

41. Togliere i peccati

Il modo di dire cui è dedicato il presente *dossier*, «Togliere i peccati», ha un **sapore dolce-amaro** per coloro che sono abituati a sentirlo riecheggiare, ad esempio, nella predicazione e nell'orazione ecclesiastica, e insieme si interroga con serietà sulla credibilità dell'annuncio cristiano. Esso caratterizza un concetto che sta al cuore della spiritualità cristiana, che riconosce in Gesù colui che **con il proprio sacrificio d'amore** dona salvezza all'umanità peccatrice.

Allo stesso tempo, tuttavia, l'espressione è stata a più riprese guardata con diffidenza, in quanto sembra ridurre il ruolo di Gesù a **vitima di espiazione per i nostri peccati**. In questo senso, l'immagine di Dio che ci viene rivelata è ben lontana dal Dio di amore e di giustizia che lo stesso Gesù sembra aver voluto predicare. Sembra di essere di fronte, piuttosto, a un Dio vendicativo, che cerca soddisfazione facendo ricadere la colpa sull'unico giusto, il proprio Figlio.

Come tenere insieme, quindi, la costante presenza nella Tradizione della fede cristiana e insieme un radicale senso di insoddisfazione e di ingiustizia di fronte a questa espressione? Gli interventi qui proposti vogliono aiutarci ad affrontare l'argomento, indagando da diversi punti di vista le origini, gli sviluppi, le recenti attualizzazioni dell'espressione, e insieme il suo **significato teologico-cristiano più autentico**.

La lettura del testo biblico e il confronto con la sensibilità e lo sfondo socio-culturali dei nostri giorni, sono elementi indispensabili per comprendere la vera portata di questo modo di dire, che nella sua durezza e talvolta complessità nasconde realmente il cuore pulsante, **la fonte autentica della concezione della salvezza.**

Non, certamente, in una riduttiva ottica legalistica, che vede Dio come giudice in un processo contro l'umanità, bensì in un'ottica cristiana, che riconosce nel Crocifisso il Verbo fatto carne, che morendo rivela l'essere autentico del Dio Trinità, che **è in sé amore infinito** e in questa relazione coinvolge chiunque si riconosce peccatore e cerca il suo perdono.

1. Togliere i peccati, di ALBERTO CARRARA. Un'espressione, quella di "capro espiatorio", che segna l'immaginario sociale e la letteratura. Dall'origine biblica alla declinazione sociale che riconosce negli "ultimi" coloro che sono "scelti colpevoli", il cristianesimo ricomprende questa dinamica illuminandola con la croce di Gesù, colui che nella relazione con Dio dona salvezza e sa davvero «togliere i peccati».

2. Gesù di Nazaret, l'Agnello di Dio che toglie il peccato del mondo, di DAVIDE ARCANGELI. Un denso percorso biblico per fare luce sull'espressione del vangelo giovanneo, centrale per comprendere ancora oggi il rilievo messianico della venuta di Gesù e il significato universale salvifico del proprio donarsi fino alla fine.

3. Il peccato e la sua remissione, di MAURIZIO ALIOTTA. Il perdono non trasforma il male in bene ma chiede al peccatore un nuovo atteggiamento di fronte al male, una nuova relazione di fronte a Dio e di fronte al prossimo, nella consapevolezza che questo nuovo inizio è possibile solo nell'amore preveniente di Dio, come ci ricorda Paolo.

1. TOGLIERE I PECCATI

di ALBERTO CARRARA

«Ecco l'Agnello di Dio, ecco colui che toglie il peccato del mondo» (Gv 1,29), dice Giovanni Battista segnalando Gesù che gli viene incontro. «Colui che toglie» è l'espressione che domina nelle principali traduzioni, che rendono così il participio presente del verbo *áirō*. Mi diverto, talvolta, per scoprire le radici del testo, ad andare a vedere come traduce – in latino dal greco – il vecchio Zerwick. In questo caso i riferimenti abbondano: nel caso di Giovanni viene reso con: «*qui aufert, amovet, delet*», «che porta via, rimuove, cancella». La possibile polisemia del termine originale dice efficacemente la forza dell'azione dell'Agnello, che non si limita a una banale cancellazione in superficie, ma agisce in profondità contro «il peccato». Il termine al singolare enfatizza lo scontro grandioso tra il fragile agnello e il peccato che nell'*Apocalisse* sembra assumere le dimensioni terrificanti dell'«enorme drago rosso» (12,3). Con il paradosso finale: l'agnello vince il drago.

