



Sul valore della temporalizzazione del cosmo, di Gesù di Nazaret e dell'uomo cristiano

di Serio De Guidi



“πάντα γὰρ χαίρῃ χαλά”
(Sofocle, *Edipo Re*, 1516)

Nelle sue Confessioni s. Agostino si chiede: “Cos’è dunque il tempo? Se nessuno m’interroga, lo so; se volessi spiegarlo a chi mi interroga, non lo so”¹. Dopo Aristotele, Agostino, Bergson, Husserl, Heidegger, Ricoeur... e data la molteplicità della terminologia e dei concetti concernenti il fenomeno tempo, può sembrare ingenua presunzione solo osare proporre qualche riflessione sistematica sul tempo.

Infatti, dal punto di vista lessicale nel comune parlare pure nella Bibbia, oltre le consuete espressioni di prima, ora, dopo o di passato, presente, futuro, si usano molti altri termini per esprimere la comprensione del tempo: inizio, *archê*, *principium*; opportunità, *kairós*, *opportunitas*; durata, *chrónos*, *tempus*; piano, *oikonomía*, *dispensatio*; compimento, *plêrôma*, *plenitudo*; eternità, *aión*, *æternitas*. La prima trilogia denota il punto d’inizio, la seconda la puntuale opportunità, la terza la durata, la quarta l’ordine della durata, la quinta il compimento e la sesta la perennità.

Dal punto di vista dei concetti «si possono distinguere tre concezioni fondamentali: 1. il tempo come ordine misurabile del movimento; 2. il tempo come movimento intuito; 3. il tempo come struttura delle possibilità. Alla prima concezione si connettono, nell’antichità, il concetto ciclico del mondo e della vita dell’uomo (metempsicosi) e, nell’epoca moderna, il concetto scientifico di tempo. Alla

¹ AGOSTINO, *Le confessioni*, 11, 14, 17, Città Nuova, Roma 1965, 381.

seconda concezione si connette il concetto di coscienza, con la quale il tempo viene identificato. La terza concezione, nata dalla filosofia esistenzialista, presenta alcune innovazioni concettuali nell'analisi del concetto di tempo», come possibilità, progetto, decisione concernenti la temporalizzazione dell'uomo².

Data tale complessità lessicale e concettuale, queste riflessioni intendono stimolare l'attenzione non sul fenomeno generale del tempo, ma sullo specifico valore della temporalizzazione del cosmo, di Gesù di Nazaret e dell'uomo cristiano. I tre aspetti vanno compresi nella loro dinamica complementarità come ipotesi storiografica filosofica del tema, come constatazione fenomenica biblica della sua attuazione e come sua conseguente traccia sistematica antropologica. Dallo sviluppo del pensiero occidentale sembra possibile cogliere la progressiva messa a tema della temporalizzazione dell'uomo. Simile prospettiva è confermata e superata dall'esperienza dell'uomo Gesù di Nazaret. Questa consente di evidenziare le strutture assiologiche della temporalizzazione dell'uomo cristiano.

1. La temporalizzazione del cosmo

Sembra che il concetto di tempo cosmologico implichi l'attività dell'uomo e quindi, mediante la temporalizzazione del cosmo, la sua autotemporalizzazione. Il termine "tempo", dalla radice «*tem* "tagliare" ampliata con l'elemento -*p*-» indica un pezzo tagliato della durata³. Perciò il «*chrónos* "tempo", s'opponesse al *kairós*, che è l'istante preciso e sottolinea un limite, e a *aiòn* che è l'eternità. Esso inoltre è *divisibile* (*mérê chrónou*), dunque misurabile. Designa di solito il tempo che scorre, una determinata durata, un lasso di tempo⁴. Ma la durata, proprio come "quanta", non è la quantità di se stessa, bensì di qualche cosa che dura. Essa indica negativamente il non annullarsi della realtà e

² *Tempo*, in N. ABBAGNANO, *Dizionario filosofico*, UTET, Torino 1993, 863.

³ *Tempo*, in G. DEVOTO, *Avviamento all'etimologia. Dizionario etimologico*, Le Monnier, Firenze 1980, 426.

⁴ *Chrónos*, in P. CHANTRAINE, *Dictionnaire étymologique de la langue grecque. Histoire des mots*, Klincksiek, Paris 1980, 1277.

positivamente la modalità dinamica del permanere nella sua identità. È il dinamismo che caratterizza tutta la realtà, da quella infraatomica a quella dell'universo. Questo movimento però non è ancora il tempo del mondo, ma il suo oggettivo presupposto. Quindi in senso oggettivo, ossia in e per se stesso, il mondo sembra non avere tempo. Infatti, rispetto a se stesso non ha passato né presente né futuro. Senza l'uomo il mondo sembra non avere tempo, ma solo durata di movimento. La valutazione di questa velocità, ossia la sua quantificazione, sembra costituire la temporalizzazione del mondo da parte dell'uomo. Il tempo cosmologico, secondo Aristotele, è «il numero del movimento secondo il prima e il dopo»⁵. La scienza sperimentale è competente nel misurare la quantità della velocità della materia. Tale misurazione è sempre relativa, in quanto dipende dal metro di confronto più adeguato alla forma dinamica della materia. «Affermando la relatività della misura temporale, Einstein non ha in realtà innovato in alcun modo il concetto tradizionale di tempo come ordine di successione; ha solo negato che l'ordine fosse unico ed assoluto»⁶. In conclusione, la temporalizzazione del mondo rimanda attraverso l'attività misurante dell'uomo alla sua temporalizzazione. «Si potrebbe, però, dubitare se il tempo esista o meno senza l'esistenza dell'anima. Se è vero che nella natura delle cose soltanto l'anima o l'intelletto che è nell'anima hanno la capacità di numerare, risulta impossibile l'esistenza del tempo senza quella dell'anima»⁷.

Simile implicanza appare ancora più evidente nella concezione del tempo come intuita durata della coscienza. Già secondo Plotino il tempo è il movimento della vita dell'anima. Esso «è la vita dell'anima e consiste nel movimento per il quale l'anima passa da uno stato a un altro della sua vita»⁸. Agostino sviluppa questa intuizione circa la temporalità dell'anima, sottolineando la preminenza del presente. Se tempo è l'attività dell'anima, «come diminuirebbe e si consumerebbe il futuro, che ancora non è, e come crescerebbe il passato,

⁵ ARISTOTELE, *Fisica*, 4, 11, 219b, 1, Laterza, Bari 1973, 103.

⁶ *Tempo*, in ABBAGNANO, *Dizionario*, 864.

⁷ ARISTOTELE, *Fisica*, 4, 14, 223a, 113.

⁸ PLOTINO, *Enneade*, 3, 7, 11, 44, Bompiani, Milano 2000, 294.

che non è più, se non per l'esistenza nello spirito, autore di questa operazione, dei tre momenti dell'attesa, dell'attenzione e della memoria? Così l'oggetto dell'attesa fatto oggetto dell'attenzione passa nella memoria. Chi nega che il futuro non esiste ancora? Tuttavia esiste già nell'attesa del futuro. E chi nega che il passato non esiste più? Tuttavia esiste ancora nello spirito la memoria del passato. E chi nega che il tempo presente manca di estensione, essendo un punto che passa? Tuttavia perdura l'attenzione, davanti alla quale corre verso la sua comparsa ciò che appare. Dunque il futuro, inesistente, non è lungo, ma un lungo futuro è l'attesa lunga di un futuro; così non è lungo il passato, inesistente, ma un lungo passato è la memoria lunga del passato»⁹. Poiché l'attività dell'anima non è altro che sua attuazione, il tempo è la sua stessa identità temporalizzata, la sua attualità come «presente del passato, presente del presente, presente del futuro. Il presente del passato è la memoria, il presente del presente è la visione, il presente del futuro è l'attesa»¹⁰. Quindi «*visum est nihil esse aliud tempus quam quadam distensionem ipsius animi*»¹¹. Per Bergson il tempo come distensione dell'animo è la durata creatrice del vissuto della coscienza, che continuamente si conserva quale passato nel presente per rinnovarsi nel futuro. L'accento cade sul presente. È la temporalizzazione nel continuo presente dell'uomo. «La durata è il continuo avanzarsi del passato che rode il futuro e s'ingrossa progredendo. Il mio stato d'animo, avanzando nel cammino del tempo, si gonfia di continuo raccogliendo in sé la sua durata come se di sé facesse una palla di neve; e ciò è anche vero per gli stati d'animo più profondamente interiori... che non corrispondono a nessun oggetto esterno immutabile»¹². Secondo Bergson questa temporalizzazione costituisce l'autoavvaloramento esistenziale o «l'autocreazione» dell'uomo storico. «Abbiamo trovato che per un essere cosciente esistere equivale a mutare, mutare a maturare, e maturarsi da se stesso, indefinitamente»¹³. Pur all'interno di

⁹ AGOSTINO, *Le confessioni*, 11, 28, 37, 399-341.

¹⁰ *Ibidem*, 11, 20, 26, 389.

¹¹ *Ibidem*, 11, 26, 33, 395.

¹² H. BERGSON, *L'evoluzione creatrice*, 1, La Scuola, Brescia 1983, 5 e 8.

¹³ *Ibidem*, 1, 11-12.

differenti orizzonti di pensiero Husserl e Ricoeur sottolineano la durata dell'esperienza della temporalità della coscienza ossia la temporalizzazione dell'uomo. Il primo nell'ottica della fenomenologia della conoscenza distingue tra tempo «“oggettivo” ossia cosmico» e quello “fenomenologico” come durata dell'esperienza cognitiva dell'io conoscente la sua temporalità¹⁴. La durata è la “ritenzione” del passato che continua nel presente. «La “temporalità” per gli *Erlebnisse* [esperienze] in generale indica non soltanto qualcosa che universalmente appartiene ad ogni singolo *Erlebnis*, ma anche una forma necessaria che unisce gli *Erlebnisse* tra loro. Ogni effettivo *Erlebnis* è necessariamente qualcosa che dura: e con questa durata si inserisce in un infinito continuo di durate, un continuo pieno. Essa ha necessariamente un orizzonte temporale attualmente infinito in ogni parte. Il che significa che esso rientra in una infinita “corrente di *Erlebnisse*”. Ogni singolo *Erlebnis*, come può cominciare, così può finire e chiudere la sua durata, ad esempio l'*Erlebnis* di una gioia. Ma la corrente di *Erlebnisse* non può né cominciare né finire. Ogni *Erlebnis*, come essere temporale, è *Erlebnis* del suo io puro. Di qui la possibilità (ma non, come sappiamo, una vuota possibilità logica) che l'io diriga il suo sguardo su questo *Erlebnis* e lo colga come effettivamente esistente e come perdurante nel tempo fenomenologico»¹⁵. È l'esperienza della temporalizzazione cognitiva dell'uomo. Ricoeur, all'interno della filosofia del volere sottolinea la temporalizzazione della volontà come decisione nel e per il futuro rispetto al passato. «L'evento della scelta è proprio la conciliazione pratica del paradosso in un istante che contemporaneamente compie la durata e irrompe»¹⁶.

