

La questione teologica degli attributi divini (e III): Dio, la colpa e la morte

José M. Galván

1 Introduzione

Nel primo articolo di questa serie, ho cercato di indicare la realtà del male come punto di partenza per una considerazione degli attributi divini in chiave di valenza antropologica¹. Nel secondo, ho confrontato l'idea di Dio e, in concreto, la sua onnipotenza, con l'elemento che nell'esperienza umana costituisce l'approccio più immediato e costante alla questione del male: la sofferenza. Il problema del dolore, illuminato dal contenuto della rivelazione di Dio onnipotente, ha aperto due nuovi quesiti. In primo luogo, la necessità del rimando al peccato come causa della perdita di protezione del limite che la temporalità comporta, il che pone sul tappeto la questione della *colpa*. In secondo luogo, lo spirito umano si trova di fronte all'aporia dell'inevitabilità della *morte*, esperienza della caducità dell'essere umano che sembrerebbe annullare qualsiasi consolazione proveniente dalla sola onnipotenza: la consolazione che essa comporta in base alla non inevitabilità della sofferenza sembrerebbe contraddetta in modo sardonico dalla certezza esperienziale della dissoluzione personale².

2 Dio e il senso di colpa

Mi sono già occupato del collegamento tra senso di colpa e richiesta di immutabilità³ in rapporto al tema della giustificazione. Riprendo adesso, per completare, gli elementi centrali del discorso. Giustificazione e senso di colpa sono intimamente legati: alla giustificazione del peccatore, infatti, che avviene nell'accoglienza della Parola, corrisponde una concreta esperienza umana di perdono, e si dà su una previa e determinata idea di Dio che perdona: soltanto Lui può perdonare i peccati⁴; l'uomo, difatti, sa di non essere in grado da solo di dare una risposta definitiva alla questione della colpa.

La sicurezza del credente nella giustificazione operata in noi da Cristo come certezza di fede costituisce il primo e fondamentale dato. In chiave antropologica, tuttavia, la pace che avviene come conseguenza della giustificazione va capita sullo sfondo del senso di colpa che provoca la richiesta di perdono. Conseguentemente, l'esperienza di pace, frutto del perdono, deve essere messa in rapporto con la cancellazione dello stesso senso di colpa. La confessione di fede nella giustificazione operata da Cristo, pertanto, avviene all'interno di una

1 Cfr. J. M. GALVÁN, *Il problema teologico degli attributi divini (I): considerazioni metodologiche*, in «Annales Theologici» 8 (1994) 285-313.

2 Cfr. J. M. GALVÁN, *Il problema teologico degli attributi divini (II). Dio e la sofferenza umana*, in «Annales theologici» 10 (1996) 90

3 Cfr. J. M. GALVÁN, *La giustizia di Dio, sorgente della giustificazione* in J. M. GALVÁN, *La giustificazione in Cristo*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 1997, vol. 117-128.

4 Cfr. Mt 9,1-6; Mc 2,6-7; Lc 5,20-24

autocoscienza di sé come peccatore aperta a una possibilità trascendentale di perdono.

Si tratta, pertanto, di delimitare l'idea di Dio presente nell'uomo giustificato: come deve essere, in se e per me, il Dio che mi giustifica? Metodologicamente, si cercherà di concettualizzare l'idea di Dio presente nell'uomo come base dell'esperienza del perdono, facendo perciò riferimento all'anelito umano di cancellare la colpa, ed alla realizzazione di questo anelito nel dono salvifico di Dio. La concettualizzazione di quest'idea di Dio richiederà l'uso degli attributi divini come strumenti per poter conoscere, sia pur frammentariamente, l'infinita ricchezza dell'essere divino, e il loro ulteriore superamento (o pienezza di senso) nella rivelazione trinitaria.

3 Il senso di colpa

Sembra evidente che il primo passo consiste nell'atto di auto-accusa col quale l'uomo riconosce la propria esistenza come colpevole. Senza la realtà di questa percezione, il resto non ha senso, non ci sarebbe neanche il rivolgersi a un'istanza di perdono. Dice il *Catechismo della Chiesa Cattolica* (n. 1847): «L'accoglienza della sua misericordia esige da parte nostra il riconoscimento delle nostre colpe. “Se diciamo che siamo senza peccato, inganniamo noi stessi e la verità non è in noi. Se riconosciamo i nostri peccati, egli che è fedele e giusto ci perdonerà i peccati e ci purificherà da ogni colpa” (1 Gv 1,8-9)».

E più avanti (n. 1848): «Come afferma san Paolo: “Laddove è abbondato il peccato, ha sovrabbondato la grazia”. La grazia però, per compiere la sua opera, deve svelare il peccato per convertire il nostro cuore e accordarci “la giustizia per la vita eterna, per mezzo di Gesù Cristo nostro Signore” (Rm 5,20-21). Come un medico che esamina la piaga prima di medicarla, Dio, con la sua Parola e il suo Spirito, getta una viva luce sul peccato: *La conversione richiede la convinzione del peccato, contiene in sé il giudizio interiore della coscienza, e questo, essendo una verifica dell'azione dello Spirito di verità nell'intimo dell'uomo, diventa nello stesso tempo il nuovo inizio dell'elargizione della grazia e dell'amore: “Ricevete lo Spirito Santo”. Così in questo “convincere quanto al peccato” scopriamo una duplice elargizione. Il dono della verità della coscienza e il dono della certezza della redenzione. Lo Spirito di verità è il Consolatore⁵.*»

L'iniziale senso di colpa, pertanto, ha come correlativo, a livello di grazia, la convinzione di peccato. Ma il convincere l'uomo riguardo il peccato, frutto dello Spirito Santo, non si da *contro* l'esperienza umana. E sullo sfondo della coscienza di peccato si da l'esperienza della giustificazione.

Ciò costituisce uno degli elementi portanti del sistema teologico di Lutero. L'uomo, consapevole innanzi tutto della sua situazione di peccato, nella fede si sa perdonato, giustificato dalla Giustizia divina. Fondato, appunto, sulla certezza della giustificazione, il credente non può non provarne una dimensione esperienziale: infatti, chi cerca nella fede la risposta a un qualsiasi problema di senso non può fare a meno di questa dimensione estetica, che Lutero riferiva

⁵ GIOVANNI PAOLO II, *litt. enc. Dominum et vivificantem*, 31

all'esperienza di pace, di gioia, di felicità⁶.

La *theologia crucis* di Lutero sottolinea con forza che l'esperienza del perdono è dovuta allo Spirito Santo, e che nell'uomo si dà sullo sfondo di un'altra esperienza contraria, costituita, seguendo Von Löwenich, da «tutto l'ambito della percezione sensibile e intellettuale, quindi il potere naturale complessivo dell'uomo di accogliere in sé le apparizioni del mondo sensibile e della cultura»⁷.

È possibile fondare una correlazione, non solo a livello simbolico, di queste due esperienze apparentemente contrapposte? Senza mettere in dubbio che lo Spirito è l'ultima e piena chiave dell'esperienza del giustificato, penso che il collegamento sia possibile nell'ambito delle richieste dello spirito umano verso l'assoluto, le quali costituiscono il fondamento del suo reale accesso a Dio. Con ciò non voglio oppormi a quanto di più specifico ha la *theologia crucis*, che è fondamentalmente *scientia practica*⁸. Si tratta, quindi, solo di determinare le condizioni di possibilità di una dimensione esperienziale umana che ritengo non rimandabile unicamente a una dimensione escatologica⁹, priva di riscontro intrastorico. Se è vero che la *theologia crucis*, in quanto esperienza, deve avere anche un suo riscontro estetico — nel senso kierkegaardiano della parola —, si deve definire il *logos* che dà senso al *aesthetos*.