Va notata però una significativa evoluzione dell'espressione. Nel nostro modo di dire non c'è più l'agnello e il participio presente sostantivato, «colui che toglie», viene sostituito da un infinito: «togliere». L'infinito può essere interpretato sia come un generico, impersonale imperativo o, precisamente, come un semplice infinito, forse da immaginare come una cosa da fare in una ipotetica lista di altre cose, da dire, da fare o da pensare. Si potrebbe quindi parlare di una certa involuzione rispetto al testo evangelico. Il grande scontro fra l'agnello e il peccato del mondo, scena sintetica della storia di Dio con l'umanità, si è trasformato in una ingiunzione morale. Il grande dramma della salvezza è stato usato per ottenere il comportamento buono dell'essere umano.

Naturalmente si può pensare che questo possa andare con quello: lo scontro di Dio con il peccato, lo scontro dell'Agnello con il drago rosso, si duplica con lo scontro dentro ogni persona. Colui che toglie i peccati impegna gli uomini a togliere i propri peccati. Ma è soltanto una possibilità teorica e non è facile da esplicitare.

1. Capro espiatorio

Fa parte della nostra storia culturale più radicata, un'immagine, una sigla simbolica nella quale diventa plasticamente evidente l'azione di «togliere i peccati». Si tratta del capro espiatorio. È noto che l'immagine e il meccanismo del capro espiatorio si rifanno al testo fondativo del libro del *Levitico*, capitolo 16:

Aronne poserà le mani sul capo del capro vivo, confesserà sopra di esso tutte le iniquità degli Israeliti, tutte le loro trasgressioni, tutti i loro peccati e li riverserà sulla testa del capro; poi, per mano di un uomo incaricato di ciò, lo manderà via nel deserto. Quel capro, portandosi addosso tutte le loro iniquità in una regione solitaria, sarà lasciato andare nel deserto (16,21-22).

L'espressione «capro espiatorio» deriva da questo arcaico rito biblico ed è entrata nelle lingue moderne con variazioni linguistiche interessanti che si rifanno ai diversi momenti del rito descritto dal *Levitico*. L'espressione italiana si riferisce a quello che potrebbe essere visto come risultato teologico, «sacrificale» del rito. Il tedesco *Sündenbock* («*Sünden*», «peccati») allude soprattutto alla prima fase, quella della confessione. Il francese *bouc émissaire* segnala la fase finale dell'espulsione («*émissaire*» contiene la «e», particella di «moto da»). Un po' come l'inglese che ha *scapegoat* («*scape*», «fuggire»).

Tra gli studiosi che hanno affrontato il tema del capro espiatorio è molto conosciuto l'antropologo di origine fran-

cese René Girard (1923-2015). *Il capro espiatorio* è il titolo di una delle sue numerose opere.

Il capro espiatorio è un geniale marchingegno che appare in tutte le culture, le più diverse e le più lontane nel tempo e nello spazio. La maggior parte delle volte è messo in atto in modo automatico, senza peraltro che i protagonisti se ne rendano sempre conto. Quando, poi, è avvertito, viene variamente dissimulato. La situazione esemplare ipotizzata dallo studioso può essere descritta così.

All'inizio è la situazione di una società gravemente in crisi, scossa da violenze sociali di vario tipo, causate – o illustrate simbolicamente – da gravi pestilenze collettive (classica la peste, che ricorre moltissime volte in grandi opere letterarie: da Sofocle, a Tucidide, a Boccaccio... fino a diversi scrittori moderni e contemporanei). Si tratta di quella che Girard chiama la «crisi delle differenze». Tutte le articolazioni, sulle quali la società si regge, vengono meno. Gli individui che fanno parte di quella società si aggrediscono gli uni gli altri. Fino alla fase estrema del “tutti contro tutti”, che può portare alla dissoluzione pura e semplice della comunità. È a questo punto nevralgico della crisi che scatta il meccanismo del capro espiatorio. Dentro la comunità in crisi esistono personaggi che hanno particolari segni che li distinguono da tutti gli altri. Sono i segni più vari e variamente evidenti. Possono distinguere “verso l’alto”, come il re. Oppure “verso il basso”, come il portatore di handicap o lo straniero. Basta anche un piccolo pretesto perché la società si volga verso di lui per designarlo come il responsabile di tutto. La vittima designata diventa, appunto, il capro espiatorio, scelto non perché colpevole, ma colpevole perché scelto. Tutti puntano il dito contro di lui e avviene, in quel momento e nella maniera più inattesa, una specie di miracolo: prima erano tutti contro tutti, ora tutti sono d’accordo nel dire che uno solo è colpevole. La società si trova riconciliata e il pericolo di una dissoluzione drammatica viene scongiurato.

