

IL PERDONO E L'UNIVERSALITÀ DEL PECCATO

Cerchiamo di trattare la questione del perdono e della colpa sotto il profilo della teologia fondamentale; riprendiamo la questione laddove l'interpretazione dell'evento cristologico-ecclesiologico reclama una teoria della rivelazione. Ci situiamo laddove l'ermeneutica dell'evento cristologico-ecclesiologico domanda di rinvenire una teoria che giustifichi la fede come *la* modalità del sapere la verità. Ora, l'istanza teologico-fondamentale che prospettiamo è stata abbondantemente assunta e svolta nella relazione principale. Mi limito perciò anzitutto ad una premessa dettata dall'eloquenza del dato del vissuto ecclesiale; elencherò poi sette tesi, che svolgerò soltanto per termini allusivi: tesi che ho ordinato così da poter almeno sfiorare un paio di questioni che soltanto venivano a profilarsi nella relazione principale: sono la questione della universalità della colpa e la questione della ecclesialità del perdono.

La premessa. Registrando il dato che il vissuto ecclesiale ci consegna, possiamo rintracciare i seguenti elementi.

a. Il permanere, al livello del vissuto ecclesiale, in una prospettiva fondamentalmente amartiocentrica, tendenzialmente gnostica. Si tratta di una prospettiva che ancora non riesce a distinguere la finitezza dalla colpevolezza; dove finitezza e colpa vengono identificate.

b. Lo sviluppo delle scienze umane, la psicologia, la biologia, la sociologia soprattutto, incide sulla comprensione del male morale, anche dentro il vissuto ecclesiale: sulla scorta delle acquisizioni confidate al sentire comune dalle scienze, l'uomo sempre più percepisce ciò che si chiama colpa come un momento della miseria complessiva dell'esistenza, una miseria di fronte alla quale egli si sa quasi giustificato a leggersi più come oggetto che come sogget-

to, più come condizionato che come condizionante, più come agito da questa miseria che come agente questa miseria: insomma, vittima prima e più che colpevole.

c. La finitezza umana appare comunque abitata da un sentimento diffuso, latente di ingiustizia, che diventa domanda di riscatto da quel male che è intuito come dato e anche, insieme, come possibilità effettiva. E' questo un sentimento che si modula nella forma della paura, della rassegnazione o della protesta anche di fronte a qualcosa che potremmo chiamare «nulla», senza impegnarci in questa sede in una precisazione, a livello di discorso ontologico, intorno a questa categoria.

Le domande che emergono e che sembrano circolare proprio al livello del vissuto sono queste: perché sembra che il male, il negativo sia condizione della libertà finita, quella condizione che sembra costringere quella libertà finita ad inarcarsi nella forma della speranza di una liberazione dal male? Oppure, non è piuttosto la libertà infinita la condizione del male? Non nel senso di attribuire alla libertà infinita una aliquale causalità nei confronti del male, ma nel senso di considerare come decisivo, assolutamente necessario che sia la libertà infinita la situazione entro la quale soltanto la libertà finita può determinarsi in *malo modo*. Tutto ciò disegna un campo di tensione che presenta almeno due poli: la persistente ossessione della colpa ed una tendenziale rimozione della colpa.

1. *La finitezza umana non rappresenta ciò in cui si identifica il costitutivo della colpa.* L'origine del male, come del resto la sua universalità, è indeducibile; non può essere ascritta alla struttura originaria della libertà. L'impotenza, il bisogno, la mancanza sono indubbiamente problemi della finitezza umana, ma non possono identificare il senso della finitezza stessa. L'universalità della colpa non può essere dedotta a partire dal dato della libertà e da una nativa ambiguità di questa. L'esperienza della colpa risulta attuazione della libertà, attuazione che è indeducibile dalle condizioni stesse della libertà. Il passaggio dalla peccabilità, dalla possibilità di peccare, alla situazione effettiva di peccato non è connaturale all'esistere umano, ma è decisione positiva della libertà storica dell'uomo. L'uomo nella sua finitezza possiede l'indice di un suo possibile compimento.

