

IL PECCATO.
PER UNA RIFLESSIONE SULLA LIBERTÀ COLPEVOLE
ALLA LUCE DELLA DOTTRINA SACRAMENTARIA

SOMMARIO: 1. L'orizzonte critico dell'indagine – 2. La formulazione della questione teologica del peccato – 3. Il perdono dell'uomo colpevole nella testimonianza neotestamentaria – 4. Il rinnovamento della libertà colpevole

1. L'ORIZZONTE CRITICO DELL'INDAGINE

La difficoltà fondamentale della ricerca, che si rivolge al chiarimento teologico della natura del peccato, consiste nell'avvio dell'esame che consenta di delinearne la concezione sulla base dell'appello rigoroso alla realtà della rivelazione divina. Nell'enunciazione della proposta dev'essere riconosciuta un'esemplificazione particolarmente significativa dell'obiettivo attorno al quale si muove l'interesse del dibattito che è stato nel frattempo aperto dalla teologia. L'auto-comprensione sottesa al percorso riflessivo recente suppone l'abbandono dell'istanza dell'autocertezza, che gli episodi più significativi dell'epoca moderna hanno considerato come l'elemento decisivo in ordine alla definizione dello statuto del sapere. Il rifiuto dell'ideale di una ragione autonoma e l'abbandono dell'identificazione della verità con la razionalità spiegano la reazione nei confronti della tesi che sta all'origine della visione tradizionale. A caratterizzarne lo sviluppo in senso formale è il fatto di procedere dalla sottolineatura dell'esteriorità della fede rispetto alla ragione.

1.1 *La manifestazione di Dio e l'agire dell'uomo.* La ripresa della domanda a proposito della struttura dell'indagine teologica richiede, in ordine alla trattazione del contenuto delle singole parti della materia, il passaggio ad una strumentazione concettuale capace di esprimere il rovesciamento del punto di vista critico motivato dalla scoperta del principio di rivelazione. L'affermazione dell'autoco-

municazione storica di Dio, per la quale la rivelazione costituisce il movimento della Trinità nella vicenda umana, segnala la novità dalla quale resta ispirato in profondità il lavoro della teologia. È attorno ad essa che trova alimento la considerazione che si orienta a fissare il profilo di razionalità interno alla fede e ad istituire la figura originale del sapere dell'uomo. La validità del ragionamento della teologia non risulta garantita dalla partenza dalla tematica della conoscibilità naturale di Dio ma dal fatto che essa procede dalla problematica dell'oggettività della rivelazione divina in conformità all'assolutezza specifica della determinazione cristologica. Alla portata effettiva di questo elemento, in quanto si tratta di ciò che esprime l'identità del motivo singolare della certezza della fede, richiama la svolta che mira ad assicurare un modello di pensiero in grado di sostituire la comprensione legata alla formula della teologia del dogma.

Se la direzione della riflessione conviene pienamente attorno all'intento che è di far valere l'alternativa capace di invalidare la perdita della dimensione peculiare del sapere della fede, l'esito, a cui la ricerca approda, mette in luce la difficoltà di riuscita del progetto. L'aspetto ancora largamente interlocutorio dell'elaborazione in corso appare connesso all'assenza di un processo di fondazione per il cui tramite si legittimi la figura della rivelazione attraverso la completa radicalizzazione del rilievo e del ruolo che l'agire libero dell'uomo possiede in riferimento al darsi della verità. Il rinnovamento della nozione di rivelazione, quando si esiga di andare al di là della semplice dichiarazione del rifiuto della visione che la intende nel modo della comunicazione verbale delle verità dotate di carattere soprannaturale che garantite dall'autorità di Dio introducono il «completamento» alla religione naturale, richiede che venga riformulato secondo un nuovo e diverso livello il richiamo della teologia alla vicenda della storia. La rivendicazione da parte della teologia dell'implicazione diretta del momento storico deve escluderne una rappresentazione meramente occasionalistica relativamente al contenuto del suo ragionamento, giacché in questa maniera si darebbe una conferma al debito contratto dall'analisi della fase antecedente con l'impostazione in chiave teoreticistica della domanda circa la verità.

Il difetto, a cui resta esposta la riflessione, non è superabile che a condizione di avviare una riconsiderazione completa della struttura della storicità dell'uomo e dunque del rapporto che questa possiede alla verità dell'essere, sulla cui dimensione di necessità si trova radicata la concreta situazione antropologica. Soltanto un'adeguata ricomprensione della qualità del rapporto, che la verità e il bene vengono a rivestire relativamente alla qualità interiore del tempo

dell'uomo, può consentire il superamento efficace del formalismo, che pure continua a contrassegnare lo svolgimento della teologia. Ciò che in nessuna maniera un tale svolgimento appare in grado di specificare è la chiarificazione della dimensione ultima che alimenta il carattere «apodittico», dal quale è intrinsecamente connotata la mutazione della vicenda tipica dell'uomo. La mancanza di un interesse dell'interpretazione verso questo profilo particolare della questione chiarisce il motivo dell'impossibilità a porre in tutta evidenza l'aspetto di universalità che qualifica la rivelazione divina. L'indagine dimentica di portare alla dovuta esplicitazione l'elemento radicale dell'affermazione a proposito della qualità peculiare della rivelazione per il quale, se la rivelazione è universale, è perché essa è storica.

L'illustrazione consuetamente avviata non arriva a tale riguardo ad oltrepassare il limite della questione concernente la giustificazione del nesso che sussiste fra il concetto di rivelazione e l'evento cristologico. L'elemento speculativo, da cui procede la costruzione del problema, è la separazione pregiudiziale tra l'oggetto specifico della rivelazione e la sua interiore dimensione di storicità. L'interesse cade direttamente sulla statuizione della corrispondenza tra l'aspetto di libertà, che spiega il dato antropologico, e la forma di indeducibilità, che definisce il carattere proprio della realtà del compimento che lo riguarda essenzialmente. L'aspetto qualificante della storicità viene ad essere riassorbito nella pura fattualità, intesa come ciò che non è direttamente suscettibile di un'analisi coerente con l'indagine a proposito della verità e della storicità della verità.

