

IL MALE E LA LIBERTÀ'.
La sovrabbondanza del bene
e la contrarietà della perversione

SOMMARIO: 1. IL PECCATO ORIGINALE E LA QUESTIONE DELL'ASSOLUTO; 2. IL REALISMO DEL MALE E LA VERITÀ DELL'AGIRE; 3. LA FINITUDINE DELL'ESISTENZA E IL POTERE DELLA LIBERTÀ.

1. IL PECCATO ORIGINALE E LA QUESTIONE DELL'ASSOLUTO

L'obbiettivo perseguito dalla teologia recente di una revisione radicale del proprio statuto conoscitivo trova nella trasformazione dell'orizzonte di analisi della questione del male un punto di vista particolarmente decisivo per la valutazione delle scelte teoriche operate dai nuovi tentativi di indagine e la puntualizzazione del guadagno speculativo procurato grazie ad essi. Al di là della formulazione assegnata alla questione i progetti concordano nel giudicare indispensabile l'avvio di una riflessione volta a mettere sotto esame i presupposti del modello di pensiero al quale l'indagine si rifà a cominciare dall'epoca moderna. Lo scopo è d'interrompere il percorso della interpretazione connesso alla concezione d'esperienza maturata sulla scia d'una ontologia impossibilitata per i suoi stessi criteri a lasciar entrare la storicità dell'uomo all'interno dell'affermazione a proposito della verità. Il suggerimento è alla base del cammino intrapreso dalla teologia recente per la quale si conferma come l'istanza da tematizzare sia da rinvenire nella fattualità dell'auto-esperienza della libertà. Con ciò il confronto, promosso da un intendimento fondativo, attorno alle modalità in cui la libertà si manifesta, dando pertanto prova di sé e della singolarità della sua intenzionalità, diviene il motivo a cui la riflessione mira a dare una risposta.

La sollecitazione a riesprimere secondo questo disegno la questione della condizione storico-esistenziale del male costituisce una conseguenza necessaria e insieme coerente della affermazione riguardante l'assoluta primazialità dell'accadimento cristologico per l'accesso da parte dell'uomo alla verità definitiva della libertà e della storia dell'umanità. L'istanza cristologica giustifica, realizzandone in concreto la possibilità, il legame grazie a cui la verità ultima della libertà e la fatticità concreta dell'esperienza sono connesse e attuate nella rispettiva consistenza. Quanto l'accadimento cristologico introduce relativamente al percorso seguito dagli avvenimenti dell'umanità assicura alla decisione dell'uomo di rivestire un profilo non puramente occasionalistico in ordine al manifestarsi della verità. La qualità peculiare dell'agire dell'uomo rimane fissata nell'irriducibilità alla semplice funzione di ripetizione ed illustrazione, ad un livello categoriale, del fondamento dal quale il dinamismo dell'agire è anticipato nella propria effettività reale. Dando corpo all'inseparabilità della verità di Dio dallo svolgimento concretamente seguito dalle vicende dell'umanità l'accadimento cristologico legittima l'originalità e l'irriducibilità quali doti irrinunciabili per l'atto mediante cui l'uomo, in quanto è la libertà, si autodetermina.

L'identità dell'uomo è la libertà nella misura in cui, in piena conformità a quanto attesta il movimento dell'esistenza, egli giunge ad attingere la realtà che lo definisce, solamente in quanto la attua. Questo compito, alla cui realizzazione l'uomo viene chiamato, affinché egli sia quanto deve essere, egli né se lo dà né se lo può dare o anche solamente adempiere da sé. L'uomo appare chiamato a realizzare il compito, da cui è definito nella sua identità particolare, tramite un consenso alla modalità secondo cui esso gli è effettivamente approntato. Con ciò è posto l'elemento qualificante dell'uomo, in quanto con lui si tratta del soggetto, come pure introdotto il fattore evocativo della sua responsabilità a riguardo della unicità, della quale è il depositario in quanto ne è in modo esclusivo l'interprete. Ad un tale chiarimento dell'essenza dell'uomo, nel senso della presentazione della specificità della libertà sorretta dal richiamo alla realtà del fondamento dell'autodeterminazione, deve giungere la riflessione per poter risolvere la difficoltà da cui il ragionamento divulgato dalla teologia attorno al problema del male non sembra nella condizione di sottrarsi. Al procedimento della teologia recente è opposta la denuncia dell'evidente impossibilità a recepire la negatività del male così da indicare la ragione della sua intollerabilità per l'uomo.

Un orientamento nettamente ottimistico starebbe quindi al fondo della ripresa operata dalla produzione teologica a riguardo della portata di negatività con cui il male s'attesta nella percezione dell'uomo. L'accusa di un netto depotenziamento della malvagità del male nei

confronti della esistenza di libertà dell'uomo attira sotto di sé anche la nozione del peccato originale. La finalità dell'impiego della nozione di per sé è di riferire l'insegnamento della fede a fronte dello estendersi nella vicenda della umanità di fenomeni di ingiustizia, di sofferenza e di colpa. Il ragionamento radicato sulla nozione manca tuttavia della possibilità di pronunciarsi attorno al motivo della opposizione inclusa dentro il riscontro dell'uomo a proposito della diffusione e della radicalità del male. Il tratto della opposizione fornisce l'aspetto determinante e la qualità irrinunciabile nella percezione di quanto il linguaggio nomina come male dell'uomo. La attenzione alla dinamica e al risultato dell'esperienza viene destinata dalla spiegazione a provvedere alla mera difesa di Dio nel senso di riconfermarne la verità e bontà in opposizione all'accusa secondo cui Dio sarebbe in un qualche modo e in una qualche misura implicato dai fenomeni di colpa e di dolore percepiti come costantemente e universalmente presenti all'interno del vissuto dell'umanità (1).

Per potere riformulare la nozione di peccato originale la teologia deve così rivisitare il profilo del discorso con il quale essa entra nel dibattito dell'epoca a riguardo del male e del suo superamento. La fase attuale della ricerca considera questa richiesta del tutto decisiva per conferire alla nozione un contenuto in grado di farla corrispondere alla finalità, della quale deve farsi portatrice. Il suggerimento messo in evidenza con la proposta di riorientamento dell'impianto della riflessione concorda in maniera affatto spontanea con la sensibilità del momento presente. Per la sensibilità diffusa decisiva è la fine della apologia dell'uomo moderno e del credito assegnato dalle epoche antecedenti alla scienza e alla cultura per lo sviluppo di un progetto d'umanità conforme all'attese dell'uomo. Il credito fa significativamente parte della eredità dell'occidente e in particolare del patrimonio d'insegnamenti sull'uomo e sul mondo imposto all'attenzione generale al seguito della svolta dell'illuminismo. L'allontanamento dai suggerimenti alimentati tramite il disegno partorito sulla scia dell'ideale moderno impone allora con sé inevitabilmente la critica alla concezione di sapere connesso alla ricerca sull'incontrovertibilmente certo e un impegno nell'accertamento dei principi del sapere rivendicato, giacché vi è implicato, dall'esperienza.

(1) Per un'analisi critica delle questioni connesse al proposito di rinnovamento della teologia recente in rapporto alla problematica del «peccato originale» cf S. UBBIALI, *Peccato personale e peccato originale*, «La Scuola Cattolica» 107 (1979) 450-488; Id., *Il peccato originale. L'esistenza dell'uomo e l'aporia del male*, in *Questioni sul peccato originale*, a cura di I. SANNA (= Studi Religiosi), Messaggero, Padova, 1996, 9-60.

All'ideale dell'approfondimento infinito delle possibilità dell'agire dell'uomo rispetto al reale, in cui è collocato, e dell'autosuperamento continuo delle soluzioni espresse dall'umanità è subentrata una mentalità divenuta attenta allo scontro con quanto si conferma privo di una via d'uscita. Né tramite il reperimento di nuove energie né tramite la immissione di nuovi approfondimenti è data all'uomo una possibilità di allontanare o anche soltanto diminuire, rendendola limitata e transitoria, la presenza dei fenomeni per i quali è impossibile richiamare un superiore orizzonte di moventi a cui sottomettere il loro interiore carattere di contrarietà. Il male non possiede un motivo per il quale possa venire ricondotto ad un ordinamento da cui ricevere l'adeguato motivo giustificante. Nel chiarimento d'una tale particolare storicità s'identifica il compito decisivo e peculiare della comprensione teologica del male, la cui domanda-guida la rimanda all'indagine attorno allo statuto unitario ma, per la natura del materiale osservato, non univoco della varia molteplicità di figure mediante le quali il male s'impone all'attività percipiente dell'uomo e da qui si dispone alla ripresa, di cui il ragionamento teorico è competente e attraverso la quale esso offre una conferma della propria inscindibilità dal movimento dell'esperienza.

Questo genere d'obbiettivo comporta un'indagine continuamente aperta a recepire e decifrare le diverse modalità nelle quali la natura e l'origine del male si fanno accessibili indicando come esso debba essere accolto in vista dello svelamento della riflessione. La necessità del continuo riavvio da parte dell'indagine del processo rivolto alla ricognizione e all'interpretazione dell'interrogativo del male non costituisce il segno della provvisorietà delle asserzioni, alle quali l'itinerario della riflessione di volta in volta sa pervenire attraverso l'analisi dell'argomento, e insieme con questo della revocabilità delle nozioni, nelle quali l'unità sintetica dell'esperienza è articolata. Il rifacimento della questione sulla base delle mutazioni dell'esperienza rappresenta l'unica possibilità disponibile alla teologia affinché il suo approccio risulti all'altezza dell'oggetto, di cui si interessa. Il significato del riconoscimento esplicito della storicità del male per lo svolgimento della riflessione rappresenta tuttavia il tratto decisamente trascurato dal punto di vista andato precisandosi con il lavoro con cui la teologia ha cercato di dettagliare le premesse capaci di legittimarla come sapere oggettivo, abbandonando l'episodio del manuale dogmatico e dunque le tesi dell'esteriorità della fede rispetto alla ragione e la comprensione della rivelazione in una chiave dottrinalistica.

La ricomprensione dell'insegnamento ecclesiastico rispettosa del significato proprio del dogma in ordine all'assenso credente ha indicato la componente irrinunciabile della dottrina del peccato originale nella volontà di dare conto della predicazione della Chiesa a propo-

sito del fallimento, dal quale l'esistenza dell'uomo è coinvolta ma in quanto ne è al contempo responsabile. Del complesso degli aspetti enunciati dall'insegnamento l'indagine ha messo in primo piano un unico elemento come il solo meritevole di approfondimento nello sviluppo della questione, cioè l'inseparabilità della denuncia del male dall'accadimento in cui la pre-potenza qualificante la natura del male risulta efficacemente e definitivamente superata. La proclamazione dell'azione, nella quale il riscatto dalla pre-potenza e dall'oppressione del male viene gratuitamente procurato all'uomo, s'identifica con il particolare svolgimento dell'accadimento salvifico, di cui protagonista è Dio stesso. La unilateralità dell'intento, secondo cui il trattamento sistematico dell'enunciato è svolto, s'evidenzia nel modo di operare il riordino del materiale a cui il problema si volge. Se lo scopo è di esplicitare l'elemento, da cui i passaggi dell'esame attingono la propria intelligibilità e l'intera questione il proprio significato peculiare, l'indice contiene la riconferma del carattere prettamente apologetico e positivistico dell'indagine ⁽²⁾.