Il capro espiatorio viene ucciso (o espulso, il che, agli effetti finali, è la stessa cosa), si porta con sé, fuori dalla comunità, tutta la violenza e diventa, proprio per questo, la divinità protettrice della comunità stessa. È da qui che, secondo Girard, nasce l'istituzione cruciale del sacrificio. Con il sacrificio la società ripete indefinite volte la forma di violenza "buona", addomesticata – quella di tutti contro il capro espiatorio – che l'ha salvata dalla violenza "cattiva" – quella di tutti contro tutti – che rischiava di distruggere la società intera.

Lo schema di Girard non è solo un'ipotesi scolastica. Alla base dello schema si trova la propensione classica della violenza a dislocarsi, a collocare "diversamente" le colpe. Il non colpevole diventa colpevole, chi non ha colpe libera dalle colpe.

Se vogliamo tornare alla nostra espressione, potremmo parlare del capro espiatorio come di un meccanismo perfetto per «togliere i peccati». I peccatori, reali, si sentono liberati dai loro peccati semplicemente perché li hanno caricati sulle spalle di una vittima designata. Girard dirà, poi, in molte sue opere, che la rivelazione cristiana apporterà una novità rivoluzionaria in questo tranquillo meccanismo vittimale. La novità è questa: la vittima è innocente. Il capro espiatorio non può più espiare.

2. «Oggi sarai con me...»

Tra i tanti passaggi evangelici che richiamano la verità basilare e abbozzano l'alternativa evangelica, mi pare significativo il racconto lucano della morte di Gesù e soprattutto il dialogo fra Gesù morente e i due "ladroni".

Uno dei malfattori appesi alla croce lo insultava: «Non sei tu il Cristo? Salva te stesso e noi!». L'altro invece lo rimproverava di-

cendo: «Non hai alcun timore di Dio, tu che sei condannato alla stessa pena? Noi, giustamente, perché riceviamo quello che abbiamo meritato per le nostre azioni; egli invece non ha fatto nulla di male». E disse: «Gesù, ricòrdati di me quando entrerai nel tuo regno». Gli rispose: «In verità io ti dico: oggi con me sarai nel paradiso» (Lc 23, 39-43).

Si può dire che nel momento estremo della propria vita, Gesù «toglie i peccati» del delinquente. Li toglie, però, perché questi scopre i legami unici con il particolarissimo compagno di sventura. Lo chiama infatti per nome: unico caso nei quattro vangeli. Anzi, si può dire che la vera, definitiva liberazione dai peccati e perfino dalla morte, conseguenza di quei peccati, consiste proprio nella scoperta di questi legami. Il capro espiatorio toglie i peccati perché viene tolto da tutti i legami con la comunità. Gesù, invece, toglie i peccati perché è in grado di offrire la sua indefettibile compagnia, che libera certamente dai peccati. Anzi, non solo dai peccati. «Oggi sarai con me nel paradiso», dice Gesù al ladrone. Il Regno sognato dal ladrone e il paradiso offerto da Gesù si sporgono oltre la morte.

2.**GESÙ DI NAZARET, L'AGNELLO DI DIO
CHE TOGLIE IL PECCATO DEL MONDO**

di DAVIDE ARCANGELI

L'espressione «Agnello di Dio che toglie il peccato del mondo» si trova nel *Vangelo di Giovanni* e viene posta in bocca al precursore, Giovanni il Battista, quando, subito dopo l'interrogatorio compiuto dai sacerdoti e dai leviti, egli vede venire Gesù verso di lui (1,29).

