

IL PROBLEMA TEOLOGICO DEGLI ATTRIBUTI DIVINI (II): DIO E LA SOFFERENZA UMANA.

José M. Galván

Sommario: I. Introduzione — II. Onnipotenza metafisica e senso del dolore — III. L'onnipotenza personale — IV. L'amore onnipotente: dimensione trinitaria — V. La misericordia onnipotente: dimensione cristica — VI. Dimensioni ecclesiali dell'onnipotenza: liberazione ed espiazione.

I. Introduzione.

Et quia pro eius amore sanguinem suum fuderunt, ideo cum Christo exultant sine fine. Queste parole, dall'antifona d'ingresso del Comune dei Martiri, manifestano con cruda chiarezza uno dei radicali paradossi della Rivelazione cristiana: la sofferenza —e non soltanto la morte in quanto tale— si trova in una relazione causale con l'avverarsi di un'esultanza senza fine: la comunione vitale *cum Christo*, possibile in questa terra soltanto tramite lo Spirito —pro eius amore—, da l'ultima chiave interpretativa del problema del dolore.

Questo riferimento a Cristo e allo Spirito, tuttavia, non si dà soltanto come dimensione categoriale della risposta credente: si trova nella stessa costituzione creaturale dell'essere umano, fatto a immagine e somiglianza di Dio. La liturgia della Chiesa, infatti, sembra così indicarlo quando, in riferimento alla sofferenza dei Santi Innocenti, in cui nessuna dimensione categoriale di incontro con Cristo si è data, manifesta che *tamquam agni exultaverunt, magnificentes te, Domine, qui liberasti eos* (*Officium lectionis*, antifona prima). Si è portati a ritenere, quindi, come richiesto anche dalla verità di fede dell'accesso naturale dell'uomo a Dio, che la risposta rivelata al problema del dolore non dipende soltanto da una struttura di senso metastorica acquisibile unicamente nella fede soprannaturale, anche se da questa istanza ne riceve la pienezza di risposta: l'uomo può trovare in se stesso e nella sua esperienza creaturale una spinta verso quella risposta.

In altre parole, una volta che nella fede l'uomo si è aperto alla conoscenza del gratuito Amore lenitivo, dovrebbe essere anche in grado di scoprire che quella richiesta di fede non gli avviene «contro» la sua esperienza intramondana ma che, in qualche senso, anche da questa —e in concreto, dalla sua negatività— scaturisce la convenienza di credere. Passaggio questo ovviamente non automatico, ma che non può essere negato se non vogliamo escludere l'essere nel mondo dal*perché* del credere.

Ci troviamo davanti a un'altra espressione del paradosso antropologico: continuando il riferimento ai Santi Innocenti, è innanzi tutto vero che il lamento e il pianto di Rachele includono un qualcosa di irreversibile, un *rifiuto di ogni consolazione* (cfr. *Mt 2,18; Ger 31,15*). L'essere limitato non può trovare nell'essere altrettanto limitato che lo circonda, la soluzione al limite svelato dalla realtà della sofferenza. Soltanto il Signore può dire: «trattieni la voce dal pianto, i tuoi occhi dal versare lacrime, perché c'è un compenso per le tue pene» (*Ger 31,16*).

Volendo mantenere comunque l'istanza intramondana che precede il passaggio alla *fede lenitiva*, non essendo possibile per l'uomo desumerla dalla cornice intrastorica in cui si muove, egli deve rivolgersi all'ambito della sua trascendenza: ossia, all'ambito del suo accesso naturale a Dio.

¹ Si tratta di una istanza che non si desume unicamente dall'insegnamento biblico: la sofferenza come via di apertura dell'uomo verso la trascendenza è molto presente nella cultura mitica e in quella classica. Troviamo un'espressione privilegiata di questa tensione, di palese sapore classico, nell'opera poetica di Friedrich Hölderlin: «Wir sind nichts; was wir suchen ist alles», *Frammento di Ippione*, Il Melangolo, Genova 1989, p. 58. Sulle condizioni di possibilità di questo passaggio, il filosofo Leonardo Polo, la cui antropologia trascendentale fornisce una solida base filosofica a quest'argomento, si esprime così: «Los clásicos —ni ingenuos ni infantiles— eran perfectamente conscientes de que entre la realidad empírica —lo que se constata de hecho— y los altos ideales hay una distancia muy difícil de colmar: no la negaron nunca (...) Siempre admitieron que la optimación del hombre —o sea, la aventura de alcanzar, partiendo de la situación empírica constatable

Riassumendo: in concomitanza con la fede cristologica che offre una serenante risposta al problema della sofferenza, l'uomo deve avere una possibilità di concettualizzazione dell'essere divino che gli permetta di strutturare come «antropologica» quella risposta. Da qui la necessità di mettere in correlazione la questione del senso della sofferenza con il problema teologico degli attributi divini?

In questa linea, e mantenendoci ancora sulle dimensioni generiche della questione, si può dire che la concettualizzazione specifica di Dio nei confronti della sofferenza è racchiusa nell'idea della *miserecordia divina*. Come ricordava Giovanni Paolo II nella sua seconda enciclica trinitaria, in riferimento al Padre *Dives in misericordia*, «conviene ora volgerci a quel mistero: lo suggeriscono molteplici esperienze della Chiesa e dell'uomo contemporaneo; lo esigono anche le invocazioni di tanti cuori umani, le loro sofferenze e speranze, le loro angosce e attese³. L'idea di misericordia è comunque fondamentalmente dipendente dalla rivelazione biblica. In ambito teologico si dovrebbe cercare di stabilire il collegamento tra questa categoria e il momento razionale e riflesso dell'ascolto della fede, includendo necessariamente il riferimento alle diverse proprietà tramite le quali l'essere divino può essere conosciuto dalla nostra finitezza. In questo lavoro, muovendo dalla constatazione del dolore umano, si cercherà di collegare l'idea del Dio misericordioso, chiave ultima di interpretazione del tema della sofferenza, con l'attributo metafisico dell'onnipotenza; il riferimento alla morte e alla colpa porterà ulteriormente ad altri attributi, come l'eternità e l'immutabilità, senza l'intenzione di fare una presentazione neanche lontanamente sistematica delle proprietà divine. Questa restrizione dell'ambito di partenza corrisponde fondamentalmente a due idee previe: in primo luogo, la convinzione dell'essere probabilmente l'onnipotenza il *primo* degli attributi divini⁴; in secondo luogo, la convenienza metodologica —visto che si parte di una richiesta creaturale— di puntare su un attributo che, anche se potrebbe essere raggiunto come caratteristica estatica dell'essere assoluto, sembra dire fondamentalmente riferimento all'agire divino manifestato nella creazione⁵.

II. Onnipotenza metafisica e senso del dolore.

(llena de quiebras, de debilidades, de todos los defectos que se quiera), una comunicación con el Absoluto— es empresa ardua: pero no imposible, no utópica; tiene sentido, a pesar de que cuando uno contempla lo inmediato muchas veces podría desanimarse al apreciar entre el ideal humano y lo inmediato un desnivel fabuloso que exige, para ser salvado, una áspera lucha. En rigor, lo exige todo», L. Polo, *Presente y futuro del hombre*, Rialp, Madrid 1993, p. 97.

