

Parrocchia di san Smpliciano – Ciclo di 5 incontri sul tema

# Libertà dei moderni e libertà cristiana

tenuti da don Giuseppe Angelini, nei lunedì di ottobre/novembre 2014

## Schede

<b>1. La libertà minacciata e la nascita dell'interrogativo .....</b>	<b>3</b>
<i>Il collasso della libertà dei moderni .....</i>	3
<i>Il distacco tra soggetto e agire .....</i>	4
<i>Che vuol dire "volere" .....</i>	4
<i>Il volere e la fede .....</i>	5
<b>2. Il vangelo di Paolo ai Galati: libertà dalla legge .....</b>	<b>6</b>
<i>Vicenda biografica di Paolo e suo vangelo .....</i>	6
<i>1° svolgimento (1,6 – 2,21): le opere della legge non giustificano .....</i>	7
<i>2° svolgimento (3,1-4,7): la legge pedagogo e lo Spirito dei figli .....</i>	7
<i>3° svolgimento (4, 8-5,1): non tornare indietro .....</i>	8
<i>4° svolgimento (5,1-6,10): libertà non è anarchia .....</i>	8
<b>3. Paolo ai Romani: la libertà dello Spirito .....</b>	<b>9</b>
<i>Peccato dei pagani e loro schiavitù .....</i>	9
<i>Peccato dei Giudei .....</i>	10
<i>Il modello positivo, il padre Abramo (c. 4) .....</i>	10
<i>Il modello negativo, il padre Adamo (c. 5) .....</i>	11
<i>La schiavitù della legge: l'uomo diviso .....</i>	11
<i>La libertà dello Spirito: l'uomo riconciliato (c. 8) .....</i>	11
<b>4. La legge perfetta della libertà secondo Giacomo .....</b>	<b>12</b>
<i>Poche nozioni sulla lettera .....</i>	12
<i>La libertà e la legge .....</i>	13
<i>Legge della libertà .....</i>	13
<i>La parola seminata in noi .....</i>	14
<i>Breve sintesi .....</i>	14
<b>5. Il vangelo di Giovanni: la verità vi farà liberi .....</b>	<b>15</b>
<i>Verità e libertà, fede e pratica .....</i>	15
<i>La fede finta dei Giudei .....</i>	15
<i>Cacciata di Gesù dal tempio e fine del tempio .....</i>	16
<i>Rimanere nel tempio, rimanere nella parola .....</i>	16
<i>Schiavi del peccato, e della menzogna .....</i>	16
<i>"Essere da Dio" o arrendersi alla morte? .....</i>	17
<i>La verità che libera, nella Veritatis Splendor .....</i>	17
<i>Correggere l'idea di verità .....</i>	17

Parrocchia di san Smpliciano – Ciclo di 5 incontri sul tema  
**Libertà dei moderni e libertà cristiana**

tenuti da don Giuseppe Angelini, nei lunedì di ottobre/novembre 2014

**Testi**

<b>1. La libertà minacciata e la nascita dell'interrogativo .....</b>	<b>18</b>
<i>Che vuol dire "volere" .....</i>	21
<i>Il volere e la fede .....</i>	22
<b>2. Il vangelo di Paolo ai Galati: libertà dalla legge .....</b>	<b>27</b>
<i>Vicenda biografica di Paolo e suo vangelo .....</i>	27
<i>1° svolgimento (1, 6-2, 21): le opere della legge non giustificano .....</i>	28
<i>2° svolgimento (3,1-4,7): la legge pedagogo e lo Spirito dei figli .....</i>	30
<i>3° svolgimento (4, 8-5,1): non tornare indietro .....</i>	32
<i>4° svolgimento (5,1-6,10): libertà non è anarchia .....</i>	33
<b>3. Paolo ai Romani: la libertà dello Spirito .....</b>	<b>37</b>
<i>Peccato dei pagani e loro schiavitù .....</i>	38
<i>Peccato dei Giudei .....</i>	39
<i>Il modello positivo, il padre Abramo (c. 4) .....</i>	40
<i>Il modello negativo, il padre Adamo (c. 5) .....</i>	42
<i>Il battesimo .....</i>	43
<i>La schiavitù della legge: l'uomo diviso (c. 7) .....</i>	44
<i>La libertà dello Spirito: l'uomo riconciliato .....</i>	45
<b>4. La legge perfetta della libertà secondo Giacomo .....</b>	<b>47</b>
<i>Poche nozioni sulla lettera .....</i>	49
<i>La libertà e la legge .....</i>	49
<i>Legge della libertà .....</i>	50
<i>La parola seminata in noi .....</i>	52
<i>La legge regale .....</i>	52
<i>Breve sintesi .....</i>	53
<b>5. Il vangelo di Giovanni: la verità vi farà liberi .....</b>	<b>56</b>
<i>Verità e libertà: fede nelle parole, pratica della parola .....</i>	56
<i>La fede finta dei Giudei .....</i>	57
<i>Caccia di Gesù dal tempio, fine di una religione .....</i>	57
<i>Rimanere nel tempio, rimanere nella parola .....</i>	58
<i>I Giudei schiavi del peccato, e della menzogna .....</i>	59
<i>"Essere da Dio" o arrendersi alla morte? .....</i>	60
<i>La verità che libera, nella Veritatis Splendor .....</i>	60
<i>Correggere l'idea di verità .....</i>	61

Parrocchia di san Simpliciano – Ciclo di 5 incontri sul tema

## Libertà dei moderni e libertà cristiana

tenuti da don Giuseppe Angelini, nei lunedì di ottobre/novembre 2014

### 1. La libertà minacciata e la nascita dell'interrogativo

L'obiettivo degli incontri è rileggere il messaggio biblico a proposito della libertà. Il lessico della libertà è soltanto nel Nuovo Testamento; partiremo dunque dalla lettura di quei testi; essi hanno plasmato la successiva lingua della libertà di tutto l'Occidente. La comprensione di quei testi esige però – come vedremo – la ripresa della tradizione antica, Legge, Profeti e salmi.

#### Il collasso della libertà dei moderni

L'obiettivo di rileggere quei testi appare urgente per la coscienza cristiana alla luce situazione culturale e religiosa che stiamo vivendo. La libertà, dopo essere stato l'ideale supremo dell'Occidente, addirittura la sua religione (B. Croce), appare oggi sempre più a rischio. Appunto il minacciato collasso della libertà impone il compito di pensarne in maniera più attenta la verità e le condizioni. Quando si intraprenda una tale ricerca, ci si accorge in fretta che la libertà è entrata nella storia grazie al cristianesimo. È entrata nel costume e nella cultura comune, quindi nella coscienza dei singoli; ma non è stata affatto pensata. Nel momento in cui essa pare come decomporsi diventa urgente pensarne la verità e le condizioni.

La libertà che si decompone e appare inconsistente è quella pensata dagli intellettuali moderni, illuminati e illuministi. Prima pensata, essa è stata poi anche politicamente raccomandata con efficacia; nella stagione moderna il pensiero assume rilievo sociale maggiore, diventa ideologia, che sollecita e orienta il mutamento politico. La libertà pensata dai filosofi appare come una prerogativa nativa del singolo, un diritto naturale addirittura, che le forme della vita comune potrebbero soltanto minacciare. Si veda in tal senso l'idea di *libertà negativa* di Isaiah Berlin; la *libertà positiva* appare nella sua prospettiva imprecisa e in ogni caso non suscettibile di garanzia politica.