Il punto di vista, che viene di fatto adottato, non consente all'interpretazione di condurre, fino al proprio esito radicale, il rifiuto che occorre opporre nei confronti dello schema metafisico-deduttivistico formulato dalla versione tradizionale della teologia. L'osservazione riveste un ruolo determinante in ordine all'identificazione dell'accesso adeguato alla questione del peccato, giacché da essa dipende l'impostazione del procedimento di spiegazione della realtà intesa attraverso le categorie di peccato, di responsabilità e di conversione ⁽¹⁾. Sulla necessità di una ripresa riflessiva

(1) Per un'introduzione alle tendenze messe in luce dalle posizioni degli autori direttamente interessati allo studio della questione: J. GRÜNDEL – H. FISCHER – A. MÜLLER, *Schuld und Bekehrung*, in *Handbuch der christlichen Ethik*, Band 3. *Wege ethischer Praxis*, hrsg. von A. HERTZ – W. KORFF – T. RENDTORFF – H. RINGELING, Freiburg i. B. – Basel – Wien, Herder – Gerd Mohn, 1982, 130-194: 160-180; M. SIEVERNICH, *Schuld und Sünde in der Theologie der Gegenwart* (= Frankfurter Theologische Studien 29), Frankfurt am Main, Knecht, 1982; W. PANNENBERG, *Systematische Theologie*, Band I, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1988, [tr.: *Teologia si-*

dell'esigenza indicata converge la sollecitazione messa in risalto dalla visione teologica che, in base alle premesse dell'interpretazione della classica riflessione scolare di tipo dogmatico e di tipo morale, ritiene pienamente legittimata l'accusa di condurre, al di là delle stesse intenzioni, nella direzione di una «neutralizzazione» intra-ecclesiale del fenomeno umano della colpa.

1.2. *Il rinnovamento della dottrina sacramentaria e la proposta di un'antropologia nella prospettiva dell'atto.* È in forza di un più doveroso riconoscimento dell'elemento che specifica l'annuncio cristiano, il cui contenuto riferisce dell'eliminazione reale della colpa grazie all'opera gratuita attuata da Dio, che occorre rimettere in moto l'analisi allo scopo di eliminare l'incompiutezza interpretativa connessa all'imprecisione nella maniera di spiegare l'essenza della soggettività finita. Se il programma concerne la rimozione dell'insufficienza presente nella comprensione speculativa delle dimensioni antropologiche implicate nell'argomento del peccato un contributo rilevante viene esibito a questo proposito dalle posizioni più rappresentative dell'indirizzo seguito dall'attuale riflessione in campo sacramentario. Il quadro, entro cui si colloca la presentazione sul sacramento, è il ripensamento radicale dello statuto che ne definisce la realtà originale. Ciò che si intende arrivare a formulare è un modello teorico rispondente alla necessità del superamento definitivo di una concezione di sacramento legata alla sottolineatura diretta della realtà materiale, che è il segno visibile della grazia invisibile, e della derivazione di questa dal comando dell'istituzione divina.

L'elemento, che guida l'approfondimento a riguardo della natura del sacramento, è la convinzione secondo la quale l'iniziativa assunta da Dio nel corso della storia costituisce il fattore che rende possibile la decisione per il cui tramite il soggetto libero accede al senso della totalità dell'esistenza. Di questo dato rappresenta una chiara esplicitazione la definizione di sacramento che ne rigorizza la consistenza originale nel senso dell'azione simbolica e rituale ordinata alla possibilità reale del darsi della fede. Il significato, che

stematica, Volume 1, tr. di D. Pezzetta (= Biblioteca di Teologia Contemporanea 63), Brescia, Queriniana, 1990]; J. RÖMELT, *Schulderfahrung als Krise. Zur anthropologischen und theologischen Hermeneutik menschlicher Schuld*, «Theologie und Glaube» 81 (1991) 454-466; H.-St. HAAS, «Bekannte Sünde». *Eine systematische Untersuchung zum theologischen Reden von der Sünde in der Gegenwart* (= Neukirchener Beiträge zur Systematischen Theologie 10), Neukirchen – Vluyn, Neukirchener Verlag, 1992; *Le sacrement du pardon entre hier et demain*, Sous la direction de L.-M. CHAUVET, P. DE CLERCK (= Culte et Culture), Paris, Desclée, 1993.

caratterizza e giustifica l'esistenza del sacramento secondo la varietà disposta dall'elenco settenario, è di rendere effettivamente possibile la fede e con ciò la salvezza dell'uomo. In ciò sta la ragione della differenza che denota il momento del sacramento rispetto a quanto resta enunciato attraverso la struttura che presiede alla scelta etica del credente oppure attraverso la mediazione che è connessa al profilo cognitivo dell'atteggiamento credente.

Alle tappe che hanno segnato in una maniera decisiva l'evoluzione della discussione a proposito della figura peculiare del sacramento e ai risultati raggiunti sulla base del confronto avviato sugli aspetti peculiari della realtà del sacramento intendono fare appello le riflessioni che seguono. Ciò che resta sullo sfondo, quale presupposto del ragionamento, è il cammino di decifrazione a riguardo dei criteri che, sul fondamento dell'accentuazione del rilievo eminente della prassi ecclesiale in ordine al discorso circa la verità della fede, hanno comportato l'inevitabile riformulazione della logica da perseguire attraverso la considerazione dell'essenza del sacramento. Pertanto lo svolgimento, che viene proposto qui di seguito, trascura di prendere in considerazione esplicitamente e dettagliatamente la problematica concernente la fondazione delle forme pratiche del sacramento, e, per quanto concerne il caso particolare della penitenza cristiana, della confessione individuale della colpa da parte del battezzato (2). Dal risultato, che l'impresa della sacramentaria ha permesso di convalidare, viene ripreso e caratterizzato il profilo antropologico strettamente connesso all'esigenza di rinnovamento dell'orizzonte entro il quale si tratta di collocare la considerazione a proposito della natura del sacramento cristiano.