² Cfr. J.M. GALVAN, *Il problema teologico degli attributi divini(I): considerazioni metodologiche*, in «Annales theologici» 8 (1994) 285-313, di cui questo articolo è continuazione.

³Litt. enc. *Dives in Misericordia*, 30-XI-1980, n. 1. Cfr. anche *Ibid.* n. 3, per quanto riguarda la dimensione cristologica della rivelazione dell'amore misericordioso: «Gesù, soprattutto con il suo stile di vita e con le sue azioni, ha rivelato come nel mondo in cui viviamo è presente l'amore, l'amore operante, l'amore che si rivolge all'uomo ed abbraccia tutto ciò che forma la sua umanità. Tale amore si fa particolarmente notare nel contatto con la sofferenza, l'ingiustizia, la povertà, a contatto con tutta la "condizione umana" storica, che in vari modi manifesta la limitatezza e la fragilità dell'uomo, sia fisica che morale. Appunto il modo e l'ambito, in cui si manifesta l'amore, viene denominato nel linguaggio biblico "misericordia"; e, finalmente, in riferimento alla missione della Chiesa, «...conservando sempre nel cuore l'eloquenza di queste ispirate parole, ed applicandole alle esperienze e alle sofferenze proprie della grande famiglia umana, occorre che la Chiesa del nostro tempo prenda più profonda e particolare coscienza della necessità di render testimonianza alla misericordia di Dio» *Ibid.* n. 12.

⁴ Questo sia per quanto riguarda l'espressione credente, *appropriata* alla Prima Persona della Trinità —«Credo in Dio Padre onnipotente...»—, sia per quanto fa riferimento alla più fondamentale delle richieste che lo spirito umano pone nella sua apertura alla divinità nell'ambito della religiosità naturale, cercando di riempire in essa la sua ricerca di senso e fondamento.

⁵ Così sembra anche indicarlo, in un testo a cui fa riferimento implicito questo lavoro, il *Catechismo della Chiesa Cattolica*, n. 268: «Noi crediamo che tale onnipotenza è universale, perché Dio, che tutto ha creato, tutto governa e tutto può; amante, perché Dio è nostro Padre; misteriosa, perché la fede soltanto la può riconoscere allorché "si manifesta nella debolezza" (2Cor 12,9)»

La prima constatazione sulla realtà del dolore è il suo carattere indesiderabile e universale: l'uomo lo rifiuta e, nello stesso tempo, sa di non essere in grado di evitarlo: in qualche senso, si tratta di una condizione della sua situazione creaturale finita⁶. Il dolore costituisce una delle dimensioni in cui l'essere umano sperimenta con maggiore chiarezza la sua trascendenza sulle leggi del creato materiale: tutte le minacce che sperimenta non soltanto non riescono a cancellare il valore dell'esistenza umana, ma lo sottolineano con maggior vigore⁷. Il dolore, in quanto violazione delle leggi che costituiscono l'universo personale, fa prendere di conseguenza coscienza all'uomo della sua radicale impotenza davanti a sé e al cosmo, che si sperimenta come limitazione indesiderabile: qualcosa che, in definitiva, *non doveva* esistere.

In fine, la realtà del dolore viene sperimentata in una radicale individualità: non si può conoscere pienamente il dolore di un altro uomo o dare a conoscere il proprio: non c'è un *logos* esterno del dolore. Questo aspetto della sofferenza contraddice anche radicalmente la tendenza naturale dell'uomo alla comunione con i suoi simili: nella sofferenza, paradossalmente, si acuisce questa necessità degli altri, proprio nel momento in cui è palese l'impossibilità di farli partecipi del proprio dolore. Il passaggio dall'individualità alla soggettività (inter-soggettività) sembra fatalmente compromesso⁸.

Davanti a queste realtà — e non prima — ci si pone subito la questione del *perché*, la *domanda sul senso*. Quest'interrogativo, anche se non costituisce da solo l'essenza della sofferenza, è sicuramente una delle sue dimensioni fondamentali: se l'uomo riesce a dare un senso al dolore, come avviene nel cauterizzare una ferita, o in un tatuaggio, o nella mortificazione corporale, esso non è più tale in senso proprio o, in altre parole, non è più vissuto come evento angosciante, anche se si mantiene intatta la sua carica nociva somatica o psicologica. Lo stesso si potrebbe dire della sofferenza spirituale causata, per esempio, da un atto di obbedienza.

A questo punto la pretesa della fede di offrire una risposta alla questione diventa antropologicamente interessante: secondo la fede, «nel piano divino ogni dolore è dolore di parto; esso contribuisce alla nascita di una nuova umanità»⁹. Ma questa novità richiede all'uomo un'apertura teomica, una rinuncia all'autonomia di risposta: «Egli è posto così di fronte ad un tremendo Aut-Aut: domandare a un Altro che s'affacci all'orizzonte della sua esistenza per svelarne e rendere possibile il pieno avveramento, o ritrarsi in sé, in una solitudine esistenziale in cui è negata la possibilità stessa dell'essere. Il grido di domanda, o la bestemmia: ecco ciò che gli resta!»¹⁰.

Si potrebbe a questo punto dire che l'attributo divino *onnipotenza*, come presentato dalla tradizione teologica classica, offrirebbe un primo elemento di sollievo: la confessione di un essere onnipotente costituirebbe un punto di riferimento davanti all'inevitabilità di qualsiasi situazione in cui l'uomo possa trovarsi, non ultima quella della sofferenza.

⁶ Non sembra necessario in questa sede far riferimento all'abbondante bibliografia generale sul dolore. Si può indicare come un adeguato punto della situazione il recente lavoro di Y. LABBÉ, *La souffrance: problème ou mystère*, in «Nouvelle Revue Theologique» 116 (1994) 513-529.

⁷ «Vulnerabile, mortale, debole, menomata per quanto oltrepassa i suoi limiti, sempre aperta al dolore, radicalmente incomprensibile, la nostra esistenza ha un suo valore, è pregevole. Sempre: anche quando la malattia ce la mostra sensibilmente lesa, minacciata di morte, smisuratamente menomata, acutamente dolorosa e addirittura disperatamente incomprensibile», P. LAIN ENTRALGO, *Antropologia medica*, Paoline, Cinisello Balsamo 1988, p. 236.

⁸ Il che non contraddice il fatto che la realtà della sofferenza sia anche un elemento di solidarietà umana. In questo senso il dolore, diventando motivo di con-patimento può servire anche alla rivelazione iniziale dell'amore di comunione.

⁹ GIOVANNI PAOLO II, *Udienza generale*, 27-04-1983, in *Insegnamenti* VI/1, p. 1073.

¹⁰ GIOVANNI PAOLO II, *Discorso al Congresso Internazionale di Teologia «Portare Cristo all'uomo»*, 22-02-1985, in *Insegnamenti* VIII/1, p. 558.

Inoltre, se all'onnipotenza si aggiunge l'idea di causalità universale (creazione) e dell'agire intellettuale dell'essere creatore, la contingenza della temporalità risulterebbe protetta dalla sensazione di essere finalisticamente *abbandonata*¹¹: tutto può avere un senso dal momento in cui procede da un atto intellettuale. Lo stesso concetto derivato di *contingenza*, nello stabilire la distinzione tra l'Essere assoluto e l'essere finito, sembra indicare—in riferimento alla dimensione "creaturale" della sofferenza—, la necessità di superare un'apparente dicotomia dialettica tra i concetti di umanità e di sofferenza; la mancanza dell'idea di contingenza potrebbe portare a vedere una *contraditio* radicale nell'espressione *umanità sofferente*.