Nella concezione esistenzialista l'accento della temporalizzazione dell'uomo si sposta dal presente al futuro e concerne direttamente l'esistere autentico o inautentico dell'uomo, o l'Esserci. Heidegger, stimolato dal *kairós* etico di Aristotele e da quello escatologico di Paolo, sposta l'at-

¹⁴ E. HUSSERL, *Le idee per una fenomenologia pura e per una filosofia fenomenologica*, 1, 3, 2, 81, Einaudi, Torino 1965, 180.

¹⁵ *Ibidem*, 181.

¹⁶ P. RICOEUR, *Filosofia della volontà. 1. Il volontario e l'involontario*, Marietti, Genova 1990, 166.

tenzione sul tempo dall'analitica del conoscere a quella dell'agire dell'uomo come il rivelarsi temporale nella possibilità umana dell'alludersi dell'essere¹⁷. Così il problema del tempo diventa quello dell'uomo nella sua esistenzialità, ossia dell'«ente che noi conosciamo come vita umana» e lo riguarda proprio come sua futura temporalizzazione. «*Il fenomeno fondamentale del tempo è il futuro*»¹⁸. Questo infatti indica la possibilità o progettazione del diventare autentico o inautentico dell'uomo. «Il progetto e il progettare sono in sé liberanti verso possibili vincoli, e vincolati-esistenti nel senso di tener-dinanzi una totalità all'intero della quale si può realizzare questo o quel reale in quanto reale del possibile progetto»¹⁹. Il progetto è la decisione di diventare se stesso. È «quella scelta esistenziale di scegliere se-Stesso che noi, per la struttura esistenziale, chiamiamo decisione»²⁰. La sua attuazione è la temporalizzazione dell'uomo come futuro in atto. «“Avvenire” non significa qui un “ora” che non è ancora divenuto “attuale” e che lo diverrà, ma l'avvento a cui l'Esserci perviene in se stesso, in base al suo poter-essere più proprio. L'anticipazione rende l'Esserci autenticamente ad-veniente, sicché l'anticipazione stessa è possibile soltanto perché l'Esserci, in quanto esistente, è, in generale, già sempre pervenuto a se stesso, cioè, in quanto, nel suo essere, è, in generale, adveniente»²¹. L'attuazione di questa temporalizzazione è la progettazione. E questa consiste «nell'essere-nel-mondo come prendersi cura; nell'essere l'uno con l'altro nel mondo», come «autointerpretazione», come aver cura dell'altro e prendersi cura di sé nel «quotidiano», che costruisce «l'estrema possibilità» dell'uomo fino alla morte²². In sintesi, oltre le problematiche che queste prospettive sottendono, si può concludere constatando che l'iniziale domandare di Agostino «“che cos'è il tempo?” è diventato “chi è il

¹⁷ ARISTOTELE, *Etica Nicomachea*, 3, 1, 1110a, Rusconi, Milano 1993, 110; 1Ts 5,1.

¹⁸ M. HEIDEGGER, *Il concetto di tempo*, Adelphi, Milano 2000, 30 e 40.

¹⁹ ID., *Concetti fondamentali della metafisica. Mondo - Finitzza - Solitudine*, 76 [524], Melangolo, Genova 1993, 466.

²⁰ ID., *Essere e Tempo*, UTET, Torino 1969, 403.

²¹ *Ibidem*, 475.

²² ID., *Il concetto di tempo*, 32-34.

tempo?”. Più precisamente: siamo noi il tempo? O ancor più precisamente: sono io il mio tempo? Così mi faccio il più vicino possibile al tempo e, se intendo bene la domanda, allora con essa tutto si è fatto serio»²³. In sintesi, oltre i corrispettivi orizzonti fondamentali, le testimonianze raccolte sembrano rendere possibile delineare il processo che va dalla temporalità del cosmo a quella dell'uomo. Infatti per Aristotele il tempo cosmico non è comprensibile senza la “mente” umana. Secondo Plotino il tempo appare come la vita dell'anima. Questa vita per Agostino è la stessa “distensione dello spirito” in cui il passato e il futuro costruiscono il suo presente. Tale presente per Bergson è la “durata creatrice”. Le due modalità di questa durata creatrice sono per Husserl l'esperienza cognitiva e per Ricoeur quella volitiva delle temporalità umana. Così secondo Heidegger “sono io il mio tempo” in atto di temporalizzarmi fino al fatto del finire come evento del mio morire.

Ma è possibile realizzare questa temporalizzazione dell'esistenza fino a integrare l'inesorabile finire storico come il proprio morire? E si dà di fatto un simile uomo?

2. La temporalizzazione di Gesù di Nazaret

La risposta alla domanda non viene dal mostrare la storicità della salvezza eterna incentrata in Gesù Cristo. Non si tratta di «cogliere in che cosa consiste l'unicità dell'avvenimento centrale di Cristo» nella storia del popolo ebraico e dell'umanità²⁴. Né la risposta proviene da una cristologia dall'alto, che dimostra a base di citazioni scritturiste e dogmatiche come l'eterno preesistente Figlio di Dio si è temporalizzato. In quest'ottica sarebbe «l'Eterno, personalmente impegnato nel divenire, che, nella sua stessa umanità, fonda, inizia e misura il tempo» cosmologico²⁵. Anche per quanto concerne il senso del testo di Gv 1,14, che più si presterebbe per questa dimostrazione, «molti autori sono giunti alla conclusione che “il soggetto del prologo è

²³ *Ibidem*, 50.

²⁴ O. CULLMANN, *Cristo e il tempo. La concezione del tempo e della storia nel cristianesimo primitivo*, Mulino, Bologna 1965, 152.

²⁵ J. MOURoux, *Il mistero del tempo*, Morcelliana, Brescia 1965, 96.

essenzialmente Gesù Cristo, il Logos ne è il predicato, e non viceversa»²⁶. In una prospettiva di cristologia dal basso la risposta sembra consistere nel cogliere a livello storico come Gesù di Nazaret si temporalizza fino a trasformare la necessità del finire crocifisso in libero, deciso e compiuto morire-risorgere. Con ciò non si intende negare l'unicità dell'ipostasi divina, unico soggetto delle azioni storiche di Gesù. Il senso della cristologia dal basso, come del resto di ogni antropologia, consiste nel passare dal fenomeno storico del Gesù di Nazaret alla fenomenologia del Figlio di Dio. Il problema consiste nel cogliere dai testi più arcaici risalenti, pur indirettamente, al Gesù storico come Egli diventa la temporalizzazione del Figlio di Dio.

Dalle fonti sinottiche Gesù di Nazaret si rivela come una persona storica che diventa la sua personalità assiologica di profeta, di Messia (Cristo), di Figlio dell'Uomo e di Figlio di Dio, attuando l'autentico passato e compiendo in modo escatologico l'attesa futura di Israele. Gesù attua questa temporalizzazione assiologica prima tentando di realizzare il suo progetto, la rivelazione della regalità salvifica di Jahvé, tramite l'autenticità del comportamento e la duplice azione del fare e dell'insegnare e poi, fallito il progetto, soprattutto nel suo esistere di fronte alla morte-risurrezione come il definitivo rivelarsi storico-salvifico di Dio come Abbà.

A. Gesù si temporalizza tentando di attuare il regno di Dio tramite l'autenticità del suo comportamento e la duplice azione del "fare-insegnare"

La considerazione dell'agire pragmatico di Gesù evidenzia il primo modo della sua temporalizzazione. Gesù diviene ciò che compie.

a. Gesù si temporalizza mediante il suo "fare"

Il fare qui va inteso non nel senso dell'esecuzione tecnica esterna, ma dell'agire intelligente e libero avvaloratore dell'agente. Gesù di Nazaret appare come un uomo che vive nel suo tempo, nei primi 30 anni della nostra era e nel suo ambiente geografico, Nazaret di Galilea, parentale,

²⁶ X. LEON-DUFOUR, *Lettura del vangelo secondo Giovanni. 1 (capitoli 1-4)*, San Paolo, Cinisello Balsamo (Milano) 1990, 85.

Figlio di Maria, economico, carpentiere, sociale, politico, etico, religioso del Nord della Palestina. Qui Gesù sembra vivere ancora nel tempo, ma non del tempo. A un certo punto della vita decide di uscire dall'anonimato di Nazaret per vivere in prima persona il suo tempo ed entra nel vivo del suo mondo, stabilendosi a Cafarnaò. Muovendo da qui egli assume in modo autentico come suo progetto esistenziale la passata e sempre riattuada attesa del suo popolo. «La forma di questa missione è la sua *temporalità*»²⁷. Il comportamento, il fare e l'insegnare di Gesù mirano a recuperare, attualizzare e compiere il reale rivelarsi della regalità di Dio. Questa per Gesù non è soltanto un ideale né si tratta del dominio spaziale di Dio, ma indica «la signoria regale di Dio *in actu*» come sua misericordia, liberazione, salvezza, giustizia, pace anzitutto per Israele²⁸. Gesù intende questa rivelazione dell'azione regale salvifica di Dio non in senso politico né solo spirituale escatologico, ma attuale storico rivolto a tutto Israele a partire dagli emarginati. Solo così Israele, «divenuto estraneo all'elezione, è ancora in grado di essere salvato e di svolgere la sua missione di salvatore delle nazioni»²⁹. Gesù, per attuare in modo escatologico la signoria liberatrice di Dio, non può evitare di confrontarsi con le differenti e contrastanti attese del regno messianico del suo tempo. Tra i vari movimenti violenti, etici, culturali, ascetici, apocalittici del suo mondo simpatizza per quello profetico di rinnovamento, ma senza appartenervi né dando inizio a uno analogo. Gesù decide di attualizzare in modo autentico l'anima più antica e originale del movimento profetico d'Israele.