Potremmo spingerci sino a dire che l'universalità della colpa al più può essere «postulata» dalla ragione filosofica; certamente non può essere inferita a partire da qualsivoglia indagine fenomenologica, se non per l'intervento di un consenso ad un *racconto-*

dogma che la ragione filosofica può assumere quale ipotesi euristica. Tale *limite* della filosofia appare coerente all'evidenza secondo cui ciò che può e deve attrarre l'attenzione filosofica non è il «fatto dell'accadere del peccato», quanto il «come questo possa nascere». La colpa – la sua consistenza, la sua origine, la sua universalità – può essere invece detta, identificata e celebrata come «rimessa» soltanto da una «scrittura», da un «racconto fondatore» che disveli la verità della libertà e l'eventuale sfigurazione della sua assolutezza finita: per noi viene detta, identificata, celebrata dalla memoria della Pasqua di Gesù.

2. *La seconda tesi riguarda la distinzione tra la finitezza e la colpevolezza. In termini sufficientemente elementari, se diciamo «finitezza» diciamo «creazione»; se diciamo «colpa» diciamo rottura dell'alleanza, di quella alleanza che di quella creazione è il senso.* Altrimenti detto, così come non siamo liberi di essere liberi, così noi non siamo colpevoli di essere finiti. La finitezza umana non può essere elevata a cifra dell'impossibilità assoluta del compimento della libertà. E' la colpa l'assoluta impossibilità della libertà; la finitezza umana esprime invece l'impossibilità *umana* del compimento della libertà; non l'impossibilità *assoluta* di quel compimento. E la drammatica impossibilità umana del compimento ospita e segnala la coscienza di una possibilità «più che umana» del compimento stesso.

Come si attuerà questa possibilità di un compimento? Nella forma di un interdetto, di una legge, di un divieto ad *e-levare*, a togliere la finitezza stessa; che è dire l'interdetto ad *ab-solutizzare*, a sciogliere l'assolutezza, la consistenza propria della libertà, dalla sua finitezza. La possibilità di un compimento, che non può essere riconosciuta all'uomo, si attuerà come «invenzione di una norma» che raccomandi il determinarsi della libertà nella cura dell'altro come unica modalità praticabile per accedere alla verità di sé. La violazione di quell'interdetto (cf il racconto di Genesi) è la colpa, rimozione della finitezza, quale assolutizzazione della libertà dalla sua finitezza: il ri-solversi della libertà nell'insofferenza della propria finita assolutezza e nel dissentire dalla legge unicamente salutare: *eritis sicut dei*. La colpa interviene come rifiuto del limite della libertà, come il far finta che il limite non ci sia; è il congelarsi della protesta contro il limite – che può disporsi nella forma promettente della speranza (allorché assume il limite come luogo del venire della verità nella forma dell'assoluta libertà che garantisce il compiersi della libertà nella sua assolutezza finita) – nella idolatrica assolutizzazione di sé.

3. *La colpa consiste nell'eliminare la differenza tra la libertà e il suo senso.* La colpa subentra quando la libertà si identifica con il proprio senso, quando essa si sottrae alla differenza, a quella differenza che si impone nel fatto stesso che la libertà ha un senso. La libertà non è il senso; essa si dà nella sua assolutezza finita in quanto attende (al)la verità del senso che è quella comunione originariamente promessa e mai adeguatamente intesa dalla libertà finita stessa. La colpa avviene nella violazione della norma che guida ed insieme attrae la libertà verso il suo senso. La libertà cui si accenna è quella considerata a partire dal primato della promessa di Dio; il destino, il fine dell'uomo non è altro se non quello di consentire alla grazia di Dio; non c'è mai stato altro fine e la distinzione tra finitezza e colpa vuole precisamente custodire il dato necessario della indeducibilità della storia della libertà; soltanto in riferimento a questo fine storicamente dato l'uomo può consentire a «altro» rispetto a quel fine. Questa violazione è rappresentata dalla produzione di immagini della verità assoluta a misura della libertà stessa; una produzione che va ad occupare il luogo unico dove Dio può presentare *l'immagine finalmente vera* di sé, destinando questa immagine alla libertà per il consenso salutare. E il luogo unico dove Dio può presentare la propria immagine, destinandola alla libertà umana per un consenso promettente il compimento, è semplicemente la storia.