Data la grande rilevanza che Giovanni il Battista ha nel Quarto vangelo, come testimone veritiero della luce (cf. 1,6-

8), la dichiarazione con cui presenta Gesù va presa molto sul serio, perché attraverso di essa si offre a noi il punto di vista dell'evangelista.

La figura dell'agnello può in questo caso avere tre sfumature differenti e complementari: si può riferire infatti all'agnello pasquale (cf. *Es* 12,3-14), il cui sangue ha protetto le case degli Israeliti nella piaga dei primogeniti; oppure al servo sofferente descritto dal profeta Isaia come un agnello condotto al macello, che non ha aperto la sua bocca di fronte ai suoi nemici (cf. *Is* 53,7); oppure ancora a una figura messianica di cui si attende la venuta, come attesta la letteratura apocalittica tra i due Testamenti (cf. *TestG* 19,8; *I En* 90,9-12).

Non è necessario scegliere una di queste interpretazioni, perché l'evangelista potrebbe considerarle nella loro globalità, come tre filoni di un'unica realtà, quella della parola di Dio, del *Lógos*, che si fa carne e che offre la sua carne per la vita del mondo (cf. *Gv* 6,51). La figura dell'agnello serve quindi all'evangelista per far comprendere il particolare carattere messianico di Gesù di Nazaret e della sua morte e risurrezione. Egli non è semplicemente un profeta, come Mosè o Elia, ma è il Messia che proviene da Dio e a Dio ritorna nel suo innalzamento sulla croce, attirando a sé e al Padre tutti gli uomini (cf. 12,32). La sua morte in croce, che appare come una condanna subita da Gesù per non aver potuto evitare il rifiuto da parte dei capi di Israele, diviene in realtà il passaggio attraverso cui la morte si trasforma nel dono della vita e nella consegna dello Spirito (cf. 19,30), non solo per Israele, ma per tutti gli esseri umani.

La sete di Gesù sulla croce (cf. 19,28) non è solo un bisogno estremo dell'uomo in fin di vita, ma il desiderio struggente di compiere l'opera di Dio, consegnando l'acqua dello Spirito.

Il ramo di issopo con cui anonimi personaggi porgono a Gesù una spugna imbevuta di aceto (cf. 19,29) non è solo un

gesto di scherno da parte degli astanti, ma soprattutto una scelta precisa di Gesù, di incarnare la figura dell'agnello pasquale, che asperge del suo sangue tutta l'umanità.

Il rantolo sulla croce non è solo l'ultimo respiro di un uomo che muore (cf. 19,30), ma piuttosto un dono supremamente libero del Figlio, la consegna di quell'amore che lo unisce al Padre.

Questo passaggio di trasformazione della morte in dono di vita è esemplificato simbolicamente dalla trafittura del costato, narrata solo nel *Vangelo di Giovanni*, per accreditare il carattere pasquale ed espiatorio della morte di Gesù (cf. 19,34). Nella morte di Gesù, simbolizzata dal sangue che esce dal suo costato, c'è l'acqua che indica il dono dell'amore e della vita che provengono da Dio.

Ciò infatti è accaduto, come afferma l'evangelista (cf. 19,36-37), come compimento delle Scritture riguardanti l'Agnello pasquale (cf. *Es* 12,10.46) e la profezia di Zaccaria sul Messia trafitto, da cui scaturisce l'espiazione dei peccati e il pentimento di coloro che l'hanno ucciso (cf. *Zc* 12,10).

Se inoltre Gesù muore nell'ora della preparazione degli agnelli pasquali, immolati nel tempio di Gerusalemme (cf. 19,14), ciò significa che proprio lui è quell'Agnello che è in grado di distruggere il peccato e la morte con la potenza dell'amore di Dio, in ogni tempo e in ogni luogo del mondo, oltre i confini del luogo sacro, il tempio, e delle feste culturali di Israele.

Tutta questa ricchissima simbologia narrativa di Giovanni ha bisogno di essere tradotta per noi credenti di oggi. Cosa ha da dire a noi questo riferimento a una figura antichissima della storia antropologica e culturale di Israele e di ogni uomo, ossia il sacrificio animale praticato da Israele nel tempo di Pasqua? Perché quindi può essere importante ancora oggi riferirci alla figura dell'agnello e al suo sacrificio per indicare il mistero di morte e risurrezione di Gesù e la sua rilevanza per ogni essere umano?