Se in questo sta l'oggetto sul quale intende concentrarsi in maniera estremamente puntuale l'attenzione della riflessione, ciò a cui vuole ispirarsi la logica della trattazione è il principio antropologico che la chiarificazione della figura del sacramento cristiano contribuisce a mettere in chiaro e a definire nel senso dell'antropologia dell'«atto». È per suo tramite che risulta specificata una considerazione essenziale dell'uomo nella prospettiva qualificante della libertà, la cui ripresa analitica comporta di necessità la revisione dell'itinerario dell'interrogazione trascendentale e pertanto dell'orientamento della riflessione teologica da elaborare in una prospettiva «sistemica». A riguardo del contenuto della domanda esso concerne l'individuazione dei criteri ultimi della manifestazio-

(2) A questo riguardo cf S. UBBIALI, *La teologia della unzione per gli infermi*, «Teologia» 10 (1985) 259-271; Id., *Penitenza – Unzione degli infermi*, «La Scuola Cattolica» 114 (1986) 565-571.

ne della verità, la cui condizione essenziale è dichiaratamente storica. L'implicazione della valenza costitutiva dell'evento della verità relativamente alla dimensione qualificante della trascendenza tipica dell'uomo rappresenta ciò attorno a cui deve intervenire l'interesse della riflessione. Quando essa sia collocata nell'orizzonte del fatto normativo della rivelazione divina, la dichiarazione circa la qualità della trascendenza antropologica comporta il rimando ad un evento, la cui singolare dimensione di storicità né può né deve essere annullata sul piano speculativo, giacché è proprio essa a rappresentare il costitutivo intrinseco del profilo irriducibilmente storico della struttura della trascendenza umana. In ciò sta il fattore nella cui ottica soltanto diventa possibile il recupero dell'evidenza originale della fede in ordine ad un'elaborazione teologica sull'uomo peccatore che non giunga a comprometterne la tipicità ⁽³⁾.

2. LA FORMULAZIONE DELLA QUESTIONE TEOLOGICA DEL PECCATO

Sulla scia di ciò che è stato premesso l'obiettivo, a cui la riflessione deve mirare, è il chiarimento dell'essenza della «coscienza della colpa» sulla base dell'esplicitazione del principio che ne spiega la struttura originale. Nella fase più prossima del dibattito teologico il tema conosce un'oscillazione di pensiero estremamente ampia: ne costituisce un segnale particolarmente chiaro l'indeterminatezza concettuale fatta presente con l'impiego terminologico diffuso. Il significato, da cui sono alimentate le formulazioni comuni, corre il rischio di suggerire un fraintendimento radicale del problema, nella misura in cui si arriva a precludere lo spazio per l'indispensabile differenziazione esistente tra la coscienza del peccato e la consapevolezza dell'errore. I contenuti delle due espressioni risultano troppo spesso assimilati secondo un'accezione univoca, così da essere impiegati per indicare identicamente l'arresto e la condanna orientati a promuovere un più rigoroso «perfezionamento» della soggettività finita.

2.1 Il compito del discorso teologico. Tra i motivi teologici, che spiegano l'assenza di un'adeguata comprensione dell'agire dell'uomo e dunque di un'adeguata comprensione della diversa «causalità»

(3) Sul significato e le implicazioni del richiamo all'«atto» in ordine alla riflessione teologica circa la natura dell'uomo cf S. UBBIALI, *Liturgia e sacramento*, «Rivista Liturgica» 75 (1988) 297-320; Id., *Il sacramento e l'istituzione divina. Il dibattito teologico sulla verità del sacramento*, «Rivista Liturgica» 81 (1994) 118-150.

del soggetto, del contenuto, del significato, della legge del suo esercizio per il caso del peccato e dell'errore, occorre appunto segnalare il recupero secondo un senso estremamente parziale della proprietà antropologica veicolata dalla pratica del sacramento. A metterne in luce l'assenza è in modo particolare la concezione che inclina a ritenere la percezione del peccato un elemento indipendente e precostituito rispetto al momento rituale della confessione della remissione ad opera di Dio. L'istanza comporta l'introduzione della domanda a proposito dell'esistenza e della peculiarità del gesto sacramentale e dunque dei principi che ne normano la necessità. Se per la soluzione della questione si deve certo rinviare all'evento dell'istituzione cristologica, nondimeno l'interpretazione del comportamento istitutivo messo in atto da Gesù comporta l'esigenza dell'abbandono di una prospettiva di studio meramente positivista. Ciò che questa non riesce a garantire è in effetti una presentazione dell'oggetto che ne predisponga una chiarificazione coerente con l'intenzionalità originaria della fede.

È sulla base della più complessiva rivisitazione dello statuto della relazione tra la fede e la rivelazione che la riflessione deve poter pervenire all'individuazione delle nozioni capaci di interpretare la struttura formale del peccato, superando la connotazione intellettualistica introdotta nel corso della precedente tradizione teologica. L'ideale diffuso ne presentava e ne specificava la realtà nella forma della libera trasgressione del comando che possiede un'origine «divina». A procedere da ciò che questa nozione conteneva l'indagine arrivava a distinguere e ad elencare le componenti per il cui tramite essa riteneva pienamente delineata la nozione teologica di peccato. In questa direzione trovavano il loro significato le nozioni (tra loro sempre inevitabilmente intrecciate) di impiego comune in teologia e cioè: del cattivo funzionamento con la rispettiva riparazione; della trasgressione con la punizione; della mancanza con il ripristino della conoscenza e accettazione della norma dimenticata; del torto con il suo compenso; della lesione dell'offesa inflitta dall'uomo a Dio, per quanto qui debba essere ricordata la validità dell'osservazione già presente nella «Summa Contra Gentiles» di Tommaso, per la quale «non enim Deus a nobis offenditur nisi ex eo quod contra nostrum bonum agimus» (III, 122; cf anche 121). Il debito interpretativo contratto dal contenuto attribuito alle differenti nozioni con il concetto moderno di libertà spiega la reazione suscitata nei confronti dell'unilateralità delle risposte evolute sia attraverso il manuale della scuola, nel complesso delle sue varianti, sia attraverso la presentazione offerta dalla prima riformulazione del tema in una prospettiva personalistica.

2.2 Le categorie della nuova sintesi a proposito della natura del peccato. L'appello all'intenzionalità della fede dev'essere tuttavia precisato, nel senso che esso individua correttamente il criterio del ragionamento teologico a condizione che la realtà della fede non sia assunta come una premessa metodologica specificabile preliminarmente allo svolgimento materiale del discorso. Il richiamo alla fede, data la natura dell'«evidenza» che la costituisce, deve intervenire a connotare «intrinsecamente» la struttura del processo argomentativo della teologia nel suo complesso. Diversamente dall'esito della prospettiva offerta in chiave gnoseologica, vale a dire della prospettiva che avvia l'indagine riflessiva sulla base dell'identificazione della verità con la razionalità, entro la cui logica continua a restare l'impresa della post-manualistica, l'argomentazione teologica comporta di fornire l'illustrazione adeguata del carattere veritativo che definisce l'attuazione della libertà. La ripresa critica dell'aspetto veritativo, sul quale si sorregge l'attuazione storica della libertà finita, istituisce la logica entro cui va mostrato che il senso ultimo della verità risulta attingibile unicamente nel modo peculiarmente definito dall'attuazione ineducibile della libertà.