Con ciò si spezza l'ipotetica assurdità della domanda di senso davanti al problema del dolore: forse non ci sarà una risposta nel nostro orizzonte intramondano, o forse la risposta comporterà una soluzione irraggiungibile, ma almeno il fatto di porsi la questione non è un controsenso, una sorta di errore ontologico. Senza una certa confessione dell'onnipotenza, l'esperienza umana del dolore non dovrebbe essere molto diversa di quella animale.

Ma queste idee, anche se costituiscono una condizione di possibile risposta, creano la vera difficoltà! Appunto perché si confessa un essere creatore che potrebbe proteggere il creato dalla sofferenza, il fatto di dover soffrire si sperimenta come ingiusto. Si palesa così l'insufficienza di un'impostazione unicamente metafisica del problema: l'uomo non sarebbe in grado di sopportare l'idea di un Essere supremo che permette la sofferenza, se questo Essere ha la pretesa di manifestarsi simultaneamente come buono¹²; molto di meno potrebbe vedere nella sofferenza una *risultante finale positiva*, in cui consisterebbe, in fin dei conti, la risposta al problema del senso.

Sorge allora la necessità di approfondire ulteriormente il concetto di onnipotenza, se veramente si pretende una sua utilità nella soluzione al problema posto. Si tratta di superare la limitazione tendenzialmente oggettivistica che la mera considerazione ontologica dell'attributo comporta, per inserire il discorso nell'ambito di *relazionalità* in cui ogni possibile concettualizzazione dell'essere divino (o dell'essere umano) acquista la luce maggiore a cui il nostro intelletto, illuminato dalla fede, può arrivare.

Tuttavia è bene sottolineare ancora che non si può fare a meno della fondante dimensione metafisica all'ora di dare una soluzione che comunque, se esiste, deve provenire dall'idea di Essere onnipotente, giacché senza di essa l'uomo non comincerebbe neanche a darsi da fare per vincere il dolore.

III. L'onnipotenza personale

Porre il problema del senso comporta, quindi, uscire da un ambito di riferimento limitato unicamente dall'*unum* dell'essere, per inserire la questione in un contesto superiore, dato dall'integrazione delle complesse interferenze che comportano l'essere personale di Dio e dell'uomo. In questa nuova sfera di riferimenti mutui risulta possibile capire il senso —*la direzione*— delle traiettorie dell'uomo nella storia.

Infatti, a prima vista, sembra che la risposta alla domanda di senso che il dolore pone abbia a che vedere con l'anelito dell'uomo verso la felicità. Si tratterebbe di esplicitare —se ciò è possibile— come la presenza della sofferenza sia compatibile con l'ideale della felicità umana: perché *sofferenza* e *felicità* non sono, come sembra, concetti che si autoescludono. Seguendo una

¹¹ Cfr. L. POLO, *La originalidad de la concepción cristiana de la existencia*, in «Palabra» 54 (1970) 17-25.

¹² In un recente articolo, al quale rimandiamo anche per quanto si riferisce alla dimensione metafisica dell'onnipotenza, un filosofo spagnolo sottolinea come in torno a questa apparente opposizione onnipotenza-bontà sul perno del male, alcuni teologi sembrano aver preso decisamente la via di negare l'onnipotenza, pur di salvaguardare l'amore, senza badare all'incoerenza intellettuale che questo comporta: cfr. E. ROMERALES, *Omnipotencia y coherencia*, in «Revista de Filosofía» 6 (1993) 351-377

indovinata definizione esistenziale di felicità¹³, si tratta di poter *dire di sì* in senso profondo a quella dimensione della vita costituita dal dolore: il che comporta costatare non soltanto la reale aspirazione alla felicità nonostante la presenza della sofferenza —un’aspirazione sperimentata come non realizzabile in assoluto non farebbe felice l’uomo—, ma anche della verificabilità delle condizioni che permettono la conciliazione.

Fin dal tempo di Aristotele è chiaro che l’ideale della felicità comporta la realizzazione di comunicazioni interpersonali, fino al punto di dubitare che Dio possa essere felice, data la sua solitudine¹⁴. Se Dio viene chiamato in causa come chiave ultima del problema della sofferenza, deve esserlo nella sua dimensione di apertura dialogica gratuita nei confronti dell’uomo¹⁵.

La prima idea a cui dobbiamo far riferimento, pertanto, è costituita dalla realtà del carattere personale dell’agire creativo o, limitandoci al nostro argomento, dalla dimensione personale che l’onnipotenza manifesta. Questo attributo, infatti, fa riferimento in prima istanza all’agire divino *ad extra*: non ha molto senso esprimerlo in termini assoluti dicendo semplicemente che Dio *può fare tutto*, giacché, per esempio, Dio non può fare un altro Dio. Il senso preciso con cui possiamo dire che Dio è *onnipotente* presuppone che Lui veramente *abbia fatto*; e l’agire divino costituisce il limite stesso del contenuto del concetto di onnipotenza: possiamo parlare della potenza divina soltanto in relazione a ciò che di fatto Dio ha creato, nella sua realtà attuale o possibile: Staniloae afferma che la creazione è la «kenosi volontaria dell’onnipotenza di Dio»¹⁶. La manifestazione dell’onnipotenza divina consiste propriamente, quindi, nella volontarietà e nel conseguente *carattere personale* dell’Essere onnipotente, nel fatto che ha creato le cose che *ha voluto*. Non sarebbe sufficiente dire che onnipotente è *colui che può fare tutto ciò che vuole*, giacché senza l’attualizzazione concreta —*colui che ha fatto*— quest’espressione non aggiunge nulla all’idea di *Ipsum esse subsistens*. Un’ipotetica potenza universale impersonale non sarebbe un creatore *onnipotente*.

La volontà che si manifesta nell’onnipotenza personale non può essere mossa da nessuna forza esterna né può essere limitata nelle stesse sue opere da nessun tipo di condizionante interno: deve essere mossa soltanto dal bene e limitata unicamente dal suo volere. Se a questo si aggiunge che l’agire creativo dell’onnipotente personale produce a sua volta *esseri personali*, facendo un piccolo salto nel discorso, si può dire che *l’onnipotenza creativa è rivelazione dell’amore di Dio*. La creazione si struttura, quindi, non come mero rapporto *Causa-effetto*, ma come relazione di *Persona a persona*. In definitiva, l’onnipotenza personale che crea esseri a sua volta personali si deve concettualizzare —e in questo senso può chiamarsi *rivelazione*— come *amore onnipotente*. Al contrario, se l’onnipotenza non si riesce a vedere come realtà personale, non è possibile capire la creazione come rivelazione dell’amore. Si potrebbe anche concludere che un Dio-amore non avrebbe creato un mondo senza “persone”: secondo il famoso testo di *Gaudium et spes* 24, l’uomo «in terra è l’unica creatura che Dio abbia voluto per se stessa».

Ma la logica dei concetti, collegandoci col tema di questo lavoro, comporta che una creazione-rivelazione dell’Amore deve escludere qualsiasi volontà di male nell’amato¹⁷. Dio non può volere la sofferenza dell’uomo se questa deve essere interpretata come male in senso definitivo: è capibile

¹³ Cfr. J. MARIAS, *La felicità umana. Un impossibile necessario*, Paoline, Cinisello Balsamo 1990, pp. 37-39.

