva o implicando un'azione cattiva, il peccato personale è collegato con il peccato originario, e quindi con l'apparizione del male nel mondo e nella vita dell'uomo.

L'inizio del male nel mondo è collegato con l'apparizione degli spiriti cattivi con il loro capo Satana, attraverso la caduta d'alcuni angeli, che hanno rotto di propria volontà la comunione con Dio volendo essere perfetti in se stessi e quindi essere come Dio. In questo modo sono diventati da angeli spiriti cattivi e l'inizio del male nel mondo (Radu, 1996, p. 30). Senza alcun dubbio, il male non ha il suo inizio in Dio. Il male non è legato all'essenza della realtà, della realtà eterna o della realtà creata da Dio. Ponendo l'accento su quest'idea, san Basilio Magno afferma:

"Dio, come non è causa dell'esistenza del male, né il male non ha una esistenza propria. Poiché non è una sussistenza la cattività come un qualsiasi animale, né anche non ha alcun'essenza ipostatica. Il male è una mancanza del bene. L'occhio è stato creato, ma l'accecamiento si è prodotto ulteriormente attraverso la perdita degli occhi. Così anche il male non ha una sussistenza propria, ma viene dopo questa a causa delle ferite dell'anima. Poiché, il male non è né fatto...né creato. Poiché se tutti sono dal Dio come sarebbe il male dal bene? Poiché nessun male non è dal bene, né la cattività dal virtù" (Sancti Basilii Magni, 1885, p. 348).

L'origine del male e quindi del peccato nella vita dell'uomo e attraverso l'uomo nell'intera creazione, è insito nella volontà libera dell'uomo che consentendo al consiglio del maligno (Gen 3,4-7) ha violato il comandamento di Dio e ha conosciuto il bene e il male (Gen 3,22), cioè il bene dal quale è caduto e il male che ha scelto attraverso il peccato. Il comando era dato per la comunione di vita con Dio: *"Tu potrai mangiare di tutti gli alberi del giardino, ma dell'albero della conoscenza del bene e del male non*

devi mangiare, perché quando tu ne mangiassi, certamente moriresti" (Gen 2,16-17). Potrà sembrare paradossale, ma senza la legge divina non si dà libertà umana: questa è possibile solo se e nella misura in cui si confronta con il disegno di Dio, qualificandosi appunto come adesione, affidamento, consenso, obbedienza e servizio a Dio, e nello stesso tempo come fedeltà, coerenza e unità profonda con il proprio essere. E' obbedienza che nulla ha da spartire con una sottomissione passiva e acritica, piuttosto è il vertice delle possibilità operative dell'uomo, è l'unico modo umano di partecipare alla creatività propria di Dio (Tettamanzi, 1996, p. 534).

L'obbedienza e il compimento dei comandi doveva portare i progenitori e i loro discendenti al rafforzamento della volontà nell'innocenza della via della perfezione e della deificazione. Poiché il comando comprendeva l'intera legge morale, cioè la volontà di Dio, significava che la custodia o la violazione di questa era la custodia o la violazione dell'intera legge morale. Per questo, l'atteggiamento dell'uomo verso il comando era il segno della sua decisione libera e cosciente per avanzare verso la somiglianza con Dio (Gen 1,26) certo con l'aiuto di Dio. Oppure era il segno che l'uomo voleva innalzarsi attraverso i propri poteri, non verso Dio, ma diventare come Dio (Gen 3,5). La caduta degli uomini consiste quindi, in un atto di disobbedienza. Attraverso questo stesso atto gli uomini non solo hanno rotto interiormente il dialogo positivo con Dio, ma anche nell'essere umano è avvenuto qualcosa, un cambiamento; nell'uomo si affermava non la vera libertà, ma la sua decisione di sentirsi autonomo, cioè signore. Attraverso l'atto di disobbedienza è iniziata la chiusura dell'uomo in se stesso, diventando il proprio schiavo (Stăniloae, Dumitru, 1993, *Trăirea*, p. 35). Il primo peccato dei progenitori non soltanto ha portato ad altri peccati (l'assassinio d'Abele), ma ha portato anche la perdita per il primo uomo e per i suoi discendenti della situazione originaria e di poter sviluppare i suoi poteri spirituali verso Dio. La distruzione dell'integrità e della perfezione originaria e dei poteri spirituali dell'uomo e con questa, la distruzione dell'armonia tra l'anima e il corpo, incominciando tra loro la lotta e la contraddizione, la sconfitta è sempre dell'uomo nella sua integrità di anima e corpo (Radu, 1996, p. 31).