Dal punto di vista del comportamento Gesù sceglie di vivere in modo personalizzato e autentico. «Egli praticò la povertà come rinuncia alle ricchezze, il distacco dalla famiglia di origine, il celibato e la presa di distanza se non anche la polemica nei confronti di ogni forma di potere (politico, religioso, intellettuale). Adottò un comportamento di predicatore itinerante»³⁰. Ma Gesù non è un asceta co-

²⁷ MOURoux, *Il mistero*, 108.

²⁸ H. MERKLEIN, *La signoria di Dio nell'annuncio di Gesù*, Paideia, Brescia 1994, 42-43.

²⁹ *Ibidem*, 49.

me Giovanni Battista; vive così il suo tempo tra gli uomini da essere criticato come frequentatore di uomini amanti della buona tavola. Questa normale autenticità esistenziale costituisce la sua autorevolezza personale, caratterizzata da una grande apertura esteriore ed interiore di uomo libero e servizievole. Ed è tale, positivamente rispetto ai suoi discepoli e ai bisognosi di ogni genere, e criticamente rispetto alle due strutture fondamentali di Israele: il Tempio e la Legge. Gesù, tramite la sua azione, ricapitola, supera e compie tutta l'autorevolezza carismatica delle grandi passate personalità d'Israele, che vengono a dialogare con lui sul santo monte della trasfigurazione.

Gesù come profeta itinerante non s'accoda al movimento ascetico di Giovanni Battista. Non attira a sé grandi folle promettendo grandi prodigi come i profeti carismatici del suo tempo. Né si comporta come uno dei tanti rabbini. Tuttavia non attua da solo il realizzarsi della regalità di Dio. Certamente Gesù viene chiamato maestro dai suoi discepoli e accetta tale titolo ma in senso comune di signore. Infatti, a differenza dei rabbini, egli non viene scelto, ma sceglie personalmente i suoi discepoli ed esige da parte loro una decisione incondizionata, che comporta la rinuncia ai beni materiali, alle relazioni parentali, al matrimonio ed impone la fratellanza. Stando con lui li costituisce Dodici, come attuali progenitori spirituali del popolo di Dio da ripristinare in senso escatologico spirituale. Li invia ad annunciare la regalità escatologica di Dio. Sono chiamati, come lui, a vivere e ad agire fino al rischio di perdere la vita fisica a causa del regno di Dio, o forse a causa del suo nome. Ciò lascia supporre che Gesù si autocomprenda «in stretta relazione con il rinnovamento escatologico del popolo di Dio»³¹.

Per attuare tale rinnovamento, oggetto dell'attesa del suo popolo e del suo progetto, Gesù ha cura degli uomini del suo tempo tramite la sua azione misericordiosa e taumaturgica. Gesù non è un riformatore socio-politico né un

³⁰ R. PENNA, *I ritratti originali di Gesù il Cristo. Inizi e sviluppi della cristologia neotestamentaria*, San Paolo, Cinisello Balsamo (Milano) 1996, 39-40.

³¹ *Ibidem*, 57.

prodigioso taumaturgo. Gesù è un “discreto” attuatore dell’escatologica azione salvifica di Dio promessa ad Israele. Egli con la sua azione di esorcista, di signore della natura, di guaritore, di vincitore della morte, attualizza già l’azione salvifica escatologica di Dio. Tale azione non è magica. Gesù si rifiuta di compiere azioni spettacolari. Le considera sue tentazioni. Ma non è neppure un’azione a buon mercato. Egli, anche quando si commuove di fronte all’umana sofferenza, non si sostituisce al sofferente. Gesù suppone, almeno implicitamente, l’accoglienza delle fede in lui. Chi lo rifiuta si rende incapace di beneficiare della sua azione salvifica. Per Gesù la sua azione taumaturgica è ad un tempo compimento delle promesse salvifiche passate (così manda a dire a Giovanni Battista), componente essenziale che contraddistingue la sua missione e soprattutto è inizio dell’attuale irruzione del regno o del «dito di Dio». Con questa azione Gesù, mentre attualizza il definitivo rivelarsi della regalità di Dio, si temporalizza, attuando in sé il passato della salvezza escatologica. Così i miracoli di e per Gesù «non sono tanto delle prove (estrinseche) della venuta del regno quanto piuttosto uno dei modi con cui il regno stesso già viene»³².

Gesù non solo ha cura degli altri, ma anche contesta la loro inautenticità religiosa e morale. Per Gesù, in quanto ebreo del suo tempo, l’istituzione religiosa del tempio, come edificio, sacerdozio, culto, rappresenta il simbolo dell’unicità di Dio e dell’unità del popolo. Nei confronti di tale istituzione Gesù mantiene un duplice atteggiamento e comportamento. Da una parte sembra riconoscere di fatto la sua legittimità. Partecipa alle feste, paga il tributo, manda il lebbroso ai sacerdoti. Dall’altra parte sembra non solo criticarlo, ma condannarlo. Tenendo conto che il culto esigeva compera di animali per i sacrifici e cambio di moneta per la tassa, il suo atto di violenza contro questo sistema non sembra significare una volontà di purificazione e di rinnovamento, di pentimento e di ritorno all’osservanza della legge cultuale, ma di delegittimazione. Infatti il suo gesto sembra corrispondere alle sue affermazioni sulla di-

³² *Ibidem*, 65.

struzione riedificazione del tempio. Così l'intendono i sacerdoti e per questo lo condannano a morte. Gesto e Parola sembrano significare l'attuazione dell'attesa profetica e giudaica del nuovo tempio escatologico non fatto da mani d'uomo. Per Gesù il nuovo tempio non è un effetto dell'azione etico-religiosa, ma dono della sua azione storica ed escatologica. Nell'azione di Gesù agisce uno che è più grande del tempio. Egli, secondo l'esegesi postpasquale giovannea, diventa questo tempio in cui gli autentici adoratori adoreranno il Padre in Spirito e in Verità.

La presa di posizione etica di Gesù è ancora più consistente. Accanto al tempio la Tôrah e la sua attualizzazione *halàkica* rappresentano l'altro caposaldo della cultura ebraico-giudaica del tempo di Gesù. Il suo atteggiamento di fronte a questa istituzione più che teoretico è pratico. Egli non si presenta come un sovvertitore dell'ordine etico costituito neppure però come colui che lo compie secondo la prospettiva matteaana, ma come un uomo autenticamente libero. Da una parte osserva norme della Legge e tradizioni giudaiche. Dall'altra parte prende praticamente una posizione critica per quanto concerne il seppellire i morti, il riposo sabatico, l'indissolubilità del matrimonio, il digiuno, il *qorbàn*. In modo particolare Gesù prende posizione rispetto al caposaldo della religiosità etico-giudaica del puro-impuro soprattutto rispetto alle relazioni con le persone considerate impure come i lebbrosi, le donne mestruate, le prostitute, i cadaveri, il popolo della terra, i pagani, i samaritani, i pubblicani-gabellieri. Per Gesù le cose non sono impure e le norme etico-religiose mosaiche e giudaiche non sono definitive. Non disprezza tali norme né volutamente le trasgredisce, le rispetta e le trascende per far valere anche su di esse con il suo comportamento l'agire regale di Dio stesso. Con la sua azione Gesù intende liberare gli emarginati da ogni forma di sfruttamento, perché a tutti questi poveri appartiene già il regno di Dio. Similmente Gesù non esorta i peccatori a convertirsi alla Tôrah, ma alla relazione con il Dio misericordioso come suoi figli. Con il suo comportamento Gesù avvalorava la sua libertà e la sua autorevolezza sull'intera dimensione etica come chi sa d'essere l'attuatore del regale agire escatologico di Dio. Con il suo agire Gesù compie il *kairós* del tempo e fa venire il regno di Dio.

b. Gesù si temporalizza mediante il suo “insegnare”

L'insegnare qui non va inteso come espressione verbale di verità, ma come l'agire performativo intelligente e libero rivelante il parlante stesso. Questo temporalizzarsi semantico di Gesù sembra emergere in modo emblematico nell'amore per i nemici, nei loghia sapienziali e nelle parabole.

Dal punto di vista sociologico il parlare di Gesù non è di tipo rivendicativo socio-politico né ha carattere mistico evanescente, ma realisticamente irenico fino a imporre l'amore per il nemico. In senso generale il tema è già presente nell'ellenismo stoico, nel giudaismo ellenico e poi nel rabinismo, ma non nel senso specifico attuato e inteso da Gesù. Gesù intende il nemico sia personale sia comunitario come colui che calunnia, odia e perseguita. L'amore da dare non è affettivo, ma assiologico o agapico di benevolenza come fare del bene e pregare per il nemico. Non è finalizzato al proprio bene né in vista del proselitismo. Ha una motivazione innaturale nel senso di coinvolgere anche il nemico nell'amore misericordioso e regale di Dio. Chi ama così diventa figlio del Padre. In quest'ottica viene radicalizzato anche l'amore per il prossimo, che coincide con qualunque uomo bisognoso, reietto, impuro, peccatore, pagano, nemico. Simile radicalizzazione dell'amore rivela l'autentica personalità escatologica di Gesù, che comprende, attua e rivela già nel suo agire terreno l'amore del Padre per l'uomo.

Questa rivelazione appare in modo diretto nei suoi loghia sapienziali sia come ammonizioni: «Dà a chi ti domanda...; Se la tua mano ti scandalizza...» (Mt 5,42; Mc 9,43) sia come indicazioni di vita per i discepoli: «Non accumulate tesori...; Chi vuol essere il primo...; Entrate per la porta stretta...; Io vi mando come agnelli in mezzo a lupi...; Siate prudenti...» (Mt 6,19-21; Mc 10,44; Lc 10,3; Mt 10,16b). Ciò che Gesù propone ai suoi discepoli non è un ideale morale, ma lo stesso suo reale attuarsi. Questo emerge ancor di più nei loghia espressi alla prima persona: «Dove... Io sono in mezzo a loro; Sono venuto a portare il fuoco...; Chi non è con me...» (Mt 18,20; Lc 12,49; Mt 12,30) e in quelli introdotti dalla formula «in verità vi/ti dico». Qui Gesù, attualizzando e superando l'espressione profetica: «Javhé dice», si attribuisce

l'autorevolezza assiologica di rivelatore, perché attuatore, della regale volontà di Dio.