¹⁴ Cfr. J. CHOZA, *Manual de Antropología filosófica*, Rialp, Madrid 1988, p. 523; ARISTOTELE, *Etica a Nicomaco*, VIII, 1 e IX, 4.9.

¹⁵ Quanto detto si può riassumere in queste parole, che nello stesso tempo servono come punto di continuazione: «L’analogia non funziona se non in un comportamento d’alleanza e il Dio dell’alleanza non è conosciuto che mediante l’atto effettivo della comunicazione, che doveva essere obbedienza e attesa. Il mistero, se difficile a pensare, di Dio creatore e che si implica in una storia, non è accessibile alla conoscenza quando la relazione viva è rotta. In effetti il pensiero, quando si tratta di Dio, è al limite delle sue possibilità; i concetti e i giudizi che esso forma non si sostengono se non per l’esperienza fedele dell’alleanza e, nella loro stessa duttilità, contribuiscono a mantenere questa in verità», G.LAFONT, *Dio, il tempo e l’essere*, Piemme, Casale Monferrato 1992, p. 136.

¹⁶ D. STANILOAE, *Dio è Amore. Indagine storico-teologica nella prospettiva ortodossa*, Città Nuova, Roma 1986, p. 93

soltanto come stadio iniziale verso realizzazioni piene, come male provvisorio da cui può scaturire un bene finale. La domanda allora è come la Rivelazione avvera questo passaggio dal male al bene. Finora resta saldo che soltanto l'interazione mutua tra l'idea di Dio-onnipotenza e l'idea di Dio-amore lascia aperta la strada verso un'ulteriore approfondimento: negare uno dei due concetti o affermarli unilateralmente comporta rinunciare a dare un senso al problema del dolore. Al contempo, però, bisogna fondare teologicamente il concetto di Dio-amore, giacché da solo non dà ragione sufficiente di se stesso.

IV. L'amore onnipotente: dimensione trinitaria.

Aprendoci alla Rivelazione di Dio su se stesso, l'idea biblica anticotestamentaria manifesta la realtà di una creazione fatta da un creatore onnipotente amoroso, indicando questo agire divino come fondamento del grande tema dell'Alleanza. Il dono divino della creazione, espressione della trasmissione di bontà («e Dio vide che era cosa buona») tramite un atto personale (carattere verbale della creazione), è indirizzato a ulteriori e più profonde realizzazioni: creazione e salvezza sono saldamente collegate, l'una è la realizzazione dell'altra. Questo comporta che la creazione è stata voluta da Dio in situazione non definitiva, in *stato di via*: c'è una strada da percorrere prima di arrivare alla *situazione di termine*¹⁸.

Il rapporto personale stabilito tra Dio e l'uomo nella creazione si dà nel *tempo*. L'uomo è creato persona storica, soggetto permanente della *temporalità* ed in grado di determinarla. La *vicendevolezza* che richiede di per sé l'amore con cui Dio l'ha creato e lo ha posto in una situazione superiore al resto delle creature, si dà in una *successività* di risposte. Fin tanto che l'uomo vive nel tempo, la sua risposta personale amorosa a Dio non è definitiva. Il motivo per cui Dio ha voluto questa provvisorietà, si individua considerando che una creazione in stato di via può essere migliore nel suo insieme che una creazione uscita da Dio già "completata". Ma questa espressione è vera soltanto se il passaggio allo stato di termine comporta il sorgere di qualcosa di positivo, che non poteva essere incluso in un'ipotetica creazione "completata".

A prima vista questa "qualcosa" non può che far riferimento alla *libertà*: il più grande dei doni naturali di Dio all'uomo, che si trova alla base del suo essere personale e storico, col quale la creatura può gestire insieme a Dio il suo percorso ed essere veramente nella successività *l'altro* dell'amore vicendevoles che il Creatore ha voluto avere con l'uomo.

Ma la *libertà nel tempo* comporta la precarietà e, soprattutto, la *possibilità* del non raggiungimento dello stato di termine, sia come situazione definitiva, sia come orientamento in ogni istante delle coordinate esistenziali dell'uomo verso la pienezza finale. Prendendo come dato di partenza la temporalità, è chiaro che questa possibilità di male (non raggiungimento intenzionale dello stato di termine a cui si è chiamato) costituisce una dimensione manifestativa dell'amore divino, giacché una creazione così è migliore di una creazione in cui l'uomo non possa dare una risposta libera o possa darla soltanto atemporalmente. Dire questo, però, non soltanto non risponde alla questione di partenza, ma aggrava ulteriormente la situazione: sorgono infatti, due nuove domande: visto che la libertà non richiede né tempo né spazio (anche gli angeli sono stati, a modo loro, *viatores*), perché una creazione temporale è migliore di una creazione atemporale?; e soprattutto, perché la *possibilità* del male non rimane come mera *possibilità*, senza attualizzarsi? Di fatto, nulla richiede nell'ordine ontologico di Dio o della creatura che il male passi da possibile a reale. Sia chiaro che non si tratta di cercare una risposta a queste domande nella linea delle *rationes*

¹⁷ «L'amore, per natura, esclude l'odio e il desiderio del male nei riguardi di colui, al quale una volta ha dato in dono se stesso: Nihil odisti eorum que fecisti, nulla tu dispreszi di ciò che hai creato (Sap 11, 24). Queste parole indicano il fondamento profondo del rapporto tra la giustizia e la misericordia in Dio, nelle sue relazioni con l'uomo e con il mondo. Esse dicono che dobbiamo cercare le radici vivificanti e le ragioni intime di questo rapporto risalendo "al principio", nel mistero stesso della creazione», GIOVANNI PAOLO II, Enc. *Dives in misericordia*, n. 4.

¹⁸ Cfr. C. JOURNET, *Per una teologia ecclesiale della Storia della Salvezza*, M. D'Auria, Napoli 1971, pp. 121 ss.

necessariae, ma di sceverare nell'ambito della Rivelazione elementi per una cornice di senso al problema antropologico.

Prendendo in considerazione la prima domanda risulta evidente la difficoltà di rispondere. L'essere spazio-temporale dell'uomo sembra a prima vista niente altro che il fondamento ultimo della sua possibilità di sofferenza. La struttura ontologica del creato comporta di per sé la finitezza, l'interazione materiale tra le diverse creature (subordinazione), la precarietà e la contingenza, la vita biologica legata alle leggi della materia... E sembra che tutto questo, anche cambiando modalità, non potrebbe radicalmente essere in un altro modo, visto che la creatura sempre e comunque deve rimanere segnata dal *limite*: soltanto Dio è illimitato. Allora l'asserzione di un'onnipotenza amorosa che, abbiamo detto, deve includere il non volere il male della creatura non sembra mantenibile: perché qui non si tratta già di *possibilità* del male, come quando si faceva riferimento alla libertà, ma di reale presenza di limitazioni causanti dolore nella struttura stessa del creato.