Dall'interpretazione patristica risulta che l'uomo attraverso la sua caduta ha preso coscienza del male in se stesso, ma non è stato del tutto rovinato da questo male custodendo anche un'opposizione al male senza riuscire ad uscire vincitore da questa lotta. Questa coscienza limitata non è adatta a comprendere il mondo come realtà penultima, ma come una realtà con carattere oggettivo destinato a soddisfare esclusivamente i desideri carnali della creatura razionale, divenuti passioni. Questa coscienza si adatta alle passioni e alla superbia umana sotto cui è caduto il mondo, così essa vede nella creazione soltanto un vasto oggetto opaco e ultimo, senza

nessuna trasparenza, senza nessun mistero che la trascenda. E' una coscienza che ha avuto inizio in un uomo non sviluppato pneumatologicamente ed è rimasta ferma, fermando così la sua crescita pneumatologica nel legame con l'orizzonte trascendente del mondo sensibile. E' una coscienza che non potrà mai conoscere il senso ultimo della realtà, il suo scopo. La difficoltà di conoscere il carattere trasparente della creazione e della persona, che si apre verso il trascendente, sta nel fatto che la creazione e la persona umana non possono fermare il processo di corruzione che porta ogni uomo alla morte. Se Adamo non avesse compiuto il peccato la creatura cosciente sarebbe avanzata con un movimento stabile verso la convergenza e l'unione delle parti della creazione: dell'uomo in se stesso, degli uomini tra loro e con Dio, in un movimento d'amore universale, in una penetrazione della creazione nello Spirito divino.

Con la caduta è entrato nella creazione un movimento verso la divergenza, verso l'alterazione. Attraverso il peccato, l'immagine di Dio nell'uomo si è opacizzata, ma non si è distrutta o cancellata definitivamente. I poteri spirituali: la ragione, il sentimento e la volontà libera dove è impressa l'immagine divina, si sono custoditi, ma molto indeboliti. La prova sta nel fatto che dopo la caduta, la tendenza e la capacità di conoscere e di volere il bene si sono mantenuti, ma senza forza. Adamo e Eva dopo il peccato hanno ascoltato e hanno riconosciuto la voce di Dio e hanno sperimentato la vergogna e la colpa (Gen 3,8-10), ma senza la capacità di un cammino di conversione. Così attraverso il peccato d'Adamo è entrato il peccato nel mondo trasmettendosi a tutti i suoi discendenti, come dice san Paolo con queste parole: *"Quindi come a causa di un solo uomo il peccato è entrato nel mondo e con il peccato la morte, così anche la morte ha raggiunto tutti gli uomini, perché tutti hanno peccato"* (Rom 5,12). Certamente noi non prendiamo in eredità lo sbaglio personale dei progenitori, ma la situazione peccaminosa o di malvagità del primo peccato di Adamo. Questo stato peccaminoso insieme con la colpa costituisce ciò che si chiama "peccato originale" (Radu, 1996, p. 31). In questo stato la possibilità di peccare della natura umana viene dal carattere instabile della volontà libera dell'uomo e vi è spazio anche per il peccato personale. Il peccato s'inscrive così nel vissuto personale dell'uomo entro la coscienza della colpa che è legata al cammino personale verso il bene o verso il male (Sovernigo, 1999-2000, p. 310).

L'insegnamento cristiano crede che attraverso la caduta nel peccato l'intera creazione è diventata da tendina trasparente dell'amore tra noi e Dio, a un muro opaco tra noi e Dio: quindi, non soltanto il motivo dell'unione tra noi, ma anche della divisione e del disaccordo tra noi. La terra intera si è macchiata attraverso il peccato di Adamo e dei suoi

discendenti, talvolta fino a macchiarsi con il sangue dei suoi crimini, delle guerre suscitate dell'egoismo e dall'invidia. Una leggenda rumena narra che all'inizio la terra era trasparente, ma Caino ha lavorato perché non si vedesse il corpo di suo fratello, Abele. Possiamo aggiungere che l'uomo era trasparente come un vero fratello del suo prossimo, e anche Dio era trasparente alla coscienza sensibile di Adamo. La terra desiderata come proprietà esclusiva dell'uomo ha nascosto il fratello al fratello e Dio alla coscienza dell'uomo. In molti casi, la carne istigata dai desideri e soggetta agli istinti ha assoggettato l'anima, che padroneggiata dalle inferiori passioni egoiste ha perso la sensibilità della coscienza e quindi la trasparenza verso Dio e verso il prossimo (Staniloae, 1993, *Trăirea*, p. 49). Attraverso il peccato la capacità di conoscenza dell'uomo può diminuire, giungendo all'alterazione delle facoltà assiologiche dello spirito di discernimento. Attraverso la possibilità di peccare che l'uomo ha ereditato da Adamo, l'uomo si ritrova in questo modo con una volontà fragile che costituisce il campo da dove proviene la decisione libera della volontà (*προαιρεσις*) dove la libertà di scegliere è limitata da una doppia necessità: l'obbligo di scegliere per crescere se stesso e di scegliere necessariamente in modo oscuro. Una volontà fragile ha alla base la non conoscenza del vero bene, perché la possibilità di scegliere non è una perfezione della libertà, come aspirazione che cerca, (*ορεξις ξηνητικη*) ma una conseguenza della necessità di natura (Cristescu, 1991, p. 92). Questa è una debolezza che fa soffrire l'uomo perché le sue decisioni sono fatte senza la forza del discernimento. La guarigione di una volontà fragile non può avvenire attraverso l'esperienza del male (*πειρα*). L'esperienza, vista come necessità metafisica indispensabile perché l'anima si possa legare per sempre al bene supremo, attraverso il ritorno dalla deviazione alla rettitudine può dare l'aumento della forza della volontà secondo la volontà divina. Questo ritorno si è realizzato completamente soltanto in Cristo perché soltanto Lui ha potuto strappare la natura umana dallo stato in cui era entrata a causa del suo desiderio senza fine di essere come Dio. Cristo ha redento la nostra natura umana restituendola a sé stessa attraverso il suo sacrificio.