Si può riassumere il contributo fondamentale della *theologia crucis* su questo argomento dicendo che soltanto Cristo è il riferimento definitivo per il superamento del senso di colpa, e pertanto soltanto la fede in Cristo è lo strumento idoneo. La fede in Cristo è comunione interrogativa con Lui. In parole di Kierkegaard, «quando uno dice in forma diretta: 'lo sono Dio, io ed il Padre siamo una cosa sola' (Gv 10, 30), si ha una comunicazione diretta. Ma quando ora chi lo dice, il comunicante, è un uomo singolo, un uomo completamente uguale agli altri, questa comunicazione non è propriamente del tutto diretta, poiché non è proprio del tutto evidente che un uomo singolo possa essere Dio: mentre ciò che egli dice è in forma completamente diretta. Quando la comunicazione contiene nel comunicante una contraddizione essa diventa comunicazione indiretta, ti pone una scelta: vuoi credere in lui, sì o no?»¹⁰

L'accoglienza credente di Cristo come Verità soggettiva, quindi, costituisce il momento fondante. Priorità va data, pertanto, al *logos* della fede, la cui accoglienza è il primo atto del giustificato, e riferimento primario del suo sapersi perdonato. Ma se quest'esperienza di fede non coinvolge anche «l'ambito della percezione sensibile e intellettuale», non risulta possibile di fatto concettualizzare la correlazione tra le due esperienze, e l'esperienza della fede dovrebbe chiudersi nell'ineffabile. Ciò comporterebbe che la speranza terrena, in opposizione assoluta alla speranza soprannaturale, sarebbe un assurdo, un inganno antropologico.

6 Cfr. W. VON LÖWENICH, *Theologia Crucis. Visione teologica di Lutero in una prospettiva ecumenica*, Dehoniane, Bologna 1975, pp. 163-165.

7 *Ibidem*, p. 140.

8 *Ibidem*, p. 174.

9 *Ibidem*, p. 164: «la gioia del cristiano è una realtà integralmente escatologica».

10 S. KIERKEGAARD, *Esercizio del Cristianesimo*, Studium, Roma 1971, pp. 193-194.

Se la speranza terrena non è un inganno, ma apertura a quella soprannaturale, si deve invece dire che, se l'accoglienza credente dell'Altro come Verità soggettiva non si dà su una previa e reale possibilità di una certa "oggettivazione" dello stesso Altro come Verità nell'ambito della nostra percezione sensibile e intellettuale, non si potrebbe, in definitiva, avere la sicurezza del suo dono transsogettivo, della sua reale alterità nei confronti della mia soggettività¹¹.

Altrimenti sorgono molte domande: che cosa mi fa accettarlo come tale? Che cosa mi muove all'atto di fede? O, se la risposta data a queste domande è intrinseca alla fede, se il muoversi verso l'accettazione è umanamente cieco, soltanto frutto della grazia, perché non tutti ce l'hanno? Non sono tutti gli uomini trattati ugualmente dal Dio Giusto? O, in caso contrario, come si fa a distinguere il dono della grazia, che giustifica il credente, dall'esperienza di pace di coscienza che eventualmente si dà al di fuori della fede? Se il Dio che mi giustifica appare umanamente come un puro nulla, posso dire veramente che "appare"?

L'accettazione di Cristo come chiave ultima di risposta al non senso dell'uomo non può essere in forma assoluta un atto umanamente cieco: il suo Dio non può essere l'antiuomo.

Alla speranza soprannaturale che scaturisce dalla fede corrisponde, di conseguenza, una richiesta terrena di speranza di fronte al senso di colpa. Questa speranza terrena di fronte alla propria colpa, però, è un mistero, un interrogativo aperto; ed in quanto tale richiama una struttura responsoriale trascendente. Ecco perché il Concilio Vaticano II segnala il senso di colpa tra le angoscianti domande a cui l'uomo non può dare risposta senza Dio¹².

Ogni volta che l'uomo ha voluto fare i conti col senso di colpa senza rimandarlo a un sistema di riferimento responsoriale trascendente, ha dovuto per forza negare la realtà stessa della colpa. Questo è avvenuto attraverso due processi: l'uno ha mutato la realtà della colpa facendola divenire un elemento costitutivo del proprio essere in base ad una sua integrazione esistenziale¹³; l'altro riducendo la medesima, in chiave scientificistica, a uno stadio non raggiunto di evoluzione, qualcosa di cui prima o poi dovremmo intramondanamente liberarci.

Ma il sistema non ha funzionato: morte, dolore e colpa rimangono comunque misteri cui non si può dare ragione nell'ambito della scienza o

11 "La expresión objetual o la verdad intelectual son desde este supuesto -consideradas desde Dios- solamente el signo intelectual de la realidad del Dios presente. Visto desde el hombre este signo es la garantía de que la fe en Dios no es deudora de sí misma, de que no es algo puramente subjetivo (si lo fuera de hecho no podría ser articulada en verdades objetuales), sino que se apoya en algo transubjetivo, a lo que el hombre *debe* someterse, pero a lo que por la penetración en la verdad de la fe también puede someterse sin perder su dignidad humana" L. SCHEFFCZYK, *Dios Uno y Trino*, Fax, Madrid 1973, p. 28.

12 "Deficientibus e contra fundamento divino et spe vitae aeterna, hominis dignitas gravissime laedetur, ut saepe hodie constat, atque vitae et mortis, culpa et doloris aenigmata sine solutione manent, ita ut homines in desperationem non raro deiiciantur" GS 21; cfr. GS 10.

13 "La colpa di cui si parla (nel esistenzialismo) è il limite stesso della finitezza di cui è affetta l'esistenza; e perciò una colpa senza colpevoli, perché la colpevolezza è una struttura dell'esistenza che ne è la portatrice; ed è una colpa senz'alcuna pena o castigo, perché la pena è la stessa appartenenza della finitezza all'esistenza—quindi colpa e pena finiscono per coincidere" C. FABRO, *Il peccato nell'esistenzialismo contemporaneo*, in P. PALAZZINI, *Il peccato*, Ares, Roma 1959, p. 723.

dell'autoanalisi della condizione intracosmica dell'uomo. Anzi, è comune ormai la consapevolezza che le risposte non possono proprio arrivare da queste istanze. Resta come ultima soluzione l'alienazione della libertà personale nel formicaio di un'umanità anonima...

Sembra che per noi non ci sia un'altra strada che rimandare la presenza della colpa al concetto correlativo di pena: se l'uomo si sente in colpa è perché veramente si trova in stato di reato. Ma lo stato di reato richiede il riconoscimento di un ordine etico di riferimento¹⁴. L'autodeterminarsi dell'uomo dipende sempre da un sistema di valori, in riferimento al quale la libertà attualizza e giudica il progetto vitale. In base a ciò, l'onnipresenza del senso di colpa indica che il rifiuto volontario dell'ordine etico di riferimento comporta una contraddizione nel profondo dell'essere dell'uomo. Lui rimane libero di orientarsi diversamente, ma è sempre legato a quell'ordine da una sorte di nostalgia ontologica che, nel suo rifiuto cosciente, si manifesta appunto come angoscia¹⁵.

Se il fondamento ultimo del sistema di riferimento si dà come valore assoluto personale, in quanto tale, potrà diventare la chiave antropologica che eventualmente permetterà: a) L'interpretazione dell'imperfezione passata nella realizzazione del progetto esistenziale in base a una possibile definitività futura di bontà; b) L'assicurazione in senso finalistico della reversibilità del passato: infatti, l'autopossessione dell'essere storico in cui si esprime la libertà rende possibile questa reversibilità, anche se non è autonomamente in grado di darle una dimensione ultima, definitivamente buona.

Perciò, prima di ulteriore e necessari approfondimenti, se crediamo che davanti al peccato Cristo può dire all'uomo "va' in pace", includiamo in questo credere una risposta ultima alla richiesta di fondamento del sistema di valori che può superare il senso di colpa: e in fondo alla risposta si deve trovare la nostra idea umana di Dio: "*da questo conosceremo che siamo nati dalla verità e davanti a lui rassicureremo il nostro cuore qualunque cosa esso ci rimproveri. Dio è più grande del nostro cuore e conosce ogni cosa*" (1 Gv 3,19-20)¹⁶.

4 Senso di colpa e immutabilità divina.

All'origine del senso di colpa si trova la consapevolezza del *limite*:

14 "Il senso che avremo dato alla nostra vita, e che si rivelerà alla fine del nostro avvenire temporale, sarà conforme alla nostra Idea eterna, come la sua libera realizzazione nell'esistenza o, al contrario, sarà in irrimediabile disaccordo con essa - un controsenso che non potrà essere né corretto né cancellato?" J. DE FINANCE, *Il sensibile e Dio. In margine al mio vecchio Catechismo*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 1990, p. 161.