La constatazione dell'esperienza del rifiuto di queste realtà da parte dell'uomo, e la presenza della domanda sul senso ci fanno capire che l'ordine creazionale spazio-temporale non è l'ambito in cui si pone la questione. Di fatto, il solo concetto di *limite* non comporta l'idea di sofferenza¹⁹: altrimenti neanche i beati smetterebbero di soffrire. Una prima risposta all'antinomia arriva dalla Sacra Scrittura per via "fenomenologica": all'inizio della creazione Dio ha dato all'uomo, e a tutto il creato in lui, i cosiddetti *beni praeternaturali*, coi quali l'onnipotenza divina liberava all'uomo dalle esperienze dolorose che sarebbero proprie della sua situazione intracosmica. I *doni praeternaturali* ricuperano l'idea di un onnipotente amoroso che non vuole il male della sua creatura; ma da soli comportano una spiegazione imperfetta: come se Dio avesse bisogno di manovre estrinseche al creato per poterlo proteggere, perché questo possa essere rivelazione del suo amore.

La risposta vera e, in definitiva, la ragione ultima dell'esistenza dei beni praeternaturali, va in un'altra linea: la questione reale è che l'onnipotenza divina per manifestarsi personale e amorosa non può fermarsi ad un dono limitato dall'ontologia della creazione, anche se, come si è già detto, costituisce sempre una restrizione *volontaria* dell'onnipotenza. Mentre l'onnipotenza *ad extra* è sempre soggetta al limite, la vera onnipotenza si manifesta nell'illimitatezza del donarsi di Dio stesso: la donazione nella grazia. I *doni praeternaturali*, infatti, si capiscono soltanto alla stregua dei *doni soprannaturali*. In altre parole, la creazione include, nel suo essere manifestazione dell'onnipotenza amorosa, l'aver il suo apice, la sua perfezione, nel dono infinito di Dio stesso alla creatura, creata finita ma, in quanto immagine, capace di infinito. In quelle condizioni originarie la creazione era di fatto libera della sofferenza.

Il dono della grazia, quindi, ci rimanda alla rivelazione della vita intradivina nel creato: «La verità che Dio è Amore costituisce come *l'apice di tutto ciò* che è stato rivelato "per mezzo dei profeti e ultimamente per mezzo del Figlio..."», come dice la *Lettera agli Ebrei* (Eb 1, 1). Tale verità illumina tutto il contenuto della Rivelazione divina, e in particolare la realtà rivelata della creazione e quella dell'Alleanza. Se la creazione manifesta l'onnipotenza del Dio-Creatore, l'esercizio dell'onnipotenza si spiega definitivamente mediante l'amore. Dio ha creato perché poteva, perché è onnipotente; la sua onnipotenza, comunque, era guidata dalla Sapienza e mossa dall'Amore. Questa è l'opera della creazione»²⁰. L'onnipotenza si realizza, quindi, all'interno della Vita di comunione intratrinitaria tra il Padre, il Figlio e lo Spirito Santo, forma parte di essa²¹.

¹⁹ In riferimento al campo stretto della malattia, ecco il parere di un clinico: «In quanto suo accidente predicabile, la malattia sarà allora una "proprietà" della natura umana? Evidentemente no. L'uomo può ridere, anzi, non può non poter ridere, ma non ha l'obbligo di ridere. Analogamente, l'uomo può ammalarsi, anzi, non può non potersi ammalare, ma in nessun modo ha l'obbligo di ammalarsi e ciò è dimostrato da coloro che nel corso della propria vita non si sono mai ammalati. Quello che invece deriva necessariamente dalla condizione umana —e non perché è umana ma perché è viva— è, come sappiamo, l'"ammalabilità", ossia, la possibilità di ammalarsi, "proprietà difettiva" di qualcosa che l'uomo è per sua natura: un essere vivo.», P. LAIN ENTRALGO, *op. cit.*, p. 221-222.

²⁰ GIOVANNI PAOLO II, *Udienda generale* 02-10-1985, in *Insegnamenti* VIII/2, pp. 832-833.

²¹ «Omnipotens Pater, omnipotens Filius, omnipotens Spiritus Sanctus; et tamen non tres omnipotentes, sed unus omnipotens», *Symbolum "Quicumque" pseudo-Athanasianum*: DS 75.

L'onnipotenza, in sintesi, non si può capire pienamente se non in quanto riferita alla vita di comunione delle tre Persone, alla quale abbiamo accesso nello Spirito per l'agire salvifico del Verbo incarnato: è la *potenza* stessa della Vita intradivina che diventa onnipotenza amorosa nella sua comunicazione *ad extra* nella creatura personale. Ovviamente, il termine *ad extra*, si riferisce qui non all'agire creativo, ma all'ambito delle *missioni* delle divine Persone: in questo senso, rimanda in ultima istanza alla Persona inviante, a cui si appropria l'onnipotenza che deve essere rivelazione dell'amore: «quando il teologo non riesce a testimoniare più il Padre in modo convincente, la coscienza cristiana ha paura della figura terribile dell'Onnipotenza arbitraria»²².

Conseguentemente, possiamo dire che la causa ultima del male nel creato non sono né la finitezza né il limite, ma l'aver perso, la creazione stessa, questa sua perfezione originaria, l'essere diventata *imperfetta*²³: mentre l'uomo ha mantenuto il legame presente all'inizio della creazione tra lui e il Creatore Unitrino, la sofferenza non si è affacciata alla storia, perché in qualche senso si mantiene la sua perfezione creaturale. Soltanto quando la creazione è diventata *difettiva*, perché il peccato ha rotto quel legame, ha dovuto fare i conti con la realtà del dolore²⁴. Con questo si risponde alla questione del limite, giacché la sofferenza non dipende da esso, ma *dall'imperfezione* introdotta nell'ordine creaturale dalla libertà umana. Ma rimane ancora senza risposta la domanda sul perché dell'essere spazio-temporale dell'uomo: la corporeità continua a costituire per noi un mistero radicale. Davanti alla strada sbarrata, l'unica possibilità consiste nel rimandare questa domanda alla eventuale risposta della seconda: al perché dell'avverarsi della possibilità del male.

V. La Misericordia onnipotente: dimensione cristica.

Il tentativo di rispondere a quest'ultima incognita ci rimanda alla radicale unità, che si da in Cristo, tra la rivelazione della Trinità e l'opera redentiva. L'onnipotenza, espressa tramite l'Incarnazione, si manifesta in favore dell'uomo: «Dio ha stabilito in Gesù Cristo una nuova ed eterna alleanza con gli uomini. Ha posto la sua onnipotenza al servizio della nostra salvezza»²⁵. Vedere l'onnipotenza come strumento della nostra salvezza richiede, comunque, una trattazione previa della questione del peccato.

A questo proposito diceva Giovanni Paolo II nell'enciclica sullo Spirito Santo: «Descrivendo la sua "dipartita" come condizione della "venuta" del consolatore, Cristo collega il nuovo inizio

²² M.-J. LE GUILLOU, *Il mistero del Padre*, Jaca Book, Milano 1979, p. 234.