Prima della redenzione operata da Cristo, questo desiderio ha portato l'uomo al peccato e gli ha impedito di raggiungere e di persistere nella comunione piena con Dio e con il prossimo. Ha posto degli ostacoli sulla via per conoscere Dio e gli ha fatto ritenere il mondo come unico orizzonte possibile. Rinunciando in questo modo alla comunione con Dio e con il prossimo; l'uomo ha perso la conoscenza del soggetto divino, superiore al mondo, perché il sapere del soggetto divino si realizza soltanto nella comunione con Lui. Ma volendo sapere tutto in modo solo razionale, l'uomo rimane fermo al solo aspetto oggettivo del mondo e del corpo umano. Rimanendo fermo al sapere razionale, sulla natura e sul prossimo, *Analele Universității Dunărea de Jos din Galați, fasc. XX, Sociologie, nr. 8, 2013, pp. 5-35.*

l'uomo ha creato uno iato fra la conoscenza della creazione come dono di Dio e dell'amore di Dio come donatore. Soltanto in Cristo le parti della creazione si uniscono per ricostituire la vera conoscenza di Dio che attraverso suo Figlio si è manifestato come amore donativo.

Nella visione ortodossa c'è una premessa comune a questi due processi: la redenzione e la guarigione della natura umana dalle disposizioni verso il male, si realizza nell'incarnazione del Figlio di Dio, nella vita, nella morte sulla croce e nella risurrezione. L'incarnazione come assunzione dell'intera natura umana ha come conseguenza il perfezionamento di questa. Nell'incarnazione del Figlio di Dio gli affetti naturali, che a causa della caduta nel peccato sono nello stato di corruttibilità sono stati subordinati alla volontà divina, essendo stati trasfigurati attraverso la passione, la morte e la risurrezione di Cristo. Nel Cristo la Chiesa ha trovato non soltanto il fonte e il modello della trasfigurazione dell'essere umano, ma anche il cammino attraverso cui la conoscenza di Dio è la premessa necessaria per la vita dell'uomo.

L'uomo nella luce del mistero di Cristo appare come un'essere che vive necessariamente in dialogo con Dio e con gli altri uomini, come un essere chiamato a trasformarsi secondo l'icona di Cristo, morto e risorto. Secondo padre Staniloae attraverso l'incarnazione del Figlio di Dio si sono realizzate tre effetti fondamentali per l'uomo: 1) L'umano è elevato alla personalizzazione in Dio, ma la Persona del Figlio di Dio scende allo stato di persona umana senza cessare d'essere persona divina e senza che l'umano perda qualcosa d'umano. L'umano è elevato al massimo dell'umano, ricevendo come ipostasi proprio l'ipostasi divina e l'ipostasi divina non perde nulla dalla sua qualità diventando ipostasi dell'umano; 2) Attraverso l'incarnazione del Figlio di Dio scaturisce a un dialogo eterno di ogni uomo con Dio, nel Verbo incarnato, realizzato concretamente nei santi sacramenti; 3) Terzo effetto dell'incarnazione è la riunificazione della natura umana con Dio in modo più intimo, e attraverso questa, la riunificazione dell'uomo in se stesso e degli uomini fra di loro. Da questa riunificazione risulterà il perdono e la guarigione dal peccato e dalla morte degli uomini che si uniscono con Cristo e fra loro (Stăniloae, 1993, *Trăirea*, pp. 75-76).

In Gesù Cristo la conoscenza del male profondo e generale che paralizza l'umanità assume una configurazione specifica e consapevole, diventando la coscienza della realtà da cui siamo stati liberati. Così in Gesù Cristo ogni credente ottiene la salvezza. Ma la liberazione dal peccato non si riduce a un semplice cambiamento di comportamento, né consiste semplicemente nel disattendere i comportamenti qualificati come negativi per attuare quelli positivi, ma è vivere in e con Cristo, non opporre

resistenza alla sua grazia che ci viene offerta attraverso i santi sacramenti (Goffi e Piana, 1983, p. 529).

La misteriosa profondità del peccato appare chiaramente svelata nella risurrezione di Gesù Cristo. Prima della morte di Cristo, il peccato era negazione dell'uomo e negazione della comunione degli uomini fra di loro. Gesù Cristo è Dio che muore per il peccato degli uomini; così il peccato nella morte di Cristo appare come negazione degli altri e di se stessi. Come negazione degli altri, perché Cristo muore per i peccati ed è il fratello di tutti gli uomini data la loro creazione secondo la sua immagine. Come negazione di se stessi, perché Gesù Cristo è il Verbo di Dio che ci pone nell'esistenza e c'invita alla costruzione di noi stessi in una comunione di vita sempre più perfetta con Lui e con il nostro prossimo. In ultima istanza, la morte di Cristo scopre il nostro peccato come atto e atteggiamento libero e responsabile di ogni uomo, perché Cristo muore per i nostri peccati, per ognuno di noi. Ma l'opposizione dell'uomo al disegno divino è stata superato dalla risurrezione di Cristo. Nella Risurrezione, Cristo ha liberato definitivamente l'uomo dalla schiavitù del peccato presente nel mondo. Con la risurrezione, Cristo ha riconciliato ogni uomo con il Padre e offre a tutti i peccatori questo sovrabbondante perdono (Ramos-Regidor, 1971, p. 77).