La libertà così pensata conosce negli ultimi decenni un collasso. La società liberale tutta conosce un collasso.

a) Nelle forme più rumorose e pubbliche, il collasso si manifesta attraverso i paradossi evidenti a cui conducono le rivendicazioni libertarie recenti. Ad esempio, le rivendicazioni del movimento gay, o LGBT; minoritarie e marginali, esse tuttavia scuotono l'universo sociale. Vedi anche la "teoria del genere"; il nocciolo è questo: non si può certo fare a meno delle tradizioni culturali mediante le quali è articolato il senso della polarità m/f; ma ad esse occorre togliere ogni valenza normativa; occorre in tal senso "disfare il genere" (J. Butler). Il programma della *gender theory* illustra bene il movimento del pensiero postmoderno: rinuncia alla pretesa autarchica del soggetto moderno, ma negazione di ogni debito pratico di sé nei confronti di altri; negazione della qualità morale del rapporto umano. La negazione pregiudica la possibilità di vita sociale. Il nesso appare chiaro quando si considerino i rapporti primari della vita, uomo e donna e genitori e figli.

b) Prima che a livello pubblico, il collasso della libertà si produce in maniera sommersa nelle forme della vita quotidiana. La persona della metropoli fa molte cose, ma sempre meno sente la

necessità di quel che fa. Nelle cose serie, come educare i figli, fa senza persuasione, abdicando facilmente al parere degli esperti. Agisce senza certezze morali.

### **Il distacco tra soggetto e agire**

All'origine di tale distacco tra il soggetto e le sue proprie azioni stanno primariamente ragioni pratiche e non ideologiche; ragioni connesse alla qualità effettiva (mercantile) dei rapporti sociali.

F. Tönnies (*Comunità e società*, 1887) ha distinto tra *volontà essenziale* e *volontà 'arbitraria'*. La prima, pur gravida di un pensiero, non nasce dal pensiero; anzi, è il pensiero a nascere dall'esperienza pratica effettiva della libertà; essa rende possibile il volere. La volontà essenziale genera la "comunità"; soltanto entro il quadro di un rapporto comunitario il singolo percepisce il senso di tutte le cose diventa capace di volere. La volontà 'arbitraria' è quella richiesta dal rapporto societario; suppone soggetti già costituiti a monte.

Il tendenziale passaggio delle società occidentali dalla forma comunità alla forma società alimenta un crescente distacco tra soggetto e azione:

(a) Sempre meno il soggetto si identifica con i propri comportamenti, assunti in prima battuta in forma soltanto ipotetica; "provare per credere".

(b) In misura sempre minore tali comportamenti propiziano il processo di identificazione. Il prevalere della forma societaria del rapporto genera il crescente problema ai processi identitari. Nella nuova situazione siamo costretti a prendere atto del fatto che il soggetto non diventa tale se non grazie a un processo di formazione realizzato mediante il primo cammino della vita.

La volontà essenziale non nasce da dentro, da ragione o sentimento; ma attraverso evidenze disciuse dalla relazione primaria, familiare quindi. Il fatto che le relazioni primarie non riescano a dare forma al sistema allargato di relazioni sociali pregiudica l'efficienza formativa dei rapporti primari.

Il soggetto è figlio, non soltanto in senso biologico, ma psicologico, culturale e spirituale. La salvezza che persegue è quella in origine a lui promessa da mamma e papà. Per diventare oggetto di speranza e di perseguimento pratico, quella speranza ha bisogno di un mondo che offra le risorse per articolarla. Ma non è possibile sostituire una speranza altra alla prima. Proprio lo stacco tra la cultura che sta al fondo della vita sociale e il messaggio del vincolo originario rende arduo il processo di identificazione.

### **Che vuol dire "volere"**

La libertà, tanto celebrata e rivendicata dai moderni, è a rischio. È minacciata non da fuori, da supposti poteri repressivi; ma da dentro: il soggetto non sa volere davvero quel che fa. Il fenomeno propone con urgenza l'interrogativo sulla natura del volere.

Un tempo immaginavamo che la volontà fosse una facoltà naturale (appetito della ragione). Il fatto che non fosse previsto il riferimento del bene morale alle forme originarie dell'esperienza sensibile e passiva pregiudica la possibilità di rendere ragione del debito della volontà nei confronti dell'esperienza pratica infantile, spontanea e indeliberata. Mentre un tale debito appare oggi innegabile. Esso è stato ampiamente descritto dalla psicologia.

La considerazione di quel debito è imposta anche da considerazioni di carattere teorico. Mi riferisco alla questione posta dall'autonomia morale. Contro la forma morale della vita è stata elevata con insistenza l'obiezione di eteronomia: la soggezione dell'uomo a imperativi dati da altri, determinati a prescindere dalla identità del soggetto, appare una violazione della sua libertà.

"Se me lo chiedi tu, lo faccio. Tutto farei per te!". Non sarà questa la forma dell'imperativo morale? In esso si esprime l'attesa di altri, il rapporto con i quali è stato indenticante. Se un impe-

rativo ci è proposto da persone note e amate, in nome di una precedente alleanza, non appare più estraniante. Nei rapporti fondamentali della vita, accade che ciascuno trovi la propria identità soltanto attraverso l'attesa di altri nei suoi confronti. Accedere al loro imperativo non è affatto estraniante; è la via per trovare se stessi.

I rapporti primari illustrano il principio: l'imperativo morale è tra me e me, e non tra me e altri; in tal senso è autonomo. La prima forma che assume la coscienza è resa possibile dall'esperienza dell'essere attesi da altri, addirittura chiamati. Nel caso del bambino la cosa è subito evidente: egli è in fretta certo della sua identità, molto più certo rispetto a quanto lo sia un adolescente o un giovane; ma non conosce quella identità, soltanto la sente attraverso l'attesa di altri. Per conoscere la sua identità egli dovrà corrispondere all'attesa. La condizione perché possa effettivamente volere quel che faccio è questa, che riconosca in quel che faccio la via per arrivare a me stesso.

### **Il volere e la fede**

Per volere quel che faccio è indispensabile la fede. Non quella subito cristiana, ma una fede che in prima battuta può apparire soltanto umana. In realtà se davvero di fede si tratta, sempre di Dio si tratta. La fede che il piccolo accorda alle attese dei genitori comporta il riconoscimento del carattere religioso della loro autorità. Il bambino accorda al genitore il credito di valere come fautore di una promessa assolutamente affidabile. Proprio grazie a questo credito il bambino diventa capace di vedere in gesti e parole del genitore ben più di quel che il genitore vi mette consapevolmente.

Il profilo religioso dell'autorità dei genitori un tempo era confermato dal carattere pur esso religioso del costume. L'imperativo dei genitori era subito iscritto entro un ordine sacro, da tutti condiviso. L'onore al padre e alla madre, prescritto dal comandamento di Mosè, trovava conferma nel carattere sacro delle leggi del rapporto umano di cui i genitori erano primi testimoni. Quelle leggi istruivano i comportamenti mediante i quali il piccolo si appropriava della promessa espressa dalla prima sorprendente esperienza nella vita.

Ora invece il contesto sociale appare distante dalla scena primaria. Le leggi che vigono a livello sociale sono incapaci di istruire il senso del cammino aperto dalla promessa originaria. Il distacco dalla scena primaria comporta la perdita di valore religioso della vita sociale.

La tradizione mosaica sancisce questo valore attraverso il rilievo architettonico che accorda al precetto *onora il padre e la madre*: (a) il primo della seconda tavola (o l'ultimo della prima, secondo la tradizione rabbinica); (b) quello che più in radice esprime il senso generale dei comandamenti Dio nella vita umana.

(b) Illustra bene il secondo aspetto la motivazione: *perché si prolunghino i tuoi giorni nel paese che ti dá il Signore, tuo Dio* (Es 20,12); oppure *perché la tua vita sia lunga e tu sii felice nel paese che il Signore tuo Dio ti dá* (5, 16). L'obbedienza al comandamento rende possibile il prolungamento del cammino della vita, iniziato come per miracolo.

(a) Il valore sintetico che il quarto comandamento assume per rapporto a tutti gli altri comandamenti morali è strettamente connesso al profilo religioso della figura dei genitori. Il verbo ebraico tradotto con *onora* è *kabbēd*, che ha la stessa radice di *kabod*, il termine tecnico per dire la gloria di Dio.

L'alternativa all'onore reso ai genitori è la complicità ammiccante con i coetanei. La società presente come società di uguali: il consenso ammiccante sostituisce l'onore ai genitori; l'eterna adolescenza manca di suscitare convinzioni e capacità di volere.