La verità non viene in effetti dapprima conosciuta e poi, in quanto conosciuta, anche accettata. La verità viene conosciuta per il fatto che essa è accettata: in ciò sta la natura della verità dell'uomo. Con questo l'esistenza dell'uomo non viene ad identificarsi con il tempo della prova per rapporto a ciò che rispetto ad essa resta in ogni caso esteriore. La dimensione teologica, che in un senso costitutivo la definisce, le impone un carattere di interiore serietà e una dimensione di assoluto valore (2 Cor 6, 2b). È l'orizzonte in cui dev'essere collocata la questione della colpa nel senso rigoroso della domanda che si interessa della «libertà colpevole». Il livello proprio della problematica del peccato include così la dimensione di integralità del volere del soggetto, l'appropriazione della cui qualità può avvenire soltanto al seguito dell'atto compiuto. La presenza del fenomeno del peccato arriva a rimettere in discussione la possibilità stessa del valore del soggetto volente. In questo modo la coscienza del peccato include il rimando al fondamento del volere dell'uomo.

2.3 Le sollecitazioni messe in campo dalla pastorale. La frattura tra l'ordine della fede e l'ordine dell'esperienza, sollevata dalla visione (manualistica e post-manualistica) sopra nominata, spiega la condizione di problematicità nella quale versa l'apparato rituale cristiano. Ciò che al suo interno affiora è l'aspetto di estraneità rispetto al complesso degli elementi che l'esperienza dell'uomo attesta nel senso del processo che ne orienta l'esistenza

al «possesso» autentico di sé. La pretesa, che spiega la presenza del sacramento, appare come giustapposta al complesso delle trasformazioni qualificate dall'esperienza di volta in volta emergente dalla vicenda storica dell'umanità. Al superamento della posizione, a cui si è accennato, conduce la tesi per la quale l'uomo appare in grado di parlare del peccato unicamente se esso gli viene «imputato» da colui che gli garantisce di potersi giudicare validamente come colpevole. Nel darsi effettuale dell'iniziativa divina, per il cui tramite si rende efficacemente disponibile all'uomo il riconoscimento del proprio ed esclusivo essere colpevole, resta fissato il presupposto del discorso intorno al fenomeno antropologico della colpa.

L'attenzione del procedimento interpretativo mira con ciò a discutere l'effettiva portata degli interventi della progettazione pastorale. Di per sé l'ideale presente nell'indicazione appena enunciata comporta il rovesciamento dei termini della proposta che, relativamente alla situazione dell'«uomo moderno», procede nel senso di volerne dapprima rischiarare lo stato (ignorato) di male morale, per condurlo, una volta fatti i conti con il peccato e con le sue conseguenze personali e comunitarie, all'accettazione della redenzione. Il disegno, che viene ad assecondare in sostanza una motivazione di tipo reattivo nei confronti della modernità, intende avanzare una strategia di azione capace di arginare la «perdita del senso del peccato» imputata agli atteggiamenti dell'epoca presente così da reagire ai modelli di pensiero e di comportamento orientati ad una rimozione totale della colpa.

È verso l'imprecisione del punto di partenza della proposta che rimanda il riscontro della mancanza di efficacia da cui resta colpita l'attuazione del programma progettato. La ragione dell'imprecisione emerge con una particolare chiarezza quando si presti attenzione al contenuto della testimonianza scritturistica a riguardo della tematica in esame. Senza voler con ciò riprendere interamente il contenuto delle tappe del percorso dell'insegnamento scritturistico, appare utile indicare e formalizzare quei dati che introducono il cammino che occorre intraprendere in ordine all'esatta elaborazione del problema. Ai fini dell'indagine non sembra necessario ripercorrere tutti i momenti della successione segnata dagli interventi degli autori dei testi biblici. Può essere sufficiente caratterizzarne l'insegnamento sulla base di ciò che la critica recente ha messo in luce come l'elemento unitario di partenza e per il quale all'autorità, con cui Gesù proclama la prossimità del Regno di Dio, resta accostato il comportamento da lui riservato al caso dei peccatori. È il presupposto previo necessario per la chiarificazione dei differenti aspetti della questione di cui si occupano i singoli autori.

3. IL PERDONO DELL'UOMO COLPEVOLE NELLA TESTIMONIANZA NEOTESTAMENTARIA

Il comportamento riservato ai peccatori costituisce uno degli atteggiamenti più certi della tradizione di Gesù e tra i più decisivi in ordine alla comprensione dell'originalità del processo di cui esso fa parte (Gv 1, 29; cf la sottolineatura di Mc 1, 4 e Lc 3, 3; Lc 23, 34; cf la testimonianza a riguardo dell'ultima cena: Mt 26, 28 e i testi paralleli). Vi si produce la ripresa dell'annuncio anticotestamentario con la promessa rivolta all'uomo di entrare «nel» perdono dei peccati. In ciò né viene rifiutata né viene attenuata la natura della signoria che, conformemente a quanto resta integrato attraverso la promessa, Dio intende esercitare nei confronti delle concrete attuazioni della vita dell'uomo. Ribadendo il carattere di realtà della promessa divina Gesù ne tematizza la struttura e le conseguenze attraverso l'atto della condivisione della tavola dei peccatori (Lc 15, 2; cf Lc 7, 34). Si tratta della concretizzazione simbolica dell'obiettivo della predicazione che viene introdotta da Gesù con una forza che egli rivendica (fenomenologicamente) come «propria». Con ciò egli dà una conferma esplicita del fatto di possedere in sé il «fondamento» del proprio agire, precisando l'identità della connessione che lega lo svolgimento della sua vicenda personale alla verità di Dio (cf i due testi di Mc 2, 1-12 con i paralleli e di Lc 7, 36-50; per il ricorso al linguaggio di tipo giudiziale già in uso tra i profeti Mt 25, 31ss.) (4).