15 "Ho sottolineato che il precetto divino suggeriva non solo la dimensione divina del Mistero, ma anche la profondità dell'uomo, fatto per la comunicazione con Dio. Che egli la rifiuti non cambia niente a ciò che è in realtà: il desiderio e la capacità dell'alleanza rimangono, ma ormai impotenti. Non avremmo noi chi la radice ultima dell'angoscia? In ogni caso, la storia mostra che l'uomo non sopporta la rottura dell'alleanza, anche se ha profondamente dimenticato l'origine del suo male" G. LAFONT, *Dio, il tempo e l'essere*, Casale Monferrato 1992, p.137.

16 Cfr *Catechismo della Chiesa Cattolica*, n. 1781: "La coscienza permette di assumere la *responsabilità* degli atti compiuti. Se l'uomo commette il male, il retto giudizio della coscienza può rimanere in lui il testimone della verità universale del bene e, al tempo stesso, della malizia della sua scelta particolare. La sentenza del giudizio di coscienza resta un pegno di speranza e di misericordia. Attestando la colpa commessa, richiama al perdono da chiedere, al bene da praticare ancora e alla virtù da coltivare incessantemente con la grazia di Dio".

nell'ambito di riferimento spazio-temporale ciò si definisce come autocoscienza della finitezza; nel piano etico si esprime come *autorimprovero*. E come l'autocoscienza della finitezza include la percezione dell'illimitato divino che si esprime posteriormente nel concetto di *onnipotenza*, l'autorimprovero dovrebbe comportare lo svelarsi *dell'illimitato etico divino*. In altre parole, se la constatazione come dolore del limite spazio-temporale portava san Tommaso a riassumere il passaggio metafisico verso l'onnipotenza nel suo famoso argomento *quia malum est, Deus est*¹⁷, si tratta di applicare lo stesso principio alla constatazione della realtà della colpa.

Il primo elemento definitorio del Dio che giustifica è, comunque, la sua onnipotenza: la giustizia divina sarebbe, in questo senso, l'onnipotenza del suo Essere assoluto all'opera per la salvezza dell'uomo colpevole. Ma l'idea di onnipotenza divina si troverebbe davanti ad un paradosso insormontabile se il passaggio fosse mediato unicamente dal concetto di finitezza. Infatti, la finitezza conduce alla confessione di un Dio onnipotente, sia come richiesta assoluta della ragione che parte dalla constatazione della contingenza, sia per quanto fa riferimento alla stessa consapevolezza esistenziale che l'uomo ha del limite come causa del dolore. Soltanto la dipendenza ontologica di un Essere onnipotente costituisce una possibilità di risposta davanti alla domanda di senso del dolore: la causalità universale e l'agire intellettuale della Causa Prima proteggono l'uomo nella sua temporaneità dal sentirsi finalisticamente abbandonato.

L'onnipotenza, perciò, deve essere una prerogativa di un essere personale libero: una assoluta forza cosmica impersonale non potrebbe risolvere il problema del senso, soprattutto quando si tratta di fare i conti con l'essere personale dell'uomo.

Ma il paradosso sta proprio qui, nel fatto che l'onnipotenza divina, pur potendo, non ha liberato l'uomo dalla sofferenza. Questo sembra incompatibile con la pretesa rivelazione di un Dio Amore che, per definizione, deve volere il bene dell'amato. Ovviamente, la ragione credente non può non affermare a questo punto che la sofferenza deve avere una componente almeno finalisticamente buona, se il Dio-Amore la permette; ma i dati fin qui esposti non sono sufficienti.

A questo punto bisogna introdurre il dato specifico cristiano, in cui si esprime trinitariamente l'essere Amore di Dio in sé e nei confronti della creatura amata. L'onnipotenza, infatti, non ha come scopo nel suo agire *ad extra* il creare l'uomo in quanto essere limitato spazio-temporalmente. Il vero scopo dell'agire creativo è costituito dall'intenzione di stabilire tra creatore e creatura un'eterna *comunione di vita*. Il dono divino non è un dono limitato: Dio da sé stesso alla creatura, la chiama a partecipare della sua Vita intratrinitaria. La perfezione della creatura, pertanto, rimanda a questo disegno originario; la sua imperfezione, conseguentemente, consiste radicalmente nell'aver perso la comunione divina per la quale è stato creato: in definitiva, si tratta di prendere in tutta la profondità l'affermazione che l'uomo è l'immagine del Dio Amore. Mentre questa non è stata infranta, il limite spazio-temporale dell'uomo non è stato sperimentato come sofferenza.

¹⁷ CG, III, 71.

Perciò la perdita dell'originaria comunione della Vita intratrinitaria rimanda all'idea di peccato. E, sullo sfondo del peccato, la rivelazione del disegno redentore illumina il senso ultimo del perché Dio ha voluto il limite spazio-temporale nella sua immagine: come la condizione, cioè, per poter essere oggetto del perdono, per poter Lui stesso *ricreare* la libertà umana.

Riassumendo, senza l'affermazione dell'onnipotenza metafisica non troverebbero senso le domande che all'uomo pone la realtà della sofferenza (*quia malum est, Deus est*; ma la stessa onnipotenza non acquista la sua pienezza rivelativa se non nel dono trinitario, e questo fa che la radice della vera sofferenza debba essere rinviata al peccato (*quia peccatum est, Deus est*). Per fare questo passaggio, l'uomo ha bisogno di ricevere "lo Spirito che convince il mondo quanto al peccato" (Gv 16, 8). In definitiva, L'ambito del suo incontro con Dio rimane sempre quello intersoggettivo della fede, ma fondato antropologicamente sul livello "oggettivo" dell'accesso naturale a Dio.

Riprendo il nostro argomento: lo Spirito, svelando nel peccato il senso ultimo del male, rivela anche il contenuto ultimo del senso di colpa. Il riacquisto della comunione trinitaria permetterà, quindi, di pervenire alla risposta ultima. La questione della giustificazione si pone nell'ambito del rapporto intersoggettivo tra Dio e l'uomo. Abbiamo visto come questo rapporto può essere fondato, come base esperienziale umana, sul concetto di onnipotenza. La questione adesso, tuttavia, va al di là dell'ambito significativo di questo attributo. L'onnipotenza, come tutti gli altri attributi, è una delle dimensioni parziali in cui il nostro intelletto limitato può conoscere qualcosa dell'infinito essere divino. In quanto parziale, non serve per approfondire tutte le questioni che l'essere di Dio pone nel suo agire volto all'uomo, anche se, dato il suo speciale legame con l'idea di Dio propria dell'ambito delle richieste antropologiche, in qualche senso si può dire che è il primo attributo divino: il suo uso nella confessione di fede ne è conferma: *credo in Dio Padre Onnipotente*.

L'onnipotenza, quindi, come primo attributo, porta a risolvere fondamentalmente il problema della finitezza. Quando alla finitezza si aggiunge la questione dell'autorimprovero, l'onnipotenza deve essere arricchita con ulteriori sfaccettature della ricchezza infinita dell'essere divino.

Questo arricchimento, sempre nell'ambito della nostra conoscenza razionale di Dio, deve avvenire in riferimento alle due libertà in questione: quella umana e quella divina. L'autorimprovero, infatti, richiama immediatamente la libertà umana e l'apertura antropologica che essa comporta. Diceva il Grande Inquisitore: "Nulla è più seducente per l'uomo della libertà di coscienza, ma, nel contempo, non c'è nulla che in lui sia più tormentoso"¹⁸. La libertà, infatti, apre un doppio fronte di conflitto: da una parte il futuro, in cui l'essere libero deve rinunciare ad alcune delle possibilità concrete dell'esistenza, e ciò comporta necessariamente limitazioni vitali; dall'altra parte il passato, dal quale pesa l'irreversibilità dei propri atti colti adesso nella loro costitutiva insufficienza. L'insieme degli atti in cui l'uomo si è autodeterminato o si autodetermina nella propria realizzazione temporale sono, per tanto, l'ambito nel quale lui è

¹⁸ F. DOSTOEVSKIJ, *I fratelli Karamazov*, Garzanti, Milano 1992, vol. I, p. 348.

autosoddisfatto della propria esistenza o, al contrario, sperimenta il rifiuto-disprezzo di se stesso che costituisce il fondamento del senso di colpa.

Ciò ha come fondamento il fatto che la tendenza alla felicità è in noi una tendenza ontologica: la volontà è determinata originariamente dalla felicità, e la felicità è, a sua volta, determinata da una dimensione che trascende la nostra natura attuale.