(2) Il punto di vista, a cui si fa cenno, affiora palesemente in G. MARTELET, *Libre réponse à un scandale. La faute originelle, la souffrance et la mort* (= Théologies), Cerf, Paris, 1986 [tr.: *Libera risposta ad uno scandalo. La colpa originale, la sofferenza e la morte*, tr. di R. USSEGLIO, ed. italiana a cura di P. GIANNONI (= Giornale di Teologia 177), Queriniana, Brescia, 1987]; Th.-D. HUMBRECHT, *Le péché originel selon le P. Labourdette*, «Revue Thomiste» 92 (1992) 153-176; H. DERYCKE, *Le dogme comme mode original d'affirmation dans la culture. Le Péché originel, le pardon et la temporalité*, «Recherches de Science Religieuse» 82 (1994) 193-216. Sullo sfondo della considerazione dell'A. sta il riferimento esplicito alla formulazione della questione proposta da P. Ricoeur e in particolare all'indagine delineata sull'argomento con *Finitude et culpabilité. I. L'homme faillible; II. La symbolique du mal*, Aubier, Paris, 1960 [tr.: *Finitudine e colpa*, tr. di M. GIRARDET (= Collezione di Testi e di Studi. Filosofia e Metodologia), Il Mulino, Bologna, 1970]. La ripresa, secondo quanto accade tra l'altro anche in P. GISEL, *La création. Essai sur la liberté et la nécessité, l'histoire et la loi, l'homme, le mal et Dieu*, Labor et Fides, Genève, ²1987 [¹1980] [tr.: *La creazione. Saggio sulla libertà e la necessità, la storia e la legge, l'uomo, il male e Dio*, tr. di A. BALLETO (= Dabar. Saggi Teologici 13), Marietti, Genova, 1987], si propone un'assunzione e un adattamento della struttura materiale dell'indagine senza preoccuparsi di un'apertura all'orizzonte entro cui la novità della ricerca di Ricoeur intende propriamente collocarsi. Per un'iniziale introduzione alla prospettiva di Ricoeur cf Th. NKERAMHIGO, *L'homme et la transcendance selon Paul Ricoeur. Essai de poétique dans la philosophie de Paul Ricoeur* (= Le Sycomore. Chrétiens Aujourd'hui 12), Lethielleux – Culture et Vérité, Paris – Namur, 1984; B. STEVENS, *Herméneutique philosophique et herméneutique biblique dans l'oeuvre de Paul Ricoeur*, «Revue Théologique de Louvain» 20 (1998) 178-193; ID., *L'Apprentissage des Signes. Lecture de Paul Ricoeur* (= Phaenomenologica 121), Kluwer Academic Publishers, Dordrecht / Boston / London, 1991; OL. ABEL, *Ricoeur et la question tragique*, «Études Théologiques et Religieuses» 68 (1993) 365-374.

L'interesse, a cui il rinnovamento pretende di alimentarsi abbandonando il radicamento razionalistico della manualistica dogmatica, se ne pone in discussione il canone riflessivo, non sa però portarne a compimento il superamento radicale. L'esame s'incarica di mettere rimedio al difetto assegnato all'indagine antecedente non avvertendo di essere preda del medesimo debito a livello teorico. La versione coltivata della teologia del peccato originale subentrata a quella del manuale maturato sul credito concesso all'ideale della ragione moderna vi riconosce un difetto esiziale nel modo di introdurre il confronto attorno alla storia dell'umanità. La riflessione aveva privilegiato difatti una considerazione del problema in prospettiva naturalistica e pertanto «cronachistica». Il rifiuto della visione recente a rimanere sulla linea di questa prospettiva viene avvalorato con l'esplicito richiamo al fatto per cui essa impedirebbe di esprimere e di caratterizzare la dimensione specifica dell'unità sulla quale solamente si configura l'esserci di qualcosa come la storia. Se le vicende dell'umanità risultassero mancanti di una intrinseca unità, risulterebbe bloccata la possibilità di un discorso sull'universalità della contaminazione nel male per l'uomo concretamente esistente e pertanto di una trasmissione del peccato originale.

L'appello alla qualità specifica del comportamento salvifico di Dio, manifestato a beneficio dell'umanità intera con Gesù Cristo e partecipato a ciascun uomo simbolicamente tramite il sacramento, costringe a far notare la confusione incontrata dallo svolgimento dogmatico del problema del peccato originale avendo esso adattato «cronachisticamente» la dimensione archetipale e figurale di Adamo. Dentro il carattere tipicamente subordinato di Adamo a Cristo starebbe l'elemento sfuggito al ragionamento del manuale costruito sulla base di un modello di pensiero motivato razionalisticamente. Lo scopo del rimprovero opposto alla considerazione manualistica del ruolo di Adamo rispetto all'umanità è la spinta al necessario abbandono dello schema improntato al duplice criterio dell'ereditarietà e dell'imputazione, compresa evidentemente sulla scia dell'ereditarietà, a cui l'indagine enunciata dogmaticamente riteneva indispensabile richiamarsi per pensare la natura e la causa del propagarsi di quanto veniva rubricato sotto la categoria del male. La successione inclusa solitamente dallo svolgimento del tema diventa così l'oggetto di un rifacimento giudicato indispensabile per arrivare a trascrivere consequenzialmente il principio ultimo della comprensione, collocato entro la vittoria attuata cristologicamente da Dio nei confronti del male diffuso dall'uomo.

L'accento della teologia sulla vittoria divina garantisce il sensibile ridimensionamento del ruolo di Adamo con il rischio però di escludere qualsiasi richiamo alla libertà nella prospettiva del chiarimento

della dimensione di «assurdità» qualificativa della realtà di male. Il rapporto dell'uomo al male veniva letto da parte della manualistica dogmatica accentuando il comportamento unico e privilegiato di Adamo. Ma a questo proposito la manualistica si appoggiava a un modo di descrivere e di intendere il ruolo di Adamo al quale propriamente né il racconto biblico né l'insegnamento ecclesiale intenderebbero fare riferimento per favorire la risposta all'interrogativo circa l'iniquità del male. La necessità di una ricalibratura pertinente del problema sospinge allora ad un esame fedele dei testi nei quali in modo particolare Agostino ha proposto e ha illustrato, in relazione alla gnosi e alla controversia, la considerazione divenuta poi la più autorevole per l'occidente cristiano. L'intendimento morale operante alla radice della comprensione agostiniana del racconto biblico della caduta e quindi dell'origine del male presente entro il mondo creato dall'unico Dio è messo a contatto con il proposito sul quale opera piuttosto la comprensione greca del tema, esemplarmente riconoscibile nella formula sull'Adamo bambino esposta da Ireneo.

Il contatto consente d'affermare l'insufficienza dell'inquadramento giuridistico dentro cui la problematica del male è consegnata dallo svolgimento del manuale. Il rifiuto di un inquadramento giuridistico del problema sospinge a un modello d'indagine radicato sulla sotto-lineatura della scelta libera dell'uomo ed inoltre del contesto a partire dal quale e per il quale la singola scelta è posta dall'uomo. Nel duplice aspetto, della scelta e del contesto della scelta, è collocato l'elemento dal quale vengono rispettivamente orientate le fasi, secondo cui la successione della indagine recente si lascia ripartire. Il procedimento, nonostante pensi di poter superare la presentazione della manualistica dogmatica proponendosi un accostamento di gran lunga differente al motivo fondamentale della volontà salvifica divina, giacché si parte dal momento manifestativo della decisione predestinante di Dio nei riguardi della umanità, resta comunque ancorato all'ideale soggiacente alle espressioni formulate dal modello del pensiero antecedente. In effetti si lascia sopravvivere la logica delineata dall'indagine moderna e quindi la identificazione del nucleo irrinunciabile del problema nella presentazione e giustificazione del profilo non assoluto del male. La domanda è intesa dalla modernità quale interrogativo irrinunciabile per l'analisi della questione.

Lo sviluppo del ragionamento finisce con il far coincidere con questa domanda la questione della quale essa propriamente è semplicemente una parte, seppure determinante. Essa difatti introduce la pista indispensabile per potere preservare il ruolo e la capacità della ragione nei confronti della complessità dei fenomeni esperiti e esperibili dall'uomo. Il male, per quanto possa rivestirsi del profilo della negazione e della distruzione, non elimina l'ordine divino

regolativo della realtà esistente, poiché data la peculiarità della sua natura questo è e rimane indistruttibile. Sulla base del carattere dell'indistruttibilità del piano divino contro un'eventuale rivolta e contro un eventuale rifiuto la riflessione della teologia si sente in grado di dedurre come il male, per quanto il suo tentativo sia di colpire Dio, in definitiva vada a colpire soltanto colui dal quale esso è compiuto e con lui, secondo l'aggiunta voluta dalla stagione più recente della teologia del peccato originale, l'ambito antropologico, dentro cui il singolo uomo palesemente si colloca. Con ciò l'imprecisione radicale del ragionamento si fa perfettamente manifesta e la volontà di rinnovamento, a cui s'intende dar vita, si rivela sterile. L'indagine, pur dando rilievo alla libertà contro l'oggettivismo del manuale, non motiva presso la libertà la perdita, a cui il male la espone.

Il rinvio alla scelta per denominare il carattere eminente della libertà, e pertanto dell'uomo, rispetto al complesso di quanto le risulta fenomenicamente vicino rimane insufficiente a indicare la natura del soggetto se non si precisa al contempo come la scelta libera accada attorno a colui dal quale è posta. Il compito, a cui l'uomo è chiamato, lo tocca nella sua identità specifica, nel senso per cui egli è affidato a se stesso, dovendosi pertanto accogliere assecondando questo particolare modo d'essere, cioè in nome della chiamata storica da parte del fondamento ultimo della realtà. Così la dimensione ontologica e la dimensione ontica dell'atto in cui il soggetto libero si autodetermina non sono fra loro né semplicemente coincidenti né puramente separabili. La accentuazione di una dimensione a scapito dell'altra comporterebbe di dover cancellare l'originalità singolare del soggetto. L'esito sarebbe in effetti o quello di osservare il soggetto alla stregua di un oggetto facendolo soggiacere ad una logica deduttivistica o quello di osservare la portata di realtà dell'atto libero con una logica storicista assorbendo il rilievo dell'atto entro i punti di vista dei molteplici saperi ontici riferibili al complesso di accadimenti attraverso cui l'uomo arriva a sperimentare se stesso nel mondo.

L'appello a diventare se stesso, per il quale il richiamo all'ipotesi meramente solipsistica risulta largamente insufficiente nella misura in cui essa non raccoglie il movimento della auto-determinazione del soggetto, l'uomo l'avverte solamente qualora s'impegni a porla in atto. Egli sa percepirla e la percepisce come tale solo nella misura in cui giunge ad attuarla nel senso di confermarle l'intrinseco profilo di una chiamata rivolta a lui appositamente affinché diventi se stesso. L'atto, mediante cui la libertà si risolve attorno a se stessa, determina la verità definitiva della intera realtà. La decisione non rimane indeterminata come neppure rimane indeterminata la chiamata alla quale, attuando se stesso, il soggetto corrisponde. La fatticità della storia della libertà né può né deve essere superata per ritrovare il fonda-

mento e la sua verità giacché l'atto della libertà è la sintesi della verità e della storicità. Se l'originale singolarità della libertà rappresenta il motivo, per il quale viene sollevato un interrogativo intorno al fondamento, il problema connesso al rendersi presente del male consente di specificare la modalità, secondo cui va argomentata la verità del senso della libertà superando il tentativo di liberarla dalla libertà e dalla sua riuscita, rifugiandosi dentro una ricerca prettamente positivistica di Dio.