Con l'incarnazione e con la risurrezione di Cristo, l'uomo è invitato a non avere più alcuna paura di Dio e a credere nella possibilità di vincere il male e il peccato attraverso l'inserimento libero e volontario nella fede e nei sacramenti che ci rivelano il mistero della morte e della risurrezione di Cristo. Così Gesù Cristo diviene per l'uomo la nuova creazione, la nuova chiamata all'amore, il nuovo criterio etico assiologico assoluto ed universale, oggettivo e personale, fondato sull'amore-carità, cioè sull'amore teandrico divino-umano. D'ora in poi ogni azione umana si riferisce a Cristo, ogni sbaglio morale si voglia o no, colpisce Cristo, ogni peccato rende responsabile l'uomo direttamente di fronte a Cristo, perché ogni nostro peccato è stato portato dal Cristo sulla croce (Fucek, 1991, p. 149). Nello stesso tempo Gesù Cristo diventa il segno di contraddizione, rivelando ciò che è veramente il peccato e come esso incida profondamente nell'intimo della persona. Soltanto l'amore può essere d'aiuto, il peccato non può essere estinto in altro modo che con l'amore; soltanto in questo modo l'uomo può partecipare nuovamente alla vita divina, alla vita di colui che è lo stesso amore, la cui vita è amore (Gerald, 1993, p. 54).

In questa prospettiva, il peccato con le sue due dimensioni fondamentali - contro Dio, contro Cristo e il prossimo - si trova dunque situato all'interno del piano divino della creazione e dell'alleanza in Cristo, lo presuppone ed a questo si oppone. Il peccato presuppone, infatti, l'iniziativa divina di creare l'uomo e chiamarlo all'alleanza, alla comunione

con sé e con gli altri per la costruzione della storia. Situato in questo contesto, il peccato appare quindi come un'autonomia compresa in modo errato come tentativo dell'uomo di occupare il posto di Dio. L'uomo peccando fa di sé stesso Dio, cercando giustificazioni per il suo comportamento nell'ambiente umano e cosmico, nella propria struttura psico-fisica, diventando più o meno schiavo del peccato. *"Chiunque commette il peccato è schiavo del peccato"* (Gv 8,34). Così con il peccato, l'uomo entra a far parte del regno del male, ma attraverso la penitenza e attraverso il cammino della conquista delle virtù, l'uomo è chiamato ad essere nella verità l'interlocutore di Dio e degli altri uomini.

4. La dimensione sociale di ogni peccato

Una delle caratteristiche fondamentali della mentalità contemporanea è l'acquisizione della consapevolezza dell'unità e della solidarietà che esiste fra gli uomini, sia dal punto di vista positivo, sia dal punto di vista negativo. Senza dubbio l'uomo non può vivere da solo. Esso è integrato in una società, in una comunità dove insieme con gli altri sviluppa il suo essere e ogni suo cambiamento tocca l'intero ambito comunitario. Così come i filosofi antichi l'hanno definito l'uomo "un animale sociale", è in verità una necessità dell'uomo vivere in comunione con gli altri altrimenti non sopravviverebbe. Nessun neonato raggiungerebbe la maturità senza le cure e la protezione d'altre persone, e nessun adulto resterebbe in vita, senza usare quell'ampia riserva d'informazione sul mondo che ha appreso perché la comunità degli altri uomini glielo ha trasmesso. Ogni atto dell'uomo è comunitario in un senso o nell'altro: perché è appreso dagli altri, perché è compiuto insieme con gli altri, perché è diretto verso gli altri. Nel caso in cui qualcuno cerchi di sfuggire alla comunità si porta dietro nel proprio egoismo, tutto ciò che è stato scoperto e che è stato appreso dagli altri (Robertson, 1988, p. 48). Stando nella sua cella, l'eremita vive insieme con l'intera comunità attraverso la preghiera che lo unisce agli uomini. Tutto ciò che l'uomo pensa, sente, decide, parla e compie ha conseguenze dirette o indirette sulla sua vita personale, ma nello stesso tempo ha effetti molteplici, vari e inattesi sul prossimo, vicino o lontano, presente o futuro. Così anche il peccato come la virtù ha senza dubbio una dimensione comunitaria.