Anzitutto dobbiamo considerare che la nostra fede nell'incarnazione ci porta a valorizzare tutta la storia umana e, in particolare, la storia d'Israele e delle sue istituzioni, per comprendere il mistero di Cristo. Dio ha scelto di parlare con parole umane, in un contesto socio-culturale preciso, dentro la storia di un popolo che ha maturato le sue concezioni religiose a contatto con i popoli vicini e con le categorie antropologiche proprie di ciascuno. L'esperienza del sacrificio animale fa parte del linguaggio religioso di ogni cultura antica, nel ritmo naturale delle festività agricole di civiltà prevalentemente contadine o nomadi. Esso è stato rivestito da Israele di un significato ulteriore, per aver sperimentato la liberazione dalla schiavitù egiziana come esperienza originaria di nascita della propria identità di popolo. In questo contesto il sacrificio animale dell'agnello pasquale non è solo una festa collegata al ciclo della natura, ma acquista il significato di un segno e di uno strumento della presenza liberatrice di Dio nella storia del popolo. Senza questi riferimenti non si può comprendere perché il Nuovo Testamento dia tanta importanza alla figura simbolica dell'agnello per indicare la liberazione ottenuta attraverso il sacrificio di Cristo, l'ultimo e definitivo esodo dal dominio della morte e del peccato (cf. *I Pt* 1,18-21).

Gli evangelisti fanno riferimento alla morte di Gesù come dono di salvezza per tutti gli uomini (per le moltitudini, cf. *Mc* 14,22-25 // *Mt* 26,26-29) in particolare nel contesto dell'Ultima cena di Gesù con i suoi discepoli, che è proprio una cena pasquale ebraica, in cui Gesù istituisce l'eucaristia. Se l'agnello pasquale costituisce un memoriale, ossia un segno che rende presente il popolo d'Israele all'evento fondatore (l'esodo) attualizzandone gli effetti di liberazione, allo stesso modo il pane e il vino eucaristici, nei quali Gesù anticipa il proprio dono all'interno della cena pasquale ebraica, istituiscono un ulteriore memoriale che rende ogni uomo presente alla definitiva liberazione ottenuta da Gesù sulla croce.

Il *Vangelo di Giovanni* porta alle estreme conseguenze questa visione, proprio a partire dalla figura dell'agnello pasquale. Al posto dell'istituzione dell'eucaristia, questo vangelo ci racconta la lavanda dei piedi, che fa comprendere il carattere espiatorio del dono che Gesù sta per fare, in grado di trasformare le conseguenze del peccato e la morte dell'uomo con il dono della sua vita.

Ciò è particolarmente evidente per il vangelo giovanneo attraverso il segno del boccone consegnato a Giuda. Si tratta di un segno d'intimità e d'amore, che Gesù pone nei riguardi del discepolo traditore, per trasformare il tradimento imminente nella sua consegna d'amore. Nel momento stesso in cui il diavolo ha deciso di utilizzare Giuda come pedina per far morire Gesù, Gesù stesso si dona a Giuda, per rivelare la malvagità del suo atto e assumerne su di sé tutte le conseguenze. Ormai non è più semplicemente Giuda a tradire Gesù ma è Gesù che si consegna a lui, trasformando le conseguenze del peccato con la potenza del suo dono d'amore. Giuda avrà ancora l'opportunità di guardare a quell'amore e a quella misericordia, fino alla fine. Se né i vangeli né la chiesa si esprimono sul destino definitivo dell'apostolo traditore è perché anche il peccato più terribile, come quello di Giuda, non può limitare l'onnipotenza gloriosa della misericordia di Dio, che si manifesta attraverso l'Agnello che toglie il peccato del mondo. Se l'uomo, anche nell'ultimo istante della sua vita, apre la porta della sua libertà, la luce ha già vinto nel suo cuore sulle tenebre del mondo.

3.

IL PECCATO E LA SUA REMISSIONE

di MAURIZIO ALIOTTA

La «buona notizia» che Gesù proclama e che attua con i gesti che compie, contiene la possibilità del perdono dei pec-

cati. Due sono le condizioni che lo consentono: l'una oggettiva, l'altra soggettiva. Quella oggettiva, che non dipende dall'essere umano che pecca, è la misericordia di Dio; quella soggettiva, che dipende dalla persona, è il pentimento e la conversione che conseguono al riconoscimento del proprio peccato.