Una volta che la tendenza alla felicità si pone, tramite l'intelletto, in contatto con la realtà, si mette in moto tematicamente e liberamente alla ricerca del suo attualizzarsi. In questa interfaccia intelletto-volontà, ambito dell'agire libero dell'uomo, la stessa possibilità di errore dell'intelletto nel presentare un bene concreto come orientato trascendentalmente, e la debolezza della volontà nella sua tendenza, si traducono nella presenza di azioni moralmente errate. Se veramente l'intelletto e la volontà hanno la capacità di determinare l'orientamento verso il bene trascendente—cioè, se l'uomo è libero—, allora le azioni errate si sperimentano come colpe.

Perciò il senso di colpa, paradossalmente, non riguarda soltanto il passato, neanche l'aver di fatto commesso azioni giudicate sbagliate: al di là dei fatti concreti che costituiscono le proprie colpe, si trova un riferimento di base agli stessi principi che costituiscono l'essere dell'uomo nel mondo. L'uomo si sa strutturalmente incapace di evitare di avere colpe.

L'esperienza sensibile e intellettuale dell'uomo porta, quindi, a un *autorimprovero congenito*, fondato sulla consapevolezza di una libertà defettibile. Questa, a sua volta, rimanda ad una libertà non limitata, non essenzialmente colpevole. Se infatti la colpevolezza della libertà fosse un dato definitivo, la domanda di senso non si porrebbe. In altre parole, l'esperienza di una libertà mutabile svela come anelito una libertà immutabile. Anche qui il pensiero torna a Ivan Karamazov, in una revisione all'inversa del suo "se Dio non esiste tutto è permesso": se di fatto non tutto è permesso (il senso di colpa lo testimonia), se la libertà umana è pertanto teleologicamente determinata, la nostra stessa libertà richiama come fondante la Libertà divina, senza la quale sarebbe soltanto una *perplexità completa*¹⁹. Un'altra libertà mutevole non può esserne mai il suo fondamento.

Finalmente, la libertà immutabile può a sua volta garantire la redenzione del passato e assicurare il futuro della libertà mutevole: soltanto una onnipotente volontà immutabile può ricreare come libera la libertà. Questa strada, che comporta un approfondimento delle cinque vie in base alla radicalità della libertà come fondamento del carattere personale e dialogico dell'uomo, —senza questa precisazione l'argomentazione sarebbe "tendenzialmente ontologica"—, è stata intrapresa da San Tommaso, anche se in maniera soltanto laterale, parlando dell'immutabilità della Volontà divina²⁰. In quell'occasione, come argomento sul quale fondare la possibilità dell'affermazione di una Volontà immutabile, S. Tommaso segnala quelle dimensioni dell'Essere divino che sono derivate

19 Cfr L. POLO, *Quién es el hombre. Un espíritu en el mundo*, Rialp, Madrid 1991, pp. 224-225.

20 Cfr I q.19, a.7.

dall'accesso a Lui tramite l'ordine della causalità, della necessità, dell'intelletto ordinatore: immutabilità metafisica, immutabilità della scienza divina²¹. Così l'Aquinate può anche parlare di giustizia e misericordia divina nell'ambito proprio dell'ordine creazionale, affermando che la *communicatio perfectionum (...)* *inquantum perfectiones rebus a Deo dantur secundum earum proportionem, pertinet ad iustitiam, ... inquantum vero perfectione datae rebus a Deo, omnem defectum expellunt, pertinet ad misericordiam*²².

5 Dimensione trinitaria

Ma quando il discorso si mette sul piano della libertà, non basta la *communicatio* creaturale per esprimere la *proportio* che permette di parlare di giustizia. L'immutabile libertà divina, anche se richiesta dall'esperienza della libertà mutabile umana, rimarrebbe concettualmente irraggiungibile per l'uomo, se non vengono aggiunti altri dati. Infatti, dal momento che lo stesso concetto di libertà richiede l'alterità (ogni libertà lo è in confronto con un'altra), non può essere la libertà creata a fondare quella divina come tale libertà assoluta. Se Dio è libero, non può esserlo soltanto perché io sono libero: l'alterità deve essere divina. La libertà divina, usando la terminologia dell'Antico Testamento, appartiene all'ambito del *qadosh*, della santità.

Ed ecco che il dato di fede della tripersonalità divina, ricevuto in maniera totalmente gratuita e non richiesta, riempie il vuoto logico nel quale l'uomo si trova davanti alla sua libertà mutevole. Nel sapersi chiamato a partecipare a quella Libertà che si manifesta nell'amore intratrinitario, l'uomo può dare senso alla sua richiesta di definitività nella possessione del bene morale. La vera *proportio* non è quella dell'essere spazio-temporale, come non era l'essere spazio-temporale la base della nostra idea di Dio onnipotente: la vera *proportio* e la vera *communicatio* che fondano il concetto di giustizia divina e, in definitiva, il vero e ultimo motivo dell'esistenza dell'uomo, sono la sua chiamata ad una comunione eterna di vita con la Trinità. L'immutabilità divina, contenuto dell'idea di Giustizia, fa riferimento al mantenimento di quella originaria volontà di comunione²³.

Così, anche se alla base di tutto il processo di ricerca di senso davanti alla realtà della colpa si trova necessariamente l'apertura a un Essere immutabile, che è già presente nella mia esperienza sensitiva e intellettiva della realtà, l'idea di un Dio che giustifica non può essere scollegata dalla fede: non posso cogliere intellettivamente tutta la ricchezza di una Libertà immutabile che non lo sia nell'ambito di un divina *communio personarum* alla quale io gratuitamente sono

21 Cfr. I q.9, a.1 e I q.14, a.15.

22 I q. 21, a.3; cfr. a. 1.

23 AUER, *Il mistero di Dio, Piccola Dogmatica Cattolica* vol. 2, Assisi 1982, pp. 675-676: "La giustizia distributiva e attributiva di Dio assegna a ogni uomo il suo, secondo la misura del suo amore e della sua libertà, che include la volontà "che tutti gli uomini siano salvati e arrivino alla conoscenza della verità"(1Tim 2, 4)". A. SICARI, *Giustizia di Dio nel VT*, in «Communio (it.)» 38 (1978) 5: "L'idea biblica di Giustizia attribuita al Dio dell'Alleanza, ha offerto non solo un valore con ancoraggio religioso-trascendente, ma che -sviscerato nella sua più intima natura - potremmo tentare di descrivere così: passione salvifica e misericordiosa di Dio verso l'uomo che Egli ha legato invincibilmente a sé, non ostante la debolezza di questo partner umano, con uno scambio ineguale ma "giusto" all'interno di un amore totalmente e gratuitamente offerto fin dall'inizio"

chiamato.

Così l'autocoscienza di fragilità morale—autorimprovero, senso di colpa—, diventa un'interfaccia in base alla quale, senza creare una richiesta positiva della grazia, l'essere dell'uomo nel mondo si apre, dalla sua stessa situazione intramondana, al dono giustificante della vita trinitaria. La fede che gli assicura la salvezza, diventando tramite il senso di colpa e la conseguente apertura al Dio immutabile, una verità presente nel suo ambito di esperienza, è per lui un vero possesso, giacché, in parole di Von Lowenich, "ciò che esperisco, lo possiedo; ciò che entra nella mia coscienza, diventa per me un possesso spirituale"²⁴.

Rimane il problema circa il valore ontologico da dare a questo possesso, come mediarlo storicamente tramite il Crocefisso e la sua Chiesa: ma risulta possibile già affermare che ciò non può non fondarsi su una reale possibilità di accesso dell'uomo a Dio; evitare, per tanto, una radicale separazione del Dio che si rivela nella creazione e il Dio di Gesù Cristo richiede una vera partecipazione presente nella grazia a quella Vita che ci viene offerta dal Risorto²⁵.