Parrocchia di san Smpliciano – Ciclo di 5 incontri sul tema

## Libertà dei moderni e libertà cristiana

tenuti da don Giuseppe Angelini, nei lunedì di ottobre/novembre 2014

### 2. Il vangelo di Paolo ai Galati: libertà dalla legge

La lettera ai *Galati* appare quasi come il manifesto del vangelo della libertà secondo Paolo; offre la prima formulazione della tesi di fondo, la libertà dalla Legge. Sancisce in tal senso il distacco del cristianesimo dal giudaismo, costruito sulla centralità della legge. Se messa al centro, la legge solo separa giudei e pagani.

Considerata in tale prospettiva, la libertà appare soltanto negativa; la legge stessa appare soltanto come un divieto; in realtà essa non è soltanto divieto, confine da non oltrepassare; è anche positiva istruzione; solo preliminare però; deve cedere il posto allo Spirito, che però non sostituisce la legge, ma la compie (*cfr.* Mt 5, 13s); tale schema è efficacemente illustrato dal battesimo del Giordano:

In quel tempo Gesù dalla Galilea andò al Giordano da Giovanni per farsi battezzare da lui. Giovanni però voleva impedirglielo, dicendo: «Io ho bisogno di essere battezzato da te e tu vieni da me?». Ma Gesù gli disse: «Lascia fare per ora, poiché conviene che così adempiamo ogni giustizia». (Mt 3, 13-15)

Gesù, scendendo nelle acque del Giordano, accetta la condizione di servo, e così porta a compimento l'opera di liberazione di coloro che sono schiavi:

Ma quando venne la pienezza del tempo, Dio mandò il suo Figlio, nato da donna, nato sotto la legge, per riscattare coloro che erano sotto la legge, perché ricevessimo l'adozione a figli. E che voi siete figli ne è prova il fatto che Dio ha mandato nei nostri cuori lo Spirito del suo Figlio che grida: Abbà, Padre! Quindi non sei più schiavo, ma figlio; e se figlio, sei anche erede per volontà di Dio. (Gal 4, 4-7)

La libertà cristiana, emancipazione dalla legge, in quanto obbedienza allo Spirito che grida *Abbà, Padre*, consacra al servizio dei fratelli.

Occorre distinguere le due immagini della legge. La distinzione invece non è presente in maniera esplicita negli scritti di Paolo. Di qui i molti equivoci.

### Vicenda biografica di Paolo e suo vangelo

Per capire Paolo, e in specie la scandalosa lettera ai *Galati*, è indispensabile interpretare quel che è scritto sullo sfondo di quel che non è scritto, ma è vissuto. Le affermazioni scandalose di Paolo circa la legge sono state spesso lette senza considerare il contesto. La lettura di Lutero, in particolare, troppo dipende dalla sua pregiudiziale polemica contro dottrina cattolica del merito più che dal testo di Paolo. Già Agostino aveva letto Paolo istruito dalla sua polemica contro lo scadente moralismo del cristianesimo latino. Mancava d'essere colto il nesso tra dottrina di Paolo e distacco dalla tradizione giudaica; Paolo si oppone con intransigenza a che i pagani convertiti alla fede siano costretti a *giudaizzare*.

La difesa che Paolo fa della libertà dei pagani dalla circoncisione e dalle osservanze connesse si unisce a una nuova visione della legge: essa appare ormai ai suoi occhi come una vera e propria superstizione. I pagani non sono quei mostri che la visione farisaica descriveva. La *nuova prospettiva* contesta l'immagine di Paolo proposta da Lutero, di uomo ossessionato dalla colpa. La tesi della sterilità della legge non deriva affatto da un'esperienza di divisione interiore, ma dalla constatazione che i Giudei non sono affatto migliori dei pagani.

## 1° svolgimento (1,6 – 2,21): le opere della legge non giustificano

L'apostrofe iniziale esprime stupore per il passaggio dei Galati a un altro vangelo. Quale, non è detto; solo si accenna ai motivi ipotetici:

L'abbiamo già detto e ora lo ripeto: se qualcuno vi predica un vangelo diverso da quello che avete ricevuto, sia anatema! Infatti, è forse il favore degli uomini che intendo guadagnarvi, o non piuttosto quello di Dio? Oppure cerco di piacere agli uomini? Se ancora io piacessi agli uomini, non sarei più servitore di Cristo! (1, 9-10)

L'ipotesi dei Galati è che Paolo li abbia dispensati dalla Legge per cercare il favore degli uomini, per guadagnare cioè più facili consensi tra i gentili; tale esonero sarebbe però alla fine impossibile. Per smentire tale interpretazione Paolo ricorda in breve la vicenda della sua conversione. In particolare è ricordato il conflitto con Cefa ad Antiochia:

Se tu, che sei Giudeo, vivi come i pagani e non alla maniera dei Giudei, come puoi costringere i pagani a vivere alla maniera dei Giudei? Noi che per nascita siamo Giudei e non pagani peccatori, sapendo tuttavia che l'uomo non è giustificato dalle opere della legge ma soltanto per mezzo della fede in Gesù Cristo, abbiamo creduto anche noi in Gesù Cristo per essere giustificati dalla fede in Cristo e non dalle opere della legge; dalle opere della legge *non verrà mai giustificato nessuno*. (2, 14b-16)

È già qui considerato il possibile fraintendimento della libertà dalla legge:

Se pertanto noi che cerchiamo la giustificazione in Cristo siamo trovati peccatori come gli altri, forse Cristo è ministro del peccato? Impossibile! Infatti se io riedifico quello che ho demolito, mi denuncio come trasgressore. In realtà mediante la legge io sono morto alla legge, per vivere per Dio. Sono stato crocifisso con Cristo e non sono più io che vivo, ma Cristo vive in me. (2, 17-19)

Occorrerebbe distinguere – ma Paolo non lo fa – tra la legge di Mosè e legge degli scribi. Occorrerebbe chiarire il concorso che viene alla denuncia de *la legge delle opere* dalla nuova visione della pratica farisaica dischiusa a Paolo dalla predicazione ai pagani.

## 2° svolgimento (3,1-4,7): la legge pedagogo e lo Spirito dei figli

La seconda apostrofe formalizza la distinzione tra due modelli di vita, quello che cerca la giustificazione mediante le opere della legge e quello della fede. Per illustrare il secondo modello Paolo ricorre alla figura di Abramo, precedente (e alternativo?) a Mosè:

E la Scrittura, prevedendo che Dio avrebbe giustificato i pagani per la fede, preannunziò ad Abramo questo lieto annunzio: *In te saranno benedette tutte le genti*. Di conseguenza, quelli che hanno la fede vengono benedetti insieme ad Abramo che credette. Quelli invece che si richiamano alle opere della legge, stanno sotto la maledizione, poiché sta scritto: *Maledetto chiunque non rimane fedele a tutte le cose scritte nel libro della legge per praticarle*. (3, 8-10)

L'immagine della legge qui suggerita citando Dt 27, 26 è certo tendenziosa; è giustificata dalla lettura e dalla pratica effettiva della legge data in tutta la storia di Israele. In base a quella lettura la legge diventa effettivamente solo un guardiano, e non un educatore. Ma per un bambino la legge non è soltanto repressiva; è una promessa. Paolo usa l'esempio del fanciullo per dire soltanto della sua ignoranza, non della docilità:

Ecco, io faccio un altro esempio: per tutto il tempo che l'erede è fanciullo, non è per nulla differente da uno schiavo, pure essendo padrone di tutto; ma dipende da tutori e amministratori, fino al termine stabilito dal padre. Così anche noi quando eravamo fanciulli, eravamo come schiavi degli elementi del mondo. (4, 1-3)

La vita del figlio nel tempo pieno è solo opposta alla vita del bambino; è ignorato l'aspetto della ripresa:

Ma quando venne la pienezza del tempo, Dio mandò il suo Figlio, nato da donna, nato sotto la legge, per riscattare coloro che erano sotto la legge, perché ricevessimo l'adozione a figli. E che voi siete figli ne è prova il fatto che Dio ha mandato nei nostri cuori lo Spirito del suo Figlio che grida: Abbà, Padre! (4, 4-7)