Nella logica paolina, il riconoscimento del peccato commesso e il pentimento sono frutto del perdono divino, che si manifesta nella storia attraverso la redenzione operata da Gesù: «Ma Dio dimostra il suo amore verso di noi nel fatto che, mentre eravamo ancora peccatori, Cristo è morto per noi» (*Rm* 5,8). Il nostro pentimento è reso possibile da questo amore preveniente: «mentre eravamo ancora peccatori». È chiaro che siamo oltre la logica di causa-effetto, di colpa-punizione, di giustizia retributiva: «se ti penti, Dio ti perdonerà»; ci muoviamo, invece, entro la prospettiva della *prodigalità di Dio*, che manifesta il suo amore accogliendo il figlio andato via di casa (*cf. Lc* 15).

1. Dio “lascia perdere” i nostri peccati

In diversi testi neotestamentari la realtà del perdono è espressa da un verbo, e dai suoi derivati, che significa «lasciar perdere» (*haphíemi*), reso con il nostro «rimettere»¹. Come a dire che Dio, nella sua misericordia, “lascia perdere” il nostro peccato. Significativa a questo proposito la parabola del servo malvagio che, avuto condonato dal suo re un debito di proporzioni ingenti, non fa lo stesso con un suo collega che gli doveva una piccola somma (*cf. Mt* 18,23-35). Il re della parabola “lascia perdere” il suo credito perché mosso a compassione dalla supplica del servitore.

¹ Il verbo, nelle sue forme, ricorre 142 volte nel Nuovo Testamento.

La metafora del «debito», usata nella parabola e nella versione matteaana della preghiera del Signore (*Mt* 6,12) lo lascia intendere bene. Il re di cui parla la parabola non rientra in possesso del suo, semplicemente lo condona, “lascia perdere”. Anche i discepoli sono invitati a fare lo stesso.

La condizione oggettiva per la remissione dei peccati è perciò chiara: l’amore di Dio. Il servo fa appello alla *macrothymía* del re, affinché *abbia compassione (splugchnízo-mai)* nei suoi confronti.

Fuor di metafora, come la compassione del re implica la perdita del credito, così il perdono dei peccati non cambia la natura di un’azione malvagia, non la rende buona. Come il credito non onorato resta credito anche se non più richiesto, così il male resta male. Nella logica della parabola, tuttavia, al servo insolvente è richiesta una sorta di riparazione: comportarsi come ha agito il suo re. La dimensione etica del nostro agire è qui messa alla prova. Dinanzi al male come reagiamo? Con altro male o con il perdono? Il nostro debito è condonato, ma «*anche noi* dobbiamo condonare i debiti ai nostri debitori». La nostra imitazione del «pensare in grande» di Dio (*macro-thymía*) ci permette di “lasciar perdere”. D’altra parte, il contesto della parabola narrata in *Mt* 18 è la risposta alla domanda rivolta dai discepoli a Gesù sulla misura del perdono: «quante volte» dobbiamo perdonare? «Settanta volte sette», cioè sempre, è la risposta.

I teologi medievali si ponevano già il problema di cosa resta dopo il perdono dei peccati. Nelle loro risposte usavano delle metafore per dire che il peccato è tolto, ma ne resta in qualche modo una traccia, come il cattivo odore che rimane anche una volta rimossa la sporcizia. Così per esempio si esprimeva tal Prepostino da Cremona (1150-1210); il più noto Pietro Lombardo, cancelliere dell’Università parigina, distinguendo tra atto peccaminoso e reato, parlava di sporcizia e contagio della sporcizia. Qualcun altro considerava il reato l’elemento che resta, senza che debba essere sottopo-

sto a penitenza. Si tentava, in qualche modo, di distinguere l'atto in quanto tale e le conseguenze di esso. La distinzione serviva anche a determinare la gravità del peccato e, conseguentemente, a stabilire la penitenza appropriata. Non sempre la penitenza poteva porre rimedio al male procurato, dal momento che in alcune circostanze la riparazione non era più possibile.