6 Dio e la morte

Veniamo all'altro nodo. Gli elementi che compongono il problema del male (dolore, colpa) devono essere presi in considerazione in maniera unitaria e richiedono, alla fine, un'unica risposta. Anche se non si può limitare a ciò, è chiaro che l'idea di Dio comporta per l'essere umano la chiave ultima di interpretazione dell'esperienza del proprio limite. Il dolore e il senso di colpa costituiscono due dimensioni di questo limite, che ne svelano la sua vera natura di male, e non di semplice imperfezione. La concettualizzazione di Dio da parte dello spirito umano, e in concreto gli attributi dell'onnipotenza e dell'immutabilità sono elementi necessari per una possibile integrazione di senso di queste due realtà. Ma tutte e due le risposte trovano nel mero ambito esperienziale dell'uomo nel cosmo una radicale aporia: la prova del tempo. Le risposte che nella nostra situazione troviamo a quelle questioni comportano un evidente rimando alla trascendenza; perciò esse non servirebbero se non ci fosse, al di là della nostra limitazione spazio-temporale, la possibilità di un congiungimento effettivo del contenuto in esse significato. La scoperta e la certezza dell'inevitabilità della morte porterebbero lo spirito umano a un vicolo cieco, a considerare le anteriori risposte come un crudele inganno. In definitiva, giacché la disponibilità di tempo non è infinita, il problema ultimo, riassunto o fusione di tutti gli altri, è il problema della morte.

²⁴ *Op. cit.*, p. 126.

²⁵ È chi che la posizione luterana può diventare ambigua, come sembra indicare ancora Von Löwenich, pp. 62-63: "Harnack distingue in Lutero una duplice conoscenza di Dio. L'una avviene mediante la ragione; è quindi conoscenza naturale. O ancora mediante la legge: legge di Mosè e ragione stanno insieme, per Lutero, dalla parte dell'uomo naturale. Ma questa conoscenza giunge soltanto a Dio come creatore del mondo. Inoltre gli uomini ne hanno abusato, così da farne la fonte di ogni idolatria. Anche il demonio possiede questa conoscenza di Dio. Essa dunque non può essere salvifica, poiché conosce la maestà di Dio, senza neppur sfiorare la sua misericordia. A tale conoscenza *extra Christum*, certo non oggettivamente falsa ma comunque insufficiente, si contrappone la conoscenza di Dio *in Christus*, che porta con sé la consolazione del perdono. Questa duplice conoscenza corrisponde al doppio rapporto in cui Dio sta al mondo: come creatore e come salvatore. In tale duplice rapporto Harnack trova lo schema di fondo a cui si può riportare tutta la teologia di Lutero, e dove trova il suo quadro anche la dottrina del *Deus absconditus* e *Deus revelatus*"

7 *La realtà della morte*

La morte, infatti, è il più radicale dei problemi che la creaturalità pone, giacché la sua realtà e inevitabilità rendono vana qualsiasi soluzione che dipenda dal tempo. In essa si avvera massimamente il fatto che ogni realizzazione dell'essenza umana si da soltanto sul piano dell'esistenza, ed è, quindi, necessariamente limitata. Forse per questo si tratta dell'elemento più caratterizzante non soltanto della religiosità naturale, ma anche di ogni cultura, che in un certo senso esiste per dare una risposta di senso positiva all'uscita della temporalità. In fondo, ciò che più preoccupa l'uomo è assicurarsi una "buona morte".

Ciò comporta una certezza di dover morire, sulla quale è possibile, comunque, porre qualche domanda. A questo punto, infatti, si deve indicare che l'inevitabilità della morte non potrebbe essere desunta soltanto per via induttiva, anche se il fatto che tutti gli uomini sono morti si presenta come universale verità. Bisogna aggiungere a questo dato l'autocoscienza della vulnerabilità della propria natura, che dà all'uomo la consapevolezza di essere mortale²⁶. La mortalità, pertanto, sarebbe una conseguenza implicita nella concreta struttura ontologica della creatura umana, nella sua realizzazione in una molteplicità di individui successivi.

Ma allora la morte dovrebbe essere un elemento normale, non dovrebbe porre una questione di senso, come invece sembra universalmente accadere. E così sarebbe, infatti, se l'uomo avesse soltanto una teleologia intracosmica, chiusa alla trascendenza in Dio del suo essere, o in ogni situazione in cui lui fosse incapace di raggiungere intenzionalmente questa dimensione spirituale di apertura²⁷. Di fatto, è universale constatazione che la morte non può essere considerata un elemento "normale", e in tutte le culture, accennavo prima, si cerca (più o meno in vano) la forma di renderla positiva, di poter viverla, negli altri e in sé stesi, in maniera impavida, senza timore. Poter realizzare questo tentativo o non, o, più semplicemente, avere un atteggiamento ottimista o pessimista davanti a questa impavidità, dipenderanno dagli elementi di risposta di cui l'uomo dispone.

L'universale richiesta di senso, pertanto, permette di ipotizzare una dimensione di trascendenza nell'essere umano che la problematicità della morte in certo modo svela. Dicevo che solo la considerazione dell'uomo in chiave unicamente di corporeità permetterebbe affermare la morte come naturale: ma non siamo soltanto corpo. L'unità sostanziale anima-corpo, essendo l'anima immortale, pone in una radicale profondità il problema della mortalità del corpo, giacché non possiamo essere mortali "in parte": da qui che il fatto della morte, oltre ad essere innaturale, sia

26 "Fino a che punto l'esperienza della vulnerabilità dell'esistenza porta con sé l'idea che la propria morte è sempre possibile e minacciosa? L'idea che si è mortali deriva solamente dall'esperienza della propria vulnerabilità, o è una nozione provocata dalla reiterata esperienza di vedere morire gli altri? In che modo un "Robinson puro" giungerebbe alla conoscenza o al sospetto della propria mortalità? (...) A mio giudizio, entrambe le esperienze sono necessarie ed entrambe si coinvolgono a vicenda: la visione della morte altrui illumina o conferma in noi il sentimento della nostra vulnerabilità e rivela il suo carattere potenzialmente letale, e la consapevolezza di questa nostra sostanziale vulnerabilità ha in nuce una certa intuizione della nostra sempre allarmante mortalità": P. LAIN ENTRALGO, *Antropologia medica*, Paoline, Cinisello Balsamo 1988, p. 233.

27 "Nella contrapposizione paolina dello «spirito» e della «carne» è inscritta anche la contrapposizione della «vita» e della «morte». Grave problema, questo, circa il quale bisogna dire subito che il materialismo, come sistema di pensiero, in ogni sua versione, significa l'accettazione della morte quale definitivo termine dell'esistenza umana. Tutto ciò che è materiale, è corruttibile e, perciò, il corpo umano (in quanto «animale») è mortale. Se l'uomo nella sua essenza è solo «carne», la morte rimane per lui un confine e un termine invalicabile. Allora si capisce come si possa dire che la vita umana è esclusivamente un «esistere per morire»" GIOVANNI PAOLO II, litt. Enc. *Dominium et vivificantem*, 57

visto come *scissione*. La questione è riuscire ad adottare davanti alla morte un atteggiamento di apertura alla novità dell'*al di là* del morire stesso; altrimenti il suo evento non potrà che essere interpretato come il riassunto di tutti i mali, in quanto privazione della vita, che è il bene che fonda tutti gli altri beni, o la possibilità di acquistarli.

Il rimando a un “al di là” della morte costituisce un elemento necessario di risposta, giacché il morire dell’uomo non può esser mai considerato come un portare a compimento l’umano, che sempre rimarrà limitato nel piano esistenziale, anche nel caso in cui l’esistenza si prolunghi indefinitamente, perché l’uomo non si realizza unicamente nella durata temporale²⁸: nessun uomo sarà pienamente uomo nel momento della sua morte.

8 *Il mistero del tempo*

Bisogna tenere conto, per tanto, che dare un senso alla questione della morte non vuole dire sopprimere il termine della temporalità: ciò non risolve nulla, soltanto rimanda infinitamente la soluzione. “Il senso del tempo, quale lo abbiamo definito, può essere anche compreso come espressione del fatto che siamo sempre proiettati oltre noi stessi, che non ci troviamo veramente in quel che siamo, che non abbiamo neanche raggiunto quel che vogliamo e che il nostro essere ci chiede di essere; siamo sempre per via, sempre in cammino. Il tempo è espressione del fatto che non restiamo, né possiamo restare, in quel che siamo, e non abbiamo mai raggiunto la pienezza definitiva dove potremmo riposare. Siamo costantemente alla ricerca di un senso più soddisfacente da dare a quel che siamo e a quanto ci circonda”²⁹. Quello che l’uomo desidera è una forma di esistenza non misurata dal tempo, al di là del tempo, supratemporale. Il contrario della morte è la vita, non la durata indefinita. In qualche senso, possiamo dire che il necessario superamento della finitezza che avviene tramite la considerazione dell’onnipotenza divina in relazione alla sofferenza, e dell’immutabilità in relazione alla colpa, deve trovare un riscontro nella considerazione della temporalità, in maniera tale che questa non sia percepita come limite assoluto, ma come “finitezza non definitiva”. In altre parole, se la morte è il termine della temporalità, il vero problema non è costituito dalla morte, ma dal tempo in quanto tale.