Simile autorevolezza realizzativa e rivelativa di Gesù appare nelle parabole del regno. Nell'originaria parabola della pecora smarrita appare l'attività ministeriale di Gesù come attuazione e rivelazione della regale misericordia di Dio. In particolare nella parabola dei vignaioli omicidi secondo Gesù la figura del figlio amato, l'ultimo inviato dal Padrone e ben distinto dai servi, non solo attualizza l'intera storia dei servi di Javhé, ma la sua stessa espulsione dalla città, secondo Mt 21,39 e Lc 20,15, dove viene crocifisso. La formula enigmatica del racconto, ma chiara per il credente, rivela la densità assiologica raggiunta da Gesù nella sua attività di "fare ed insegnare". Oltre la questione della cristologia implicita e/o esplicita pre- e/o post-pasquale della parabola, a livello del Gesù storico, il suo agire corrisponde a quello di Dio come quello di «Dio coincide con quello di Gesù»³³.

La relazione di Gesù con il Padre sembra confermare e concludere questa breve presentazione della temporalizzazione assiologica di Gesù di Nazaret. L'apice dell'azione realizzativa di Gesù con il Padre sembra consistere nella sua preghiera dell'agonia. Gesù mostra d'averne una relazione singolare con il Padre. Gesù, nella sua preghiera non usa mai il termine Dio, per rivolgersi al Padre. Egli distingue sempre tra il Padre nostro o vostro dei discepoli e il Padre mio. L'appellativo Abbà dell'invocazione dell'agonia, pur non essendo sconosciuto nella preghiera giudaica del tempo, sembra esprimere la singolare relazione familiare di Gesù con il Padre. In questa preghiera Gesù lascia trasparire la coscienza della sua singolare relazione filiale con il Padre. Gesù si temporalizza assiologicamente come Figlio del Padre. «In definitiva, Gesù non predica un nuovo Dio, ma riconosce e vive una relazione specialissima tra sé e il Dio d'Israele, che acquista tutto il suo valore sullo sfondo dell'annuncio escatologico: l'attuale irruzione della regalità di Dio nella predicazione e nell'azione di Gesù dà senso ed esalta anche il suo modo incomparabile di rivolgersi a lui come Padre»³⁴. L'oggetto della preghiera agoni-

³³ J. DUPONT, *Il metodo parabolico di Gesù*, Paideia, Brescia 1978, 28.

ca al Padre, l'azione definitiva del morire-risorgere, completano la temporalizzazione assiologica di Gesù Nazareno.

B. Gesù si compie temporalmente mediante la sua azione-operazione escatologica del morire-risorgere

Sembra che si possa cogliere dai testi evangelici più arcaici come Gesù intende e attua il suo morire come risorgere

a. Gesù si temporalizza mediante il suo autentico vivere il fatto di finire venendo ucciso

Anzitutto Gesù intravede di finire la sua vita ucciso dai suoi nemici, farisei e sadducei, irritati per la sua critica al sistema della legge e del tempio. In secondo luogo a partire della morte violenta di molti profeti fino a quella di Giovanni Battista comprende anche la sua. Ciò risulta dai loghia del profeta rifiutato nella sua patria, del figlio ucciso dai vignaioli, del calice da bere. Gesù comprende il fatto di finire ucciso come il significato del suo evento di morire. Trasforma il comune finire del vivente nell'evento del morire umano. Questa trasformazione è semantica ed assiologica. La significatività emerge dallo stile della sua stessa vita. Ognuno muore come vive. L'autenticità del suo fare e insegnare diventa quella del suo morire ucciso. La sua morte è il momento supremo della sua esistenza. Stando ai loghia sul calice offerto per molti nel contesto della cena d'addio e del dare la vita in riscatto per molti nel contesto della diaconia sembra che Gesù comprenda la sua morte come «*dono di sé in favore almeno dei commensali (se non anche di Israele e delle nazioni)*»³⁵. Gesù è il pro-esistente e quindi anche il pro-morente per sé, per gli altri e per Dio in questo mondo storico. «Il suo comportamento sarebbe stato dunque quello di una "pro-esistenza" d'amore, che era disposta a portare fino in fondo, anche nell'ora del martirio, questo comportamento "amante", "operante il bene", "benedicente" e "orante". Se non vogliamo accettare il fatto che Gesù, morendo, abbia sofferto un crollo morale, possiamo supporre che Gesù sia andato alla morte pro-esistendo e amando»³⁶. Il suo morire com-

³⁴ PENNA, *I ritratti*, 1, 118.

³⁵ *Ibidem*, 165.

pie il suo esistere, salvandosi così dall'abisso senza fondamento del finire. È la compiutezza della sua temporalizzazione escatologica. La sua identità assiologica di risorto si attua già nel crocifisso. Tale identità «costituisce un fecondo *trait-d'union* fra il presente drammatico della sofferenza e il futuro radioso di una vita rinnovata»³⁷.

b. Gesù si temporalizza escatologicamente mediante il suo risorgere

Gesù, temporalizzando il fatto del venire ucciso come morire, compie escatologicamente l'evento del suo risorgere. Assumendo tramite il libero e gratuito morire in favore degli altri compresi i nemici, oltre che di se stesso, la negazione massima del venire ingiustamente ucciso, attua la sua ultima e massima possibilità esistenziale di compimento o risurrezione. Benché l'affermazione di tale evento non sia esplicitamente attribuibile al Gesù storico, ma solo coglibile come affermazione della fede pasquale dei discepoli, turbati dal sepolcro vuoto e resi credenti dalle manifestazioni del risorto, tuttavia sembra inverosimile che Gesù non abbia accennato a questo suo compimento escatologico. Infatti Gesù crede nella risurrezione dei morti. Sa che Dio non solo non abbandona il giusto sofferente, ma anche lo glorifica. Nella predizione sulla sorte del Figlio dell'Uomo afferma che «dopo tre giorni risorgerà» (Mc 8,31; 9,31; 10, 43). Nella risposta al sommo sacerdote annuncia che «vedranno il Figlio dell'uomo seduto alla destra della Potenza» (Mc 14,62). In sostanza, Gesù, sulla scorta della sua realistica esperienza e delle Scritture, non solo vive il suo morire senza disperarsi, ma si fida di suo Padre. Questo integrare il venire ucciso come morire di compimento rende «inverosimile che Gesù abbia taciuto del tutto o comunque non abbia personalmente pensato che la sua sorte drammatica era nelle mani del Signore, il quale stava dalla sua parte e lo avrebbe rivendicato al di là della morte»³⁸. La certezza dell'evento della sua risurrezione ci è data solo dall'esperienza pasquale dei discepoli e

⁰ H. SCHÜRMAN, *Gesù di fronte alla propria morte. Riflessioni esegetiche e prospettive*, Morcelliana, Brescia 1983, 59.

³⁷ PENNA, *I ritratti*, 1, 165-166.

dal loro conseguente cambiamento. Di fronte al precipitare della situazione fino alla crocifissione disperano e non attendono la risurrezione. Solo il turbamento del sepolcro vuoto e la iterata e diversificata esperienza del Risorto li portano a credere che Gesù, il Crocifisso, è attualmente identico al Risorto.

Dal modo di esprimersi dei testi neotestamentari si possono cogliere alcune precisazioni circa l'escatologica identità assiologica del Risorto con il Crocifisso. La prima è quella d'ordine temporale e collega il processo degli atti e stati di vita-morte-risurrezione tramite le due immagini del passare dallo stato-modo di sonno o di coricato del morto crocifisso a quello dello svegliarsi, *egeirô*, o dell'alzarsi, *anístêmi*. Per quanto concerne il soggetto attivo o passivo di questi verbi, su 66x, 41x è Dio e 19x Gesù Cristo. Nella maggioranza dei casi il tempo dei verbi è all'aoristo per indicare la puntuale densità dell'evento; ma in 1Cor 15 per 7x si usa il perfetto *egêgertai* per sottolineare anche la permanente attualità di tale stato. Il soggetto dell'evento è Gesù, l'attuatore è Dio tramite Gesù. Questa preminenza dell'azione teologica sottolinea lo spessore escatologico dell'evento del risorgere. Il passato Crocifisso è l'attuale escatologico Risorto. L'altra precisazione è spaziale e collega lo spazio terreno del Crocifisso Gesù a quello celeste del Risorto tramite le immagini del sopraesaltare, *yper-ypsôô*, assumere, *analambánô*, glorificare, *dokázô*, andare in cielo, salire verso Dio, sedere alla destra di Dio. L'immagine della glorificazione distingue la risurrezione di Gesù da qualsiasi altra rianimazione. Inoltre il conseguente sedere alla destra di Dio esprime l'attuale escatologica uguaglianza del Risorto con Dio raggiunta dal morto Crocifisso. La terza immagine è qualitativa ed esprime l'atto del vivere, *záô*, del risorto, perché egli stesso rivisse perciò vive: è il vivente, *zôn* (Rm 14,9; 6,10; Lc 24,5). Ma, poiché per l'AT il "vivente" per eccellenza è Javhé (Gs 3,10), «l'applicazione di questo linguaggio al Risorto implica anche un'allusione discreta alla statura divina partecipata ora più chiaramente da lui»³⁹. Gesù ha così compiutamente attualizzato la sua

³⁸ *Ibidem*, 179-180.

temporalità assiologica. Infatti secondo Paolo «la vita che egli vive la vive per Dio» (Rm 6,10). Gesù di Nazaret è il suo tempo attuato. «*Assumendo tempus creat tempus*»⁴⁰. Così, per concludere, la domanda chi è Gesù di Nazaret diventa: chi diventa Gesù di Nazaret, proprio esistendo, morendo, risorgendo?

*C. Gesù diventa
Profeta, Messia,
Figlio dell'Uomo
e Figlio di Dio*

Gesù si qualifica come profeta escatologico.