Questo genere di ricerca continua ad affiorare nelle proposte recenti incapaci di sciogliersi dalla proposizione del problema del male legata al paradigma finalistico della comprensione umana di Dio. Il paradigma suggerisce un motivo di lettura del comportamento dell'uomo radicandolo attorno alla perfezione di Dio in quanto «causa sui». Nella istanza della perfezione, a cui Dio è riportato e con la quale è identificata la specificità della sua natura, era enunciato lo spunto decisivo per la definizione della giustizia e della moralità del mondo, in quanto esso risulta creato dal potere divino. Il mondo riflette la perfezione divina e questa introduce il quadro delle essenze pensate e volute come concretamente esistenti. Alla spiegazione del problema del male raccolta sulla qualificazione di Dio in quanto «causa sui» corrisponde una considerazione dell'essere quale orizzonte della riflessione votata al sapere assoluto. La crisi del sapere riflessivo strettamente collegato a questo orizzonte e la crisi della trascendenza sono tra loro fortemente intrecciate. La possibilità di soluzione cercata dalle correnti dello studio teologico recente non avendo preso consapevolezza del carattere autoimplicativo dell'atto della libertà non sa caratterizzare la specifica dimensione di razionalità dell'appello a Dio, in quanto origine ultima della libertà.

Dei due criteri, a cui la teologia recente per lo sviluppo della tematica del peccato originale fa appello allo scopo di sostituire il modello fondativo della riflessione proposta in chiave metafisica, cioè la scelta e il contesto, il profilo della libertà, a cui pure si accenna, resta sacrificato per far prevalere l'intesa a dare una prova a proposito dell'unico assoluto. La riflessione sul momento antropologico della realtà effettivamente esistente lo piega nuovamente nel senso disegnato dal dualismo Dio e uomo attorno al quale il modello dell'indagine metafisica s'è costruita. Il ripristino seppure nascosto del dualismo impedisce di riconoscere l'aspetto veritativo della fatticità e insieme il motivo per il quale la libertà venga rinnegata in base al presentarsi e all'estendersi della condizione di male nell'esperienza della umanità. La serietà, secondo cui va assunta la negatività del male, impone di respingere il dualismo al cui interno il riferimento al movimento esperienziale dell'umanità persiste a volersi collocare. Il rifiuto diventa completo se si giunge ad assumere l'atto della libertà come piena-

mente determinativo del senso della verità. Il presentarsi e l'estendersi del male sono colti in profondità soltanto a patto di esplicitare convenientemente la qualità veritativa dell'atto come la sua dimensione irrinunciabilmente costitutiva.

Il rilievo del compito storico della libertà ne rivela la portata ontologica e l'atto della libertà riesce costitutivo del senso della verità. La sottolineatura consente d'avvicinare criticamente lo sviluppo sul male ancorato a una visione privativa (del bene) a cui la teologia del peccato originale richiama allo scopo di prospettare la natura della «caduta» rispetto allo «stato originario». Il merito della comprensione privativa del male è il rifiuto di assumere il male sotto la figura espressa dallo svolgimento come «fisica», a dispetto di quelle enunciate come «morale» e come «metafisica», per assumerla poi nel valore del sintomo della incompletezza dell'uomo e del suo mondo. Il presupposto ispiratore del ragionamento è allora l'ineliminabilità del male dalla cui eventualità segue tuttavia la fine della libertà e la fine del discorso umano attorno alla verità. Il disegno, secondo cui l'uomo sperimenta la creaturalità, se non coincide con la creaturalità, non può però sottrarla dall'accadimento della libertà, secondo quanto invece la matrice del discorso di stampo razionalistico costringe a ritenere. Una tale temporalità dell'originario costituisce il fattore decisivo per l'attuarsi del senso della libertà. La visione dell'originario come garante regolatore del bene e della felicità non sa indicarlo a fondamento della particolarità della libertà.

La verità del potere della libertà è lo sfondo della tesi del peccato originale con la riconferma della sola possibile origine della realtà sulla base del libero atto creatore divino. La temporalità donata alla storia, con cui viene ribadita la dimensione sovraetica al di fuori della quale la libertà, in quanto chiamata ad attuarsi, non esiste, è l'antecedente, nel quale è manifestata alla libertà la sua identità. La libertà esiste unicamente nel riconoscimento di quanto le anticipa la sua possibilità più propria e secondo questa particolare maniera le si avvicina in tutta la sua alterità. L'atto umano non ha senso se non come la ripresa della sua possibilità la cui natura è di essere contemporaneamente attuata e connotata da un profilo di immemorialità. L'ideale privativo, quanto viene accostato alla realtà del male, procura così di rifiutarle un profilo, per il quale la si possa ritenere come qualcosa di contrapposto ad un bene. Detto con altri termini, la «definitività» del male sta nel suo essere un fallimento per la libertà e questo precisamente in base a se stesso. Il male non raccoglie in sé nessun motivo di compimento per la libertà seppure colto secondo un risvolto solamente particolare o anche sminuito del bene. Il male coincide con l'essere assente della verità della libertà giacché propriamente ad essere assente è la libertà.

Il male non può prestarsi a dare nessun contributo in ordine al sorgere e al diffondersi della libertà. Per tale motivo la risposta approntata dall'uomo nei confronti del male entra a fare parte dello stesso quesito riguardante il male. L'unica risposta possibile circa la natura e l'origine del male è configurabile nella modalità della riconferma attuata del senso della libertà. Di questo appello e della sua particolare figura, etica e sovraetica, l'indagine deve dare conto, consapevole di non poterla risolvere nel suo peculiare regime. La libertà s'impegna a favore della propria riuscita se s'impegna in nome di quanto legittima la riuscita di tutte le libertà. Con ciò la lesione procurata dentro il rapporto tra le libertà ricade su esse, modificandone le vicende. Poiché non è accettabile la tesi dell'anima preesistente rispetto al destino del corpo, questo cambiamento deve essere collocato nel corso stesso della storia dell'uomo. L'interrogativo a proposito del male si trasforma quindi nella spinta a render effettivamente trasparente come da esso sia interessata la libertà con l'essere regolarmente richiesta all'interno dell'espressione stessa della questione del male. Il male è un problema nel sollecitare la libertà a reagire e questo in ragione del suo essere continuamente donata a se stessa.

2. IL REALISMO DEL MALE E LA VERITÀ DELL'AGIRE

Il fatto, per cui il male debba essere collocato sul versante dell'uomo e non di Dio, rappresenta l'aspetto al quale si attiene lo svolgimento attuale della teologia del peccato originale. Al di là di tale riconoscimento diverrebbe indubbiamente impossibile assegnare all'uomo un destino personale e asserirlo come inalienabilmente il suo proprio. L'indagine postmanualistica del peccato originale non arriva a centrare però il bersaglio della riflessione, giacché sottolinea questo profilo come il solo meritevole di essere considerato in ordine ad affrontare e risolvere la questione del male. L'esame della questione del male per riferimento alla volontà e non alla natura è il criterio attorno al quale è sorta e s'è imposta con successo l'impresa della teodicea dell'epoca moderna. Ma precisamente dell'intendimento della teodicea rappresenta l'erede prossima la scelta del modo secondo il quale impostare la dottrina del peccato originale da parte della riflessione teologica recente. Il rifiuto di una comprensione in chiave tragica dell'esistenza, insieme all'apertura al momento della vittoria necessariamente divina sul male, è l'esito verso il quale il presupposto ispiratore dell'intera visione la lascia approdare. Il comportamento dell'uomo viene invocato unicamente allo scopo di arrivare a rifiutare al male la qualità di un in sé.

Il male proviene comunque dall'uomo, il mondo non è quindi il male e una storicità contrassegnata in senso salvifico identifica la consegna fatta a beneficio della intera umanità. Il passaggio alla definitività della vicenda divina propria di Gesù Cristo rimane implicato nella logica regolativa del ragionamento. Come tale la vicenda costituisce la vittoria relativamente al male, la stessa a cui i singoli comportamenti di Gesù, fino al momento della morte di croce, danno una visibilità e un chiarimento. Ma poiché questa particolarità salvifica fornisce un criterio istituito e raccolto separatamente da un esame della storicità del soggetto, la diversità dal ragionamento della teologia collegata al dogma è solo apparente. Il senso esplicativo dell'essere dell'uomo e della sua riuscita non è ora più collocato nel volere predestinante di Dio astratto rispetto allo svolgimento della vicenda dell'umanità bensì nella vicenda del trascendente, vale a dire nella vicenda di Gesù Cristo. Ma il positivismo, a cui soggiace la formula della teologia dell'età moderna, affiora nuovamente nell'impianto della fase recente della teologia. La riflessione continua a rimanere intesa come un'impresa rivolta a render concettualisticamente la verità divina colta comunque ipostaticamente rispetto al processo della fattualità della storia dell'uomo.

L'invito ad un mutamento consistente e non solo apparente nell'approntare la logica della comprensione della fede circa il male è assunto e ripreso in maniera puntuale dall'episodio riflessivo prodotto attualmente a stretto contatto con l'approccio pragmatico alla questione della verità. L'ideale di fondo del progetto è qualificato e difeso come il modello più produttivo per una ricomprensione del motivo proprio del cristianesimo una volta abbandonato il pensiero regolamentato dalla ragione fondativa moderna. L'interesse è fornire un pensiero dotato dello strumento concettuale capace di potersi confrontare con la complessità dei fenomeni da cui il momento presente dell'umanità è contrassegnato per rapporto al corso della storia universale. A questo scopo viene previsto un progetto d'analisi molto particolare per il quale, se non si rinuncia all'universalità della ragione, questa non viene però colta secondo l'ideale sotto cui la passata teologia ha operato. L'approccio esclude pertanto la possibilità di leggere la questione del male in rapporto alla difesa di Dio in nome dell'etica nella misura in cui non si arriverebbe a cogliere la proprietà del momento presente. In senso generale, la contemporaneità è identificabile con la diffusione e pluralità delle decisioni ultime degli uomini, fattore annullato se non negato dai programmi della teologia solita ⁽³⁾.

(3) Ci riferiamo qui in modo particolare alla posizione espressa da Ch. Theobald, giacché essa fornisce esemplarmente il presupposto e la costruzione dell'ideale,

Nell'impostazione della questione del male la comprensione aprontata nella prospettiva della pragmatica recepisce e conferma il profilo di radicalità e di totalità qualificativo della contraddizione nei riguardi dell'esistenza dell'uomo, da cui il male resta contrassegnato. L'intento è difatti di raccordare questa particolare formulazione della questione ai caratteri essenziali dell'esperienza attuale superando l'incapacità di cui la presentazione razionalistica qualificativa della teodicea resta dotata in relazione al comportamento dell'uomo e dunque anche a quello della contemporaneità. La teologia del peccato originale, poiché seppure nascostamente aderisce, sia nell'episodio del manuale moderno sia nell'episodio della sua presunta revisione, all'intendimento esplicitato con la teodicea, resta colpita dalla riserva impressa al ragionamento dalla proposta in prospettiva pragmatica. L'elemento, sul quale questa proposta insiste, è l'insolubilità a livello teorico della questione del male legata al riscontro del male da parte di ciascun uomo. Né attraverso il procedimento con il quale la problematica venga assunta e chiarita né il procedimento con il quale la problematica venga negata e eliminata sono in grado di portarla a conclusione. Il confronto è allora sul principio conoscitivo da mettere in campo, pure a fronte della novità della proposta.