La risposta alla questione del tempo deve consistere nel raggiungimento di una situazione supratemporale in cui la struttura dialogica della libertà raggiunga l’immutabilità personale a cui mi riferivo nella prima parte di questo articolo. Ma come indica J. De Finance³⁰, il problema della temporalità si pone in termini diversi alla questione dello spazio: davanti alla condizione spaziale del proprio essere, la necessità di trascendenza risulta specialmente chiara e sperimentabile all’uomo. Con

28 Cfr. J. CHOZA, *Manual de antropologia filosofica*, Rialp, Madrid 1988, pp. 529-537.

29 D. STANILOAE, *Dio è Amore*, Città Nuova, Roma 1986, p. 57.

30 “Uno spirito esteso *onticamente* nello spazio (e non solamente in quanto alla sua sfera di azione) ci sembra subito un’assurdità, effetto di una grossolana confusione, frutto di un pensiero schiavo dell’immaginazione, per il quale ‘spirito’ rimane ancora legato alla sua prima accezione: un fluido, un vapore, un gas (il ‘vertebrato gassoso’ di Haeckel). Invece l’idea di una durata puramente spirituale, di una successione di atti, di idee, ecc., irriducibile al divenire temporale delle cose, fosse pure al divenire dell’organismo, lunghi dal racchiudere una contraddizione, ci appare facilmente come richiesta da quello che la nostra interiore esperienza ci fa conoscere dello spirito”: J. DE FINANCE, *op.cit.*, p. 109.

la temporalità, invece, avviene una sorte di connaturalità ingannatrice, procedente dal fatto della nostra capacità di immaginare una coscienza puramente spirituale senza liberarla della successività che condiziona la nostra forma di pensare. Da cui la necessità di insistere nella sopratemporalità della soluzione, nella quale, comunque, deve anche essere inserita la temporalità, che rimane sempre e comunque una condizione del nostro essere unità sostanziale di corpo e anima. Si tratta, infatti, di sopratemporalità, non di atemporalità, giacché la semplice negazione del tempo non permetterebbe la soluzione integrante della nostra concreta realtà esistenziale³¹.

Il concetto di *durata*, pertanto, deve essere perfezionato nel senso di slegarlo da una considerazione unicamente temporale (durata successiva), che come abbiamo già visto, non può mai essere pienezza; si deve ipotizzare una durata sopratemporale, in cui l'essere dell'uomo, venuto ad essere in un momento concreto, duri per sempre, includendo in questa durata eterna la sua dimensione spaziotemporale, che non sarà più, però, condizione di durata.

A questo punto è conveniente ricordare la normatività che per il tempo attuale ha il futuro. Questa normatività dipende dal fatto che tempo ha senso nella misura in cui muove verso una pienezza futura al di fuori del tempo. “Chi non tende verso l'avvenire, muore. Non tendere più al futuro è segno di morte”³². Un tempo “senza freccia” non sarebbe antropologicamente consistente. Un tempo indeterminato, senza fine, toglierebbe alla successività qualsiasi dimensione creativa di significatività, giacché nulla sarebbe in termini assoluti, irripetibile³³. Di fatto, la considerazione puramente ciclica della storia è necessariamente pessimista, e da peso soltanto al passato mitico sul quale si fondano i cicli, senza che questo passato sia garante del futuro: così il tempo sarebbe “soltanto o prima di tutto un declino, uno scivolare verso la morte”³⁴. Persino i cicli del cosiddetto eterno ritorno, almeno nelle formulazioni tradizionali induistiche con i loro numeri di grandezza veramente iperbolica, pur dovendo affermare che non riescono ad uscire di una concezione chiusa della storia, , possono essere capite nel senso di una fuga asintotica, come una tensione verso una pienezza futura sopratemporale, che necessariamente si muove tra una confusa consapevolezza atematica dell'eterno e la cornice referenziale

31 “Immaginiamo ora una coscienza per la quale non ci fosse, a rigore, né prima né dopo, una coscienza che, non soltanto sarebbe fissa in uno stato immutabile, ma per la quale il nostro passato e il nostro avvenire sarebbero ugualmente presenti; siccome la distinzione, la successione reale dell'avvenire e del passato sono per noi evidenze, una tale coscienza o ci parrà fuori della realtà, oppure ci sembrerà un'illusione di ciò che per noi è la realtà. Ora proprio è una tale coscienza, al di sopra del tempo, che la metafisica classica e soprattutto la metafisica tomista attribuiscono a Dio. Si comprendono dunque le reazioni spontanee del pensiero comune e quanto sia forte la tentazione di ammettere in Dio – perché sembra impossibile liberarne lo spirito – un 'tempo' in senso ampio, una 'durata' comportante una specie di successione”, *Ibidem* p. 111-112.

32 STANILOAE, *op. cit.* p. 59.

33 Questa positività della fine del tempo (mortalità) è stata alle volte specialmente sottolineata dalla letteratura, specialmente sensibile, come tutto l'arte in generale, al carattere di creatività presente nel tempo. Un esempio importante è costituito dal racconto *Los inmortales*, di J. L. BORGES: “La muerte (o su alusión) hace preciosos y patéticos a los hombres. Estos conmueven por su condición de fantasmas; cada acto que ejecutan puede ser el último; no hay rostro que esté por desdibujarse como el rostro de un sueño. Todo, entre los mortales, tiene el valor de lo irrecuperable y de lo azaroso. Entre los Inmortales, en cambio, cada acto y cada pensamiento es el eco de otros que en el pasado lo antecedieron, sin principio visible, o el fiel presagio de otros que en el futuro lo repetirán hasta el vértigo. No hay cosa que no esté como perdida entre infatigables espejos. Nada puede ocurrir una sola vez, nada es preciosamente precario. Lo elegíaco, lo grave, lo ceremonial, no rigen para los inmortales”, *El Aleph*, Alianza, Madrid 1975, p. 23.

34 DE FINANCE, *op. cit.*, p. 143.

intracosmica, segnata dalla successività e dai cicli della natura.

Ma un tempo con freccia è significativo soltanto se si aggiunge anche il fine: un tendere verso un avvenire senza meta, come alle volte si vede nella moderna idea relativistica di *progresso*, in cui la definizione del termine coincide con il percorso (“progredire”), comporta lo stesso pessimismo dei cicli. Il presente si dà, quindi, tra un fondamento passato e una teleologia dell’avvenire che si congiungono: il fondamento lo è in quanto promessa o, in altre parole, lo è in quanto dà solidità all’avvenire. “L’enigma del presente è il più oscuro di tutti gli enigmi del tempo. E ancora, non c’è risposta se non da ciò che comprende tutto il tempo e lo trascende: l’eterno”³⁵.

9 *L’eternità personale*

In definitiva, possiamo concludere che il futuro non è soltanto il tempo indeterminato, ma dobbiamo fare riferimento al concetto di vita non misurata dalla successività temporale, cioè, all’idea di *vita eterna*. Se la vita viene considerata come un insieme complesso di fenomeni biologici, allora l’uomo non potrà evitare la tentazione di dominarla oggettivisticamente, e in questo tentativo si vedrà costretto all’insuccesso, e quindi alla disperazione. Occorre svelare il mistero della vita come chiave del tempo, ritrovando l’ammirazione profonda davanti alla sua bellezza radicale, senza confonderla con uno squallido estetismo formale: vita eterna non è semplicemente “buona vita”.

Che lo scorrere del tempo verso l’avvenire possa avere questa dimensione estetica dipende soltanto dal fatto che l’uomo sia in grado di produrre nella temporalità intrecci creativi apportatori di novità. L’uomo libero nel tempo diventa vero agente di se stesso e quindi costruttore di *vita nuova*. La vita di un essere deterministicamente determinato, o temporalmente indefinito, non è mai nuova. Soltanto un essere libero può fare diventare il tempo percorso verso la novità, e quindi verso l’eternità: un’eternità oggettuale, oltre ad essere un controsenso, sarebbe sempre insufficiente.