Certamente questa caratteristica gli viene attribuita dai suoi contemporanei. Egli stesso si rivela profeta mediante la sua attività prendendo posizione contro il sistema culturale, contro quello legale e soprattutto nel suo annunciare l'escatologica regalità di Dio. In modo particolare Gesù si identifica con la figura di profeta disprezzato nella sua patria e dai suoi parenti. Più esplicitamente nel suo cammino verso la morte egli esprime in prima persona il significato del profeta che deve morire ucciso a Gerusalemme. Gesù non appare come un rabbì che insegna la Torah, né come un sapiente che indica la via della sapienza, ma come un profeta taumaturgo escatologico, rifiutato e ucciso dal suo popolo. Lo uccidono non tanto perché predice il futuro, ma soprattutto perché, contro le prospettive dei responsabili etico-religiosi del suo tempo, interpreta ed esprime nel presente a nome di Dio la sua escatologica regalità salvifica. Gesù si avvalora e quindi diventa profeta escatologico sofferente. «Potrebbe essere questa la qualifica più atta a definire l'identità di Gesù almeno sul piano della fenomenologia religiosa»⁴¹.

Gesù si qualifica come messia sofferente.

Nelle cristologie postpasquali il titolo di Cristo diventa il secondo nome di Gesù. «Dio lo ha fatto Signore e Cristo» (At 2,36). In tutte le prospettive giudaiche, pur nella loro differenza, esiste «una speranza messianica dalle forti connotazioni politico-terrenistiche, tanto a realizzazio-

⁰ *Ibidem*, 195.

⁴⁰ K. RAHNER, *Considerazioni teologiche sul concetto di tempo. Nuovi saggi*, 4, EP, Roma 1973, 385.

⁴¹ PENNA, *I ritratti*, 1, 122.

ne storica quanto escatologica, associata oppure no al davidismo»⁴². Tuttavia il messia atteso non ha mai i tratti del divino e della sofferenza. Gesù viene ritenuto messia non di tipo sacerdotale né di tipo profetico, ma se mai politico regale. In quattro circostanze Gesù sembra essere ritenuto messia dai discepoli a Cesarea di Filippo, nell'ingresso a Gerusalemme, durante il processo religioso, nel titolo sulla croce. Ma mai Gesù si attribuisce questo titolo. Si può dire che Gesù ha ritenuto possibile di essere qualificato con questo titolo. Tuttavia Gesù non si comprende né si attua come Messia socio-politico trionfale, ma in modo del tutto originale come Messia sofferente.

 Gesù si qualifica come Figlio dell'uomo.

Nella cultura biblica e giudaica l'espressione Figlio dell'uomo può indicare l'uomo nei confronti di Dio, una personalità corporativa, un semplice pronome di prima persona. Nei vangeli l'espressione ricorre solo in bocca a Gesù. E precisamente nei luoghi riguardanti il suo ministero storico, in quelli concernenti il futuro escatologico e il destino di sofferenza e di morte. L'espressione in bocca a Gesù potrebbe avere valore di circonlocuzione, di cifra, di Io. È pensabile che l'espressione, risalente a Gesù, sia da lui usata per esprimere ad un tempo il suo diventare autorevole *diakono* del regno, uomo sofferente e giudice escatologico.

 Gesù si qualifica come Figlio di Dio.

L'espressione Figlio di Dio nella cultura ellenica è conseguenza della concezione di Dio come Padre morale o biologico o panteistico. L'uomo, data questa parentela, può essere considerato figlio di Dio. Nell'AT come nel giudaismo figli di Dio in senso morale o creaturale o sotterrico vengono ritenuti gli angeli, Israele, il giusto, il re davidico. Nei Sinottici mai Gesù si designa apertamente come Figlio di Dio, mentre l'espressione è sempre riferita a lui da altri: angelo, voce dal cielo, diavolo, indemoniati, discepoli, sommo sacerdote Caifa, centurione pagano e con significati, naturalmente, molto differenti. Per alcuni autori

⁴² *Ibidem*, 127.

Gesù non poté avere «diretta coscienza d'essere Figlio di Dio»⁴³. Per altri invece almeno in tre testi sembra che egli comprenda e si attui come Figlio di Dio. Nella parabola dei vignaioli omicidi in Mc 12,6 Gesù con l'espressione Figlio diletto, unico, *agapêtós*, non può che intendere se stesso distinto dai servi. Nel loghion sull'ignoranza dell'ora escatologica da parte del Figlio in Mc 13,32, si «esprime soltanto la natura della figliolanza in quanto tale; per affermare la dipendenza e in qualche modo la subordinazione del suo beneficiario rispetto al Padre, ma anche per riconoscerli una ineguagliabile intimità rispetto al Padre non concessa ad altri»⁴⁴. In Mt 11,27 e in Lc 10,22 «non si dice nulla né sulla preesistenza né sulla divinità del Figlio, ma viene chiaramente suggerita una uguaglianza di natura tra il Padre e il Figlio, come risulta sia dall'esclusività del rapporto reciproco, sia dalla connotazione semitico-sapienziale del verbo "conoscere" che implica insieme i concetti del sapere e dell'amore. Il rapporto del Figlio con il Padre non è qualcosa di accidentale, ma appartiene all'ontologia [o assiologia dinamica] delle persone. In conclusione, possiamo dire che è del tutto legittimo ritenere che Gesù abbia pensato [e attuato] se stesso in termini di figliolanza nei confronti di Dio, e di una figliolanza tale che in pratica è priva di paralleli dello stesso tipo e perciò unica nel suo genere»⁴⁵. In sintesi, secondo alcuni testi più gesuani del sinottici Gesù di Nazaret si avvalora come Profeta, Cristo, Figlio dell'Uomo e il Figlio del Padre.

3. La temporalizzazione dell'uomo cristiano

Quasi sempre il tempo, nelle sue tre dimensioni di passato, presente e futuro, viene compreso come soggetto. Di fatto il tempo cosmologico è antropologico e questo, considerato nella sua espressione somma, corrisponde al soggetto Gesù di Nazaret. Quindi il soggetto reale del tempo non è il tempo, ma l'essere storico che si temporalizza. La temporalizzazione dell'uomo poi non consiste nel puro movi-

⁴³ MERKLEIN, *La signoria*, 107.

⁴⁴ PENNA, *I ritratti*, 151.

⁴⁵ *Ibidem*, 153.

mento della materia e della vita infraumana, ma nell'azione assiologica dell'essere storico. Ma poiché Gesù Cristo ha compiutamente attuato tale temporalizzazione assiologica per sé e così anche «per noi uomini», si può ora considerare, non più in modo fenomenologico ma strutturale, la temporalizzazione assiologica dell'uomo cristiano. La specificità della riflessione consiste nel considerare la temporalizzazione dell'uomo cristiano mediante l'attuazione assiologica delle principali strutture antropologiche. Queste, data l'unicità e l'universalità della salvezza temporalizzata di Gesù Cristo, sono sempre anche teologali. L'uomo, o meglio la sua persona esistenziale, cioè che lo fa esistere, attuando le sue strutture fondamentali si avvalora esistentivamente come cristiano. Sembra possibile cogliere la temporalizzazione assiologica dell'uomo cristiano considerando la struttura dinamica dei bisogni somatici, delle emozioni psichiche e delle azioni spirituali. I tre aspetti dinamici non fanno riferimento ad un'antropologia tricotomica di corpo, psiche e spirito, ma a tre aspetti dinamici dell'unico agire umano, tra loro distinguibili, ma non separabili. Ognuno di essi implica gli altri due, ma in maniera differente. Nel bisogno appare di più l'impulso, nell'emozione si impone la vibrazione e nell'azione si attua la decisione. L'attuazione assiologica delle strutture antropologiche costituisce la temporalizzazione dell'uomo cristiano. Come per Gesù di Nazaret rispetto alla realtà del Figlio, così si può dire che l'essere esistenziale strutturale dell'uomo è frutto del suo agire esistentivo assiologico. La persona esistenziale fonda la personalità esistentiva e la personalità esistentiva avvalora la persona esistenziale. «Il fondamento ontologico originario dell'esistenzialità dell'Esserci è la temporalità. La totalità articolata delle strutture dell'essere dell'Esserci in quanto Cura è comprensibile esistenzialmente solo a partire da essa»⁴⁶.

⁴⁶ HEIDEGGER, *Essere e tempo*, 356.

A. La temporalizzazione assiologica del bisogno

Il termine bisogno deriva dal «latino medioevale *bisognium* e questo dal franco (*bi*)*sònnjon* attraverso il deverbale franco *besoin*, cfr. il semplice *soin*, cura»⁴⁷. In generale bisogno indica «la dipendenza dell'essere vivente, quanto alla sua vita o ai suoi interessi quali che siano (materiali, corporei, spirituali) da altre cose o esseri»⁴⁸. Nel pensiero occidentale si danno due concezioni di bisogno: quella morale, cioè dell'atteggiamento da prendere nei confronti dei bisogni, e quella del significato positivo che il bisogno ha rispetto alla realizzazione dell'uomo storico. In quest'ottica il bisogno è una forza umano-teologale che ha una provenienza e una direzione. Gesù diventa Figlio di Dio non estinguendo né disfreinando, ma vivendo i bisogni, e così si avvalora come Figlio di Dio. Per questo Gesù sembra ad alcuni un mangione e un beone, un amico della buona tavola. In quanto provenienza il bisogno esprime la forza di una carenza o di una ricchezza che comporta una capacità di evocare o prevedere una possibilità di realizzazione e la messa in atto dei mezzi previsti per conseguire l'obiettivo da raggiungere. In quanto alla sua origine il bisogno affonda le radici nel flusso vitale della personalità. La vita è l'attualità del vissuto. Questa attualità si presenta sotto la forma di una forza nella sua duplice valenza assiologica: di energia o passione per acquistare energia mancante o di energia, cioè virtù, per produrre altra energia o creatività. La causa della mancanza è fondamentalmente il consumo della stessa vita, necessario perché questa si mantenga nell'attualità e attui la propria assiologicità. Lo scopo delle ricchezze è l'attuazione dell'assiologicità della personalità. La fonte da cui attingere ricchezza indirettamente è il movimento della realtà infraumana, o primo mondo: in questo avviene una temporalizzazione indiretta del mondo; direttamente dall'esterno è la cultura umana, tra cui si trova anche il cristianesimo, come fatto culturale non canonico e canonico, o secondo mondo a partire dalla Parola: in questo la cultura è la temporalizzazione oggettiva esterna dell'uomo; direttamente dall'interno la fonte dell'energia è il vissuto umano dell'Io e delle altre persone, tra cui emerge

⁴⁷ *Bisogno*, in DEVOTO, *Avviamento*, 49.