La Bibbia non parla soltanto del peccato degli individui, ma è consapevole dell'esistenza di un peccato del popolo o dei gruppi. La legge della solidarietà, sia nel bene sia nel male, è presente lungo tutto l'antico testamento. La rottura della relazione dell'uomo con Dio porta con sé la

rottura dei rapporti dell'uomo con gli altri e con il mondo (Gn 3,12-24). L'idolatria nell'antico testamento è la sorgente d'ogni ingiustizia verso l'altro. I profeti in genere hanno portato l'attenzione sulla responsabilità individuale, ma il concetto di solidarietà è rimasto. E questo, perché il peccato nella prospettiva dell'alleanza di Israele con Dio è visto non soltanto come un'offesa del singolo individuo nei confronti di Dio, ma il peccato supera l'individuo e raggiunge tutto il popolo, impedisce alla comunità di essere se stessa come popolo costituito da Dio (Maggioni, 1989, p. 39). I profeti richiamando il popolo alla fedeltà all'alleanza, denunciano e condannano allo stesso tempo sia l'idolatria sia le ingiustizie che avvengono tra il popolo. Il peccato non prende tutta la sua radice nell'individuo, si può riconoscere che il peccato non rimane presente soltanto nell'individuo, nel cuore dell'uomo, ma esso prende forma esteriore attraverso le abitudini, i costumi, la mentalità e cultura formando un'eredità, una storia, una solidarietà. Così è anche per il nuovo testamento: l'amore di Dio è inseparabile dall'amore verso il prossimo (1Gv 3,10-16) ciò che è fatto ai fratelli è fatto a Dio (Mt 25,40.45). Il perdono e la riconciliazione con i fratelli è condizione e presupposto sia per il vero culto a Dio, sia per ottenere il perdono e la riconciliazione con Dio (Mt 6,12-15; Mc 11, 25-26). Il peccato in quanto è rifiuto dell'alleanza, dell'amore, del dialogo, della comunione con Dio, è anche necessariamente rifiuto della comunione con gli altri uomini. Ogni atto peccaminoso dell'uomo acconsente, ratifica e aumenta quell'esistenziale negativo che è il regno del peccato nel mondo. In questo senso è possibile parlare di peccato collettivo per designare una situazione che è connessa ad una responsabilità trans-soggettiva. Evidentemente alla base di questa responsabilità trans-soggettiva stanno le colpe dei singoli, ma essa a sua volta trascende il dato personale e finisce per svilupparsi autonomamente (Piana, 1989, p. 39).

Quindi, da un punto di vista ontologico dato che non esiste un'amore di Dio puramente individualistico e privato, che non includa e non si manifesti nell'amore verso gli altri uomini, così non esiste ontologicamente un peccato puramente individualistico e privato (Ramos-Regidor, 1971, p. 85). A causa del carattere comunitario della vita umana ogni cambiamento che si produce in un determinato individuo produce cambiamenti anche all'intero corpo sociale. La vita sociale viene infettata in un determinato modo rispetto ad ogni azione dell'individuo. Per esempio: il sasso che si getta in un lago e produce un movimento dell'acqua, un'onda, un cerchio e così via fino non si sa dove. Un organismo vivente sente il contatto in qualsiasi parte d'esso avvenga. Così pure con gli atti umani; fuori dalle trasformazioni che opera nella vita dell'individuo che lo compie, l'atto umano determina cambiamenti anche nella vita del prossimo: direttamente, cioè implicando cause prodotte dall'atto umano su

altre persone; e indirettamente cioè cambiamenti che toccano coloro che assistono o prendono la conoscenza del nostro atto. In altre parole, il nostro atto influisce prima su coloro verso cui é indirizzato o coloro che sono interessati in modo marginale. In secondo luogo, il nostro atto influisce su quelli che hanno collaborato ad esso, o sono stati testimoni e da ultimi coloro che hanno preso conoscenza di questo in qualsiasi modo, anche solo per il fatto che sono obbligati a prendere una decisione di approvazione o di disapprovazione verso l'atto medesimo: considerandolo buono, oppure cattivo (Pavel, 1959, p. 265). Ma le decisioni più intime dell'uomo assumono una dimensione sociale ed esercitano implicitamente un influsso positivo o negativo sugli altri, considerati come persone singole o come società. Il nostro atto ha ripercussioni ed influssi non soltanto sugli individui presenti, ma anche su quelli futuri. Noi abbiamo subito l'influsso delle decisioni dei nostri antenati, così i nostri atti influiranno sui nostri discendenti, immediati o futuri e in misura variabile su tutti gli uomini toccati in un modo o in un altro dalle nostre decisioni e questo fino a quando ci sarà il giudizio finale.

Sotto l'influsso dell'insegnamento, delle nostre decisioni o della nostra concezione di vita, le persone che stanno vicino al nostro raggio d'influenza, possono essere spinti verso il bene o il male, verso la salvezza o la perdizione; salvo la libera scelta d'ogni individuo. In questo modo, noi siamo compartecipi ai peccati o alle virtù degli altri. Questo è certamente uno dei motivi per il quale Dio ha stabilito anche un giudizio finale accanto a un giudizio particolare. Nel giudizio particolare sono inseriti soltanto gli atti compiuti e gli effetti prodotti da questi fino alla nostra morte. Ma solo nel giudizio finale si potrà fare un bilancio completo di tutti i meriti e di tutte le colpe, di tutto il bene e di tutto il male, di tutti gli atti buoni e quelli cattivi compiuti personalmente o da altri con la nostra collaborazione o sotto il nostro influsso, collaborazione e influsso che rivestono innumerevoli e diversi aspetti che non possiamo comprendere durante il tempo della vita terrena (Pavel, 1959, p. 266). La nostra perfezione morale dipende necessariamente dalla perfezione morale degli altri, dai loro consigli e dai loro esempi e la perfezione morale degli altri dipende in misura uguale dalla nostra perfezione.