3.1 *L'uomo di fronte al perdono divino.* Ne viene che Dio trova un'affermazione nei confronti del peccato alla stessa maniera con cui Gesù sta alla tavola dei peccatori (Lc 7, 47). Alla forma specifica della concezione di Dio e del suo intervento corrisponde la dialettica radicale tra ciò che è andato perduto e ciò che è stato ritrovato. Del significato incluso nella dialettica si occupano ampiamente le parabole soffermandosi sulla piena responsabilità dell'uomo,

(4) Un'utile ed informata presentazione dei risultati, che sono stati raggiunti negli ultimi decenni dall'analisi esegetica, è rinvenibile in S. LYONNET, *Péché – Pécheur. – I. Écriture*, in *Dictionnaire de Spiritualité*, Tome XII – Première Partie, Paris, Beauchesne, 1984, 790-815. All'elenco dei testi citati dallo studio di Lyonnet si devono aggiungere due lavori ad esso successivi, i cui suggerimenti, pur nella rispettiva diversità di impostazione e di soluzione all'interrogativo, appaiono decisivi in funzione di un'adeguata caratterizzazione del procedimento che occorre seguire nella considerazione del materiale scritturistico: F. JACQUES, *La promesse et le pardon*, «Archivio di Filosofia» 55 (1987/1-3) 317-349; P. BEAUCHAMP, *La Bible et les formes du langage ou le texte du pardon (Daniel 9)*, «Esprit» n. 140-141 (1988) 199-212.

compresa la cura dell'esistenza (Cf Lc 19, 10; inoltre Mt 9, 12). L'asserto riporta alla parola che indica e specifica l'esito prodigioso del venire attivo del Regno, nella misura in cui pone allo scoperto le ragioni implicate nell'atto del perdono di Dio. Lo scopo inteso è il confronto con il momento presente così che l'uditore, condotto all'origine dell'obbligo e dunque alla radice della vicenda del suo tempo, non si arresti nella situazione in cui si trovava antecedentemente.

La scelta, nella cui determinazione rientra l'esclusione di qualsiasi pretesa di autoaffermazione, riveste un carattere totale nei confronti della possibilità di una riuscita dell'esistenza. L'accoglimento dell'invito a concedere una preferenza esclusiva all'intervento salvifico di Dio consente all'uomo di rinvenire la propria doverosa ed integrale riuscita (Lc 6, 20s). A renderne realmente effettuale il compimento è l'accettazione del fatto che l'intervento della giustizia di Dio si impone dotato della qualità dell'incondizionatezza. La nuova comunità con Dio è il rinnovamento dell'umanità e, identicamente, della libertà, in ordine alla cui esistenza è l'assenza di vincoli a rappresentare l'aspetto programmatico dell'azione divina. Conformemente alla forma della pietà dischiusa con il racconto della parabola del buon samaritano, Dio è colui che concede il bene dell'uomo originariamente e questo lo realizza con il fatto che egli stesso procede ad identificare la vita divina con Gesù morto. La svolta, realizzata mediante la rivelazione dell'identità teologica svelata dall'annientamento mortale dell'evento della croce, dischiude il futuro che nessun presente risulta in grado di lasciar comparire. Separandosi radicalmente dall'appello ad una teoria orientata a precisare il ruolo divino nei confronti del comportamento umano in un senso, che sia prettamente retributivo, Dio riconcilia l'uomo peccatore giacché egli si pone in relazione con se stesso nella morte di Gesù.

3.2 *La verità di Dio e la verità dell'uomo.* Ciò spiega l'elemento che determina e motiva l'orizzonte interpretativo scelto per la scrittura del quarto vangelo. L'intervento a proposito del perdono della colpa dell'uomo viene introdotto all'interno dei compiti della missione affidata ai discepoli in connessione all'attestazione dei testimoni a riguardo delle apparizioni del crocifisso risorto (Gv 20; per l'originalità della collocazione cf Mt 18). Si tratta di un tratto che dal racconto evangelico viene riservato come del tutto esclusivo al momento successivo all'evento della Pasqua. Soltanto dopo che, in ragione dell'effettivo compiersi dell'evento della croce nel crocifisso, si è attuata la coincidenza del sacerdote con la vittima, può essere e viene dichiarata di fatto aperta la possibilità del

perdono concesso a ciascuno. È il carattere del giuramento irrevocabile che ha trovato in Dio la propria esclusiva motivazione e il proprio adeguato compimento a spiegare la natura della mediazione, dalla quale viene definita la qualità dell'evento della morte di croce per riferimento all'andamento della vicenda dell'umanità. Alla singolarità dell'attuazione realizzata dall'evento rimanda la destinazione universale del perdono, disponendo l'unica prospettiva entro cui occorre considerare la colpa dell'uomo. La testimonianza a proposito dell'evento escatologico di Dio, il quale salva l'uomo realizzando in se stesso il senso ultimo dell'unità della storia, può raggiungere ogni uomo in maniera tale che questi a partire dalla testimonianza della singolarità dell'evento rinviene il criterio definitivo ed irrevocabile dell'esistenza.

Per questo motivo l'uomo deve tutto all'iniziativa di Gesù il quale è stato «fatto» peccato e maledizione in un rapporto che non appare certamente di «estraneità» ma di totale «rappresentanza» dell'umanità. È sulla base del dono che Gesù fa liberamente di se stesso che si impone a ciascun uomo la decisione radicale se lasciarsi o meno svelare nella propria intima realtà (Mt 10, 32; Mc 8, 38; Lc 12, 8). La realtà della decisione viene ad occupare un posto assolutamente primario, giacché è essa a consentire l'accesso dell'uomo alla sua identità, portandolo all'effettiva partecipazione al dono della salvezza.