⁴⁸ *Bisogno*, in ABBAGNANO, *Dizionario*, 103.

Gesù Cristo, il Vivente. Immediatamente la fonte dell'energia è la permanente identità delle persona umana come cristiana rispetto alla sua personalità assiologica in forza dell'azione dello Spirito. L'attuazione di qualsiasi bisogno non è automaticamente temporalizzazione assiologica della personalità. Questa dipende dalla modalità della stessa temporalizzazione sensibile, cioè da come si attua il bisogno. In questo senso nella tradizione occidentale la questione del bisogno corrisponde a quella della virtù, ossia nella trasformazione delle passioni, espressioni dei bisogni, nelle virtù o potenzialità positive. Infatti se l'attuazione del bisogno, sia esso effetto di energia consumata o di energia prodotta, finisce nella sua edonistica attualità, non produce l'ulteriore assiologicità della personalità, ma un suo disvaloramento.

Questo schiacciamento dei bisogni sull'attualità viene oggi incrementato dalla tecnica del consumo. L'oggetto reale o virtuale viene offerto in modo tale da suscitare il bisogno da soddisfare. Il soggetto si appiattisce sull'immediata soddisfazione, privandosi di attingere alla sua ricchezza passata in vista di quella futura. Si consuma così nella crescente accelerazione della puntuale attualità. Si fa sempre più consistente la cultura dell'immediato consumo, del soddisfare il bisogno fisico, estetico, morale, religioso senza ancoraggio alla ricchezza attuata in vista di quella futura. È l'inautenticità dell'attualità del bisogno. «Dal punto di vista psicologico ciò significa ricondurre il principio di realtà al principio del piacere, e quindi abolire lo spazio e il tempo che si interpongono tra il bisogno e la sua soddisfazione, così come tra il desiderio e la sua realizzazione. In questa *restituzione dell'immediatezza*, in cui si raccoglie tutto il senso della mediazione tecnica, è possibile leggere il ripristino dell'infanzia dell'uomo, sia mitologicamente, come ripristino dell'età aurea, sia biologicamente, come ripristino della condizione che caratterizza i primi anni di vita, dove spazio e tempo sono vissuti esclusivamente come forme di impedimento, come ostacoli al raggiungimento immediato dei *desiderata*»⁴⁹. Ciò non significa

⁴⁹ U. GALIMBERTI, *Psiche e techne. L'uomo nell'età della tecnica*, Feltrinelli, Milano 1999, 664-665.

negare il valore del piacere attuale, ma preservarlo dalle sue degradazioni così da poterlo attuare pienamente. Il bisogno, autenticamente attuato, attualizza così l'identità assiologica vissuta da diventare già anticipo d'ulteriore attualizzazione. Il bisogno-dono attuato della cena eucaristica, centro e apice della vita cristiana, ci avvalorava ogni volta come commensali della cena di Gesù, della convivialità umana ed ecclesiale e già anche di quella escatologica. Ognuno diventa ogni volta in modo autentico o inautentico i propri bisogni attuati. Ogni bisogno inautenticamente attuato detemporalizza il bisognoso nell'attimalità della soddisfazione sempre incompleta. Ogni bisogno autenticamente attuato temporalizza il bisognoso come vissuto per altro ulteriore vissuto. In conclusione, nella misura in cui il dolore o il piacere si spengono o si attuano nell'attimo si finisce o si compie la personalità della persona umana teologica. Infatti Gesù di Nazaret non evita il dolore del finire né cerca il piacere di vivere, ma sperimenta e assume fino in fondo il primo così da compiere il secondo e diventa così il Crocifisso-Risorto, il Vivente.

B. *La temporalizzazione assiologica dell'emozione*

Il termine emozione deriva dal «francese *émotion*, derivato dal participio latino *emotus* come si trattasse del normale nome d'azione, come *commotio* rispetto a *commotus*, *permotio* rispetto a *permotus*»⁵⁰. «In generale con questo nome si intende ogni stato, movimento o condizione per il quale l'animale o l'uomo avverte il valore (la portata o l'importanza) che una situazione determinata ha per la sua vita, i suoi bisogni, i suoi interessi»⁵¹.

In questo senso generale emozione corrisponde a sentimento. L'una e l'altro sono funzioni della psiche umana, indicano il suo atto dinamico e hanno una struttura. Infatti l'inizio dell'emozione rimanda ad un movimento che la precede. Ma essa non è il movimento. Questo è solo la condizione che ci consente di continuare ad essere nuovamente emozionati. Siamo, o meglio, veniamo emozionati da un movimento inatteso, che psichicamente ci sorprende

⁵⁰ *Emozione*, in DEVOTO, *Avviamento*, 147.

⁵¹ *Emozione*, in ABBAGNANO, *Dizionario*, 284.

e ci sorpassa. La sorpresa, innestandosi sul comune flusso dell'esistenza, provoca un nuovo livello di attività psico-somatica. Infatti attuandosi una nuova soglia di percezione o sentimento della realtà, si determinano, come riverbero, modificazioni fisiologiche. Questa nuova attualità diventa nuova conoscenza. Come funzione percettiva l'emozione «designa quella capacità di avvertire la situazione a un livello antecedente all'analisi razionale, e di agire e reagire ad essa in base a quanto avvertito»⁵². Gesù, preso da commozione per la fame della folla, moltiplica i pochi pani d'orzo per saziarla.

Prescindendo dalla questione se l'emozione sia una terza funzione cognitiva tra quella sensibile e quella intelligibile, essa è una percezione affettiva della realtà. Per Scheler l'emozione, specificandosi, diventerebbe l'adeguato sentire intenzionale i valori. «Completamente diversa da tali correlazioni è però quella esistente tra il *sentire intenzionale* e quanto vi viene sentito. Questa correlazione è presente in ogni percezione affettiva di valori. Qui sussiste un originario correlarsi ed un orientarsi della percezione affettiva verso una datità ancora indefinita, cioè verso *i valori*. La percezione affettiva tocca [...] *originariamente* un tipo specifico di oggetti, appunto i "valori"»⁵³. Questa percezione crea lo stato dinamico dell'affettività esistenziale. È l'attuale "come" esistenziale del soggetto. Questi si trova affettivamente coinvolto. «L'affettività non è la fatticità, il *factum brutum*, della semplice presenza, ma un carattere dell'essere dell'Esserci, inerente all'esistenza»⁵⁴. Appartiene all'uomo storico, compreso Gesù, venire emozionato. L'oggetto di questa attività cognitivo-affettiva non è la situazione esterna, né la neutra «autopercezione, bensì l'autosentimento-situazionale»⁵⁵. La situazionalità esistenziale indica la concreta possibilità assiologica dell'autoattualizzazione. Simile implicanza provoca un movimento di avvicinamento

⁵² GALIMBERTI, *Psiche*, 712.

⁵³ M. SCHELER, *Formalismo dell'etica e l'etica materiale dei valori. Nuovo tentativo di fondazione di un personalismo etico*, 5, 2, 263, San Paolo, Cinisello Balsamo (Milano) 1996, 318-319.

⁵⁴ HEIDEGGER, *Essere e tempo*, 227.

⁵⁵ *Ibidem*, 227.

o di allontanamento, di fiducia o di paura, di piacere o di dolore, di autenticità o di inautenticità. Questa attualità dinamica anticipa il già del non ancora. È caratteristica dell'emozione diventare azione. «Una delle più forti esperienze soggettive dell'emozione è la *spinta all'azione*, che esprime determinate forme di approccio con l'ambiente»⁵⁶. Il sentire emotivo può portare verso la fuga, se l'emozione negativa è evitabile, o verso l'inautenticità dell'evasione, se l'emozione negativa è inevitabile. Oppure può condurre verso l'autenticità assiologica, se l'emozione positiva è autentica, o verso l'inautenticità assiologica, se l'emozione positiva è inautentica.

Per attuare autentiche emozioni oggi è necessario prendere atto di una duplice problematica. Da una parte l'imponente cultura tecnica digitale non lascia spazio all'emozione e alla funzione del sentimento. La tecnica non comprende né pensa, ma calcola il tempo e lo spazio cosmologico come il mondo per l'uomo con sempre meno spazi emotivi: «Come catena infinita di mezzi, dove i *fini* raggiunti si traducono immediatamente in *mezzi* per ulteriori procedure, lo scenario dischiuso dalla tecnica potenzia le capacità intellettuali, essendo queste le uniche idonee a controllare le serie ininterrotte delle connessioni oggettive e deprime quelle emotivo-sentimentali, perché queste si attivano o in presenza delle realtà immediatamente fruibili, o in presenza di fini che non richiedono un'interminabile serie di mezzi per poter essere raggiunti»⁵⁷. Dall'altra parte, poiché la tecnica è al servizio dell'economia del consumo, essa produce il mondo artificiale per suscitare le emozioni che consumano il prodotto calcolato della tecnica, appiattendolo l'uomo su di un inautentico presente senza passato e senza futuro. Vibrando di presente, l'uomo si detemporalizza nella monotona ripetizione del presente. Emozione oggi è ripetizione. «La tecnica lascia sul terreno solo quel tracciato di percorsi, dove l'unico imperativo etico è quello di ripercorrerli il più rapidamente possibile. Ogni indugio ha solo il sapore dello spreco del tempo, che può essere

⁵⁶ I. MARTIN, *Emozione*, W. ARNOLD - H.J. EYSENCH - R. MEILI (edd.), *Dizionario di Psicologia*, EP, Roma 1982, 350.

⁵⁷ GALIMBERTI, *Psiche*, 670.

proficuamente impiegato per compiere altri percorsi» di piacere⁵⁸.