²³ Al contrario, Torres Queiruga prende che a questo punto la strada di affermare che la finitezza comporta necessariamente imperfezione: cfr A. TORRES QUEIRUGA, *Creo en Dios Padre. El Dios de Jesucristo como afirmación plena del hombre*, Sal Terrae, Santander 1986, pp. 122-124. Questo non sembra adeguato: in termini assoluti, finitezza non implica necessariamente imperfezione, se questa si intende, in senso aristotelico, come la possessione di tutto quello che permette a un essere il raggiungimento del suo fine; usando all'inverso lo stesso esempio dell'autore a cui mi riferisco, un circolo non è imperfetto per il fatto di non essere e non poter mai essere simultaneamente un quadrato. Torres Queiruga, coerente con la sua identificazione finito-imperfetto, arriva a negare realtà storica allo stato di giustizia originaria, riducendolo a racconto mitico (cfr. p. 124). Cfr. anche su questo punto J. DE FINANCE, *Il sensibile e Dio. In margine al mio vecchio Catechismo*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 1990, pp. 246-247: «La finitudine non è un male, benché ne sia la condizione di possibilità, come la breccia nell'essere per la quale il male si introduce».

²⁴ «Come si può interpretare filosoficamente la possibilità di ammalarsi insita nella natura umana? Per rispondere a questa domanda, il pensatore scolastico si sentì costretto a passare dalla patologia all'etica, e dall'etica alla religione e alla teologia. La malattia, in effetti, è un «male fisico», e tale osservazione solleva il problema del suo significato nella dinamica della natura. Dunque, la risposta fornita comunemente dall'aristotelismo medievale o scolastico consistette nell'attribuire la possibilità dell'uomo di ammalarsi alla *vulneratio* provocata nella natura umana dal peccato originale» LAIN ENTRALGO, *op.cit.* p. 226.

²⁵ BEATO JOSEMARIA ESCRIVÀ, *Amici di Dio*, Ares, Milano 1978, n. 190. La stessa idea è stata manifestata da Giovanni Paolo II nel recente *Varcare la soglia della Speranza*, Mondadori, Milano 1994: «Dio non è qualcuno che sta soltanto al di fuori del mondo, contento di essere in Se stesso il più sapiente e onnipotente. La Sua sapienza e onnipotenza si pongono, per libera scelta, al servizio della creatura», p. 68.

della comunicazione salvifica di Dio nello Spirito Santo al mistero della redenzione. Questo è un nuovo inizio, prima di tutto perché tra il primo inizio e tutta la storia dell'uomo —cominciando dalla caduta originale— si è frapposto il peccato, che è contraddizione alla presenza dello Spirito di Dio nella creazione ed è, soprattutto, contraddizione alla comunicazione salvifica di Dio all'uomo. Scrive San Paolo che, proprio a causa del peccato, “la creazione ... geme e soffre fino a oggi nelle doglie del parto” e “attende con impazienza la rivelazione dei figli di Dio” (cfr *Rm* 8, 22-25)²⁶. Si sottolinea così la chiave pneumatologica di quanto detto nel punto precedente, cioè, l'essere il peccato, in quanto causante della perdita della comunicazione salvifica di Dio all'uomo, la causa del genere della creatura. Il ruolo dello Spirito Santo in quanto nesso *ad extra*, fondato sulla sua specifica funzione intratrinitaria, viene di fatto restaurato come conseguenza della pienezza della missione del Figlio.

In questa linea, includendo già nel discorso il dato definitivo del superamento del peccato nell'opera redentiva e il misterioso concetto della *felix culpa*, il Pontefice, in un altro luogo dello stesso documento, concludeva : «Di fronte al mistero del peccato bisogna scrutare “le profondità di Dio” fino in fondo. Non basta scrutare la coscienza umana, quale intimo mistero dell'uomo, ma bisogna penetrare nell'intimo di Dio»²⁷. Senza «penetrare nell'intimo di Dio», quindi, non soltanto non si percepisce la realtà del *mysterium iniquitatis*, ma non si può neanche trovare una via di uscita.

Infatti, una volta svelata all'uomo la profondità di male radicale del peccato, si dovrebbe chiudere la porta ad ogni speranza e risolvere in negativo il problema del senso del dolore, in quanto questo non sarebbe altro che l'espressione della persistente e ineluttabile «vicinanza al nulla»²⁸ provocata nella creatura dall'allontanamento da Dio e dalla Vita.

La rottura della comunione con la Trinità offusca nell'uomo l'essere dialogico, fondato sull'essere immagine di Dio²⁹: in una fortunata espressione di Cornelio Fabro, la coscienza di peccato è «l'isolante assoluto, perché il peccato è soltanto mio»³⁰. La perdita della dimensione ultima della capacità dialogica ha innanzi tutto come conseguenza l'incapacità umana di realizzare l'aspirazione alla felicità che, abbiamo visto, si fonda sulla comunione interpersonale. Inoltre, la chiusura dialogica dell'essere umano comporta l'impossibilità di apertura comunicativa con la realtà che lo trascende, che è l'ultima chiave degli enigmi della sua esistenza. Si può concludere in primo luogo che Dio non è la causa dell'infelicità dell'uomo, perché non è Lui a rompere la comunicazione; in secondo luogo, la situazione di infelicità non è risolvibile per iniziativa dell'uomo, incapace di ricreare il dialogo: non avendo lui una parola da rivolgere a Dio, deve darsi di nuovo il Logos divino all'uomo.

La forza dell'onnipotenza divina si fa presente di nuovo per manifestare che «nessun peccato umano prevale su questa forza e nemmeno la limita»³¹, attraverso la sua nuova espressione amorosa nella redenzione operata dal Logos incarnato. Ma la redenzione di fatto, non ha cancellato la sofferenza. Ha comportato, invece, la speranza sicura nella sua sconfitta³². Bisognerebbe anche rispondere al perché di questa dilazione. In ogni caso, rimane chiaro che la confessione di fede nella

²⁶ GIOVANNI PAOLO II, Litt. Enc. *Dominum et Vivificantem*, 18-V-1986, n. 13.

²⁷ *Ibidem* n. 32.

²⁸ «Nachbarschaft zum Nichts», M. SCHMAUS, *Katholische Dogmatik*, vol. I, ed. Max Hüber, München 1960, p. 655.

²⁹ Cosa costabile anche nell'ordine naturale: «El ser que estudia la ampliación de lo trascendental es el ser-con, la persona, pues no puede ser único: sería una tragedia ontológica. Y una tragedia ontológica es imposible: lo último, lo más importante, no puede ser trágico. La tragedia puede aparecer en la vida humana porque el hombre peca precisamente por desvinculación del coexistir, por pretender no coexistir», L. POLO, *Presente ...*, *op.cit.* p. 177.

³⁰ C. FABRO, *Il peccato nell'esistenzialismo contemporaneo*, in P. PALAZZINI (ed.), *Il peccato nell'esistenzialismo contemporaneo*, Ares, Roma 1959, p. 724.

³¹ GIOVANNI PAOLO II, *Dives in misericordia*, n. 13.

remissione dei peccati, contenuta nel Simbolo, si trova alla base della possibilità di sperimentare la persistenza della sofferenza come qualcosa di positivo.

Mi si permetta, per continuare, di riprendere ancora l'argomento dell'inadeguatezza di rimandare a questo punto il problema alla questione della libertà: secondo alcuni —non pochi— il grande bene che essa comporta alla natura umana sarebbe il motivo per il quale Dio avrebbe *permesso* il peccato e con esso la sofferenza dell'umanità. La libertà, ripeto, non include necessariamente l'avverarsi del peccato: la partecipazione all'essere *dominum* di Dio, in cui essa consiste, include in un essere *successivo* —uomo o angelo— la *possibilità* di peccare, ma non l'inevitabilità di peccare.