### 3° svolgimento (4, 8-5,1): non tornare indietro

La terza apostrofe nasce dallo stupore per il ritorno dei Galati alla schiavitù antica. La correzione di tale ritorno è proposta in prima battuta mediante la memoria degli inizi incoraggianti della nuova vita cristiana, e poi mediante l'argomentazione scritturistica dei due figli, della schiava e della sposa, della legge e della fede, del Sinai e di Gerusalemme. Il modello non può divenire una sintesi di teologia biblica; descrive bene però il conflitto che oppone Paolo ai giudaizzanti. Non a caso, egli applica il modello ai Galati:

Ora voi, fratelli, siete figli della promessa, alla maniera di Isacco. E come allora colui che era nato secondo la carne perseguitava quello nato secondo lo spirito, così accade anche ora. Però, che cosa dice la Scrittura? Manda via la schiava e suo figlio, perché il figlio della schiava non avrà eredità col figlio della donna libera. Così, fratelli, noi non siamo figli di una schiava, ma di una donna libera. (4, 28-31)

### 4° svolgimento (5,1-6,10): libertà non è anarchia

La quarta apostrofe apre la sezione parenetica, che istruisce dunque i comportamenti; essa appare in fretta un rimprovero dei comportamenti effettivi:

Cristo ci ha liberati perché restassimo liberi; state dunque saldi e non lasciatevi imporre di nuovo il giogo della schiavitù.

La prima minaccia alla libertà è il ritorno alla legge. La seconda minaccia è il fraintendimento anarchico di essa; la denuncia di esso apre lo spazio per la parenesi:

Voi infatti, fratelli, siete stati chiamati a libertà. Purché questa libertà non divenga un pretesto per vivere secondo la carne, ma mediante la carità siate a servizio gli uni degli altri. Tutta la legge infatti trova la sua pienezza in un solo precetto: *amerai il prossimo tuo come te stesso*. (5, 13-14)

Paolo prevede qui, con pregevole chiarezza, il fraintendimento del suo pensiero; esso si era prodotto già nella chiesa di Corinto; la libertà è esposta al rischio di essere intesa come autorizzazione all'arbitrio. Quando sia intesa come autorizzazione a vivere secondo gli impulsi del momento diventa *un pretesto per vivere secondo la carne*. La vita secondo la carne è quella che si affida alla spontaneità dei desideri; dunque al criterio del gradimento o del piacere. L'alternativa alla vita secondo la carne è l'amore cristiano; esso, già prima opposto alla legge, ora è opposto al desiderio spontaneo. L'amore cristiano è descritto come un servizio. All'interpretazione della libertà cristiana come pretesto per vivere secondo la carne Paolo oppone il comandamento del servizio reciproco, adempimento perfetto del comandamento di amare, e quindi sintesi della legge.

La lettera ai Galati propone con proporzionale chiarezza l'idea di libertà che è determinazione intrinseca del vangelo cristiano. Essa è anzi tutto libertà dalla necessità di soggiacere a *la legge fatta di prescrizioni e di decreti* (cfr. Ef 2,15), come i giudaizzanti vorrebbero. È poi affidamento a un principio interiore del comportamento, sinteticamente designato come Spirito. Manca ancora in *Galati* un preciso svolgimento a proposito del peccato, come sarà proposto invece in Romani.



Parrocchia di san Simpliciano – Ciclo di 5 incontri sul tema

## Libertà dei moderni e libertà cristiana

tenuti da don Giuseppe Angelini, nei lunedì di ottobre/novembre 2014

### 3. Paolo ai Romani: la libertà dello Spirito

La libertà è da Paolo *rivendicata* contro la schiavitù della legge e del peccato; essa solo contiene il peccatore. Ci si chiede: non è forse necessaria la legge anche per il minore? In effetti Paolo ricorre anche alla figura del minore per illustrare la legge (Gal 4, 1s); non precisa però la differenza tra lo schiavo e il fanciullo; questi dalla legge è educato, non soltanto contenuto. Riconosce Paolo il lato laborioso della libertà? Proprio per tale lato la libertà è oggi a rischio; i figli non diventano mai grandi perché manca loro la legge del padre.

Paolo conosce certo la differenza tra schiavo e fanciullo, ma non è nel fuoco dei suoi interessi. La libertà che rivendica si oppone alla pretesa arrogante dello schiavo (giudeo), che si aspetta d'essere giusto grazie alle *opere della legge*. Esse non possono giustificare, sono soltanto esteriori, non passano per il cuore; non possono correggerne la piega errata.

Appunto alla piega sbagliata del cuore è dedicata la lettera ai *Romani*. La chiesa di Roma, sconosciuta a Paolo, fatta di Giudei e Greci, propizia la trattazione universale del tema. Il tema della schiavitù universale, di pagani e giudei, è svolto in duplice direzione: (a) le cause e/o le dimensioni sociali del peccato/schiavitù (cc. 1-4); (b) la sua consistenza interiore (cc. 7-8).

Il secondo svolgimento consente di chiarire come il peccato comporti una schiavitù, la soggezione cioè a un potere, che divide l'io da sé stesso. Per contrasto a tale profilo della schiavitù si chiarisce il senso della libertà: essa è il potere di volere in maniera conseguente, senza essere sempre da capo interrotti dalle smentite opposte all'intenzione dal mondo esterno.

Il tema del peccato è assolutamente dominante in Rm. Il vangelo di Gesù annuncia che il regno di Dio è qui; Paolo traduce: la giustificazione è possibile, è rimediato il quel difetto radicale, di giustizia, che determina la condizione di schiavitù dell'uomo:

Io infatti non mi vergogno del vangelo, poiché è potenza di Dio per la salvezza di chiunque crede, del Giudeo prima e poi del Greco. E' in esso che si rivela la giustizia di Dio di fede in fede, come sta scritto: *Il giusto vivrà mediante la fede*. (Rm 1, 16-17)

La tesi chiede di mostrare che il peccato è universale; solo chi riconosce che tutti hanno peccato può apprezzare il vangelo della giustificazione. Per mostrare che tutti hanno peccato Paolo tratta in maniera distinta dei pagani e poi dei giudei.

#### Peccato dei pagani e loro schiavitù

Il peccato dei gentili non ha la forma di trasgressione della legge, ma di disobbedienza alla verità:

In realtà l'ira di Dio si rivela dal cielo contro ogni empietà e ogni ingiustizia di uomini che soffocano la verità nell'ingiustizia, poiché ciò che di Dio si può conoscere è loro manifesto; Dio stesso lo ha loro manifestato. Infatti, dalla creazione del mondo in poi, le sue perfezioni invisibili possono essere contemplate

con l'intelletto nelle opere da lui compiute, come la sua eterna potenza e divinità; essi sono dunque inescusabili, perché, pur conoscendo Dio, non gli hanno dato gloria né gli hanno reso grazie come a Dio, ma hanno vaneggiato nei loro ragionamenti e si è ottenebrata la loro mente ottusa. (1, 18-21)

a) C'è una conoscenza "naturale" di Dio; essa non ha la forma dell'evidenza intellettuale e incontrovertibile, ma quella di un appello alla libertà; quando l'appello sia disatteso, Dio si nasconde. Appunto tale oscuramento s'è prodotto nella vita dei pagani. La libertà esige che intervengano forme di attestazione pubblica della verità e della giustizia, le quali consentano alla coscienza di prendere forma; a questo compito assolve la predicazione apostolica.

b) si capisce in tal senso il profilo sociale del peccato. La descrizione della perversione dei costumi pagani ha sullo sfondo gli standard di costume pagani, decisamente più tolleranti rispetto a quelli giudei.