Al sapere motivato dall'iniziativa liberamente assunta da Dio resta connessa la retta e adeguata «conoscenza» a proposito della condizione nella quale l'uomo tramite il proprio agire si è venuto a collocare. È questo il dato rinvenibile alla base dell'insegnamento che la comunità apostolica ha sviluppato in una relazione strettissima con l'andamento del vissuto della Chiesa delle origini. La comunità delle origini appare come la comunità che è colta di sorpresa quando le viene posta davanti la presenza del peccatore, in conformità alla descrizione variamente mutevole presentata dalla serie delle «liste dei vizi». L'unica soluzione possibile in ordine alla liberazione dalla condizione del colpevole è nell'acquisto della «conoscenza» di Dio, dell'unico Dio vero, al quale si appartiene grazie al dono del Servo, il Cristo. Ciò spiega il sospetto sollevato nei confronti di una relazione dell'uomo al messaggio dell'evangelo che non giunga a dischiudere in lui la «capacità di rattristarsi» secondo la fede, giacché in relazione alla situazione universale della colpa non sussiste un'altra via d'uscita. L'affermazione dello smarrimento dell'umanità a causa della dissoluzione morale che conduce all'infelicità è apertamente dichiarata da Paolo nella misura in cui non ha alcuna esitazione nel far notare che «non c'è distinzione: tutti hanno peccato e sono privi della gloria di Dio»

(Rom 3, 22b-23). In rapporto a quest'affermazione sta la visione che con un richiamo alla struttura stessa della giustificazione procura di valorizzare e di difendere l'aspetto qualificante della definitività dell'evento della riconciliazione di Dio con l'uomo (Rom 5, 10). Facendo ricorso ad un linguaggio affatto personale l'interpretazione paolina recupera all'interno dello svolgimento sul carattere escatologico della giustizia l'insegnamento di Gesù il quale, per precisare la natura definitiva dell'avvicinarsi del regno, caratterizza la condizione di peccato nei termini di una condizione generale (Lc 13, 1-5 con la parabola di 18, 10-14).

3.3 Il futuro dell'uomo colpevole. Se la formula della preghiera cristiana (Mt 6, 9-13; Lc 11, 2-4) lascia fuori discussione il prodursi dell'intervento divino che annulla la potenza del peccato mediante l'azione di «remissione», il contenuto di questa azione viene precisato nel senso che è Dio a dischiudere (di nuovo) un futuro all'esistenza dell'uomo elevandola perciò all'inderogabile caratteristica della dignità di senso. L'iniziativa divina supera la condizione di ostinazione e di caparbieta del peccatore smascherando la distorsione che connota la seduzione del potere del peccato, giacché ne fissa l'interiore dimensione di menzogna nei confronti dell'esistenza (Rom 7, 5). Il dono della salvezza risparmia l'uomo dal cadere nella rovina della perdizione per il fatto che la salvezza lo afferra orientandone (di nuovo) validamente l'esistenza mediante la forza del risveglio creatore concesso e confermato dall'agire divino (Rom 6, 11).

È nella direzione della spiegazione sul come si viene a costituire la temporalità, da cui è contrassegnata la realtà dell'uomo, che conduce l'annuncio a proposito dell'atto divino del perdono. Se è il perdono il modo originale con cui Dio porta a svelamento la sua potenza nei confronti della situazione dell'uomo, è da qui che questi prende coscienza della propria condizione a patto che l'accoglia come essa è veramente, cioè una libertà donata a se stessa. Sullo sfondo di questa dichiarazione a proposito dell'esistenza, viene precisato che all'uomo resta dischiuso un presente che è a lui assegnato come il tempo della decisione reclamata dalla promessa divina sul futuro. È ciò che viene indicato con estrema chiarezza attraverso il saluto escatologico della pace che la narrazione del quarto vangelo introduce, quando esso riferisce delle apparizioni del Risorto e pertanto dell'inizio del rinnovamento della seconda creazione (Gv 20, 19.21; Lc 24, 36).

L'uomo è se stesso proprio quando è in pace con Dio. L'esistenza dell'uomo è ciò che viene reso possibile unicamente a partire da un'origine di cui essa non dispone e che le viene resa accessibile

grazie all'evento che ne comporta l'attuazione definitiva. Se all'interno di questa considerazione resta implicata la necessità della scelta dell'uomo a favore dell'azione di Dio orientata all'esistenza, la funzione che la specifica consiste nel procurare all'uomo una nuova determinazione di conoscenza a proposito di se stesso. È all'interno dell'orizzonte motivato da questa novità che il passato del colpevole è raggiunto come ciò che non può caratterizzarne in maniera assoluta l'agire, nel senso di circoscriverne la vicenda fino ad escludere l'eventuale spazio di «rinnovamento». L'esito del presente, che è la rigenerazione, comporta di essere la conversione della libertà nel senso che essa viene sospinta a nuove originali modalità di operare. L'esito della rigenerazione è l'apertura di una possibilità in cui l'operare non esige una sorta di caduta totale per ciò che è stato e per la quale dunque il passato verrebbe superato in quanto risulta «nullificato». Poiché la libertà è messa alla presenza del principio, dal quale la vicenda che la concerne deriva l'interiore unità, il passato ritrova il suo senso originario precisamente in relazione al futuro che viene dischiuso. Il passato è ciò che viene sconfessato senza essere abolito così che l'atto, in cui si definisce la natura della comprensione che è il presente, coincide con la rigenerazione della libertà.

Se è in relazione a questa esperienza di radicale integralità che opera il lasciarsi interpellare dall'agire di Dio, nel suo atteggiamento l'uomo verifica l'impossibilità di mantenere separata la comprensione su di sé dall'operazione con la quale egli è raggiunto da colui che ne spiega e ne salva la realtà personale. Nell'atto dell'autodeterminazione la libertà dà conferma della potenza di cui l'evento divino è in un modo esclusivo il portatore. La libertà viene chiamata a mettere in atto una smentita nei confronti della potenza, di cui impropriamente si riveste il dominio del peccato, in ragione del fatto «non è della libertà innanzitutto che mi parla il Vangelo, ma è perché mi parla d'altro, che esso mi parla anche della libertà» ⁽⁵⁾. Al contenuto singolare di quest'indicazione riporta tanto la formula del quarto vangelo secondo cui «la verità vi renderà liberi» (Gv 8, 32b) quanto l'insegnamento del materiale esposto nel racconto dei sinottici attraverso la parabola di Luca 15, 11-32.

(5) P. Ricoeur, *Il conflitto delle interpretazioni*, tr. di R. Balzarotti – F. Botturi – G. Colombo (= Di Fronte e Attraverso 20), Milano, Jaca Book, 1977, 415-438: 417 [ed. or. *Le conflit des interprétations. Essais d'herméneutique* (= L'Ordre Philosophique), Paris, Seuil, 1969, 393-415: 395].