Ma la libertà temporale, che ha come orizzonte intracosmico la morte, garantisce soltanto il percorso, e non soltanto il suo termine come eternità: *vita nuova* non è necessariamente *vita eterna*. Soltanto la stessa struttura dialogica della libertà e il suo rimando trascendente alla Libertà fondante divina, che abbiamo già considerato in riferimento alla colpa, possono permettere l’integrazione della morte nella struttura di senso. Come la libertà nel tempo è creativa di vita nuova nella misura in cui i suoi limiti (sofferenza, colpa) sono superati nello svelare e nel partecipare dell’uomo all’onnipotenza e all’immutabilità divine, così la morte lo sarà soltanto se diventa l’occasione di incontro con la Libertà fondante. In altre parole, l’*Onnipotente* e l’*Immutabile* deve diventare per me anche l’*Eterno* col quale vivere una perenne comunione dialogica, al di là del tempo. In questo senso il mistero ultimo della vita è l’amore, e con esso, l’eternità: questi due concetti si richiamano mutuamente. Senza questa consapevolezza il resto non ha senso. Per questo, in parole di M. F. Sciacca, “la vera tragicità della morte non è data dal venir meno della vita nel tempo, ma dalla consapevolezza che, per quel venir meno, l’uomo si trova di fronte a una situazione nuova, il cui esito è imprevedibile, implicita tutta nella

³⁵ P. TILlich, *L’eterno presente*, Ubaldini, Roma 1968, p. 99.

domanda se sarà veramente compiuta la pienezza dello spirito o l'immortalità sarà la condanna in eterno alla sua incompiutezza. L'angoscia "umana" non è data dalla "prima" ma dalla "seconda morte": dalla coscienza della miseria irreparabile o della dignità suprema che gli riserva l'immortalità, come quella che lo espone ad un giudizio definitivo. E si tratta di miseria o dignità totali, ontologiche, dell'essere suo nella sua essenza; anche l'angoscia e la speranza di fronte alla morte sono radicali³⁶. Il concetto di *morte seconda*, nel suo origine biblico, si riferisce, appunto alla mancata realizzazione della comunione eterna con Dio.

Con ciò si è aggiunto alla mera permanenza nella realtà un elemento fondamentale, in cui si può riassumere l'ideale umano di immortalità. L'importante non è raggiungere uno stato della realtà in cui le cose non siano più sottomesse al generare e al perire, ma lo stabilimento di una comunione dialogica eterna, che richiede assolutamente l'idea di divinità personale.

Dio deve essere visto, quindi, come l'Essere personale che nella sua permanenza (eternità) fonda lo statuto dialogico del non-tempo. Un'oggettività infinita, abbiamo detto, non può essere risposta alle domande sul limite di una soggettività. Persino il concetto di oggettività assoluta sembra di per sé contraddittorio: soltanto di un essere personale si può dire il famoso *id quod maius cogitari nequit* anselmiano.

Se esiste l'Essere personale eterno, e ho la capacità di esperirlo nella mia situazione intracosmica — e la filosofia sembra, anche se con difficoltà, essere in grado di affermare la sua esistenza³⁷ — allora per me la morte *può* non essere un problema. Anzi, nel garantire il superamento dialogico di ogni limite esistenziale, *può* diventare addirittura la soluzione di ogni problema posto dalla spazio-temporalità. La morte, quindi, non è più necessariamente la fine di un cammino che tronca ogni possibilità di perfezionamento, ma la stessa condizione di possibilità di esso: la nostra finitezza, non è, per tanto, definitiva.

Tutto questo richiede, però, non soltanto la capacità di vivere la vita attuale, sottomessa alla spazio-temporalità, come via verso Dio, ma anche la possibilità di farlo consapevolmente. Insisto nel fatto che ciò che è stato detto comporta che eternità e spazio-temporalità non si contrappongono: altrimenti l'eternità sarebbe totalmente al di fuori della nostra condizione ontologica, e la comunione dialogica eterna richiederebbe una sorta di paradossale e nirvanica rinuncia al proprio essere. Solo così la vita "limitata" è cammino verso una Vita in cui la condizione spazio-temporale si integra in una pienezza maggiore, la stessa Pienezza divina. In qualche senso, si completa adesso escatologicamente ciò che l'onnipotenza fonda protologicamente: come l'attributo dell'onnipotenza garantisce il *fondamento* del nostro essere limitato, l'attributo dell'eternità ci assicura il nostro essere *destinati*. Fondamento e destino della vita umana trovano nell'accesso dell'uomo a Dio la loro consistenza.

10 L'Amore eterno: dimensione trinitaria e cristologica

Con l'aggiunta dell'eternità, quindi, l'essere divino può venire sperimentato

36 M. F. SCIACCA, *Morte e immortalità*, L'Epos, Palermo 1990, p. 77.

37 Come nelle occasioni precedenti, non mi fermo in questo articolo ad approfondire la via metafisica verso gli attributi divini, che viene presupposta.

nella nostra vita presente come Dio Amore. La morte, almeno vista dalla temporalità e al di sotto di essa, non è che la distruzione di ogni amore. L'amore, pertanto, richiede eternità. Come abbiamo già detto, il mistero della vita si svela nell'amore. In Dio, che è Amore, l'eternità coincide con l'immediatezza con cui le Persone vivono intratrinitariamente il loro scambio amoroso³⁸: quell'immediatezza costituisce la chiave della Vita sopratemporale divina, e l'archetipo della nostra eternità partecipata. Il tempo in rapporto all'immediatezza indica l'imperfezione dell'amore, la distanza interpersonale, fino a quando non viene assunto all'interno della perfetta comunione intratrinitaria. Perciò, quando il nostro essere partecipa pienamente di detta comunione, non sperimenta la sua struttura spazio-temporale, pur mantenendola, come realtà distanziante.

Se l'eternità di Dio è l'istantaneità permanente dello scambio trinitario, l'eternità stessa può essere vista come "donabile" nel Padre, "donata" nel Figlio, del quale noi siamo immagine nella comunione dello Spirito Santo, nel quale l'eternità è "partecipata". La realtà dell'Incarnazione del Figlio, vista ora indipendentemente dalla concreta economia *redentiva* in cui è avvenuta, includendo il tempo in questo scambio, è il contenuto della verità della sopratemporalità (non atemporalità!) divina, la dimensione concreta del fatto che l'eternità "involuppa" il tempo, ed è "la Sorgente, la Pienezza a partire della quale esso si dispiega"³⁹. Recentemente Giovanni Paolo II ricordava come "in Gesù Cristo, Verbo incarnato, il tempo diventa una dimensione di Dio, che in sé stesso è eterno"⁴⁰. Dalla verità dell'Incarnazione, con la conseguente ammissione del cosmo materiale nel dialogo intratrinitario⁴¹, si capisce che ogni momento della storia esca dall'eternità e ad essa tenda: l'Incarnazione storicizza il tempo. Non si annulla la distanza infinita tra il Creatore e la sua creatura temporale, ma questa è stata pienamente assunta nel dialogo intratrinitario che fonda la sua eternità⁴².

In questo senso, si capisce che lo stato di eterna dannazione possa essere visto come un' indefinita permanenza della condizione separante del tempo: l'Inferno, in qualche senso, può essere visto come quel tempo indefinito in cui non sarà mai possibile la realizzazione piena dell'uomo. Forse per questo Tommaso

38 Per uno studio approfondito dello scambio di reciproco amore tra le Persone trinitarie come contesto teologico della Trinità, cfr. R. PISULA, *L'eternità di Dio: verso un concetto teologico*, Latina 1998, specialmente pp. 275-282.

39 DE FINANCE, *op. cit.* p. 167.

40 *Tertio millennio adveniente*, n. 10.

41 Giovanni Paolo II lo ha manifestato con chiarezza in *Dominum et Vivificantem*, n. 50: "L'incarnazione di Dio-Figlio significa l'assunzione all'unità con Dio non solo della natura umana, ma in essa, in un certo senso, di tutto ciò che è 'carne': di tutta l'umanità, di tutto il mondo visibile e materiale. L'incarnazione, dunque, ha anche un suo significato cosmico, una sua cosmica dimensione. Il 'generato prima di ogni creatura', incarnandosi nell'umanità individuale di Cristo, si unisce in qualche modo con l'intera realtà dell'uomo, il quale è anche 'carne', e in essa con ogni 'carne', con tutta la creazione". Ciò comporta una visione della creazione come evento interpersonale, che trova il suo riscontro nel testo di *Gaudium et spes* 24c, e la sua visione dell'uomo alla luce del mistero trinitario, "qui in terris sola creatura est quam Deus propter seipsam voluerit".