«Ohimè! Io sono perduto,  
perché un uomo dalle labbra impure io sono  
e in mezzo a un popolo  
dalle labbra impure io abito;  
eppure i miei occhi hanno visto  
il re, il Signore degli eserciti». (Is 6, 5)

### Peccato dei Giudei

L'accusa dei giudei assume la forma della denuncia di una distanza, tra la *conoscenza* della legge e la *pratica* effettiva: *Perché non coloro che ascoltano la legge sono giusti davanti a Dio, ma quelli che mettono in pratica*. Paolo riconosce qui che la pratica della legge ha il potere di rendere giusti; occorrerebbe differenziare l'idea di legge; la condanna della *legge delle opere* non esclude la raccomandazione della legge come comandamento dell'amore. Falsa è la legge in ipotesi nota a prescindere dalla *coscienza*, dalle evidenze dischiuse cioè dai comportamenti personali. Il giudeo della legge fa uso soltanto per accusare gli altri:

Ora, se tu ti vanti di portare il nome di Giudeo e ti riposi sicuro sulla legge, e ti glori di Dio, del quale conosci la volontà e, istruito come sei dalla legge, sai discernere ciò che è meglio, e sei convinto di esser guida dei ciechi, luce di coloro che sono nelle tenebre, educatore degli ignoranti, maestro dei semplici, perché possiedi nella legge l'espressione della sapienza e della verità... ebbene, come mai tu, che insegni agli altri, non insegni a te stesso? (Rm 2, 17-21a)

La legge che i Giudei conoscono e della quale si vantano non è quella della coscienza, non può formare la coscienza. L'evidenza della giustizia di Dio e la possibilità di corrispondervi è restaurata dal vangelo; meglio, dalla fede nel vangelo:

Ora invece, indipendentemente dalla legge, si è manifestata la giustizia di Dio, testimoniata dalla legge e dai profeti; giustizia di Dio per mezzo della fede in Gesù Cristo, per tutti quelli che credono. E non c'è distinzione: tutti hanno peccato e sono privi della gloria di Dio, ma sono giustificati gratuitamente per la sua grazia, in virtù della redenzione realizzata da Cristo Gesù. (3, 21-24)

### Il modello positivo, il padre Abramo (c. 4)

La tradizione rabbinica già conosceva la valorizzazione della figura di Abramo quale paradigma della fede. Paolo riprende il tema con questo tratto singolare, di prospettare subito l'alternativa: fu giustificato per le opere oppure per la fede? Paolo risponde nel secondo senso: *Abramo ebbe fede in Dio e ciò gli fu accreditato come giustizia* (Gen 15,6); l'affermazione è elevata a principio religioso universale. Abramo fu considerato giusto a motivo della fede quando ancora non era circonciso. La lettura dei rabbini non proponeva l'antitesi tra fede e opere; vedeva invece la fede di Abramo attestata dal sacrificio del figlio Isacco (cfr. Gc 2, 21-23)

Il fatto che della figura di Abramo si parli senza riferimento cristologico evidenzia il valore universale del principio della giustificazione mediante la fede, al di là della distinzione circoncisi e non circoncisi. La libertà è possibile unicamente a condizione che il soggetto creda nella propria azione e si leghi ad essa in

maniera incondizionata. Questo non può succedere se non a condizione di credere. Abramo credette, anche senza poter immaginare.

### **Il modello negativo, il padre Adamo (c. 5)**

Il nesso tra peccato, schiavitù e morte è illustrato in Rm 5 attraverso la considerazione di Adamo; già in 1 *Corinzi* Paolo aveva detto di Gesù per raffronto ad Adamo, definendolo ultimo Adamo (15, 44-45). Ma là non si diceva del peccato di Adamo e della sua efficienza su tutti; mentre tale efficienza è il tema di Rm 5, 12-21, testo famoso per la dottrina del peccato originale, o del peccato universale. Il passo chiaramente postula un nesso tra peccato di Adamo e i nostri: *a causa di un solo uomo il peccato è entrato nel mondo e con il peccato la morte, e in tal modo anche la morte ha raggiunto tutti gli uomini, perché tutti hanno peccato* (v. 12). Non viene però descritta la consistenza antropologica di tale nesso.

Fino alla legge infatti c'era peccato nel mondo e, anche se il peccato non può essere imputato quando manca la legge, la morte regnò da Adamo fino a Mosè anche su quelli che non avevano peccato con una trasgressione simile a quella di Adamo, il quale è figura di colui che doveva venire. (5, 13-14)

Per capire il cosiddetto "peccato originale" e i modi e il senso dell'efficienza di Adamo sulla storia universale, occorrerebbe colmare il vuoto di argomentazione qui riconosciuto da Paolo.

### **La schiavitù della legge: l'uomo diviso**

La legge è sterile, anzi fa danni, stimola infatti i desideri cattivi. Ma allora perché Dio l'ha data? Questa domanda apre lo svolgimento di Rm 7 di maggior suggestione antropologica: la legge non è peccato, certo, ma è indispensabile perché venga alla luce il peccato; esso altrimenti rimarrebbe nascosto. La consapevolezza d'altra parte è indispensabile perché si accenda l'invocazione: *chi mi libererà da questo corpo votato alla morte?* E soltanto grazie all'invocazione l'uomo si appropria della giustizia annunciata dal vangelo. La tesi è proposta con due distinte argomentazioni, l'una pensata per i giudei (7, 7-13), l'altra per i gentili (7, 14-25). La prima ha la forma di un *midrash* su Gen 3, 1-7; la seconda invece si serve del lessico usato dalla filosofia ellenistica per descrivere il conflitto tra uomo interiore e uomo esteriore (*Vide meliora proboque, deteriora sequor*, OVIDIO, *Metamorfosi*).

Come il peccato ipostatico può diventare mio sovrano a monte dei miei comportamenti? Paolo non spiega; non dovrebbe stupire troppo l'omissione; *Romani* procede dall'assunto scontato che il peccato domina su tutti da sempre. L'omissione ha propiziato però nella storia delle dottrine una concezione intimistica del peccato, che pregiudica poi la comprensione dei processi di formazione della coscienza distesi nel tempo:

Cominciarono ad esser cattivi in segreto, per poi cadere in aperta disobbedienza. Non sarebbero giunti alla cattiva azione, se non fosse venuta prima la volontà cattiva. E quale poté essere l'inizio della volontà cattiva se non la superbia? (AGOSTINO, *De Civ. Dei*, XIV, 13, 1)

### **La libertà dello Spirito: l'uomo riconciliato (c. 8)**

Dalla schiavitù del peccato, che rende sterile la legge e ineluttabile la morte, libera lo Spirito:

Non c'è più nessuna condanna per quelli che sono in Cristo Gesù. Poiché la legge dello Spirito che dà vita in Cristo Gesù ti ha liberato dalla legge del peccato e della morte. (8, 1-2)

La legge non poteva giustificare a motivo della soggezione dell'uomo alla carne: la giustizia attestata dalla legge divine finalmente praticabile a chi crede; egli fruisce di una nuova guida, dello Spirito, che è interiore e non esteriore. Occorre raccordare questa sorgente escatologica di libertà con le sorgenti temporali, psicologiche e culturali, che oggi sono a rischio. L'equivoco facile è invocare la libertà dello Spirito a rimedio di difetti di libertà che sono umani, molto umani, e non possono essere rimediati mediante l'appello alla libertà dello Spirito; essa diventa in quel caso l'ideologia dei "fanatici" (*Schwärmerei* di Lutero).

Parrocchia di san Simpliciano – Ciclo di 5 incontri sul tema

## Libertà dei moderni e libertà cristiana

tenuti da don Giuseppe Angelini, nei lunedì di ottobre/novembre 2014

### 4. La legge perfetta della libertà secondo Giacomo

Siate di quelli che mettono in pratica la parola e non soltanto ascoltatori, illudendo voi stessi. Perché se uno ascolta soltanto e non mette in pratica la parola, somiglia a un uomo che osserva il proprio volto in uno specchio: appena s'è osservato, se ne va, e subito dimentica com'era. Chi invece fissa lo sguardo sulla legge perfetta, la legge della libertà, e le resta fedele, non come un ascoltatore smemorato ma come uno che la mette in pratica, questi troverà la sua felicità nel praticarla. (Gc 1, 22-25)

Di libertà *Giacomo* parla, non per opporla alla legge, ma come connotazione della vera legge di Dio; essa è legge di libertà. Tra Paolo e Giacomo c'è notevole diversità di lingua, ma non contraddizione (contro quel che pensa Lutero). *Giacomo* rende esplicito un aspetto della legge che certo +è presente anche a Paolo, che egli non chiarisce.