4. *Il racconto della Pasqua di Gesù – semplicemente, il racconto eucaristico – dice l'indicibile filosofico, ovvero l'universalità della colpa.* La teoria della rivelazione non può che rimandare alla storia, alla storia che quella teoria stessa «prevede» nella sua imprevedibilità come necessaria; è la storia che la teoria indica, invoca, attende; la storia viene intesa, invocata da una teoria della rivelazione come luogo decisivo e indeducibile per il darsi del compimento della libertà. La storia non può essere intesa come l'eventuale verifica o la concrezione di una struttura determinata a priori; essa piuttosto va invocata, attesa, detta come necessaria proprio in ordine alla fondazione ultima di quella struttura della libertà che si mostra come aperta ad un compimento, ad una salvezza; di quella struttura che la teoria ha individuato. Ecco che la teoria della rivelazione rinvia ad una fondazione che si presenti nella forma della libertà assoluta ed assolutamente non mancante; nella forma del racconto, delle parole, delle figure dell'agire che quella libertà propizia in ordine all'offerta di sé al consenso di ogni libertà finita. Rinvia, la teoria della rivelazione, ad un racconto che dica all'uomo l'identità della sua finitezza. La fede cristiana si istituisce nel riferimento al racconto della Pasqua di Gesù; questo dice che l'identità della finitezza umana è l'alleanza, la filiazione, la comunione. Il racconto

della Pasqua esprime l'identità della creazione, della differenza ontologica; questo racconto dice l'indicibile filosofico, l'universalità della colpa, in quanto afferma l'universale partecipazione del dono di Dio.

In cosa consiste il racconto della Pasqua di Gesù? Consiste nel racconto di quella libertà assolutamente non mancante, di quella libertà compiuta – compiuta in quanto è *la verità medesima* – che identifica la colpa come caratteristica dell'umano esistere. La storia di Gesù disvela questa disposizione radicale dell'uomo ad occupare lo spazio dell'eventuale venire di Dio a lui. Si pensi a tutta la vicenda della relazione tra Gesù e i suoi discepoli; si pensi a come lì emerga questa radicale disposizione ad occupare lo spazio dell'inindovinabile, in-immaginabile, non anticipabile venire di Dio all'uomo. Questo spazio viene occupato con la creazione presuntuosa di immagini, di idoli, di culti, di tradizioni che fondamentalmente si qualificano come deicidi, disposti ad annientare quell'eventuale venire all'uomo di Dio con la sua immagine ultima. Soltanto in quanto indica la destinazione a tutti della salvezza nella forma della croce, la Pasqua di Gesù dice l'universalità della colpa. Riprendendo un'immagine cara a Balthasar potremmo dire che tutta la colpa del mondo assunta, subita, patita da Gesù, sulla croce viene confessata. Sulla croce avviene la confessione di tutta la colpa del mondo da parte di Gesù; essa avviene lì per la prima volta davanti a Dio senza riserve (cf il «Tutto è compiuto» di Gv 19,30) e a Pasqua riceve l'assoluzione vasta quanto il mondo. «Ma se tutta questa colpa del mondo viene assunta da Gesù, che sulla croce la 'confessa' per la prima volta davanti a Dio senza riserva, e che a Pasqua riceve l'assoluzione' vasta quanto il mondo, allora l'annuncio postpasquale considererà la colpa più profonda alla luce della riconciliazione conseguita [...]» (H. U. von Balthasar, *L'azione. Volume quattro di Teodrammatica*, Jaca Book, Milano 1986, p. 165).

5. *La fede non è soluzione di una indeterminatezza della libertà – intesa in modo riduttivo come libero arbitrio –; la fede invece è conversione da una determinazione opposta all'offerta del compimento.* L'evento cristologico attesta la verità della libertà finita quale comunione con la libertà di Dio; e, insieme, rappresenta l'indice ultimo dell'assolutezza della libertà finita e del suo determinarsi in *malo modo*; nel modo dell'opposizione all'unico possibile compimento di sé: il consentire alla grazia nell'obbedienza alla sua norma originaria. Non si dà una libertà che approdi «pura», «neutra», indeterminata all'incontro con le molteplici proposte di soluzione del problema della vita che la storia riserva: questo dice

l'evento cristologico. La fede è conversione da una determinazione opposta all'offrirsi della grazia. Questo comporta evidentemente, al livello del pensare la prassi ecclesiale, l'illustrazione della costituzione laboriosa, travagliata di ogni passo della fede e in particolare del venire alla fede; ripensamento clamorosamente imposto, tra l'altro, dal dissolversi di quel regime di cristianità che suggeriva la pacifica persuasione circa l'ovvia «naturalità» della condizione credente.