42 "Dio cammina con noi verso l'eternità e vive egli stesso l'attesa e dunque il tempo, la restrizione imposta dall'evoluzione dell'offerta del suo amore. Vive simultaneamente l'eternità nelle relazioni intratrinitarie e il rapporto temporale con le creature spirituali. È una kenosi accettata volontariamente da Dio nell'ordine della creazione, una discesa nel rapporto col mondo, che Dio vive simultaneamente con l'eternità della propria vita trinitaria. Vive i due atti nel fatto stesso che offre il suo amore eterno nel nostro istante temporale; così, siamo necessariamente invitati a rispondere, perché sentiamo in questo istante non solamente la nostra temporalità, ma la nostra eternità, anche se la risposta è parziale o negativa": STANILOAE, *op. cit.* pp. 54-55.

d'Aquino affermava che *in inferno non est vera eternitas, sed magis tempus*⁴³. L'onnipotenza divina e l'amore che la muove continuano ad essere *fondamento* protologico: per questo l'uomo non sprofonda nel nulla; la mancanza di *destinazione* nell'eternità divina, però, fa diventare l'uomo un naufrago perenne della temporalità.

Nello stesso senso, la realtà del dono preternaturale dell'*immortalità*, che in ogni caso non può essere capito come assenza di fine della temporalità, ma come fine della stessa senza l'incertezza esistenziale che si prova nello stato attuale dell'umanità caduta, non può essere considerata come una semplice aggiunta alla condizione naturale. La corporeità dell'uomo, formante parte del suo essere immagine di Dio, era integrata nella comunione personale alla quale l'uomo era chiamato, e nella quale si manteneva nella situazione di giustizia originaria. Ho già detto prima che questa condizione corporale, allora necessariamente protetta da Dio-Amore, era stata voluta da Dio in vista della manifestazione della sua misericordia nell'ambito della Storia della Salvezza posteriore al peccato, e della misteriosa *permissio* di questo. Perciò, la dimensione tragica del dover morire non deve essere vista come castigo per il peccato nel senso estrinseco, o come puramente "punitiva", ma come conseguenza implicita nello stesso reato⁴⁴: prima la mortalità naturale era il passaggio dalla finitezza all'infinito; dopo il peccato, la morte è il limite della finitezza: soltanto il rifacimento della relazione dialogica con Dio può ridare alla morte, come uscita della temporalità e passaggio all'eternità, la sua dimensione originaria⁴⁵.

Evitare il naufrago perenne nella temporalità, per tanto, richiama, dopo la rottura originaria della comunione con Dio, la dimensione cristologica dell'eternità: non soltanto siamo stati creati per partecipare, nello Spirito, dell'eternità "data" al Figlio, ma questa partecipazione in Lui ci viene accordata nuovamente dal disegno amoroso divino una volta che il peccato c'è l'ha fatta perdere. Il Padre datore della Vita eterna al Figlio, e in Lui all'uomo immagine, continua anche ad essere il fondamento della nuova vita data nuovamente nel Figlio alla creatura morta per il peccato⁴⁶. In ciò consiste l'opera della Redenzione: la morte e la risurrezione del

43 ST 1q. 10, a. 3, ad 2. Risulta interessante costatare come un autore in linea di massima non vicino all'Aquinate arrivi alla stessa proposizione: "Molti si rendono conto di questo inganno e sperano in una continuazione di questa vita dopo la morte. Si aspettano un futuro senza fine in cui compiranno o possederanno ciò che stato loro negato in questa vita. Questo è un atteggiamento prevalente, e anche molto semplice, nei riguardo del futuro. Esso nega che ci sia una fine. Non vuole accettare il fatto che siamo creature, che veniamo dal fondamento eterno del tempo e al fondamento eterno del tempo ritorniamo, e che ci è stato dato un breve spazio di tempo come nostro tempo. Sostituisce all'eternità il futuro senza fine. Ma il futuro senza fine non ha una meta finale; si ripete e potrebbe essere visto benissimo come un'immagine dell'inferno": P. TILICH, *op. cit.* p. 95.

44 "Quando la mamma minaccia il suo ragazzo di privarlo della frutta se seguita a dar fastidio alla sorellina, il castigo (forse legittimo) non ha un rapporto naturale con la disobbedienza. Le cose invece stano diversamente quando essa lo avverte: 'Non toccare il ferro elettrico, ti brucerai'. Essa avverte che l'atto comporta una sanzione immanente. Così, annota san Tommaso, la morte-rottura è il castigo del peccato in quanto ne è innanzitutto la manifestazione. La condanna formulata nella Genesi esprime la natura stessa della colpa": R. TROISFONTAINES, *Non morrò...*, Paoline, Roma 1963, p. 172.

45 Cfr. R. S. ANDERSON, *La fede, la morte e il morire*, Claudiana, Torino 1993, p. 123.

46 Così lo manifesta la recente enciclica di Giovanni Paolo II *Fides et ratio*, n. 12: "L'incarnazione del Figlio di Dio permette di vedere attuata la sintesi definitiva che la mente umana, partendo da sé, non avrebbe neppure potuto immaginare: l'Eterno entra nel tempo, il Tutto si nasconde nel frammento, Dio assume il volto dell'uomo. La verità espressa nella Rivelazione di Cristo, dunque, non è più rinchiusa in un ristretto ambito territoriale e culturale, ma si apre a ogni uomo e donna che voglia accoglierla come parola definitivamente valida per dare senso all'esistenza. Ora, tutti hanno in Cristo accesso al Padre; con la sua morte e risurrezione, infatti, Egli ha donato la vita divina che il primo Adamo aveva rifiutato (cfr Rm 5, 12-15). Con questa Rivelazione viene offerta

Verbo incarnato riallacciano il tempo all'eternità, anche se questo riallacciare mantiene ancora la distanza della storia in attesa del adempimento del numero degli eletti. Perciò la distanza tempo-eternità è ancora causa di sofferenza dell'uomo e di Dio: la morte mantiene ancora il suo carattere negativo. Ma nella fede in Cristo, e nell'abbandono del cristiano nella Sua morte e risurrezione, si scopre il senso positivo dell'uscita della temporalità come ingresso nell'eternità dell'Amore.

11 Conclusione

La conclusione di questi articoli è semplicissima. La questione posta all'uomo dalla presenza del dolore, della colpa e della morte, si risolve nell'affermazione di un Dio Onnipotente, la cui Potenza amorosa è origine dello spiegarsi della nostra condizione spazio-temporale, che trova la sua consistenza nell'Amore più forte della morte, l'Amore di misericordia; si risolve inoltre in un Dio Libertà immutabile, che integra e garantisce la temporalità della nostra libertà mutevole nella prova della storia; si risolve, finalmente, in un Dio Eterno che da consistenza al nostro essere destinati all'Amore.

Queste tre dimensioni si trovano come elementi centrali della concettualizzazione dell'Essere divino a cui l'uomo arriva prendendo le mosse della propria situazione limitata, sia vista come contingenza che come imperfezione; ma nello stesso tempo non possono garantire nulla se non ci vengono offerte nella Rivelazione come costitutivi della stessa Vita intradivina, che nella Trinità si rivela come onnipotenza dell'Amore in cui le tre Persone vivono il loro immutabilmente libero scambio vitale, in un'immediatezza che li fa eterni. Così onnipotenza, immutabilità ed eternità divina fondano la condizione protologica, il camminare storico, e l'escatologia dell'uomo.

all'uomo la verità ultima sulla propria vita e sul destino della storia: «In realtà solamente nel mistero del Verbo incarnato trova vera luce il mistero dell'uomo», afferma la Costituzione *Gaudium et spes*.(12) Al di fuori di questa prospettiva il mistero dell'esistenza personale rimane un enigma insolubile. Dove l'uomo potrebbe cercare la risposta ad interrogativi drammatici come quelli del dolore, della sofferenza dell'innocente e della morte, se non nella luce che promana dal mistero della passione, morte e risurrezione di Cristo?"