Parlando di *Galati* e *Romani* notavamo come possano essere distinte due prospettive diverse del discorso sulla libertà cristiana:

- (a) quella rivendicativa e polemica, che intende la libertà per opposizione alla schiavitù precedente (legge, peccato, carne, morte);
- b) quella positiva ed edificante, che correla la libertà allo Spirito; opere dello Spirito sono quelle suggerite da una legge interiore.

L'aspetto della libertà di cui Paolo non dice è della sua formazione; essa infatti è frutto di un processo disteso nel tempo, laborioso, che coinvolge la biografia, la psicologia e la cultura. Per riferimento a questi aspetti dev'essere compreso il testo di Giacomo. Egli corregge una concezione sognante della libertà, che evidentemente era avvertita già allora come un rischio. La correzione di quella concezione è imposta dal cimento con la prossimità del fratello; non fuggendo da lui (*cfr.* Sal 55, 5-9), ma andando a lui incontro e servendolo di diventa liberi e sovrani. La regalità del Signore Gesù ci istruisce (Fil 2, 6-11; Ebr 5, 8-9).

Appunto il cammino di obbedienza, mediante il quale soltanto si diventa *liberi*, è illustrato dalla legge perfetta della libertà di Giacomo.

#### Poche nozioni sulla lettera

La lettera ha riconoscimento canonico tardo, soltanto a procedere dalla fine del IV secolo. La datazione è incerta. Ci sono argomenti che depongono in favore di una data bassa, e magari addirittura al riconoscimento della sua autenticità (Giacomo il fratello del Signore è morto nel 62), e argomenti che inducono invece una datazione più tarda; in ogni caso, non oltre l'80. Lo scritto non è in realtà una lettera, ma un trattatello con intenti parenetici. La qualità letteraria è alta; il lessico è ricco, la sintassi classicheggiante; non è scritto occasionale.

Il carattere parenetico dello scritto dispone a prevedere l'insistenza sui temi della pratica della fede cristiana; soltanto attraverso la pratica si giunge alla perfezione. Su questo sfondo si collocano i riferimenti

al tema della *legge di libertà*. Il senso della legge può essere equivocato; la legge vera, che sola interpreta la volontà di Dio, è quella *della libertà* (1,25), è *legge di libertà* (2,12), è quella che nota soltanto a chi la pratica.

### La libertà e la legge

a) Il testo più rilevante qualifica la legge come *legge perfetta*, [quella] *della libertà*. Che voglia dire fissare lo sguardo su questa legge è spiegato attraverso la raccomandazione di fare, e non soltanto ascoltare. Chi ascolta soltanto la parola, chi separa l'ascolto dall'opera, subito dimentica la parola/legge, e dimentica anche se stesso. La legge, anche se ascoltata con attenzione, e magari anche apprezzata, poi sfugge in fretta, non riesce a plasmare il modo di pensare e di volere della persona. Essa assume la figura di uno specchio; chi vi si guarda si vede soltanto in maniera fugace. Chi fissa con costanza la legge è colui che in essa cerca istruzione per il proprio agire.

b) Il secondo testo che associa legge e libertà interviene nel contesto dell'esortazione a non fare preferenze di persone. Chi fa *distinzione di persone*, *commettete un peccato* ed è *dalla legge accusato legge come trasgressore* (2,9). Alla condanna della preferenza di persone è associata la condanna della preferenza di comandamenti:

Poiché chiunque osservi tutta la legge, ma la trasgredisca anche in un punto solo, diventa colpevole di tutto; infatti colui che ha detto: Non commettere adulterio, ha detto anche: Non uccidere. Ora se tu non commetti adulterio, ma uccidi, ti rendi trasgressore della legge. (2, 10-11).

L'accostamento non è strano; la tentazione di discriminare tra i comandamenti nasce da quella di discriminare tra le persone; la legge è tenuta fuori dal cuore; è criterio di giudizio che non impegna la persona. Di contro sta la vera legge di libertà:

Parlate e agite come persone che devono essere giudicate secondo una legge di libertà, perché il giudizio sarà senza misericordia contro chi non avrà usato misericordia; la misericordia invece ha sempre la meglio nel giudizio. (2, 12-13)

Essa plasma il cuore, e impegna alla misericordia; essa non consente una classifica delle opere, ma rivolge un appello alla persona. Segue il passo che propone il teorema della necessità delle opere perché la fede si vera:

Che giova, fratelli miei, se uno dice di avere la fede ma non ha le opere? Forse che quella fede può salvarlo? Se un fratello o una sorella sono senza vestiti e sprovvisti del cibo quotidiano e uno di voi dice loro: «Andatevene in pace, riscaldatevi e saziatevi», ma non date loro il necessario per il corpo, che giova? Così anche la fede: se non ha le opere, è morta in se stessa. (2, 14-17)

### Legge della libertà

La nozione di *legge della (di) libertà*, ha riscontri nella letteratura giudaica, o è di derivazione ellenistica? Certamente essa ha radici profonde nella tradizione mosaica e sapienziale.

Il legame tra legge e libertà appartiene senza ombra di dubbio al senso profondo della legge. Essa (*torah*) ha la fisionomia di un'istruzione pratica sul cammino che solo consente di portare a compimento il cammino intrapreso per miracolo. Nel cammino originario era iscritta una parola, una promessa; udire la promessa e obbedire ad essa espresso è condizione perché la liberazione iniziata da Dio non deluda. Di questo nesso tra legge e libertà abbiamo già detto più volte. Rileviamo che quel nesso non era noto alla lingua della predicazione tradizionale; esso suggerisce una lettura della legge e della libertà diversa da quelle consuete.

Il nesso tra legge e libertà suggerito dall'*Esodo* vale come rivelazione del nesso che sempre si realizza nella vita di ogni nato di donna; i primi beni della vita sono una parola, esprimono una promessa; alla verità della promessa è possibile giungere soltanto a condizione di realizzare il cammino prescritto dalla legge. Passare attraverso il deserto, la fame e la sete, è indispensabile per conoscere la parola che dice la verità del pane. Finché essa non è conosciuta, il pane delude e delude la vita stessa.

Meno nota è una lettura di Es 32,16 che introduce il lessico della libertà (*chêrût*) nella lingua del giudaismo:

Nei commenti rabbinici a Es 32, 16b si afferma che «la libertà di Israele è sulle tavole della legge». Cioè la libertà è un dono di Dio fatto al suo popolo mediante la legge, o meglio la libertà ha la sua garanzia nella legge. Infatti lo stesso testo biblico viene interpretato nei testi rabbinici in questo senso: «Solo chi si occupa della legge è libero» (*Ab. VI,2*).

Il testo di Es 32,16 suona così: *Le tavole erano opera di Dio, la scrittura era scrittura di Dio, scolpita sulle tavole*. La traduzione rabbinica è suggerita dall'assonanza, tra *harut* (= scolpita) e *chêrût* (= libertà).

Una verità teologale antica e indubitabile, e cioè quella che riconosce la legge come la custodia della libertà donata da Dio ad Israele, trova espressione linguistica nelle affermazioni che identificano addirittura il dono della legge con il dono della libertà.

### La parola seminata in noi

Nella tradizione rabbinica è attestata la presenza un'interpretazione di Ger 31, 31ss che intende la legge scritta nel cuore esattamente come la legge che realizza in maniera compiuta la libertà che era fin dall'inizio obiettivo della legge:

Nella tradizione giudaica il tema della legge scritta nel cuore viene interpretato come legge perfettamente conosciuta e osservata "per il tempo futuro". Questo potrà realizzarsi perché l'ostacolo che impediva l'osservanza della legge, e cioè l'istinto maligno, sarà eliminato (*Num. R 15,38*). In altri termini sembra che anche nell'interpretazione giudaica, nonostante la tendenza legalistica, venga conservato il ruolo decisivo dell'azione divina per il tempo futuro.