Nonostante ciò Gesù è emozionato dalla sua relazione con il Padre. E per conseguenza l'esperienza cristiana si fonda sull'emozione dell'assoluta novità e unicità del mistero di Cristo. Il Cristiano si temporalizza attivando le sue capacità emotive kairotiche. La sua emozione umana-cristiana non consiste nel fervore religioso delle grandi folle né nell'intima esperienza mistica, ma nel poter gridare tramite lo Spirito Abbà, Padre; o meglio nel consentire allo Spirito di gridare attraverso la sua emozione Abbà, Padre. L'emozione cristiana è la sempre attuale temporalizzazione dell'azione dello Spirito Santo.

C. *La temporalizzazione assiologica dell'azione*

La temporalizzazione assiologica dell'azione è cognitiva volitiva.

a. *La temporalizzazione dell'azione intenzionale*

L'intenzione, «nome d'azione del sistema *in-tendere*» indica il «rapporto tra il soggetto e l'oggetto della coscienza»⁵⁹. Tale rapporto può essere attuato da quella modalità del conoscersi tra le persone che è il comprendere sempre anche affettivo come identità delle reciproche alterità espresse mediante il linguaggio. L'azione intenzionale ha sempre un precedente di bisogno sensibile e di emozione psichica che determinano nella sua attuale durata una variazione dell'esistente umano come sua autentica possibilità di ulteriore identità assiologica. Questa possibilità inizia a diventare avvaloramento nella misura in cui diventa comprensione. Il comprendere è l'azione del soggetto storico rispetto al corrispondente soggetto umano storico. Prima consideriamo l'azione temporale del comprendere, poi il corrispondente soggetto-oggetto, quindi l'implicanza temporalizzante il soggetto comprendente.

L'azione del comprendere, a differenza di quelle del calcolare matematico e del dimostrare argomentativo, sembra

⁵⁸ *Ibidem*, 666.

⁵⁹ *Intenzione*, in DEVOTO, *Avviamento*, 227; *Intenzionalità*, in ABBAGNANO, *Dizionario*, 498.

essere la più pertinente per conoscere la nostra attuale temporalità. Si danno due modalità o livelli del comprendere l'oggetto temporale. La prima consiste nella formulazione del concetto e quindi del giudizio di tempo come movimento cosmologico. «Le nozioni di tempo sono formazioni mentali per astrazione, percezione, distinzione, di elementi dell'esserci o dell'attualità degli avvenimenti concreti e presenti, con successivi atti di oggettivazione e di estensione concettuale»⁶⁰. La seconda consiste nella comprensione del significato antropologico della temporalità, meglio, della temporalizzazione dell'uomo rispetto all'altro uomo. «La quotidianità si svela come un modo della temporalità»⁶¹. Infatti muovendo dall'attualità della temporalizzazione si apre il significato dell'esistenza propria ed altrui non solo verso il futuro, ma anche verso il passato. La comprensione, muovendo dal dato quotidiano presente, diventa luminosità bipspettica. Quanto più recede come plausibilità di attuato significato archetipo, tanto più si protende come possibilità di attuabile significato escatologico. La comprensione del presente è ad un tempo revisione archetipa e profezia escatologica. Tuttavia la conoscenza come comprensione non corrisponde a quella calcolante della tecnica. Siamo inadeguati a comprenderci come temporali. «Nell'età della tecnica l'umanità è già incapace di percepire, avvertire, immaginare dove la tecnica, che si sviluppa automaticamente e in modo esponenziale al di fuori di qualsiasi orizzonte di senso, condurrà l'uomo e lo trasformerà»⁶². Ciononostante la permanente centralità della compiuta identità pasquale di Gesù Cristo è ad un tempo archetipa e prolettica di quella d'ogni uomo e, analogamente, di Dio stesso come economia della teologia. «Comprendiamo l'eternità di Dio nel modo migliore, quando individuiamo nel *nostro* tempo (che non è solo quello fisico) quello che in esso viene sperimentato e che forse vi viene sperimentato solo *così* come è in realtà, poiché si tratta dell'evento della *libera autopartecipazione* divi-

⁶⁰ G. ZAMBONI, *Corso di gnoseologia pura elementare. Parte prima, tomo primo. Spazio, tempo, percezione intellettuale*, 1, 6, IPL, Milano 1990, 421.

⁶¹ HEIDEGGER, *Essere e tempo*, 356.

⁶² GALIMBERTI, *Psiche*, 712.

na, volta a realizzare lo statuto definitivo dell'amore liberamente donato, che non possiede alcun fondamento alle sue spalle e nessuna vuota possibilità avanti a sé»⁶³.

L'oggetto specifico della comprensione umana storica è la possibilità attuata, attuale e attuabile dell'esistente mediante l'azione. «La comprensione è l'essere esistenziale del poter-essere proprio dell'Esserci stesso»⁶⁴. Anche il possibile attuato è ancora una possibilità non solo come dato della memoria, ma come possibilità attuata per un'altra possibilità. La memoria non è solo il «ventre dell'animo», che, ricordando, riporta intenzionalmente il passato al presente della coscienza, ma, data l'unità del vissuto come bisogno insoddisfatto o soddisfatto ed emozione allontanante o avvicinante, è ritenzione del passato nel presente⁶⁵. «La corrente della coscienza non può mai consistere di pure attualità»; essa è sempre fatta anche di ritenzioni del passato che anticipano il futuro⁶⁶. Questa ritenzione non è solo quella dell'individuo, ma tramite questi è anche quella della specie umana sia come patrimonio genetico interno sia come fatto culturale esterno. Ma la tecnica elimina il passato e il futuro per un presente senza tempo assiologico. Viviamo di tempo detemporalizzato. «Il tempo perde il suo tratto *qualitativo*: il futuro non è più il tempo della speranza in cui reperire i rimedi per i mali del passato, ma diventa solo il tempo che *viene dopo* il presente, in quella successione seriale del tempo visualizzato solo sotto il profilo della quantità»⁶⁷. Nella comprensione del tempo antropologico invece l'altro diventa la nostra identità. Così noi diventiamo e siamo assieme attualmente i nostri bisogni, le nostre emozioni e le nostre comprensioni passate. In quanto attuali siamo comprensibili come la nostra attuale temporalità. Questa, proprio come attuale, è già anche la nostra attuabilità.

Il soggetto umano introduce alla chiarifica dell'oggetto e dell'azione del comprendere. L'agire si qualifica come tale

⁶³ RAHNER, *Considerazioni*, 385.

⁶⁴ HEIDEGGER, *Essere e tempo*, 238.

⁶⁵ AGOSTINO, *Le confessioni*, 10,14, 21, 316.

⁶⁶ HUSSERL, *Idee*, 1, 35, 76.

⁶⁷ GALIMBERTI, *Psiche*, 671.

perché attua le specifiche qualità dell'agente storico personale. Questi è auto-ed-eterotrasparente o intelligente-intelligibile, meglio, comprendente-comprensibile. Questa doppia specularità caratterizza il comprendere umano storico. L'etero-comprensione è sempre autocomprensione e viceversa. Di fatto ognuno di noi comprende sé comprendendo l'altro e comprendendo l'altro comprende se stesso. Poiché la comprensione è un diventare intenzionalmente altro, quest'altro, che sono diventato, sono proprio io nell'atto di avvalorarmi. L'identità comprendente l'altro si comprende come comprendente l'altro e quindi si comprende come sua ulteriore identità. Questa dinamica si attua anche rispetto a se stessi. Muovendo dall'autoidentità, comprendente ognuno può comprendersi come suo attuale divenuto il suo altro attuato o come suo attuale diveniente attuabile. Questa autocoscienza, indiretta tramite l'altro e diretta tramite se stessi, costituisce la temporalizzazione cognitiva umana. «Il tempo non si manifesta pienamente che con la coscienza, poiché essa sola può trasformare il futuro in passato, attraverso il presente, e *numerare così il cammino dell'universo*»⁶⁸. Questi è l'attuata identità di Gesù. L'attuale identità intenzionale o rivelativa di Gesù Cristo tramite il Risorto è diventata ed è la sua alterità di protologico creaturale uomo Crocifisso di escatologico divino Figlio di Dio. Analogamente l'attuale identità intenzionale di ognuno di noi è e può diventare ad un tempo la propria alterità di protologico creaturale uomo mortale e di escatologico diventato umano figlio di Dio. L'attuazione volontaria di questa possibilità intenzionale ne conferma la sua plausibilità.

b. La temporalizzazione dell'azione assiologica

Il termine azione deriva «dal latino *actio*, *-onis*, nome d'azione di *agère*»⁶⁹. In generale azione indica l'aspetto attivo dell'agire dell'uomo rispetto a quello passivo di subire. In senso specifico l'agire si distingue dal fare. Il primo rimane nell'agente; il secondo invece termina nell'oggetto

⁶⁸ MOURoux. *Il mistero*, 67.

⁶⁹ *Azione*, DEVOTO, *Avviamento*, 37.

esterno. «Il fare è atto transitivo sulla realtà esterna come, edificare, tagliare; l'agire invece è atto permanente nello stesso agente, come vedere, volere»⁷⁰. Il fare concerne la temporalizzazione del mondo, l'agire quella dell'uomo. Infatti l'azione ha la struttura dinamica della temporalizzazione dell'agente umano. Questa consiste nella progettazione fondamentale, nella decisione di attuarla e nell'azione di eseguirla.

La comprensione come auto-ed-eterotrasparenza attuata consente di progettare fundamentalmente la propria temporalizzazione esistenziale. «La comprensione ha in se stessa la struttura esistenziale che noi chiamiamo progetto»⁷¹. Infatti tale prospettiva è fondamentale, ma atematica. È tale perché non concerne le singole possibilità quotidiane, ma la quotidianità esistenziale. È fondamentale perché riguarda la propria possibilità assiologica. E questa consiste nell'organizzare la propria temporalizzazione assiologica. Muovendo dall'attualità della possibilità passata è possibile prevedere quella futura. Infatti la possibilità attuata non appartiene al passato, ma all'attualità come sua ulteriore possibilità. Anche la possibilità attuata negativamente in quanto attuata è pure possibilità attuale. Non esiste la possibilità negativa; sarebbe il nulla. Come non esiste il niente fisico, così non esiste il niente assiologico. Sarebbe il non reale. La possibilità negativa è la cifra negativa del positivo. «Il niente è ciò che rende possibile l'evidenza dell'ente come tale per l'Esserci umano»⁷². Non solo il vissuto passato resta attuale, in quanto il fatto non può essere disfatto, ma anche il peccato in quanto fatto pentito è possibilità del progetto da attuare. Il tempo cosmologico è come un fiume: non ritorna alla fonte, ma va inesorabilmente verso il mare. Il tempo antropologico per procedere verso la fine del compimento ritorna alla fonte. La possibilità attuata è quella attuale in vista di quella attuabile. «Ogni singolo di questi punti di vista, corrispondente a un *unico* punto indivisibile del tempo oggettivo, reca in sé le sue tre estensioni del presente vissuto, del passato vissuto e del futuro,

⁷⁰ TOMMASO, *Summa Theologiae*, 1, 2, q 57, a 4.