4. IL RINNOVAMENTO DELLA LIBERTÀ COLPEVOLE

Ciò che a riguardo del riconoscimento della colpa da parte dell'uomo il dato della fenomenologia isola è un processo interpretativo, che nella sua genesi rimanda alla libera assunzione da parte dell'uomo. Senza ripiegarsi all'interno del soggetto lo svolgimento del processo ne include l'istanza radicale dell'assolutezza, in quanto si tratta del carattere, sul quale poggia l'aspetto della responsabilità personale la cui presenza soltanto conferisce una portata reale all'imputazione dell'atto della colpa. Se la rigenerazione del colpevole risulta allora possibile per il tramite dell'iniziativa della libertà, l'adesione a questo compito ne fissa propriamente una necessità e un dovere.

4.1 *L'«enigma» della colpa dell'uomo.* Sul versante del soggetto ciò comporta che il processo rivesta l'aspetto del giudizio (pratico), per il quale si richiede, in ordine ad un ritorno sul passato della colpa, una vera posizione dell'esistenza. All'atto realizzato dall'uomo questa diventa disponibile sulla base di un dischiudersi efficace dell'unità delle articolazioni della vicenda della storia della libertà e dunque della relazione che la libertà intrattiene con il senso ultimo della storia. È questa la via per la quale l'uomo giunge a dare espressione effettiva alla formula del giudizio concernente se stesso: nella stessa maniera e secondo la stessa misura con cui egli viene giudicato. Il conseguimento dell'unità relativa al movimento dell'esistenza non rappresenta l'esito di uno sforzo di coordinazione impegnato a fornire una semplice «integrazione» per i diversi momenti dell'uso che l'uomo «fa» della libertà.

L'unità, dalla quale discendono ultimamente la forma e il valore dell'esistenza, se risulta racchiusa in ogni scelta che l'uomo pone, nondimeno le supera tutte. In questa maniera essa «precede» la dimensione di spontaneità della libertà senza con ciò poterle «preesistere», giacché è per suo tramite che essa propriamente si determina e si costituisce. Per quanto contingenti possano apparire le iniziative che il soggetto libero viene di volta in volta ad assumere, il corso della successione si converte nella vicenda la cui dimensione di durata appare continuativamente garantita. È questo l'elemento che esclude la possibilità di una risposta di tipo speculativo, connessa cioè a una decifrazione in chiave teistica della dimensione della creaturalità. La scelta non costituisce la semplice conseguenza per l'ambito dell'empirico della descrizione, che a partire dall'istanza regolativa rappresentata dalla «perfezione» trascendente di Dio, proponga secondo i tratti per essa essenziali la realtà dell'uomo.

La posizione fattuale dell'esistenza è ciò che costituisce il com-

pito ed insieme la legge dell'uomo così che egli risulta l'essere che è chiamato in una maniera incondizionata a dover essere umano. Con ciò l'«essenza» dell'uomo sostiene la «finalità» che motiva l'atto dell'autodeterminazione. È per suo tramite che prende avvio la modalità, non meramente positivistica, entro cui l'uomo perviene a se stesso, in quanto se stesso. È questa la modalità di realizzazione che attesta l'orientamento qualificante dell'uomo, per il fatto che egli costituisce l'essere che «vuole» se stesso. A ciò si richiama la tensione tipica della realizzazione fattuale del volere, per la quale l'uomo né possiede «una» determinata modalità e determinata forma «essenziali» né costituisce, nell'essere egli un ente determinabile, l'esistente illimitato.

L'uomo rappresenta l'essere radicalmente «incompiuto». È a questo carattere che riporta la dimensione della fallibilità dell'uomo, vale a dire la dimensione, da cui risulta attraversato l'intero complesso delle espressioni dell'esperienza dell'uomo fragile, debole, segnato dalla mancanza e dal bisogno. Il profilo essenziale, del quale appaiono portatori il movimento e l'atto dell'autodeterminazione, è ciò che ne specifica la consistenza nel senso particolare della non-coincidenza dell'uomo con se stesso. Pertanto, se la finitezza non rappresenta l'elemento in cui si identifica il costitutivo della colpa, nondimeno la presenza della colpa presuppone la condizione della finitezza.

Nell'orizzonte fissato dal processo soggettivo dell'autodeterminazione la natura della colpa viene a rappresentare propriamente l'assoluta «im-possibilità» della libertà. Si tratta dell'atto che introduce un contrasto radicale nei confronti dell'istanza che, portando al di là dell'insieme delle determinazioni categoriali della libertà, la costituisce nella proprietà che la qualifica. Poiché si tratta dell'istanza sulla quale si radica la libertà stessa, questa ponendosi in contrasto con essa, si pone in contrasto con se stessa. È sulla linea di quest'indicazione che dev'essere precisato il carattere specifico della colpa nel senso che proprio essa ne individua il carattere formale di negatività e di malizia nella «privatio boni».

4.2 *La possibilità della colpa.* Contro l'eventualità di un ripristino della soluzione ontologica legata alla formula del dualismo l'idea indicata intende introdurre la sottolineatura esplicita dell'aspetto di «non-essere» per ciò che nel caso della realtà della colpa prende forma. Ma nondimeno l'ordine della completa carenza nell'essere buono, che attraverso il fenomeno della colpa si pone allo scoperto, non si identifica con l'assurdità della contraddizione che qualifica l'ordine logico. Ne resterebbe completamente dissimulata, in riferimento alla natura specifica della libertà, la dimen-

sione pratica dell'attuazione che connota l'operazione tramite la quale essa, in un modo in sé irrevocabile, si pone. Per il fenomeno della colpa resta esclusa, data la sua natura, la possibilità di un eventuale «riscatto», a cui venga affidata una valenza in qualche modo positiva in ordine alla condizione del singolo soggetto oppure alla situazione dell'intera umanità. Ciò dev'essere affermato sia nei riguardi dell'esito dell'attività di trasformazione ad opera della libertà sia nei riguardi dell'esito della chiarificazione alla quale conduce l'intervento della riflessione. Il profilo, che caratterizza la privazione che interessa la colpa, non rappresenta difatti l'elemento che sia correlativamente aperto verso un più alto grado di chiarezza oppure verso un più alto grado di attività.