La novità è collocata nell'avvio dal fatto della pluralità delle scelte irriducibile a una qualche forma di univocità. Con ciò, bisogna abbandonare il tentativo della teologia del passato coinvolta visibilmente nella ricerca di un principio e di un'oggettività rivelatisi poi incapaci di assumere l'andamento dei fenomeni registrati concretamente all'interno della storia dell'umanità. La riflessione della teologia permane astratta e molto lontana dall'epoca, della quale pure essa dovrebbe delineare una comprensione. Quando la riflessione della teologia intenda appropriarsi del lavoro, al quale attende in nome della specificità della confessione di fede, l'orizzonte del ragionamento va trovato in una diversa maniera di confrontarsi attorno alla affermazione della giustizia di Dio. Nel presentare la tematica l'elemento, da cui occorre procedere, è l'aspetto per cui la rivelazione appare propriamente incerta. Quest'incertezza non rappresenta l'inconveniente, dal quale l'indagine è invitata a liberarsi e a disfarsi, giacché in gioco vi è il conoscere Dio come imitabile dall'uomo. L'imitazione concerne in

CH. THEOBALD, *Quand'on dit aujourd'hui: «Dieu est juste»*, «Nouvelle Revue Théologique» 113 (1991) 161-184; Id., *La théologie de la création en question. Un état des lieux*, «Recherches de Science Religieuse» 81 (1993) 613-641; Id., *La règle d'or chez Paul Ricoeur. Une interrogation théologique*, «Recherches de Science Religieuse» 83 (1995) 43-59; [ripubblicato in *Paul Ricoeur. L'herméneutique à l'école de la phénoménologie*, Présentation de J. GREISCH (= Philosophie 16), Beauchesne, Paris, 1995, 139-158].

una maniera diretta e precipua gli attributi della giustizia e della carità. Con essi si tratta di fatti dei motivi qualificanti della realtà divina in diretta conformità a quanto Dio ha inteso mostrare all'umanità.

L'accenno all'imitazione consente alla considerazione del lavoro teologico da esso comandato l'attenzione puntuale alla realtà concreta dell'uomo. Il conflitto non è fra la confessione della giustizia di Dio e l'imperativo di una società tecnica burocratica mossa dal dispositivo della efficienza. In primo piano passa la consapevolezza di un'ingiustizia dalle dimensioni inqualificabili contro la quale ciascuno va a urtare quando affronta nella vita personale prove impreviste e quando osserva con lucidità lo stato in cui le società umane versano. L'assenza di una risposta alla domanda attorno alla giustizia di Dio può essere risolta solamente se essa viene ripresa sotto la problematica, relativamente nuova, della verifica (empirica). L'elemento qualificante della attualità sta nel richiedere cosa accade quando si colleghi Dio alla giustizia e non, come per la riflessione tradizionale, nell'insistere sul chiarimento della possibilità da parte dell'uomo di giungere con il proprio strumento concettuale ad assegnare a Dio l'atteggiamento della giustizia. Il nuovo itinerario della lettura espressa dalla confessione di fede intorno alla condizione dell'uomo riconosce francamente come l'interrogativo, con il quale la visione del passato ha accompagnato la questione, abbia saputo conservare alla problematica un accento di natura esistenziale.

Nell'interrogazione rimane compresa in effetti la richiesta della articolazione in Dio fra la giustizia e la misericordia. Solamente con il trattato della teodicea affiora una attesa per la difesa della giustizia di Dio davanti alla lamentela rivolta dall'uomo al creatore dell'universo. La storia ha dimostrato l'impertinenza del progetto e indubbiamente di gran lunga diversa dall'impostazione consueta del tema è la sollecitazione introdotta dal clima spirituale del tempo presente. Lo spunto è il discredito della referenza a Dio sostenuto da coloro a cui pure va ascritta la preoccupazione a favore della giustizia. La novità impone l'identificazione del contenuto della questione nell'interrogativo su come sia possibile e doveroso far intervenire la referenza ultima per la battaglia a favore della giustizia. Da qui acquisisce una netta ragione di pertinenza la impostazione sollecitata dalla prospettiva pragmatica. La perdita d'evidenza di Dio sollecita una analisi a proposito di cosa significhi legare Dio alla giustizia trascurando di perpetuare l'espressione della formula circostanziata nel passato sulla possibilità d'assegnare l'atteggiamento della giustizia a Dio. Il mutamento di attenzione sa cogliere e formalizzare l'indirizzo storico in cui il tratto di peculiarità dell'epoca contemporanea va posto per ricevere ascolto da parte della fede.

L'indirizzo contemporaneo appare deciso a lasciare cadere o perlomeno ad integrare il progetto proposto da K. Marx attorno alla modalità, grazie alla quale l'instaurazione della giustizia diventa efficacemente operante. L'opposizione marxiana nei confronti della religione e pertanto nei confronti della visione di Dio giudicato concorrente ed oppositore rispetto a un qualsiasi combattimento a beneficio dell'instaurazione della giustizia d'attendere ha fatto posto alla considerazione dischiudasi mediante la diffusione delle società liberali. Nella consapevolezza, di cui queste sono detentrici, l'ingiustizia è spostata sulle condizioni iniziali della azione dell'uomo nella misura in cui sono quanto resta indisponibile alla presa delle possibilità umane. Una volta conclusasi la fase delle utopie e quindi dell'interesse rivolto verso l'avvenire, l'attenzione è collocata sulle radici della azione. Vi si rivela un male, per così dire, irrimediabile a fronte degli sforzi di soluzione e irriducibile alla colpevolezza attuale individuale e collettiva. L'ingiustizia riveste una dimensione fondamentale giacché essa limita inesorabilmente lo sforzo di trasformazione ricercato ed esplicato dall'uomo. Dio non gli impedisce d'assumere con responsabilità la sua vicenda e tuttavia l'esperienza di un'ingiustizia radicale interdice di credere a un Dio giusto.

Il significato della transizione di pensiero assegnata al lavoro teologico da parte dell'indagine in prospettiva pragmatica diventa riconoscibile dall'oggetto della contestazione, di cui essa è l'espressione. Sotto l'accusa di un'incomprensione radicale della questione del male è collocato tanto l'esame teologico formulato sulla scia della presentazione dualistica della considerazione in chiave metafisica della realtà quanto l'esame teologico espresso sulla base della visione rivolta intenzionalmente a rimediare alla separazione della metafisica incapace d'esprimere la qualità peculiare del soggetto nel contesto del mondo degli oggetti a motivo del ricorso ad una considerazione della storia della soggettività fortemente formalistica. Se questo secondo modello dell'indagine è inadeguato a esprimere perché l'interrogativo del male s'attesti entro la percezione dell'uomo con tutta spontaneità e particolarità, il fatto rimanda all'evidente assenza del riferimento all'agire da parte dell'interesse da cui il procedimento è mosso. La natura dell'agire umano è lo spunto indispensabile per un progetto orientato ad esaminare tematicamente il motivo per cui resta insufficiente, al di là del proposito a correggersi, la teologia finora svolta tanto da apparire inadatta a quanto il problema sollecita in ragione delle figure storiche del male ⁽⁴⁾.

(4) Per un confronto con le linee d'esame intraprese attualmente dallo studio della teologia in relazione al problema del male cf il panorama delle soluzioni

L'ideale rappresenta l'obbiettivo della comprensione propugnata dalla lettura pragmatica dell'esperienza dell'umanità orientata a documentare la forma di universalità compatibile con la perdita generale di un riferimento alla trascendenza fondativa del tutto. Il rifiuto del formalismo incluso dalla problematizzazione teologica della esperienza del male e dagli schemi, coi quali l'indagine si è occupata della domanda del male, rimanda al chiarimento della concreta storicità della libertà e del sapere veritativo, dal quale l'atto reale dell'uomo è qualificato quanto alla sua stessa natura. Il chiarimento dell'originarietà del realismo di un tale sapere è l'aspetto a cui occorre prestar attenzione per un superamento definitivo del modo nel quale la trascendenza messa in discussione dallo stato di male viene invocata nel ragionamento. D'altra parte, un esito evidente del chiarimento è la necessità di riconsiderare lo sviluppo enucleato con la linea pragmatica sul legame da porre fra la modalità di percepire l'ingiustizia da parte della contemporaneità e la categorie della indagine teologica rivolta ad interpretare, in nome della fede nell'accadimento definitivo della verità, lo stato attuale della umanità. Il male procura una breccia radicale all'approccio per il quale la storicità sia soppressa e la verità dissolta nell'insieme d'esami puramente ontici.

Il ricorso a un sistema di concetti antecedenti immutabili ed il ricorso a un complesso d'illustrazioni ontiche falliscono il sapere dell'uomo e il carattere di storicità della percezione umana del male.

esprese attorno all'argomento così come si trovano fissate da C.-FR. GEYER, *Das Theodizeeproblem – ein historischer und systematischer Überblick*, in *Theodizee – Gott vor Gericht?*, hrg. von W. OELMÜLLER, Fink, München, 1990, 9-32; *Das Böse. Eine historische Phänomenologie des Unerklärlichen*, hrg. von C. COLPE – W. SCHMIDT-BIGGEMANN (= Suhrkamp Taschenbuch Wissenschaft 1078), Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1993; G. NEUHAUS, *Theodizee – Abbruch oder Anstoß des Glaubens*, Herder, Freiburg i.Br. – Basel – Wien, 1993; F. WAGNER, *Verantwortung des Bösen. Theologisch-philosophische Überlegungen zum Subjekt des Bösen*, in *Die andere Kraft. Zur Renaissance des Bösen*, hrg. von AL. SCHULLER – W. VON RAHDEN, Akademie Verlag, Berlin, 1993, 134-148; *Worüber man nicht schweigen kann. Neue Diskussionen zur Theodizeefrage*. Überarbeitete und gekürzte Sonderausgabe, hrg. von W. OELMÜLLER, Fink, München, 1994; A. POMA, *Impossibilità e necessità della teodicea. Gli «Essais» di Leibniz*, Milano, 1995; AR. KREINER, *Gott und das Leid* (= Kontur 8385), Bonifatius, Paderborn, 1995² [1994¹]; ID., *Gott im Leid. Zur Stichhaltigkeit der Theodizee-Argumente* (= Quaestiones Disputatae 168), Herder, Freiburg i.Br. – Basel – Wien, 1997; K.-H. MENKE, *Der Gott, der jetzt schon Zukunft schenkt. Plädoyer für eine christologische Theodizee*, in *Mit Gott streiten. Neue Zugänge zum Theodizee-Problem*, hrg. von H. WAGNER (= Quaestiones Disputatae 169), Herder, Freiburg i.Br. – Basel – Wien, 1998, 90-130; H. WAGNER, «*Crux probat omnia*». *Anstöße zur Bewältigung des Theodizeeproblems aus reformatorischer Theologie*, *ivi*, 131-150.