Affermare che la *permissio* divina è conseguenza del dono della libertà, comporta dire che Dio non è ontologicamente onnipotente —non potrebbe creare un essere libero che, anche se in quanto finito dovesse essere *peccabile*, fosse di fatto *non peccante*— e, a livello esistenziale, che il peccato è una componente umana che troverebbe la sua struttura ultima nella stessa costituzione creaturale storicamente concreta dell'essere umano: un peccato senza colpa e senza pena³³. E se così fosse, il dolore non dovrebbe creare un problema di senso.

Maria, con la sua libertà creata spazio-temporale, libertà di fatto non peccante, è la dimostrazione concreta di questo aspetto dell'onnipotenza divina; ma lo sono di più, in un certo senso, le libertà create peccanti redente, giacché, in definitiva, l'ulteriore espressione dell'onnipotenza si dà quando nell'Uomo, Figlio di Maria, si realizza la redenzione di tutte le libertà, la loro riconnessione con la Vita. D'altra parte anche la stessa Madre di Dio deve la sua peculiare condizione all'inserimento anticipato in questa dinamica di salvezza.

L'economia redentiva dell'Incarnazione, quindi, diventa la chiave di volta. «Appunto perché esiste il peccato nel mondo, che “Dio ha tanto amato ... da dare il suo Figlio unigenito” (Gv 3,16), Dio che “è amore” (IGv 4,8) non può rivelarsi altrimenti se non come misericordia»³⁴. L'incarnazione rivela l'onnipotenza al servizio dell'uomo tramite la sua relazione col peccato: «al più grande peccato da parte dell'uomo corrisponde, nel cuore del Redentore, l'oblazione del supremo amore, che supera il male di tutti i peccati degli uomini»³⁵. Il Verbo incarnato, non solo manifesta l'Amore tramite l'unione che in Lui si realizza tra Dio e l'uomo, il che sarebbe già espressione eminente dell'onnipotenza trinitaria, ma anche raggiunge il livello massimo rivelativo tramite l'economia con cui, distruggendo il peccato, riammette l'uomo alla comunione trinitaria, a cui da solo non poteva aspirare più: «la più grande forza è quella che si manifesta in un amore totale, e che conquista l'amore totale degli altri»³⁶.

Cioè, la risposta, sempre al di qua del mistero, alla seconda domanda —il perché dell'avverarsi della possibilità del male—, include l'idea teologica di *permissio* divina del peccato, fondata sulla realizzazione di una rivelazione più alta dell'amore come misericordia, che richiede la confessione dell'onnipotenza come condizione del fatto che Dio non è costretto da nulla all'ora di mettere in moto l'economia redentiva: se Dio non potesse fare a meno del peccato, non potrebbe neanche fare a meno, in definitiva, dell'operare la nostra salvezza: altrimenti il peccato avrebbe distrutto il suo disegno originario, e non sarebbe pensabile una sua rivelazione come Amore (onnipotenza trinitaria). Ma un Dio buono e impotente davanti al male, che non può non salvare, è

³² Cfr. Rm 8, 19-25.

³³ Lo svuotamento in questo senso dell'idea di peccato è presente in molti aspetti della cultura contemporanea: «La colpa di cui si parla è il limite stesso della finitezza di cui è affetta l'esistenza; e perciò una colpa senza colpevoli, perché la colpevolezza è una struttura dell'esistenza che ne è la portatrice; ed è una colpa senz'alcuna pena o castigo, perché la pena è la stessa appartenenza della finitezza all'esistenza —quindi colpa e pena finiscono per coincidere», C. Fabro, *op.cit.*, p. 723.

³⁴ GIOVANNI PAOLO II, *Dominum et Vivificantem*, n. 31.

³⁵ *Ibidem*.

³⁶ STANILOAE, *op.cit.*, p. 100.

contraddittorio; una costrizione così è frutto di una necessità che non si addice alla sua natura: o non sarebbe Dio, o non sarebbe Amore.

Per disegno divino, l'espressione storica di questa forza ha comportato l'assunzione da parte di Cristo delle conseguenze del peccato, il loro annichilimento dal di dentro: Gesù di Nazaret, in quanto manifestazione nella storia della potenza dell'Amore che Dio è, fa suo il dolore, per vincerlo: «è venuto sulla terra per soffrire ... e per risparmiare le sofferenze —anche quelle terrene — agli altri»³⁷.

Infatti, se la rivelazione di un Dio che *permette* il peccato per manifestare la sua misericordia, non includesse l'annullamento delle conseguenze di esso, questa rivelazione non sarebbe sperimentabile da parte dell'uomo. Allora, anche se queste conseguenze non spariscono di fatto (il dolore è sempre presente, e non sembra possibile una futura vittoria su di esso dalla prospettiva intraterrena) ci è data la sicura speranza nella loro sconfitta. In base a questa speranza l'esperienza della salvezza acquista una dimensione escatologica. E la *prova* che l'uomo possiede del futuro trionfo sulla sofferenza, in modo da trovare così un senso alla sua sopportazione, risiede appunto nel fatto di sapere che questa è diventata in Cristo proprio lo strumento della sua redenzione.

In altre parole, il mistero della Passione e della Croce di Cristo, e la conseguente valenza salvifica della sofferenza, sono il culmine della manifestazione dell'onnipotenza divina. L'attuale Pontefice afferma: «se nella storia umana è presente la sofferenza, si capisce perché la Sua onnipotenza si è manifestata con l'onnipotenza dell'umiliazione mediante la Croce. Lo scandalo della Croce rimane la chiave di interpretazione del grande mistero della sofferenza, che appartiene in modo così organico alla storia dell'uomo»³⁸. E più avanti accenna l'argomento *ad absurdum*: «Dio è sempre dalla parte dei sofferenti. Ma la Sua onnipotenza si manifesta proprio nel fatto che ha accettato liberamente la sofferenza. Avrebbe potuto non farlo ... Se fosse mancata quell'agonia sulla croce, la verità che Dio è Amore sarebbe sospesa nel vuoto»³⁹.

Pertanto, il *dover soffrire* di Cristo —e di tutta l'umanità in Lui— acquista un senso radicale nel suo carattere strumentale salvifico, fondato sull'onnipotenza misericordiosa. L'onnipotenza che si manifesta nell'Essere divino è la condizione di possibilità; l'onnipotenza trinitaria, ammettendo l'uomo al dialogo intradivino tramite l'Incarnazione, permette che la sua sofferenza diventi sofferenza di Cristo.

Su questo sfondo possiamo illuminare in qualche forma la prima domanda. La verità del limite spazio-temporale dell'essere dell'uomo, condizione della sua passibilità, può essere vista adesso, all'interno del disegno divino, come la forma concreta con cui Dio ci ha dato la possibilità di partecipare all'opera della redenzione e, pertanto, all'espressione massima della sua onnipotenza. L'uomo è in certo senso onnipotente, perché il suo limite gli permette il passo all'illimitatezza dell'Amore divino.