Possiamo definire il peccato sociale come ogni peccato contro il bene comune e contro le sue esigenze; peccato sociale è il peccato di chi non s'impegna con la saggezza nel miglioramento o nella trasformazione della società, secondo le esigenze o possibilità del momento storico (Gerald, 1993, p. 58). Quindi, si può parlare non soltanto di nostro peccato che influisce sulle azioni degli altri, ma attraverso l'acquisizione dell'esperienza umana, della cultura, dei costumi e infine della storia si può parlare di un peccato collettivo per cui si comprende una situazione di peccato che è

unita ad una responsabilità collettiva. Si può affermare che il peccato collettivo è il peccato di un gruppo che sviluppa o sfrutta un male sociale - pornografia, prostituzione, alcolismo. Oppure può essere considerato tale, il disordine morale causato dal comportamento di una nazione o di un gruppo nel quale i capi ed i membri sono, ognuno per la sua parte, responsabili. E' una situazione d'inquinamento causata dai peccati dei singoli, ma che non si riduce alla loro somma. L'atmosfera inquinata ed oppressiva di una società, ad esempio nella discriminazione razziale e nello sfruttamento di popoli. In certe occasioni, ci sembra che il portatore o il soggetto che produce questa situazione inquinata sia la stessa comunità con il suo sviluppo storico e culturale, oppure le stesse istituzioni sociali, con le loro strutture secondo le quali si organizza e si manifesta la società. In questo senso, si può parlare di colpa collettiva per disegnare l'atmosfera inquinata ed oppressiva di una società in cui l'opinione comune diviene sempre più diffidente o cattiva (Ramos-Regidor, 1971, p. 86).

Il senso di colpa individuale riveste per la persona un carattere di sicurezza: permette attraverso la concretizzazione dei comportamenti richiesti di dominare l'angoscia di una situazione d'incertezza. Il senso di colpa collettiva invece, conduce a conseguenze psicologiche diverse che hanno come termine un senso non di sicurezza, ma anzi demoralizzante. Prendiamo come esempio per la nostra tesi due fatti: uno preso dal campo giudiziario e il secondo dal campo dei mutamenti sessuali. Nel primo caso si sa molto bene che in certi processi, nei quali si è potuto percepire un profondo disagio di fronte all'impotenza della giustizia, il disagio sarà sorpassato mediante soluzioni collettive o si manifesterà come demoralizzazione e non fiducia nella giustizia.

Per evitare la demoralizzazione, il gruppo può orientarsi verso purificazioni di tipo simbolico: la ricerca del colpevole o del responsabile, o la creazione di leggi adeguate così il gruppo sociale potrà uscire dalla insicurezza. Nel secondo caso prendiamo in esame il senso di colpa di gruppi omosessuali, tali gruppi sono passati da una coscienza vergognosa ad una coscienza di non essere ritenuti come colpevoli e di essere capaci di un'autonomia sufficiente per realizzare una rottura nei confronti con i modelli istituzionalizzati. Questa rottura è possibile soltanto attraverso un movimento sociale che grazie ad una forte mobilitazione affettiva, sia in grado di creare un entusiasmo ed un'immagine positiva anche se ancora associata a comportamenti generalmente percepiti come devianti (Remy, 1971, p. 29; 33).

Nel nostro mondo, il peccato assume dimensioni nuove ed insospettabili rispetto al passato quando la società era penetrata senza dubbio dal significato del sacro. Oggi dato il processo della secolarizzazione crescente della vita, l'interdipendenza delle strutture da

qualsiasi riferimento al trascendente, alimenta in progressione il conflitto degli egoismi collettivi, creando una situazione di grave condizionamento della coscienza umana (Piana, 1989, p. 82). In tutto ciò è in gioco la libertà personale dell'uomo. Perché le strutture di peccato non appaiono da sole, ma sono create dalle volontà libere degli uomini allorché ricercano i propri interessi egoistici. Una volta create tali strutture hanno una certa autonomia che le gestiscono fino a quando non interviene una decisione o un'azione concreta di cambiamento. Qui entra in campo la responsabilità di chi non fa nulla per modificare tali strutture pur potendo, ma non volendo andare contro i propri interessi e contro le proprie comodità (Gerald, 1993, p. 59).

Nella Chiesa, come istituzione umana circoscritta nel tempo e nello spazio può esistere una specie di peccato collettivo, comunitario, una situazione d'ingiustizia moralmente disordinata che si è andata formando nel corso della storia e che si è inserita nella forma concreta dell'istituzione, nel sistema, nel modo di organizzarsi socialmente come Chiesa (Ramos-Regidor, 1971, p. 87).