Nell'indagine bisogna collegare i due profili dell'esame dell'esperienza mantenendone comunque inalterata la differenza. Si tratta pertanto di accogliere e declinare la circolarità della percezione del tutto e del suo senso con le determinazioni storiche della vicenda vissuta dall'umanità. I due profili sono assunti pertinentemente solo se sono posti a contatto l'uno con l'altro: se lo svolgimento della vicenda umana consente la decifrazione del punto di vista ontologico, il punto di vista ontologico consente una unità della effettualità della storia in conformità al senso della verità. La comprensione della ragione della consistenza ontologica della storia umana risulta rimessa in circolo con l'introdursi del nuovo accadimento in maniera da assicurare mediante la sua rilettura in direzione ontologica la ricomprensione della consistenza ontologica dell'intera realtà. Il processo della storia è approfondimento della verità nel senso di quanto costituisce il principio della sua continuità. Le vicende della storia non sono irrilevanti dal punto di vista della verità in quanto se questa la «precede» è per stare a fondamento della sua stessa continuità.

La verità anticipa le possibilità della libertà finita in quanto la chiama a dare unità al momento ontologico e al momento storico rispettandone il tratto di differenza. L'inseparabilità dei due momenti è posta nella misura in cui è accolto il rispettivo profilo di differenza. In ciò sta l'elemento capace di indire la non sovrapponibilità fra il bene e il male e di motivare perché e di specificare come la libertà sia efficacemente coinvolta dentro il superamento del male. Il superamento del male coincide con l'esserci della libertà in quanto disponendosi a riconoscere il compito consegnatole dalla verità trascendente contrasta ciò da cui viene radicalmente compromessa. Mentre la libertà riconosce il suo costitutivo nell'essere donata a se stessa affinché si prenda cura di sé, esplicita quel proprio essere incarnata al di fuori del quale essa non potrebbe sussistere. Si tratta dello statuto della finitudine come la conferma di un potere di cui la libertà è detentrica, perché autodetermini se stessa. La teologia del passato ha inteso proporre il rapporto rilevato fra la finitudine e la libertà nel significato specificato dal rapporto tra la natura dell'uomo, quanto la colloca nel quadro del mondo creato, e lo specifico dell'uomo, quanto lo mette al di sopra del complesso dell'esistente. La libertà finita è colta come quanto sta fra Dio e il mondo.

Il debito della riflessione nei confronti del modulo della scienza esatta nell'osservare l'uomo è superato quanto si appronti un modello di teoria in grado di riprendere il profilo essenzialmente pratico dell'orientarsi dell'uomo attorno alla sua realtà. Il modo, con cui l'uomo si occupa di sé, è di determinare praticamente se stesso e il rapporto fra la finitudine e la libertà, implicato nel processo con il quale l'uomo si autodetermina, è lo spunto per superare i tentativi nei quali,

per trattare del male, si provvede o a sovrapporle o a distaccarle radicalmente. Quando il male è identificato in un elemento strutturale dell'esserci dell'uomo esso dice l'aspetto per cui l'uomo decide attraverso una scelta selettiva a favore di un dato particolare. In quanto inadeguato ontologicamente l'uomo è colpevole storicamente e il rimedio è proposto da un confronto sapiente attorno all'esistente. Giacché l'esistente, in quanto storicamente colpevole, rimanda alla finitudine, questa stessa diventa colpevole e costituisce la ragione e la natura della colpa, universale nella sua estensione. Quando il male è sciolto dalla finitudine è per risolverlo in un'incapacità della libertà a coincidere con se stessa. La radice della serie di iniquità, entro cui il soggetto si situa, è un atto, del quale oggetto e contenuto è il voler preferire se stesso.

L'atto, a cui le decisioni dell'uomo si alimentano, riveste un aspetto metaempirico ma possiede un esito prettamente empirico. Il rapporto tra il soggetto e sé e il rapporto tra l'uno e l'altro ne vengono toccati e una rottura entro la singola libertà come anche all'interno delle libertà, destinate a divenire una pluralità privata della continuità, s'attesta come il male. Il male è il preferire la diversità e in quanto tale imprime alla finitudine un significato attraverso il lasciar affiorare quella scelta anteriore motivante l'insieme delle scelte empiriche. L'esito conferma il carattere antitetico della visione rispetto all'altra secondo cui quindi il male deve essere identificato con la finitudine. La fatalità del male priverebbe infatti la decisione del suo valore e una accusa nei confronti dell'uomo diventerebbe impossibile. D'altra parte una versione puramente etica, contraddetta dalla prima opinione, lascia il male privo di una dimensione per la quale il suo superamento si fa necessario, di una necessità storica. Il consenso della fede all'accadimento salvifico domanda di ripristinare la dimensione di necessità in nome della quale l'accadimento si presenta all'interno della storia motivatamente. L'uscita dal positivismo della riflessione della teologia comporta l'approfondimento dell'ontologia chiamata in causa dal male.

Nella sua configurazione riflessiva l'approfondimento diventa disponibile in forza della connessione instaurata dalla spiegazione della teologia con le diverse immagini primarie della percezione umana del male. Queste sono assunte dal ragionamento in quanto per loro tramite è messa in esercizio una percezione perfettamente qualificata ed epocalmente connotata dell'ontologia, su cui il percorso della storia riposa. L'approfondimento invita a una critica della linea pragmatica per come essa presta attenzione allo stato della umanità con lo scopo d'abbandonare il tratto d'esclusività concessa al momento teorico dalla indagine del passato. Il confronto sulla portata della decisione partendo dall'ideale di un'irriducibilità presente tra i convincimenti e le prese di posizione assunte dall'umanità nel tempo presente, espone

la riflessione della teologia a un contatto con le letture della attività percipiente dei mutamenti nelle vicende dell'uomo all'esito rimproverato all'insieme della tradizione chiaramente avversata. Il punto, a cui la vicenda della storia è pervenuta, viene sovradeterminato relativamente al confronto attorno alla verità. Assente è l'interesse a qualificare, in base al confronto con i fenomeni dell'attualità, il criterio regolativo del nesso della decisione alla verità, abilitante la libertà ad introdurre l'atto significandolo come proprio.

La questione centrale per un'analisi teologica attorno al male è la riconsiderazione del criterio d'esame della realtà messo in luce dall'impresa dell'ermeneutica in base a quanto è suggerito dalla sottolineatura del pratico operata dai filoni di pensiero orientati a favorire in modo risoluto l'abbandono dell'epistemologia propugnata dalla modernità e dalla versione di ontologia ed antropologia da essa dipendente. Il problema del male mantiene la riflessione entro il quadro del riferimento all'interrogativo sulla peculiarità dell'accadimento della verità. Né il ricorso ad un'idea astratta di Dio né il ricorso ad un motivo postulatorio della storia divina possono rispondere all'indeducibilità della domanda suscitata dal male. La spinta, a cui il procedimento deve alimentarsi, impone di fuggire da un procedimento, per il quale il rimando al trascendente e al divino sia imposto in maniera estrinseca così da esser soltanto raccomandato dalle componenti dell'indagine. La riflessione teologica, nel muovere dalla fede nella vicenda della verità divina, deve spingersi fino ad affermare e qualificare la capacità dell'accadimento del trascendente a motivare e giustificare l'atto storico in quanto è la forma propria della libertà. La teologia procede dall'alterità dell'accadimento divino e precisa come coincida con l'universalità giacché chiede l'atto della libertà.

L'uscita dal modello meramente postulatorio della lettura della fede e della sua verità presuppone la ripresa teologica della ermeneutica delle modalità simboliche attraverso le quali l'attività percipiente dell'uomo si propone e si espone. Si tratta dell'elemento trascurato dall'analisi sul male ancorata alla prospettiva pragmatica, secondo quanto affiora dal modo di accordarsi al messaggio scritturistico ripreso a partire dalle conclusioni messe in chiaro dalla stagione attuale della ricerca. Il criterio per il confronto con il materiale dei testi biblici viene fatto coincidere con il fattore primario della considerazione in prospettiva pragmatica secondo la quale nell'enunciazione di una determinata proposizione è trasformato chi l'enunci. Il dire coinvolge il fare e quindi il lavoro messo in opera dal soggetto a proposito di se stesso e del mondo sulla base appunto della giustizia di Dio. Certo il constatare l'attribuzione della giustizia a Dio comporta il riconoscere come alla origine del «dire» stia una situazione di crisi di cui si tratta pertanto di misurare la portata e l'efficacia. Questa crisi costi-

tuisce una costante, nella misura in cui se è al centro della tradizione biblica lo è anche per l'epoca attuale, e trova il suo luogo qualificante dentro il passaggio tra il culto e l'etico.

Quando Dio emerge con la sua unicità superando il cerchio culturale delle divinità di Canaan, all'uomo affiora una esigenza di giustizia come il tratto centrale del vero culto da rendere a Dio. D'altra parte è pertinente anche l'inversione dell'affermazione nel senso per cui l'uomo, impegnato a realizzare la giustizia, è sollecitato a una mutazione radicale della propria immagine di Dio e della figura etica di un Dio qualificato come giusto. La struttura della confessione professata dal profetismo a proposito del Dio giusto rappresenta la matrice comune alla serie dei contenuti a cui nel corso dei due testamenti si dà vita, sebbene la stessa scrittura accosti alla lettura profetica il dato di novità enucleato con la riflessione sapienziale. La diatriba inscenata attraverso il libro di Giobbe rende esplicita la considerazione sapienziale la cui particolarità è nella sollecitazione a rifiutare una qualche ragione di connessione tra l'ingiustizia subita e la colpevolezza attuata. Al rifiuto corrisponde la dichiarazione della presenza nel cuore della creazione di un enigma per il quale la giustizia di Dio si rifiuta all'evidenza a cui nel frattempo l'uomo biblico è approdato. Dentro l'interrogativo formulato da Giobbe si introduce accanto ai due termini richiamati dal messaggio dei profeti, il culto e l'etico, un terzo termine, il dibattito con Dio.

Del gemito e della lamentazione si ha una eco affatto significativa per l'insegnamento, attorno al quale la scrittura biblica attira la attenzione dell'indagine, attraverso il linguaggio paolino, quello espresso in modo particolare nella lettera ai Romani. Il senso del linguaggio rimanda comunque alla peculiarità della enunciazione formulata dal profetismo e dunque alla spinta a voler stabilizzare la crisi entro la relazione tra il culto e l'etico. Lo spostamento realizzato con il procedere dal culturale all'etico intende sottolineare una dimensione di radicalità infinita e questo avviene in ragione dell'alterità di Dio. L'uomo giusto è quindi chi manifesta la figura completamente paradossale del Dio giusto. Questi elegge l'uomo unicamente in quanto accetta di imitarlo all'infinito e pertanto non si predispone ad alcuna distinzione di persone. La necessità di un rivolgimento etico del culturale costituisce pure l'opera di Gesù sebbene mediante il suo intervento affiori una novità affatto particolare e risolutiva per quanto attiene alla esperienza di crisi. La giustizia del mondo sacrale in effetti passava attraverso l'adesione all'ordine e alla regola di un mondo assunto e pensato come assolutamente coincidente in sé in ragione della garanzia appositamente prestata ad esso da parte degli dei a favore di quanto esso doveva essere.