La chiarificazione della realtà della colpa e della qualità di per sé malvagia di essa deve risalire fino a mettere in luce l'elemento antropologico, che accompagna l'atto della determinazione cattiva della libertà, che vuole se stessa, e che in quanto tale soltanto soddisfa al carattere di male presente nella colpa. Si deve trattare di un elemento che possiede una natura universale, che superi dunque la maniera d'essere dei singoli soggetti e il modo di porsi delle singole debolezze particolari. L'atto della colpa con il suo accadimento chiama in causa un inizio «nell'uomo», la cui natura si viene a precisare come ciò che è al tempo stesso necessario ma non necessitante. Nell'atto che proviene dall'iniziativa della libertà si esprime un genere di causalità che sfugge all'esercizio del suo dominio. Pertanto la colpa non definisce la caduta, che separa la libertà dalla condizione di un'innocenza previamente posseduta, così che l'effettivo «superamento» della colpa comporterebbe la possibilità di un ritorno «simpliciter» dell'uomo allo stato di antecedente innocenza. Se questo stato non può essere sempre nuovamente e sempre da capo ripreso, è perché la realtà dell'uomo non riesce riducibile alla pura dimensione dell'alternativa che pure all'essenza della scelta appare congiunta. L'uomo rimane irrimediabilmente solidale e continuamente contemporaneo allo svolgimento temporale della vicenda che gli conferisce assoluta singolarità.

Ora il concetto astratto di libero arbitrio, qualora intenda proporsi come la rilettura esaustiva della dinamica dell'agire dell'uomo e con ciò della struttura essenziale della colpa, non risponde allo scopo che lo muove. La figura manca completamente l'interpretazione della libertà, arrivando a ritenere possibile il fatto che, attraverso la successione degli atti, la libertà dia una conferma continua del proprio incondizionato potere. In questa definizione data a proposito dell'uomo la volontà vi viene rappresentata al modo della possibilità di scelta fra elementi (egualmente) eligibili.

In realtà i termini, secondo cui risulta proposta la definizione, dimenticano il ruolo e il rilievo dell'«intenzione» che, in rapporto all'intenzionalità ultima dell'agire, muove l'uomo all'effettiva posizione dell'atto che è una «auto»-determinazione. L'intenzione riveste un carattere «assoluto» così da identificare il fattore che, ponendosi come il medio tra il «potere» e il «volere» dell'uomo, ne istituisce l'articolazione indispensabile in ordine all'agire effettivo. È dentro l'orizzonte di questa relazione che l'agire soddisfa a quel carattere del «dovere» del quale viene debitamente a rivestirsi presso il soggetto che agisce.

Il momento dell'atto suppone nell'uomo il «potere» specifico della determinazione, il quale, secondo questo particolare valore, accompagna stabilmente il darsi effettivo della scelta. La «capacità» e la «disponibilità» rappresentano ciò che appare direttamente connesso al dinamismo che specifica il potere dell'uomo libero. Con essi si raffigura la condizione in forza della quale viene «anticipato» dall'uomo il proprio agire. Unicamente in forza di questa presenza l'atto posto dall'uomo riveste con piena legittimità la qualità del movimento libero che è autodeterminazione. Prestando un consenso al proprio potere l'uomo si mette in grado di introdurre l'atto della scelta, la cui effettuazione cade in una maniera invariabile su un oggetto particolare.

4.3 *Il riconoscimento della colpa.* Il ruolo, che l'oggetto assolve in funzione dell'attuarsi della scelta libera dell'uomo, è di introdurre l'incondizionatezza in nome della quale il soggetto riceve la «coscienza» specifica dell'oggetto, sul quale cade la scelta, come ciò con cui si introduce e si fissa (simbolicamente) il suo bene. Il progetto, di cui la singola scelta risponde, concerne l'esistenza in quanto tale, vale a dire il se stesso che specifica il carattere di singolarità caratteristico per ciascuno degli uomini. Il passaggio dall'elemento particolare all'universale segnala il fattore per il cui tramite si specifica la costituzione qualificante del momento etico. La necessità è di procedere fino all'appropriazione libera dell'unità dell'esistenza. È questo il criterio capace di spiegare la natura della norma morale oggettiva che è data in funzione dell'agire specificatamente giusto e retto dell'uomo collocato storicamente.

L'istanza, che alimenta il complesso degli atteggiamenti pienamente responsabili di se stesso da parte dell'uomo, ne implica e ne provoca l'unificazione in una maniera che risulta in sé del tutto incondizionata. Il fondamento dell'unità, e dunque del bene attorno al quale l'agire dell'uomo si costituisce, è pertanto il principio che si presenta dotato di un carattere eminentemente meta-etico. Relativamente allo svolgimento concreto della vicenda della storia

della libertà, esso ne rappresenta il momento oggettivamente definitivo. Nella sua natura tale fondamento comporta di presentarsi come la destinazione alla libertà che assume il carattere di un'assoluta donazione e con ciò stesso di un'assoluta accettazione. Unicamente ad una tale condizione il fondamento può effettivamente assicurarle la possibilità dell'accesso effettivo alla verità del senso che la implica. Lo statuto di questa condizione è ciò che corrisponde al darsi dell'evento della rivelazione divina. La manifestazione storica, che Dio stesso realizza di sé, ne attesta la natura originale come di colui che garantisce la necessità intrinseca alla forma propria della manifestazione e pertanto arriva a fissare la figura che la norma.

All'imperativo di verità, che il darsi effettuale della rivelazione divina introduce, corrisponde la confessione della colpa da parte dell'uomo. Si tratta dell'atto nel quale l'uomo decide di sé in nome di un progetto di esistenza nel quale non risulta indifferente la qualità connotativa dell'attuarsi della libertà. Nell'atto della confessione l'uomo consegue l'essere a lui più intimo, per il fatto che la conversione rappresenta la rigenerazione grazie alla quale l'uomo è ridestato nel sentimento del proprio personale potere. La relazione, che l'uomo ottiene con se stesso, implica il rapporto con l'alterità assoluta di Dio, così che l'uomo non possa definire e porre la propria realtà al di fuori dell'azione di denuncia a proposito della falsità della colpa che Dio ha (già) posto a suo favore con l'evento cristologico. È pertanto la possibilità di avere una storia, in quanto questa viene concessa unicamente come donata all'uomo, ciò per il cui tramite è suscitata e sostenuta la risposta di fede nella figura tipica della confessione della colpa personale.

SERGIO UBBIALI

*Seminario Arcivescovile
Venegono Inferiore (VA)*