### La legge regale

Certo, se adempite quella che secondo la Scrittura è la legge regale: *amerai il prossimo tuo come te stesso*, fate bene.

La nozione di legge regale è qui riferita al comandamento in molti modi privilegiato di tutta la legge, quello dell'amore del prossimo; esso non è soltanto il più importante, ma li riassume tutti; li porta alla radice; in tal senso appunto è regale. Gli altri precetti sono, per così dire, sudditi di questo. L'affermazione trova abbondanti riscontri nella associazione tra regalità e servizio del prossimo ad opera di Gesù (*Mc 9,35; 10, 44; Mt 25; ..*)

### Breve sintesi

Secondo Rinaldo Fabris, massimo studioso del tema *legge perfetta della libertà*, la nozione di Giacomo corrisponde a quella ripresa dalla tradizione agostiniana:

Questa interpretazione di Gc 1,25 e 2,12 riprende quella tradizionale già proposta da Agostino e riformulata da vari autori nella storia dell'esegesi. La legge di cui parla Giacomo non è la legge naturale, né semplicemente la legge morale dell'Antico Testamento, ma la "legge" della nuova alleanza, che ha come caratteristica essenziale quella di essere un dono di Dio, un principio interiore di azione per l'attuazione della divina volontà rivelata definitivamente in Cristo.

Ma la nozione di Agostino lascia sussistere una difficoltà irrisolta: la libertà, per il fatto d'essere subito e solo opera della grazia, è disposizione definita a monte dell'agire; mentre Giacomo afferma che soltanto attraverso la pratica si giunge alla libertà, e alla conoscenza vera della legge, che è legge di libertà.

Parrocchia di san Simpliciano – Ciclo di 5 incontri sul tema

## Libertà dei moderni e libertà cristiana

tenuti da don Giuseppe Angelini, nei lunedì di ottobre/novembre 2014

### 5. Il vangelo di Giovanni: la verità vi farà liberi

A quei Giudei che avevano creduto in lui Gesù disse: «Se rimanete fedeli alla mia parola, sarete davvero miei discepoli; conoscerete la verità e la verità vi farà liberi». (Gv 8, 31-32)

È l'unico testo di *Giovanni* che tratta in maniera così esplicita della libertà: il testo, molto conciso, è una sintesi strepitosa del senso cristiano della libertà. Essa nasce dalla conoscenza della verità, ma la conoscenza nasce dalla pratica della parola.

#### Verità e libertà, fede e pratica

La testimonianza suprema di Gesù a proposito di sé è data in processo, davanti a Pilato; soltanto allora egli confessa d'essere re; precisa che in che consista la sua missione, *rendere testimonianza alla verità*. Mediante la testimonianza Gesù regna su chi è *dalla verità*, e quindi *ascolta la sua voce*.

Il riferimento alla verità ha rilievo strategico in tutto il concitato dialogo del c. 8. I Giudei sono schiavi perché incapaci di *dare ascolto alle parole*; e incapaci perché figli di un altro padre: *voi avete per padre il diavolo, e volete compiere i desideri del padre vostro*. Essi non possono credere appunto perché *Gesù dice la verità*. Il legame tra verità e libertà, tra menzogna e schiavitù, è assolutamente stretto.

Essi pensano di avere creduto in lui, ma Gesù corregge la loro illusione. Hanno creduto alle parole, ma questa non è una garanzia per rapporto alla fede che conta, e sola salva, rende liberi. Per entrare nella verità delle parole occorre *rimanere fedeli alla parola*; da notare la differenza tra la parola e le parole; la fedeltà consente di *conoscere la verità* e soltanto a prezzo di una tale conoscenza *la verità fa liberi*. La dichiarazione di Gesù mostra la sua radicale riserva nei confronti della pretesa fede di quei Giudei; essa è soltanto un'illusione.

#### La fede finta dei Giudei

Alcuni interpreti giudicano la relativa, quei Giudei *che avevano creduto in lui*, un'aggiunta, fatta soltanto per tessere un legame tra la disputa che segue e il racconto che precede (terminava appunto così, *a queste sue parole, molti credettero in lui*, v. 30). Ma il nesso tra la sentenza pronunciata da Gesù e il giudizio sulla fede finta dei Giudei appare troppo stretto, per essere compreso nel caso gli interlocutori non presumessero di credere. La confutazione della loro pretesa strettamente si salda con la confutazione che Gesù fa della loro qualità di figli di Abramo. Attraverso la censura della loro fede in Gesù è confutata insieme la loro pretesa d'essere figli di Abramo, e perciò credenti; come pure la loro pretesa d'essere già liberi.

Non possano credere in Gesù, perché finta è già la loro fede precedente in qualità di figli di Abramo; l'Abramo infatti *esultò nella speranza di vedere il mio giorno; lo vide e se ne rallegrò*. Le parole di Gesù non si aggiungono a quelle di Abramo, o di Mosè e di tutti i profeti; le portano invece a compimento. La verità in cui Abramo crede è verità che egli ancora non conosce; in tal senso *esultò nella speranza di vedere il mio giorno*. L'ultima dichiarazione di Gesù, *In verità, in verità vi dico: prima che Abramo fosse, Io Sono*, scandalizza i Giudei; *raccolsero pietre per scagliarle contro di lui; ma Gesù si nascose e uscì*

dal tempio.

### Cacciata di Gesù dal tempio e fine del tempio

L'uscita di Gesù dal tempio rinnova l'altra uscita, quella al tempo al tempo dell'invasione babilonese; non solo rinnova, manifesta la verità nascosta di quella prima uscita. Ezechiele la descrive così:

La gloria del Signore uscì dalla soglia del tempio e si fermò sui cherubini. I cherubini spiegarono le ali e si sollevarono da terra sotto i miei occhi; anche le ruote si alzarono con loro e si fermarono all'ingresso della porta orientale del tempio, mentre la gloria del Dio d'Israele era in alto su di loro. (Ez 11, 18s)

Cacciato Dio dal tempio, i figli di Israele andarono in schiavitù; *chi commette il peccato diventa schiavo, e lo schiavo non rimane nella casa per sempre*. Questo accostamento è ulteriormente avvallato dal gesto della purificazione del tempio; esso fu la motivazione prossima della condanna di Gesù. I Giudei chiesero a Gesù di giustificare il gesto: *Quale segno ci mostri per fare queste cose?* e Gesù rispose: *Distrugete questo tempio e in tre giorni lo farò risorgere* (Gv 2, 18s). Gesù, alla fine della disputa del c. 8, si nascose e uscì dal tempio. La conclusione è come un epitaffio: la pagina di Abramo è costruita tutta nell'ottica della denuncia di questo scarto, tra la religione dei Giudei che sono *discendenza di Abramo* e la verità attestata dal padre comune; essa praticata da chi è davvero figlio, e non soltanto discendente. Nonostante il consenso sulle parole, Gesù sa bene che essi non sono suoi discepoli, né figli veri del padre Abramo; sono solo discendenti:

So che siete discendenza di Abramo. Ma intanto cercate di uccidere me perché la mia parola non trova posto in voi. Io dico quello che ho visto presso il Padre mio; anche voi dunque fate quello che avete ascoltato dal padre vostro!». Gli risposero: «Il nostro padre è Abramo». Rispose Gesù: «Se siete figli di Abramo, fate le opere di Abramo! Ora invece cercate di uccidere me, che vi ho detto la verità udita da Dio; questo, Abramo non l'ha fatto. Voi fate le opere del padre vostro». (vv. 37-41)

Indicatore univoco del rapporto di figliolanza sono le *opere*, e non le parole. Figli di Abramo sono coloro che fan le sue opere. Esser figli, nella senso spirituale, dipende da una decisione pratica; occorre scegliere il padre.