Ora è precisamente questa forma di giustizia a essere diventata problematica nella misura in cui la giustizia si pone ad improntare i

cammini sinuosi del cuore dell'uomo ovvero anche le vie dell'esame della coscienza umana. Il vocabolario della totalità (cf Mc 12, 29-31) fissa il carattere di infinitezza di questa continua critica interrogazione addotta nel cuore dell'uomo dall'alterità di Dio e dell'altro. La crisi si manifesta in maniera decisiva pure nella inversione della situazione etica e nella esperienza della ingiustizia, quando cioè l'unicità assoluta di Dio risulta minacciata dal culto idolatrico o dall'oppressione dell'altro. L'esito è la constatazione dolorosa dell'impossibilità per l'uomo di produrre una confessione della giustizia di Dio. Non è possibile difatti l'imitazione di un Dio giusto il quale né fa torto alle persone né si attende un qualche contraccambio. Questa esperienza solleva da se stessa il problema di un eccesso nella giustizia, in quanto iscrive un asse storico nella giustizia di Dio. L'amore è possibile soltanto nella memoria di esser stato antecedentemente destinatario della giustizia di Dio. La gratuità di questa giustizia sorge con il presente entro l'ingiustizia dell'uomo e il «più» nascosto all'interno della giustizia di Dio si esplica quale misericordia e quale fedeltà capaci di aprire un'attesa.

3. LA FINITUDINE DELL'ESISTENZA E IL POTERE DELLA LIBERTÀ

Si tratta della promessa deuteronomistica della circoncisione del cuore e dunque del cuore nuovo, quello attraversato e insieme travagliato all'infinito dalla connessione specificatamente etica tra Dio e l'altro. La presa d'atto motiva la particolare modalità secondo la quale la teologia deve prendere parte al confronto imposto dalle richieste sollevate dalla contemporaneità attorno alla giustizia. Quanto deve essere messo in chiaro con l'intervento specifico della teologia è la presenza di un eccesso nel quale la giustizia deborda e grazie al quale viene chiarito lo stile eminentemente cristiano di vita. La giustizia si presenta come qualcosa in cui è nascosta una impossibile promessa della riconciliazione tra il dovuto a ciascuno sulla base alla singolarità e il dovuto piuttosto a tutti. Nella realizzazione stessa della giustizia non solo vengono a mancare le risorse energetiche capaci di portare a termine quanto appunto indicato dalla giustizia. In effetti va riconosciuta francamente la esistenza di forze di contrarietà operanti anche in chi pure ha di mira la militanza a favore della giustizia. Un terzo, comunque decisivo, elemento di precisazione del problema deriva poi dalla necessità di richiamare la assenza di quanti ne hanno avviato e predisposto il cammino, quello effettivamente percorso ⁽⁵⁾.

(5) Cf Ch. THEOBALD, *Quand'on dit aujourd'hui: «Dieu est juste»*.

Dalla lucida e realistica presa di coscienza da parte del cristiano dell'eccesso implicato dalla attuazione della giustizia sorge la definizione della maniera d'esistere perfettamente cristiana. Nel cuore di quest'eccesso s'apre il luogo di un'incontro da parte del cristiano con Dio e in effetti la tradizione biblica come pure quella ecclesiale in nessun modo hanno smesso di assegnare una essenziale dimensione escatologica alla giustizia. La particolare modalità d'articolare quest'affermazione coincide con l'esibire la soluzione al problema del rapporto tra giustizia e misericordia. La questione decisiva per l'attualità si riferisce a una effettiva possibilità di chiarire la confessione a proposito della giustizia misericordiosa di Dio in rapporto alla mutazione nella maniera di osservare il tutto prodotta con l'espandersi delle società di evidente impostazione liberale. L'affermazione su Dio in quanto giusto non può rivestire un mero carattere oggettivo per cui se ne possa verificare o invalidare il contenuto escludendo il richiamo al soggetto, da cui il giudizio viene posto. Piuttosto il contatto con la tradizione cristiana, per la quale è possibile riferirsi a Tommaso e Barth, apre la pista per un'articolazione dell'interrogativo del male in grado di dischiudere lo spazio per un'attenzione alla verifica dell'esistenza del credente.

Il modo di articolare la giustizia e la misericordia rappresenta la questione difficile della considerazione attorno al male anche perché una tentazione continua si aggira entro la visione della tradizione. Propriamente la riflessione conosce sia la proposta di una sovrapposizione tra giustizia e misericordia sia la proposta di una loro radicale distanziamento. Per il primo caso l'ordine della giustizia, la stessa distinzione tra il bene e il male, la divisione della ricompensa dalla punizione vengono superati dalla misericordia di Dio nella misura in cui solo in questo modo essa viene a capo delle valutazioni propriamente umane. Per il secondo caso è messa in luce una confusione tra i due ordini, quello della giustizia e quello della misericordia, tanto da esser impedito alla misericordia di venire a capo del rifiuto sollevato dall'uomo e da parlare di una misericordia per la quale la libertà è ridotta al nulla. La possibilità di una verifica nell'esistenza cristiana della potenza della misericordia e della giustizia rimane assente. L'intelligenza del problema favorita attraverso il pensiero di Tommaso e di Barth impone di indicare come la percezione della miseria della umanità implichi la «coscienza» dell'assoluto rigore della giustizia di Dio. Quanto nell'uomo perdura misteriosamente, anche quando esso sia dimenticato ovvero rinnegato, s'indirizza contro l'uomo, come individuo e come collettività.

Questo sviluppo del ragionamento teologico attorno al male consente di dichiarare oramai pienamente conclusa la stagione della riflessione volta a dimostrare l'esistenza di un progetto strutturato da

Dio e da lui ordinato estrinsecamente all'uomo per una valutazione sulla realtà. L'approccio al problema del perché del male restava in effetti funzionale a una dimostrazione speculativa del ruolo del momento particolare all'interno della strutturazione perfettamente compaginata del piano divino. L'esposizione del piano e la dissoluzione dell'eventuale opposizione nei suoi riguardi costituiscono lo scopo del ragionamento, facilitato in questo compito dalla lettura della narrazione genesiaca sulla colpa delle origini radicata su una concezione della creaturalità come la discontinuità integrata all'interno di un orizzonte di più alta e decisiva portata. Il peccato originale accenna al comportamento messo in opera dall'uomo contro la volontà divina manifestata nella condizione dell'inizio della umanità. Il commento al contenuto del racconto biblico si propone così la finalità di ritrovarvi l'aspetto d'originalità relativamente alle mitologie, con le quali pure è stato affrontato il tema del dolore e della colpa, all'interno della preoccupazione rivolta a esplicitare le modalità mediante cui poter indicare un comportamento dell'uomo meramente empirico.

L'enunciato richiama ad un momento evenienziale come tale aperto all'attesa di un'azione di redenzione. La precisazione a proposito del modo della redenzione, promessa della fine ultima del male, è pertanto la pista seguita per specificare e interpretare il rapporto enunciato dal messaggio neotestamentario a riguardo del nuovo e vecchio Adamo. Il disegno mostra così di confondere la «deduzione» della necessità della azione con la «deduzione» della forma assunta di fatto dalla redenzione. L'insufficienza permane operante nella riflessione occupata a sostituire la considerazione legata alla sottolineatura della potenza di Dio con la sottolineatura dell'impotenza di Dio. L'interpretazione della croce in grado d'impiantare l'intero ragionamento sulla passività di Dio nei confronti del comportamento di male dell'uomo sarebbe la risposta alla contestazione rivolta al cristianesimo a causa della sua concezione teistica di Dio. Solamente la morte avvenuta in Dio stesso sarebbe la condizione per poter proclamare Dio come chi non resta indifferente al corso della storia dell'umanità e poter aprire una presentazione della croce in prospettiva trinitaria. La comprensione interessata al superamento di una visione nettamente indifferenziata di Dio deve mostrare un interessamento di Dio alla storia dell'umanità non integrabile in nessuna filosofia della storia ⁽⁶⁾.

(6) Sull'insufficienza di questa prospettiva e sulla necessità e pure sulla modalità secondo la quale occorrerebbe operare in ordine ad un complessivo rifacimento della concezione antropologica, alla quale l'intera questione rimanda cf S. UBBIALI, *Il peccato originale. L'esistenza dell'uomo e l'aporia del male*, 47-60. Quanto agli autori e al criterio messo in luce dalle singole posizioni: H. HÄRING, *Il male del mondo come problema della potenza e dell'impotenza di Dio*, in *La ragione e il*

L'affermazione conferma il motivo di base del ragionamento nel senso per cui esso trascura il riferimento al dinamismo della soggettività e la indica come il luogo di un'azione esclusivamente intra-trinitaria. L'aspetto di manifestatività della vicenda della libertà assurge ad essere l'elemento pienamente sottolineato e questo a scapito del profilo di determinazione da parte della libertà del senso della verità definitiva della storia. La dimensione della veridicità della verità divina è lasciata cadere a favore dell'unica intesa a favore del chiarimento della verità di Dio imposta tramite la dichiarazione della fine della fase del teismo. L'evidenza teologica è così rivestita di un carattere puramente fideistico giacché si tratta dell'avere fiducia in Dio nella misura in cui si tratta molto semplicemente di Dio. L'attenzione alla storia fatta valere esplicitamente con il richiamo alle dimensioni del male resta funzionale all'esigenza di arrivare alla dichiarazione della divinità come la dimensione esclusiva di Dio. Il fatto, per cui la libertà sia ferita nella propria integrità dal dolore e dalla colpa, se è certo enunciato, lo è solo per introdurre il discorso sull'attività posta in opera da Dio. La conferma del male come tentativo di distruzione dell'identità del soggetto, giacché ne nega la dignità e ne impedisce l'interpersonalità, è introdotta con le premesse dell'indagine ma questa si va ad interessare solo della liberazione attivamente realizzata da Dio (7).

La spiegazione della «necessità» della forma assunta storicamente dalla redenzione e per la quale questa non si raccoglie nella semplice imputazione morale all'uomo dei meriti di Cristo è risolta nella spie-

male, a cura di G. FERRETTI (= Università di Macerata. Pubblicazioni della Facoltà di Lettere e Filosofia 46), Marietti, Genova, 1988, 197-228. 229-236; J. MOLTSMANN, *Zwölf Bemerkungen zur Symbolik des Bösen*, «Evangelische Theologie» 52 (1992) 1-6; Id., *Das Kommen Gottes. Christliche Eschatologie*, Kaiser – Gütersloher Verlaghaus, Gütersloh, 1995 [tr.: *L'avvento di Dio. Escatologia cristiana*, tr. di D. PEZZETTA (= Biblioteca di Teologia Contemporanea 100), Queriniana, Brescia, 1998].

(7) In rapporto alla questione del «male fisico» (in prima battuta alla questione della malattia e della morte del soggetto libero) come anche del «male morale», ed inoltre alla domanda sulla loro unità entro l'«enigma», nel quale il male propriamente consiste, e pertanto alla congrua delineazione del «superamento» cristologico del male dell'uomo 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; Id., *Il peccato. Per una riflessione sulla libertà colpevole alla luce della dottrina sacramentaria*, «La Scuola Cattolica» 122 (1994) 369-387; Id., *Teologia, salute e salvezza. La rivelazione di Dio e i beni dell'uomo*, in *Liturgia e terapia. La sacramentalità a servizio dell'uomo nella sua interezza*, a cura di A. N. TERRIN (= «Caro Salutis Cardo». Contributi 10), Messaggero – Abbazia di Santa Giustina, Padova, 1994, 271-312; Id., *Il sacramento della penitenza*, in *Celebrare il mistero di Cristo, Manuale di Liturgia a cura dell'Associazione Professori di Liturgia*, Volume II, *La celebrazione dei Sacramenti* (= Bibliotheca «Ephemerides Liturgicae». «Subsidia» 88), C.L.V. – Edizioni Liturgiche, Roma, 1996, 293-317.

gazione della convenienza della azione della salvezza divina. Il trattamento del problema ribadisce lo scopo della presentazione della natura, dell'origine e della trasmissione del peccato originale diretta ad una spiegazione regressiva alla causa del male così da indicarla entro la presa di posizione da parte dell'uomo a fronte della conoscenza del disegno positivo del Dio sapiente ed onnipotente. L'aspirazione all'abbandono della ragione meramente contemplativa rimane delusa e con ciò la stessa volontà di aderire alla visione della storia come cambiamento. La unità della storia, anche quando sia ripensata cristologicamente a partire dal momento della croce, in effetti non deve essere sciolta dalla propria relazione all'effettualità della temporalità dell'uomo e dunque alle forme dentro le quali questa s'attua e propone. La temporalità dell'uomo e la trascendenza divina debbono essere assunte congiuntamente se si intende prospettare per il male la sua intrinseca non obbligatorietà. La struttura assunta dall'accadimento divino della salvezza rende indispensabile un appello al rilievo ontologico del male e al momento originario dell'esistenza ⁽⁸⁾.