Ma prima ancora, in riferimento non tanto all'istumentalità salvifica, quanto all'origine, possiamo vedere il *dono* della spazio-temporalità come la condizione che —sempre in dipendenza della infinitamente libera volontà creatrice— rende possibile lo stesso disegno divino. Infatti, non basta essere *successivi* per essere capaci del perdono e della trasformazione che l'opera della redenzione e la rivelazione della misericordia comportano: alla successività si devono aggiungere delle ulteriori possibilità di rifacimento anteriori allo stato di termine: la libertà deve essere storica. In definitiva, *perché siamo spazio-temporali, possiamo essere perdonati*. La nostra finitezza, che potrebbe sembrare un paradosso all'idea dell'onnipotenza, è condizione di possibilità della sua

³⁷ BEATO JOSEMARIA ESCRIVÀ, *Forgia*, Ares, Milano 1987, n. 1044. Non entriamo nella problematica teologica della convenienza di questo prendere la sofferenza da parte di Cristo per operare la redenzione: ci basta qui il rimando alla fundamentalità del dato, abbondantemente presente nella Sacra Scrittura e nella prima letteratura ecclesiale con motivo della controversia docetista.

³⁸ GIOVANNI PAOLO II, *Varcare...*, *op.cit.* pp. 68-69.

³⁹ *Ibidem*, p. 74.

manifestazione massima nell'amore *più forte della morte*. Proprio in questo l'uomo può considerarsi al vertice della creazione, in certo modo superiore all'angelo, che pur avendo anche lui un percorso da fare per arrivare alla salvezza in Cristo (successività tra lo stato di via e lo stato di termine), non può essere perdonato. In definitiva, la prova della storia *giova* a una libertà creata.

VI. Dimensioni ecclesiali dell'onnipotenza: liberazione ed espiazione.

La vittoria sul dolore e sulla sofferenza, anche se si è data in tensione escatologica, forma parte integrante dell'agire storico di Cristo in quanto Verbo incarnato. Per questo motivo il cristiano ha il compito intrinseco di collaborare, in virtù della sua unione storica a Cristo nello Spirito e nella Chiesa, alla manifestazione di questa vittoria, sforzandosi di rimuovere le conseguenze dell'*imperfezione* introdotta dal peccato nel cosmo. Il cristiano non può non vivere questo impegno per debellare la sofferenza, perché esso forma parte della richiesta che l'uomo ha di manifestare il Dio-Amore onnipotente, di essere la sua *immagine* nel mondo. La creazione ferita dal peccato dell'uomo viene messa nella mani dell'uomo perché sia lui lo strumento della sua liberazione, la cifra della sua speranza: essa «attende con impazienza la rivelazione dei figli di Dio» (Rm 8, 19).

L'unione vitale a Cristo nella grazia, nella quale l'uomo, nello Spirito Santo, viene coinvolto in prima persona nel dialogo salvifico, fa che questo impegno di liberazione dallo stato sofferenza non possa essere visto unicamente nella sua componente storica: non è solo compito intraterreno, ma vera *attività salvifica*. In questo senso la vita terrena del cristiano diventa espressione dell'onnipotenza divina⁴⁰.

Inoltre, l'accettazione libera della sofferenza in quanto conseguenza del peccato manifesta e realizza nel singolo l'agire storico del Verbo incarnato. Anzi, la stessa sofferenza, vinta *già ma non ancora*, è diventata strumento di salvezza: perciò si capisce la paradossale persistenza della sofferenza dopo il trionfo di Cristo, che si spiega per gli stessi motivi per cui viene rimandata escatologicamente la manifestazione piena della sua vittoria.

La realtà storica della *risurrezione* è il segno di questa vittoria. Portando a pienezza una temporalità che per volere di Dio rimane ancora aperta, questa verità di fede dà al credente la certezza della speranza di fronte all'esperienza del dolore, nel momento in cui l'istanza anteriore — l'impegno cristiano per farla sparire — si scopre incapace di una vittoria definitiva nel tempo.

L'Amore, quindi, adoperando la sofferenza come sistema per portare a perfezione l'imperfetto⁴¹, dà così un valore positivo al *sempre rimanente* dolore umano, presupposta l'identificazione con Cristo a cui —nella diversità delle economie di salvezza— ogni uomo è chiamato. Questa solidarietà con Cristo nel dolore redentivo è stata manifestata con un'immagine illuminante da Michael Schmaus: seguendo l'insegnamento agostiniano, secondo il quale il Cristo storico diventa *Christus totus* tramite l'incorporazione della Chiesa come suo Corpo Mistico, la passione di Cristo diventa *passio tota* in virtù della passione di tutti gli uomini uniti a Lui; e come la prima ha la potenza di operare la redenzione, così la seconda acquista valenza salvifica⁴².

⁴⁰ Come lo è stata la stessa vita terrena di Gesù, nei suoi atti concreti di eliminazione delle miserie umane, espressione dell'amore divino incondizionato verso l'uomo e della sua onnipotenza misericordiosa: «Fonte d'acqua viva, da parte di Dio scaturì questo Cristo nel deserto della conoscenza di Dio, cioè, nella terra delle nazioni: Lui, che apparendo nel vostro popolo guarì i ciechi di nascita secondo la carne, i sordi e gli zoppi, facendo con la sua parola che questi balzassero, quelli sentissero, i primi riacquistassero la vista; e risuscitando i morti e dandogli la vita incitava gli uomini, per le sue opere, perché lo riconoscessero» SAN GIUSTINO M., *Dialogus cum Tryphone*, 69, 6.

⁴¹ Questa verità corrisponde anche all'esperienza meramente umana del dolore: «Love, in its own nature, demands the perfecting of the beloved; that the mere "kindness" which tolerates anything except suffering in its object is, in that respect, at the opposite pole of Love» C. S. LEWIS, *The Problem of Pain*, William Collins Sons & Co., Glasgow 1989, p. 37.

⁴² Cfr M. SCHMAUS, *op.cit.*, p. 656.

Così questa dimensione ecclesiale determina ancora una risposta alla possibile questione sul perché del perdurare della sofferenza. Infatti, mentre la storia non arriverà alla sua pienezza e si compirà il numero degli eletti voluto dall'Amore, la modalità della redenzione continuerà ad essere presente nel mondo in forma di dolore umano e divino. Anche questa verità richiede la confessione dell'onnipotenza che non è limitata dalle coordinate spazio-temporale, anzi, le trascende: se mantiene la tensione escatologica, che è anche espressione della sua sofferenza volontaria, lo fa per chiamare ed includere altri membri nel suo Corpo Mistico.

Così, l'inserimento dell'uomo nel dialogo salvifico tra il Padre e il Figlio non comporta soltanto, come detto prima, l'impegno di liberazione della sofferenza, ma la sua stessa accettazione come strumento di salvezza. In Cristo, il dolore dell'uomo acquista il suo valore ultimo intraterreno nell'*espiazione*, —qui intesa, molto limitatamente, come via di ripristino della condizione originaria—, e per questo diventa espressione e partecipazione umana all'Onnipotenza misericordiosa che Lui, nella sua Passione, manifesta. L'accettazione del dolore come realtà strumentale di salvezza diventa per l'uomo credente conferma ed esperienza del Dio-amore *onnipotente*.

Ma ci si domanda se i diversi livelli di concettualizzazione di Dio onnipotente possano fornire elementi di risposta al riassunto di tutte le sofferenze umane che si svela nella radicalità della *morte*. Inoltre, si apre un nuovo interrogativo, in correlazione con la verità del peccato, riguardante la presenza inesorabile della *colpa*. A questi due aspetti bisogna far riferimento in seguito, cercandone la correlazione con altre proprietà dell'Essere divino.

Pontificio Ateneo della Santa Croce
Piazza Sant'Apollinare, 49
00186 ROMA