La concezione cristiana della Chiesa vista come una grande famiglia, i cui membri vivono nella comunione d'amore tra loro e con Dio e come corpo mistico di Cristo, mette in luce l'idea della solidarietà cristiana e aumenta la zona della loro responsabilità morale. Il cristiano in questo senso risponde del suo prossimo perché lo considera come fratello e come figlio dello stesso padre Dio. Non può dimostrare che serve Dio se non serve il suo prossimo. Il cristiano che pecca offende non soltanto suo fratello come Figlio di Dio, ma anche la Chiesa di cui è membro anche il fratello. Il peccato anche se non è né scisma, né eresia ha ripercussioni sull'intera Chiesa come corpo composto da più membri. Con il peccato, il battezzato si rende colpevole verso il suo prossimo, ma per quanto dipende da lui sotto un certo aspetto, rende peccatrice la Chiesa stessa (Rahner, 1964, p. 51). Tutto quello che compie il cristiano lo compie come membro della Chiesa. Nella sua lotta e nella sua fatica è presente la collettività della Chiesa. Perciò le sue azioni sono un'automanifestazione della Chiesa. Nella santità dei battezzati, la Chiesa appare come santa, nei loro peccati, la Chiesa appare come peccatrice verso la santità, verso la deificazione dell'uomo. Come Corpo di Cristo, la Chiesa è santa, ma essa è il mezzo efficace per rendere tutti santi. Nella lotta dei membri della Chiesa contro il male, la Chiesa cerca di sconfiggere il peccato; non in senso che un gruppo tra i membri della Chiesa sia santo ed un altro peccatore e che nella Chiesa i santi debbono educare i peccatori alla santità. Una simile distinzione contraddirebbe non soltanto l'esperienza, ma la Scrittura e la coscienza della Chiesa stessa che si esprime nella sua preghiera (Schmaus, 1966, p. 484). La Chiesa è così intimamente legata al suo interno che il peccato ha necessariamente delle ripercussioni comunitarie.

Il peccato è un male ecclesiale perché ferisce la Chiesa dentro e fuori. All'interno, perché è motivo di scandalo per i fratelli; all'estero perché impedisce alla Chiesa di apparire come segno della santità di Dio (Maggioni, 1989, p. 39).

La santità della Chiesa è stata data al cristiano; esso quindi deve dare la sua santità alla Chiesa. Il battezzato che pecca, reca una ferita alla Chiesa, a ciò che ha ricevuto nel battesimo, si oppone quindi al dinamismo salvifico della Chiesa e diminuisce la sua efficacia nel mondo rendendola meno pronta per costruire il regno escatologico. Per questo le armi principali che il singolo cristiano deve usare nella lotta contro il peccato per rendersi capace di mantenere la santità della Chiesa accanto a quelle presentati nel capitolo dove abbiamo parlato delle passioni, in quasi tutti scritti morali nuovi e vecchi si enumerano come armi indispensabili: la preghiera e il sacramento della penitenza. Con la penitenza, il cristiano si rende capace di partecipare alla vita di Cristo, alla sua morte e risurrezione.

La riflessione sul peccato, sulla sua natura e sulle sue conseguenze deve essere sempre indirizzata alla comprensione della realtà della riconciliazione, resa presente nella Chiesa attraverso il sacramento della confessione dei peccati. Tale riconciliazione sacramentale è la ricapitolazione di tutta la storia della salvezza per l'uomo peccatore, cioè la partecipazione alla vita di Cristo che con la sua morte e risurrezione ha vinto il peccato del mondo.

La Bibliografia

- Andreicuț, PS Andrei, 1998, *Spovedanie și comuniune*, Alba Iulia, Arhiepiscopia Alba Iuliei.
- Cristescu, Vasile, 1991, Mântuire și tămăduire, în *Teologia și Viața*, Iași, (9-10), 91-112.
- Di Nola, Alfonso M., 1970, Peccato, în Gozzini, Mario (coord.), *Enciclopedia delle religioni*, Firenze: Vallecchi, 1554-1564.
- Eliade, Mircea, 1966, *Mito e realtà*, Torino: Borla.
- Fucek, Ivan, 1991, *Peccato oggi. Riflessione teologico-morale*, Roma: Pontificia Universitaria Gregoriana.
- Geraldi, Renzo, 1993, *Teologia ed etica, etica della Penitenza: vita cristiana, vita riconciliata*, Bologna: Dehoniane.
- Giudici, Amilcare e Paolo Gianangelo, 1974, Peccato, în Bauer, Johannes B. e Carlo Molari (coord.), *Dizionario teologico*, Assisi: Cittadella, 509-520.
- Goffi, Tullo - Giannino Piana, 1983, *Vita nuova in Cristo. Corso di morale*, Brescia: Queriniana.
- Analele Universității Dunărea de Jos din Galați, fasc. XX, Sociologie, nr. 8, 2013, pp. 5-35.**