La delucidazione del rilievo ontologico può consentire di superare l'alternativa entro la quale è confinata la spiegazione del peccato originale. L'alternativa comporterebbe una scelta tra il male collocato al di là dell'atto della libertà ed il male operato dalla libertà in ragione della propria decisione. La contemporaneità di una dimensione di universalità e particolarità del male ne identifica l'enigma radicale. Della rilevanza di questa connessione in ordine ad un'enunciazione della questione risulta prontamente cosciente la proposta di esame del problema in prospettiva trascendentale definita dalla svolta verso la originaria esperienza di soggettività specifica dell'umanità dell'uomo. La prospettiva è riflessamente liberata dal pericolo di una riduzione del momento dell'esteriorità al momento dell'interiorità di natura trascendentale e della risoluzione dell'accadimento teologico nel

(8) A proposito del modo secondo cui deve procedere l'esame della questione della scrutabilità dell'«origine» del male cf UBBIALI, *Peccato personale e peccato originale*, 485-488. Per un approccio alle diverse opzioni presentate nel corso della discussione recente cf H. SCHWARZ, *Im Fangnetz des Bösen. Sünde, Übel, Schuld. Auseinandersetzung mit dem Phänomen des Bösen* (= Biblisch-Theologische Schwerpunkte 10), Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 1993; A. MAGRIS, *Il problema dell'origine del male fra giudaismo e cristianesimo*, «Annuario Filosofico» 10 (1994) 91-131; G. SCHÖNRICH, *Bei Gelegenheit Diskurs. Von den Grenzen der Diskursethik und dem Preis der Letztbegründung* (= Suhrkamp Taschenbuch Wissenschaft 1111), Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1994; S. ROSTAGNO, *Natura male creazione nella prospettiva della Riforma*, «Filosofia e Teologia» 9 (1995) 250-261; R. SCHWAGER, *Evolution, Erbsünde und Erlösung*, «Zeitschrift für Katholische Theologie» 117 (1995) 1-24; Y. LEDURE, *L'impossible figuration du mal*, «Revue de l'Institut Catholique de Paris» n. 59 (1996) 259-265; J. SPLETT, *Antigottesbeweis?*, «Theologie und Philosophie» 73 (1998) 84-89.

puro dinamismo antropologico. L'intento di fondo viene precisato nella volontà di specificare la soggettività in base all'atto della conoscenza poiché questo definisce l'essere come la presenza a se stesso. Dell'atto della conoscenza fa parte originariamente l'atto dell'autocomunicazione di Dio. Questa è immanente all'essenza storica dell'uomo, senza con ciò smarrire la propria dimensione di trascendenza relativamente all'appartenenza a sé della creatura spirituale (9).

La premessa, per la quale il male è quanto incrina e mette in discussione l'unità di significato della storia, fa da presupposto del ragionamento delineato in chiave trascendentale. La questione del senso della unità delle realtà sperimentate dall'uomo riporta all'interrogativo sulla permissione del dolore come ad un interrogativo radicale nel discorso teologico. La categoria della permissione attira l'attenzione della riflessione sulla relazione tra la libertà divina e la libertà umana e in maniera particolare sul legame, di per sé non indissolubile, tra la libertà voluta da Dio nel mondo e la colpa della creatura. A un tale aspetto di non indissolubilità fa riferimento l'indagine sul dolore quando ricorre alla distinzione tra il permettere e il causare. La insufficienza della lettura tradizionale sta però nel fatto di considerare la distinzione come la risposta pertinente alla domanda sul come e sul perché Dio possa permettere una colpa e il dolore conseguente. In realtà, in riferimento all'oggetto in esame, il permettere e il causare sono tra loro sensibilmente e la richiesta sul perché Dio ci lasci soffrire esibisce la formula coerente ed insieme significativa della tematica in questione. Le risposte conosciute nella vicenda della riflessione teologica sono ricondotte a quattro alle quali è aggiunta quella della linea trascendentale circa la radicale incomprendibilità del dolore quale frammento della radicale incomprendibilità di Dio per l'uomo.

La prima risposta fa leva sul dolore come fenomeno inevitabile di un mondo in sé pluralistico e evolutivo. Il tratto di necessità si iscrive

(9) K. RAHNER, *Warum läßt Gott uns leiden?*, in K. RAHNER, *Schriften zur Theologie*, XIV. *In Sorge um die Kirche*. Bearbeitet von P. Imhof, Benziger, Zürich - Einsiedeln - Köln, 1980, 450-466 [tr.: *Perché Dio ci lascia soffrire?*, in *Nuovi Saggi*, VIII. *Sollecitudine per la Chiesa*, tr. di C. DANNA (= Biblioteca di Cultura Religiosa 75), Paoline, Roma, 1982, 542-562]; AL. GÖRRES - K. RAHNER, *Das Böse. Wege zu seiner Bewältigung in Psychotherapie und Christentum*, Herder, Freiburg i.Br. Basel - Wien, 1982 [tr.: *Il male. Le risposte della psicoterapia e del cristianesimo*, tr. di C. DANNA (= Problemi e dibattiti 4), Paoline, Cinisello Balsamo, 1986]. Perché emerge la proprietà insita nella prospettiva rahneriana è sufficiente compararla con il modo con cui il ragionamento della teologia tradizionale ha fatto uso del linguaggio della «permissione» divina: è quanto appare esemplificatamente codificato da J.-H. NICOLAS, *La volonté salvifique de Dieu contrariée par le péché*, «Revue Thomiste» 92 (1992) 177-196.

non entro il solo ambito della biologia giacché esso contrassegna la stessa sfera del male morale. Se questo accompagna lo spirito e la libertà nel relativo sviluppo è a motivo del tributo da pagare a un bene ancora distante dalla sua perfezione. La seconda risposta specifica il dolore ponendolo in rapporto con la decisione della libertà della creatura. La tesi, se ha potuto per qualche aspetto fare riferimento a una storia sovraumana e preumana, ha trovato comunque un suo assestamento con l'articolare una decisione posta anteriormente alla decisione del singolo uomo. L'eminenza della decisione dell'uomo viene così a trovare un'affermazione tutta particolare e un'accentuazione fortemente singolare. La terza risposta aggancia il dolore alla prova attraverso la quale l'uomo matura nella pazienza, nella speranza, nella sapienza, nella conformità a Cristo. Dentro il dolore diffuso nell'ambiente l'uomo rinviene un aiuto per il perfezionamento fino a passare dall'abisso della passione di Cristo. Con la quarta risposta l'attenzione si sposta sulla vita eterna. Nella vita, quella dopo la morte, restano completamente assenti il dolore e le lacrime giacché è stato sconfitto il potere della morte.

La seconda soluzione riedita il problema del peccato originale e quanto l'intervento rahneriano provvede a realizzare è contestualizzarlo all'interno dell'itinerario costruito dalla teologia in ordine a una considerazione del male subito e il male commesso per rapporto alla struttura essenziale dell'essere spirituale. Il significato ma, in definitiva, la pertinenza della soluzione acclusa al problema sono valutati richiamando l'incomprensibilità di Dio per l'uomo. La risposta segna la proprietà della lettura trascendentale per la quale l'incomprensibilità non equivale all'impossibilità alla quale il conoscere sarebbe destinato a soggiacere a fronte della realtà misteriosa, giacché sovrarazionale, specifica di Dio. Piuttosto con essa è indicato come entro il riconoscimento di Dio interviene l'amare suscitato dal conoscere stesso. L'atto del conoscere definisce l'ente quale presenza a sé e l'amare e conoscere vanno assunti insieme indissociabilmente perché il processo conoscitivo non può non mantenere presente l'imprevedibilità da cui il conoscere è nutrito. La condizione di possibilità della differenza ontologica sta nella non identificazione dell'essere con la coscienza e con la peculiarità del suo movimento. Il dolore dischiude quindi lo spazio per un atto di affermazione disinteressata di Dio, consente al conoscere di potersi richiamare all'amore.

L'indeducibilità fenomenica dell'incomprensibilità di Dio è l'elemento a cui la creatura spirituale è rimandata da una esperienza di dolore. L'indicazione specifica in quale senso la teologia e la fede sono chiamate a parlare di una permissione divina della sofferenza evitando una considerazione su Dio nella prospettiva del dispotismo e dell'arbitrarietà. In questa maniera, non meno diversamente dalla

linea pragmatica e pertanto dall'insistenza sull'eccesso contenuto nell'agire di giustizia, la presentazione della soggettività legata alla logica trascendentale non assegna al momento ontico della libertà un ruolo costitutivo in ordine alla comprensione del rapporto della libertà alla verità. Il rapporto risulta collocato interamente sul piano trascendentale e al suo recupero riflessivo è allora piegato il senso ascritto all'ontico. Con ciò la comprensione della qualità cattiva della decisione di libertà posta dall'uomo rimanda al fondamento solamente in nome della preoccupazione di insistere sulla responsabilità condivisa, nel senso cioè della libertà interiormente segnata dalla comunicazione divina. La decisione dell'uomo è sorretta dalla sovrana disposizione di Dio la quale s'imprime nell'esistenza e nell'esserci, nella potenza e nell'atto, nella possibilità e nella realtà della decisione della creatura finita.

Nell'impostazione trascendentale del problema del peccato originale e insieme ad esso del problema dell'origine e della diffusione del male il confronto sul tema trascura di assumere la questione a partire dalla attuazione della libertà effettivamente esistente e pertanto della libertà alla quale spetta il potere d'essere reale secondo la dote della singolarità e della irripetibilità. La dimenticanza nei confronti del movimento veritativo dell'attuazione della libertà è ripetuta dalla linea pragmatica benché essa intenda costituirsi come la rottura rispetto all'orientamento trascendentale. Contro quest'ideale di pensiero l'oggetto dell'indagine viene collocato difatti nell'esperienza articolata linguisticamente e di questa è sottolineata la irriducibilità alle proprie condizioni aprioriche. Il senso proiettato tramite l'esperienza è recuperato pragmaticamente al modo dell'indiscutibile riferimento per l'eccesso alla cui affermazione s'arriva non separabilmente dal riconoscimento della trascendenza divina. Se lo scopo del ragionamento improntato sul principio dell'uso e della verifica è l'apertura al discorso attorno alla comunicazione delle libertà, a rimanere fuori dal ragionamento è la congrua qualificazione della dimensione di storicità della storia a partire dalla attuazione effettuale del dinamismo delle libertà concretamente esistenti.