6. *La grazia, pienamente accolta e pienamente offerta nella Pasqua di Gesù, opera l'associazione della libertà umana alla forma dell'umano cristologico.* Così opera la redenzione: l'amore di Dio, pienamente accolto e pienamente offerto da Gesù nella sua Pasqua, opera la partecipazione della libertà finita alla condizione della libertà assolutamente non mancante di Gesù. Quindi la redenzione non risolve il peccato per una soppressione della finitezza dell'uomo. Permane infatti la concupiscenza nei battezzati, permane la morte, la sofferenza; ma permangono non come fatti peccaminosi, bensì come luogo del possibile consentire della libertà alla grazia stessa, luogo della crescita della libertà ormai liberata, ormai assolutamente caratterizzata dall'umanità santa di Gesù. La concupiscenza che resta nel battezzato non presenta nulla di male (cf il dettato del Tridentino: DS 1515), resta come il luogo della costituzione agonale, combattiva, laboriosa del venire alla fede e del permanere nella fede e resta proprio in quanto l'offerta gratuita del compimento ha necessariamente assunto questa forma laboriosa di «confessione della colpa».

Così, per quanto concerne l'azione sacramentale del perdono dei peccati, non dovrà avvenire qualcosa che assomigli ad una astensione dalla memoria della propria finitezza. Il problema non è sfuggire alla propria finitezza, il problema è sfuggire alla colpa senza sfuggire alla finitezza, anzi riassumendo la finitezza, nei suoi molteplici simboli e nelle sue molteplici forme etiche, quale luogo del ritrovare la verità, ovvero la partecipazione alla Pasqua di Gesù. Perciò non vi sarà altra via per il consenso a quella confessione della Pasqua se non la via della memoria di quella Pasqua stessa, la via del «morire con Cristo».

7. *L'ultima tesi riguarda la «ripresa della colpevolezza»: la ripresa della propria colpevolezza da parte della libertà riconciliata-incorporata a Cristo nella Chiesa rimane sempre vincolata alla Pasqua di Gesù.* Il peccato del battezzato si darà come ascolto smemorato della Parola e come disertazione dell'Eucaristia; appunto come dimenticanza della Pasqua di Gesù e di quella confessione

della colpa operata da Dio stesso. Ma la ripresa della propria colpevolezza da parte del battezzato è una ripresa che rimane vincolata alla Pasqua che quella colpa ha confessato una volta per tutte; rimane vincolata a quella Pasqua che opera la partecipazione degli uomini a sé, che costituisce la Chiesa. Qui il battezzato che ha peccato ritrova la memoria ininterrotta del Vangelo, ovvero la propria verità e i molteplici nomi della sua sfigurazione. Lì, in quella Pasqua che costituisce la Chiesa, il battezzato che ha peccato è ricondotto, atteso, promosso proprio da quella grazia che ormai assolutamente lo ha caratterizzato. La «determinazione opposta», in qualsiasi modo ri-agita, rimpianta, ripresa, non può più caratterizzare in modo assoluto la libertà del battezzato, nel senso che non può escludere l'eventuale rinnovamento, appunto perché quella libertà battezzata che ritrova la seduzione della «determinazione opposta» resta per sempre ancorata alla Pasqua che *tutta* la colpa ha confessato e *tutta* la colpa confessa propiziando la memoria ininterrotta di sé (la Chiesa). Il battezzato che ha peccato ritroverà questa memoria della Pasqua di Gesù consentendo alla confessione della colpa che Gesù ha posto nella Pasqua (si faccia riferimento alla «laboriosità» della *poenitentia secunda*), riconoscendo la propria colpa partendo proprio da lì, dalla misericordia di Dio. Dove, per evitare una certa evanescenza poetica cui certa suggestione pastorale indulge, si dovrà rammentare che la misericordia di Dio cristologicamente-ecclesiologicamente si è determinata; e che questa misericordia raggiunge il battezzato che ha peccato precisamente nel tempo della sua libertà, che è dire nella trama effettiva delle forme del suo agire, e non in forme alternative che non riescono ad ospitare lo svolgersi della libertà di quel battezzato stesso.

MARIO ANTONELLI

Seminario Arcivescovile – Saronno