- Grande Lessico del Nuovo Testamento*, (GLNT)1971, Montagnini, Felice *et al*, (coord), Brescia: Paideia, (1).
- Luthe, Hubert, 1988, *Incontrare Cristo nei sacramenti*, Torino: Edizioni paoline.
- Maggiolini, Sandro, 1968, *Peccato e perdono nella Chiesa*, Brescia: Queriniana.
- Maggioni, Bruno, 1989, Salvezza di Dio e peccato dell'uomo, în *La Penitenza*, Torino: Elle Di Ci, 15-66.
- Martins, Saraiva Jose, 1991, *Il mistero del perdono*, Roma: Pontificia Università Urbaniana.
- Pavel, Constantin, 1953, Patimile omenești, predică în calea mântuirii, în *Studii Teologice*, (8),471-481.
- Pavel, Constantin, 1959, Influența păcatului nostru personal asupra semenilor, în *Ortodoxia*, (2), 265-279.
- Piana, Giannino, 1989, Il significato e la dimensione del peccato nella riflessione teologica e antropologica contemporanea, în *La Penitenza*, Torino: Elle Di Ci, 67-91.
- Pio XII, 1947, *Atti e discorsi*, Roma: SAS, (9).
- Radu, Dumitru, 1996, Câteva considerații despre păcat, în *Ortodoxia*, (3-4), 29-45.
- Rahner, Karl, 1964, *La Penitenza della Chiesa*, Roma: Edizioni Paoline.
- Ramos-Regidor, Jose, 1971, *Il sacramento della penitenza. Riflessione teologica biblico - pastorale alla luce del Vaticano II*, Torino - Leumann, Elle Di Ci.
- Ramponi, Sante, 1981, Peccato, in *Dizionario della spiritualità dei laici*, diretto da Ermanno Ancilli, Milano: Edizioni O. R., (2), 116-129.
- Remy, Jean, 1971, Il peccato e il senso di colpa nella prospettiva dall'analisi sociologica, în *Concilium*, (7) 23-43.
- Robertson, Ian, 1988, *Elementi di sociologia*, Bologna: Zanichelli.
- Rocchetta, Carlo, 1998, *I sacramenti della fede*, (1), Bologna: Dehoniane.
- Rossi, Leonardo și Ambrogio Valeschi (coord.), 1981, *Dizionario enciclopedico di teologia morale*, Roma: Edizione Paoline.
- Sancti Aurelli Augustini, 1841, De Divertis questiones al simplicianem, în *Migne PL.*, (40), 11-147.
- Sancti Aurelli Augustini, 1845, Contra Faustium Manicaeum, în *Migne, Patrologia Latină (de acum Migne PL)* (42) 402-466.
- Sancti Basilii Magni, 1885, Homilia: Quod Deus non est auctor malorum, în *Migne Patrologia Greacă (de acum Migne PG)*, (31), 330-354.
- Santi Joannis Damasceni, 1864, De octo spiritibus nequitiae, în *Migne PG.* (95),79-98.
- Schmaus, Michael, 1966, *Dogmatica Cattolica*, Torino: Marietti, (4/I).
- Sf. Evagrie Ponticul, 1936, Despre deosebirea patimilor și a gândurilor, în Staniloae, Dumitru (trad.), *Filocalia română*, Sibiu, (1), 47-97.
- Analele Universității Dunărea de Jos din Galați, fasc. XX, Sociologie, nr. 8, 2013, pp. 5-35.**

- Sf. Ioan Casian, 1936, Despre cele opt gânduri ale rătăcirii, în Staniloae, Dumitru (trad.), *Filocalia română*, Sibiu, (1), 98-124.
- Sf. Ioan Damaschin, 1994, Cuvânt de suflet folositor, în Staniloae, Dumitru (trad.) *Filocalia română*, București, (4), 93-134.
- Sf. Ioan Scararul, 1994, *Scara paradisului*, Timisoara: Amcord; trad. it., 1989: Roma: Città Nuova.
- Sf. Marcul Ascetul, 1936, Despre botez, în Staniloae, Dumitru (trad.), *Filocalia română*, Sibiu, (1), 286- 317.
- Sf. Marcul Ascetul, 1936, Despre legea duhovnicească, în Staniloae, Dumitru (trad.), *Filocalia română*, Sibiu, (1), 191-259.
- Sf. Maxim Mărturisitorul, 1937, Capete despre dragoste, în Staniloae, Dumitru (trad.), *Filocalia română*, Sibiu, (2), 45-93.
- Sf. Maxim Mărturisitorul, 1937, *Întrebări, nedumeriri, răspunsuri*, în Staniloae, Dumitru (trad.), *Filocalia română*, Sibiu, (2), 173-240.
- Sf. Maxim Mărturisitorul, 1994, Răspunsuri către Talasie, în Staniloae, Dumitru (trad.), *Filocalia română*, București, (3), 124- 256.
- Sf. Maxim Mărturisitorul, 1998, *Patru sute cugetări creștine*, Iași: Credința Strămoșească.
- Sovernigo, Giuseppe, 1999-2000, *Il celebrante, fedele o presidente e la partecipazione liturgica*, Corso di Psicologia e azione celebrativa, sussidi didattici, Padova: Istituto di Liturgia Pastorale, Abbazia di S. Giustina.
- Spidlik, Tomas, 1995, *La Spiritualita dell'Oriente cristiano*, Torino: Edizioni Paoline.
- Stăniloae, Dumitru, 1965, Starea primordială a omului în cele trei confesiuni, în *Ortodoxia*, (3), 328-346.
- Stăniloae, Dumitru, 1993, *Trăirea lui Dumnezeu în Ortodoxie*, Cluj: Dacia.
- Stăniloae, Dumitru, 1993, *Ascetica și mistica ortodoxă*, (1), Alba Iulia: Deisis.
- Tettamanzi, Dionigi, 1996, *Bioetica*, Milano: Piemme.
- Zomparelli, Bruno, 1975, Peccato, în Ermanno, Ancilli (coord.), *Dizionario enciclopedico di spiritualità*, (3), Roma: Studium, 1896-1906.
- *** *Catehism ortodox*, 1995, Alba Iulia.
- *** *Triod*, 1930, București: Tipografia cărților bisericești.