⁷¹ HEIDEGGER, *Essere e tempo*, 239.

⁷² ID., *Che cos'è la metafisica?*, Segnavia, Adelphi, Milano 1987, 71.

la cui esistenza si costituisce in percezione, ricordo immediato e aspettativa immediata. Grazie a questo meraviglioso fatto non la realtà, bensì il *sensu* e il *valore* del tutto della nostra vita si trovano ancora nella nostra *libera* sfera di potenza in ogni momento della nostra vita»⁷³. La possibilità attuata è la possibilità attuabile. La comprensione, data la sua componente affettiva relazionale, consiste nel comprendere la possibilità come la specificità temporalizzabile dell'essere storico umano e divino. «Ciò che nella comprensione costituisce il "potuto" come esistenziale non è una cosa, ma l'essere in quanto esistere. Della comprensione fa parte, in linea essenziale, il modo di essere dell'Esserci in quanto poter-essere. L'Esserci non è una semplice-presenza, che, in più, possiede il requisito di poter qualcosa, ma, al contrario, è prima di tutto un essere possibile. L'Esserci è sempre ciò che sa essere e nel modo della possibilità»⁷⁴. La possibilità è quindi l'attuale temporalità assiologica dell'uomo storico: è il suo *kairós* umano soterico. E come tale, nella misura in cui tramite la decisione viene attuato, sta già diventando autenticamente di volta in volta o quotidianamente l'attuale possibilità dell'esistere. Più concretamente comporta aver cura degli altri, prendersi cura di sé, prendendosi cura del mondo infraumano. Detto diversamente, si tratta di amare di amore di predilezione o agape Dio, sé e l'altro tramite i beni infraumani, primo dei quali la parola. In questo senso il progetto fondamentale comprende anche il finire come poter morire sia di Gesù di Nazaret sia di ogni uomo «consociato al suo mistero pasquale» (GS 22). «La morte, come fine dell'Esserci, è la possibilità dell'Esserci più propria», ma non come fine nell'abisso senza fondamento, bensì quale poter morire come compimento⁷⁵.

L'azione centrale del progetto è la scelta come decisione. La scelta è la preferenza fra una delle due possibilità. Infatti non si può scegliere di attuare simultaneamente non solo più possibilità ma neppure due. La scelta è un atto

⁷³ M. SCHELER, *Pentimento e rinascita. L'eterno nell'uomo*, Fabbri, Milano 1972, 144.

⁷⁴ *Ibidem*, 31, 237.

⁷⁵ HEIDEGGER, *Essere e tempo*, 388.

temporale e consiste nel porre fine al temporeggiare annullando una delle possibilità per preferire l'altra quale attuazione del progetto. «La fine dell'esame è l'inizio dell'azione. L'arresto dell'attenzione [sulla possibilità preferita] è l'inaugurazione del progetto»⁷⁶. Naturalmente la qualità della possibilità preferita indica direttamente l'autenticità o inautenticità della scelta e quindi indirettamente di chi sceglie. Infatti, pur cadendo l'azione della scelta sulla possibilità preferita, l'atto del preferire concerne il soggetto scegliente. La scelta rimanda al soggetto scegliente. L'atto di scegliere fa passare la possibilità assiologica ad attualità. Ma di fatto tale possibilità non va compresa come altro rispetto allo scegliente, bensì proprio come la sua più propria possibilità in atto di realizzarsi. Il decidere solo indirettamente concerne la possibilità scelta, direttamente è sempre concernente il decidente che decide di sé come decidente così e non diversamente. Ognuno decide di sé come decidente così e non diversamente. Nella scelta fra le due possibilità ognuno vuole se stesso come colui che decide per questa e non per quella possibilità. Nell'irrevocabile decidere si attua la specifica temporalizzazione del decidente. Il decidere fondamentale costituisce l'irrevocabilità temporale del decidente ossia la sua già e non ancora compiutezza escatologica. «Le decisioni personali, almeno quando riguardano la totalità della vita e diventano definitive con la morte, sono irrevocabili, sono vera eternità che diventa tempo» compiuto⁷⁷. Tale compiutezza è effetto della temporalizzazione del cuore del decidente, la sua coscienza comprendente e decidente. «Ogni decisione autentica è immersa in una durata, insieme spirituale, psichica e cosmica; e se essa si realizza in un punto sovra-temporale della coscienza umana, lo fa iniziando e fondando un nuovo tempo per questa coscienza»⁷⁸. Nella decisione, soggetto decidente, azione del decidere e oggetto deciso formano un tutt'uno ed indicano il processo dell'autentica temporalizzazione di Gesù Cristo come dell'uomo cristiano. «Io sono, io devo, io voglio, io

⁷⁶ RICOEUR, *Filosofia della volontà*, 164.

⁷⁷ K. RAHNER, *L'eternità dal tempo. Sollecitudine per la chiesa. Nuovi saggi*, 8, EP, Roma 1982, 515-516.

⁷⁸ MOURoux, *Il mistero*, 131.

scelgo sono da prendere nel loro insieme come espressioni della libertà. Nella coscienza della libertà, tutti i momenti sono dunque tra loro connessi in modo da riprodurre quel fondo originario da cui deriva ogni singolo momento nelle forme della sua manifestazione. Infatti non c'è scelta senza decisione, non c'è decisione senza volontà, non c'è volontà senza dovere, non c'è dovere senza essere»⁷⁹.

Il decidere rimanda allo stesso agire assiologico come autotemporalizzazione dell'uomo storico. L'agire avviene nel tempo e concerne non il passato, il già fatto, possibilità attuale, ma il presente-futuro. L'agire attua l'agente. La temporalizzazione dell'agire va intesa come l'attuazione della possibilità dell'uomo e di Dio umano. Tale possibilità non va intesa come la realtà attuata, né come ente oggettivo, né come pura idealità, né come perfettibilità morale, né tanto meno come preferenzialità soggettiva. La possibilità assiologica, o valore, non è oggettiva né soggettiva. Non è oggettiva perché non è ancora. Né è soggettiva perché, in quanto possibilità, ha una sua consistenza. È questa possibilità. È l'«autentica possibilità» dell'azione avvalorizzatrice dell'agente⁸⁰. Si potrebbe indicarla come la specifica temporabilità dell'uomo storico. L'infraumano ha solo movimento di crescita e decrescita quantistica, ma non incremento d'identità assiologica. L'essere divino come perfetto non può avvalorarsi. Similmente il fare tecnico non avvalorare, ma produce. Oggi prevale il fare tecnico, efficiente, intenzionale, irresponsabile ed esterno sull'agire assiologico intenzionale, responsabile, interno. «Oggi l'ambito circoscritto dell'intenzione e dell'azione umana che l'etica governa è pesantemente attraversato da effetti che l'impersonalità del fare tecnico produce al di fuori di ogni possibile controllo etico, perché questi effetti non nascono come *decisioni* dell'agire umano, ma come *risultati* di procedure e metodiche avviate. L'azione, l'attore e l'effetto non hanno più nell'uomo il loro referente, ma nel sapere accumulativo che, al di là delle possibilità di comprensione e di controllo, sottrae all'agire del singolo e della collettività il fattore della

⁷⁹ K. JASPERS, *Filosofia 2. Chiarificazione dell'esistenza*, Mursia, Milano 1978, 171-172.

⁸⁰ *Valore*, in ABBAGNANO, *Vocabolario*, 911.

responsabilità»⁸¹. Non la macchina, ma solo l'essere esistenziale storico umano è anche la sua possibilità di avvaloramento senza mutazione e perdita d'identità. L'uomo, diventando buono, diventa autentico, più se stesso, diventa altro, ma non un altro. L'uomo, agendo esternamente, prediligendo Dio e l'altro uomo tramite i beni infraumani, opera per riverbero internamente come autopredilezione avvalorizzatrice. Nessuno può prediligere sé, senza prediligere promotivamente l'altro uomo o dossologicamente Dio. Ma ognuno predilige l'altro in modo indiretto, ossia attraverso egli stesso, mentre predilige se stesso in modo immediato e diretto. «Tutto questo, infatti, si applica soprattutto al rapporto con se stessi, giacché si è amici soprattutto di se stessi: per conseguenza, si deve amare soprattutto se stessi»⁸². Infatti rispetto all'altro siamo simili, rispetto a noi stessi siamo identici. Questo fatto-evento della temporalizzazione assiologica, specifico dell'essere storico dell'uomo, è avvenuto anche in Dio divenuto in Gesù definitivamente umano. L'uomo è l'esistentivo assiologico del suo esistenziale strutturale. È l'assiologico del suo ontologico. È la personalità assiologica della sua persona ontologica. È la personalità di Gesù Cristo rispetto alla sua persona di Figlio di Dio. È la personalità cristiana della persona umana. Questa possibilità è la quotidianità umana del *kairós* storico. È il temporale umano dell'escatologico cristiano. È l'imperativo teologale dell'indicativo salvifico che si estende dalla nascita alla morte. «La quotidianità è infatti l'essere che si estende "fra" la nascita e la morte. Se l'esistenza determina l'essere dell'esserci e se la sua essenza è costituita da un poter-essere, ne viene che l'Esserci, potendo-essere fin che esiste, ha sempre ancora qualcosa da essere»⁸³.

⁸¹ GALIMBERTI, *Psiche*, 462.

⁸² ARISTOTELE, *Etica Nicomachea*, 9, 8, 1168b, Rusconi, Milano 1993, 355.

⁸³ HEIDEGGER, *Essere e tempo*, 354.