Da qui la necessità di distinguere e ammettere la possibilità del perdono con la giusta riparazione del male commesso. Nel momento in cui è ancora fluida la distinzione dell'ambito morale dall'ambito giuridico, almeno a livello di categorizzazione concettuale, si ricorre alla differenza tra reato e colpa. Il reato è l'azione puntuale, ha un inizio e un termine, la colpa resta. Chi ha commesso *un* reato ha agito in uno spazio e un tempo determinato, la sua colpa lo segna oltre lo spazio e il tempo della sua azione peccaminosa.

La remissione dei peccati non rende il peccatore meno colpevole, semplicemente nei suoi confronti si è "lasciato perdere", egli non è gravato da una pena senza termine. Porterà con sé la consapevolezza della sua colpa e del male arrecato e, nel caso in cui il male commesso non sia riparabile, sentirà in coscienza di vivere nel medesimo tempo sia l'esperienza del perdono sia il peso del male non riparabile.

2. La tragicità del peccato

Anche gli scritti anticotestamentari contengono la tensione tra colpa, punizione e perdono nella duplice dimensione oggettiva e soggettiva. Il peccato dell'uomo merita la punizione, ma anche il perdono divino. Il salmista sostiene che la misericordia di Dio accompagna l'eventuale punizione:

punirò con la verga la loro ribellione e con flagelli la loro colpa. Ma non annullerò il mio amore e alla mia fedeltà (*'emunâ*) non verrò mai meno (*Sal* 89,33-34).

Il doppio registro della punizione per la violazione della *Tôrâ* e la fedeltà di Dio alla sua promessa attraversano tutte le Scritture ebraiche. Inoltre, quanto più grande è la responsabilità del proprio ufficio tra il popolo, tanto più severa sarà la punizione. Si pensi al noto testo di Geremia che minaccia la punizione del re che non pratica il diritto e la giustizia, che non libera il derubato dalle mani dell'oppressore, che froda e opprime il forestiero, l'orfano e la vedova e che sparge sangue innocente. Se agirà iniquamente e non ascolterà le parole di Dio, la punizione sarà severissima:

Questa casa diventerà una rovina. [...] ti ridurrò simile a un deserto, a città disabitate. Sto preparando i tuoi distruttori, ognuno con le armi. Abatteranno i tuoi cedri migliori, li getteranno nel fuoco. Molte genti passeranno vicino a questa città e si chiederanno: «Perché il Signore ha trattato in questo modo una città così grande?». E risponderanno: «Perché hanno abbandonato l'alleanza del Signore, loro Dio, hanno adorato e servito altri dèi» (*Ger 22,2-9*).

La tensione tra punizione e fedeltà alla promessa si colloca oltre un'idea di giustizia retributiva, perché la promessa è un *dono* non dovuto e frutto dell'amore preveniente e paradossale di Dio. Qui sta la radice della fedeltà di Dio e dell'irrevocabilità della sua promessa. Di fronte al peccato degli esseri umani la fedeltà di Dio non viene meno.

3. La vita cristiana, vita di conversione

Il perdono che Gesù annuncia non è una giustificazione del male commesso, ma un invito alla conversione dinanzi alla serietà del peccato:

Quando Cristo visitò il pubblicano Zaccheo nella sua casa non lo fece per giustificare le sue ingiustizie ma per premiare la sua conversione. E quando rifiutò di condannare la donna sorpresa

«in flagrante adulterio» (*Gv* 8,5) non lo fece per giustificare l'adulterio ma per mostrare l'universalità del peccato e la necessità della conversione per tutti senza eccezioni².

Non meraviglia che la tradizione cristiana designi la vita del credente come vita di penitenza, vita di conversione. Penitenza e conversione, però, non si devono intendere moralisticamente; non sono un abbassamento morale dell'«Io», ma risposta all'annuncio dell'avvento del Regno nella persona di Gesù. Ciò significa che chi si pone alla sequela di Gesù conserva tutte le contraddizioni dell'essere umano e, tuttavia, le può continuamente trascendere, non per un suo merito ma per l'amore preveniente di Dio.

Con l'apostolo Paolo potremmo dire che Dio opera la salvezza finale del mondo, mentre alle persone tocca vigilare fino a che non arrivi la fine e, in questa prospettiva, tradurre in rigore morale la conversione.

² G. MANTZARIDES, *Etica e vita spirituale. Una prospettiva ortodossa*, EDB, Bologna 1989, 123.