Soltanto portando l'indagine sulla ingiustizia e sul male al livello dell'attuazione della libertà e in maniera particolare del potere di attuazione proprio della libertà si pone allo scoperto secondo quale proporzione e con quale modalità il male tocca la libertà e la redenzione dal male della libertà si riferisce ad essa come suo bene. La libertà rimane sotto il segno dell'attuazione giacché questa costituisce il fine del dinamismo della libertà e l'integralità dell'esserci fattualmente è ciò da cui la libertà è attirata. Nella radice della attuazione non sta la semplice inclusione della possibilità dentro il movimento del volere così da far registrare la realtà, alla quale la decisione operativamente

approda, come concretizzazione di per se stessa non necessitata del volere. Questa pista d'analisi del nesso tra volere e potere riporta alla considerazione attorno alla libertà propugnata dall'età moderna e dunque una partenza della riflessione sulla libertà dal confronto dell'agire con la necessità naturale e con la necessità politica. Il confronto costituisce lo sfondo della definizione della natura e dimensioni essenziali della libertà a cui la gamma delle proposte della modernità provvede. In realtà il punto di partenza della riflessione è l'atto della libertà nel quale essa determina la evidenza, da cui è resa possibile, e rivela sua natura peculiare.

La decisione viva e libera dell'uomo rappresenta la piena coincidenza tra il volere e il potere della libertà. La loro coincidenza è la qualità dalla quale è definito l'accadimento dell'identità del soggetto. In questo senso l'uomo appare chiamato alla libertà e la libertà è il compito più alto per ciascuno degli uomini. Quanto il potere rappresenta non concerne pertanto la spinta dell'uomo verso la concretizzazione del desiderio d'esistere nell'orizzonte delle coordinate del tempo e dello spazio. Il potere incluso dal dinamismo specifico della libertà accompagna il volere perché questo non si riferisce semplicemente a qualcosa ma alla totalità del soggetto. La totalità del soggetto è l'obiettivo ed insieme la materia della decisione della libertà quando essa attraverso la posizione della scelta si volge verso qualcosa. Lo schema soggetto-oggetto non riflette in maniera accettabile la proprietà della decisione dell'uomo il cui specifico interessamento è la cura di sé. La modalità di realizzazione dell'autodeterminazione segnala come la cura di sé non sia leggibile in modo egoistico così da espungere l'altro e la sua qualità di alterità giacché egli non entrerebbe se non per sovvertire il progetto del soggetto a riguardo di sé. Piuttosto il soggetto rappresenta l'unità effettiva di io e di sé nella misura in cui è la possibilità d'attuazione del soggetto.

La cura dell'essere se stesso deve essere totale come pure reale deve essere l'autonomia del soggetto. Se la realizzazione del volere dell'uomo resta accompagnata dal potere è perché senza di esso in modo inevitabile viene a decadere la singolarità dell'agire intenzionale dell'uomo libero. Ad una tale condizione in effetti la cura di sé è il compito su cui l'uomo è impegnato e la norma glielo sa indicare come l'elemento assolutamente impreteribile. Il richiamo al potere segnala come per l'atto autenticamente umano sia indispensabile un assenso fiducioso al potere da cui il volere viene accompagnato. L'assenso prestato dall'uomo nei confronti della sua capacità delinea l'atto umano come un atto integralmente pratico. Pertanto in ordine ad un suo chiarimento non è sufficiente il richiamo all'esercitarsi dell'uomo ad un passaggio dalla o da una possibilità allo stato della realtà. Nella autodeterminazione della libertà questa è

raccolta attorno alla scelta e vi si coinvolge nel senso per cui l'atto di decisione è assunto come il suo proprio. È quanto la libertà comporta nel darsi una particolare e singolare forma dalla quale resta dunque intrinsecamente definita. L'assenza di un consenso nei riguardi di un tale potere comporta uno scadimento della libertà nell'essere la ripetizione e riesposizione di qualcosa e di qualcuno comunque diverso da essa.

La libertà è sotto il segno dell'attuazione e il mutamento, di cui la decisione libera è capace, non delinea il mero esercizio del potere da cui ciascun individuo viene connotato. Il contributo della decisione concerne primariamente come pure fondamentalmente il soggetto nel proprio poter essere soggetto. Sul versante specificante il soggetto la percezione della soggettività riveste un carattere essenzialmente preriflessivo e una tale dimensione non è pienamente recuperabile tramite i mezzi di cui la riflessione dispone. La riflessione non può sciogliersi dal livello del preriflessivo, nel senso di potersi sostituire al motivo grazie al quale il generale e il particolare, l'universale e il singolare hanno la loro corrispettiva unificazione. L'unificazione non riveste un valore a prescindere dall'atto concreto di autodeterminazione della libertà. La forma dell'unificazione coincide con l'atto della libertà e pertanto il motivo dell'agire libero comporta di essere un giudizio. Nel giudizio affiora il nesso tra il significato del momento particolare con l'intero significato dell'esistenza del soggetto e le modalità con cui esso s'annuncia per la decisione del soggetto. La qualificazione del nesso e pertanto del senso complessivo dell'esistenza è impossibile senza la posizione del motivo da parte della decisione in una determinata situazione.

Il motivo riveste un carattere obbligante rispetto al potere della libertà e non si presenta dunque come il semplice superamento della divaricazione tra il desiderio di esistere e la sua realizzazione o pure della sproporzione tra l'aspirazione, di cui l'agire libero è il segno, e l'effettualità, con la quale esso si propone. La sproporzione fissa il fatto per cui la posizione fattuale della libertà sia inseparabile dal consenso a quanto è richiesto dal potere. La realtà dell'uomo accade nel modo della cura a favore della singolarità della esistenza. La decisione interviene entro il corso delle cose e mutandolo fissa e qualifica il motivo d'una possibilità d'essere se stesso a cui l'uomo ha rivolto l'assenso. È la condizione perché ciascuna delle libertà possa esistere liberamente accanto alle altre libertà e quindi favorisca l'insorgere del regno delle libertà. Il potere dispone a cogliere le nuove possibilità e queste con il diventare effettive attraverso la decisione consentono la varietà delle modalità all'interno delle quali la decisione affiora. Non c'è una percezione immediata e individualistica della possibilità della libertà perché il motivo comporta la percezione pa-

tetica ed insieme immemoriale dell'effettiva situazione dell'uomo. Al contenuto e alla qualità della percezione del male dell'umanità rimanda la nozione di peccato originale.

Il male è la fine della fiducia nel potere di agire della libertà e la figurazione propria del male è quella del legame e della schiavitù. La malvagità del male è la perversione dell'impegno da parte della libertà nel favorire l'inizio ed integralità del progettarsi. Non la sovversio-
ne o violazione della norma bensì la perversione del movimento del compimento della libertà costituisce la malvagità da cui il male resta interamente qualificato. Nella negazione della libertà e dunque nel movimento di perversione del potere proprio della libertà sta il male del male. Il male si articola in rapporto all'attuazione reale della libertà e per questo motivo il male si presenta sempre come i mali sollecitando la circolarità del programma della lettura ermeneutica delle forme con le quali l'esperienza reale dell'umanità s'espone. Di questo programma fa parte l'utilizzo della stessa nozione di peccato originale in quanto essa fissa la impossibilità in cui il non potere di determinarsi da parte dell'uomo libero connesso alla condizione del male si costituisce. Il male riguarda il principio della unità della vicenda delle libertà non disgiuntivamente dall'accadere della possibilità della singola libertà. Tramite la presenza del male è toccato sia il principio unificante della successione degli atti e della temporalità della libertà sia la stessa libertà attraverso il motivo dell'atto con il quale essa dispone di se stessa.

Il fallimento del soggetto è la qualità del male e quindi con il male si tratta di un atto di negazione attraverso cui è posta una volontà di controsenso. La disperazione nei confronti della felicità e la proposizione della scelta cattiva riprendono e rilanciano le oggettivazioni del male in quanto questo non riguarda tanto la dipendenza sensibile dell'essere spirituale quanto l'uso della libertà, quello concomitante l'attuazione dell'atto intenzionale del soggetto. In questo senso diventa possibile parlare di una «vicenda» del male nella misura in cui esso è comunque in relazione alla libertà, dalla quale è stato posto e quindi iscritto dentro la relazione intersoggettiva, e alla libertà, dalla quale è ripreso e configurato attraverso il comportamento malvagio. La negatività del male non diventa effettiva se non mediante la posizione dell'atto intenzionale il cui senso è la rivolta e la trasgressione ovvero il rifiuto e il rinnegamento. Tramite il motivo della scelta si viene a esprimere la condizione dell'uomo in quanto si tratta della libertà finita e pertanto è chi iscrive la scelta dentro l'ambito «corporeo» e «materiale» e con ciò non soltanto ne subisce l'oscuramento ma, in ragione dell'ambiguità qualificante l'ambito «corporeo» e «materiale», vi propone il dinamismo e l'effetto della decisione negativa e malvagia.

L'affermazione del legame dell'autoposizione della libertà al motivo contraddice l'ideale di una libertà illimitata. Con l'autodeterminazione è messo in campo il costitutivo carattere recettivo della libertà lo stesso a cui si riferisce il richiamo alla finitudine. La finitudine non indica il limite contrapposto alla libertà, come tale recuperabile al di fuori del confronto attorno al dinamismo peculiare della libertà. L'atto riporta la finitudine al suo principio, iscrivendo la differenza, su cui la libertà si costituisce, entro la vicenda storica. La libertà finita non prende avvio da se stessa perché essa è preceduta da una continuità, alla quale essa partecipa senza poterla né annullare né risolvere in se stessa. Il motivo della decisione, mentre lega la libertà al percorso della storia, anticipa il fatto per cui l'unità del corso della storia non sia a disposizione della libertà come tale. La libertà è finita in quanto la finitudine designa la dimensione di passività della libertà iscritta nel dinamismo dell'autodeterminazione. L'atto del soggetto lo vede presente come soggetto e come oggetto del proprio intervento. L'aspirazione a rompere con il determinismo ha condotto l'indagine sulla libertà alla dichiarazione della sua originarietà, nel senso di assegnare al soggetto una discrezionalità illimitata.

Ora se la libertà è priva di un determinismo non è tuttavia priva di un motivo per il suo potere essere ed è rispetto a esso a rinvenire un chiarimento il rifiuto della libertà, vale a dire il male. L'atto malvagio tocca, a partire da una particolare situazione della vicenda dell'unica umanità, quell'unità storica al di fuori della quale la libertà non è in grado di disporre di se stessa. La quasi necessità, della quale l'unità della condizione storicamente assunta dall'uomo si riveste, né sospende né pregiudica la dimensione della soggettività dell'uomo libero. La qualità peculiare dell'atto della libertà non è preconstituita rispetto all'attuazione del potere della libertà e nondimeno il potere, di cui deve disporre la libertà, introduce una componente della decisione attuata irriducibile all'atto inteso in prospettiva meramente attualistica. L'unità concreta dell'umanità e dell'insieme delle decisioni poste dalla libertà non è qualificabile al modo della semplice somma delle singole scelte. L'unità proposta e rappresentata storicamente attraverso le modalità, nelle quali la decisione dell'uomo non soltanto è raccomandata ma resa effettivamente possibile, è con il suo medesimo modo d'esserci rivelatrice del non essere presente di qualcosa di dovuto all'uomo e pertanto alla sua adeguata attuazione e alla sua perfetta riuscita.

SERGIO UBBIALI
*Seminario Arcivescovile
Venegono Inf. (VA)*