### Rimanere nel tempio, rimanere nella parola

Per divenire discepoli occorre *rimanere* nella sua parola. L'espressione è tecnica in *Giovanni*. I numerosi altri impieghi di *rimanere* illuminano quello presente:

Se rimanete in me e le mie parole rimangono in voi, chiedete quel che volete e vi sarà dato. In questo è glorificato il Padre mio: che portiate molto frutto e diventiate miei discepoli. Come il Padre ha amato me, così anch'io ho amato voi. Rimanete nel mio amore. Se osserverete i miei comandamenti, rimarrete nel mio amore, come io ho osservato i comandamenti del Padre mio e rimango nel suo amore. (Gv 15, 7-10)

Sempre l'imperativo di rimanere si riferisce alle opere. Sempre si tratta di un imperativo infatti. È esplicita l'equivalenza tra imperativo di rimanere e di osservare i comandamenti. Non il consenso a parole, ma soltanto la pratica della parola rende discepoli. La denuncia della distanza tra parole e verità, e quindi tra labbra e cuore, è una costante dell'invettiva profetica.

### Schiavi del peccato, e della menzogna

I Giudei mostrano d'essere mossi da un padrone che ignorano; addirittura dal principe della menzogna. La metafora della filiazione interpreta l'origine nascosta del dire e del fare: *chiunque commette il peccato è schiavo del peccato*: non solo nel senso che non può sottrarsi ad esso, ma nel senso che la sua signoria si esercita su chi lo compie senza che il soggetto neppure lo veda.

Opposta a tale figliolanza spuria è quella nei confronti di Dio, istituita mediante l'ascolto della parola, e la pratica di essa; all'ascolto pratico si riferisce l'affermazione: «Chi è da Dio ascolta le parole di Dio: per questo voi non le ascoltate, perché non siete da Dio». (8, 47)



## “Essere da Dio” o arrendersi alla morte?

L’ascolto pratico è possibile soltanto a condizione d’essere *da Dio*, mossi dal desiderio di Lui, da un ascolto interiore che precede quello esteriore; prima di vedere segni, occorre consentire alla evidenza del carattere trascendente della nostra origine, decidere per la fonte nascosta della vita, e non arrendersi alla inesorabilità della morte.

Espressione della resa dei Giudei alla morte, ritenuta un dogma, è la loro dichiarazione di follia per Gesù che la nega. Secondo quanto diceva *Sapienza*, gli empi fanno alleanza con la morte e la ritengono amica (1, 16; in genere 2, 1-5). La volontà di cui gli empi sono capaci è sempre e solo quella di un giorno, provvisoria e sospesa, al prolungarsi dell’attimo presente. Il testo di *Giovanni* afferma che occorre un tempo disteso per conoscere la verità che rende liberi; quel tempo è necessario per la pratica della parola che sola configura l’animo del discepolo.

## La verità che libera, nella *Veritatis Splendor*

L’affermazione che la verità rende liberi è spesso ricordata nei discorsi cattolici recenti. Il caso più rilevante è *Veritatis splendor*: l’imperativo morale ha valore categorico, ma non dispotico; la sua autorevolezza persuade, plasma la convinzione del soggetto prima che i suoi comportamenti; forma la coscienza, non costringe. In tal senso non mortifica la libertà, ma dispone la condizione indispensabile perché possa realizzarsi.

C’è in tal senso un aspetto di verità nell’apologia moderna della libertà; essa genera però interpretazioni folli, che fanno della libertà addirittura la sorgente dei valori (nn. 31-32). Correggere tali tendenze è il proposito dell’enciclica: «Se vogliamo operare un discernimento critico di queste tendenze, [...] dobbiamo esaminarle alla luce della fondamentale dipendenza della libertà dalla verità, dipendenza che è stata espressa nel modo più limpido e autorevole dalle parole di Cristo: *Conoscete la verità, e la verità vi farà liberi*.

Tale pertinente proposito, per realizzarsi, ha necessità di ripensamenti di fondo, che l’enciclica ovviamente non può profurre. Ma neppure la teologia li produce.

## Correggere l’idea di verità

Occorre correggere l’immagine intellettualistica della verità e della sua conoscenza; la verità non è spettacolo da esplorare, ma un appello a cui rispondere. Soltanto la risposta pratica conferisce forma determinata all’appello originario. Il profilo della verità come appello corrisponde alla figura del *sensu* di tutte le cose: esse *affettano* la persona, mostrano così di riguardarla; ma per articolare il messaggio originario chiedono che il soggetto creda, e dunque risponda praticamente all’appello.

La prima affezione accende la *meraviglia*; e quindi l’interrogativo: “Che cos’è?”. Da tale interrogativo procede la conoscenza; essa si realizza mediante la pratica, mediante un cammino, e non mediante l’ispezione spettacolare.

Parrocchia di san Smpliciano – Ciclo di 5 incontri sul tema

## Libertà dei moderni e libertà cristiana

tenuti da don Giuseppe Angelini, nei lunedì di ottobre/novembre 2014

### 1. La libertà minacciata e la nascita dell'interrogativo

Obiettivo dei nostri incontri è quello di rileggere il messaggio biblico a proposito della libertà; il lessico della libertà è solo del Nuovo Testamento; dunque partiremo dalla lettura di quei testi. Essi hanno plasmato la lingua della libertà di tutto l'Occidente. Ma come vedremo l'interpretazione di quei testi esige la ripresa della tradizione biblica tutta, la Legge, i Profeti e i saggi.

L'obiettivo qui perseguito appare urgente per la riflessione cristiana alla luce situazione civile e religiosa che stiamo vivendo. Dopo essere stato l'ideale supremo della civiltà Occidentale, addirittura "la religione" dell'Occidente, la libertà appare sempre più a rischio.

La rappresentazione della civiltà moderna e del suo progresso come «religione della libertà» è di Benedetto Croce<sup>1</sup>; la sua trattazione del tema della libertà è strettamente connessa alla riflessione sulla storia; più precisamente, all'accentuazione del significato religioso appunto che assumerebbe la storia; un tale significato è illustrato in maniera esplicita nella sua *Storia d'Europa*; la religione della libertà non rappresenta, come alcuni critici hanno sostenuto, una svolta in senso cosmico-religioso del pensiero crociano; è invece l'evidenza raccomandata dall'accurata analisi degli accadimenti che hanno segnato l'Europa tra Otto e Novecento. Secondo una leggenda assai diffusa, la libertà insieme alla uguaglianza e alla fraternità furono gli ideali della Rivoluzione francese, che scosse tutta l'Europa nell'Ottocento. La paura suscitata dal trinomio indusse a rimuoverlo:

E, in effetti, il trinomio, di cui aveva fatto parte, l'"immobile triangolo immortale della Ragione", come lo aveva chiamato il poeta Vincenzo Monti, cadde in discredito e quasi venne in abborrimento; ma la Libertà riascese da sola sull'orizzonte, ammirata come stella d'impareggiabile fulgore. E quella parola era pronunziata dalle giovani generazioni con l'accento commosso di chi ha pur ora scoperto un concetto d'importanza vitale, rischiaratore del passato e del presente, guida nell'avvenire. (p. 133)

La concezione della storia come storia della libertà aveva suo necessario complemento pratico la libertà stessa come ideale morale... (p. 136)

Negli ultimi decenni – pressappoco dal 1968 in poi – la libertà minaccia il collasso; s'impone il compito di ripensare in maniera più precisa il senso, la verità e anche gli inganni, e le condizioni sociali.

Quando si intraprenda questa ricerca, ci si accorge che la libertà è entrata nella storia grazie al cristianesimo. È entrata nel costume, e quindi nella cultura comune e nella coscienza dei singoli; ma non è stata pensata. Nel momento in cui essa pare come decomporsi appare urgente pensarne in maniera più precisa la verità e le condizioni.

La libertà, che nei tempi recenti si mostra inconsistente, è quella pensata dagli intellettuali moderni, anzi tutto dai filosofi illuministi- Da essi pensata, quella libertà è stata poi anche praticamente e politicamente perseguita; una delle caratteristiche della nuova stagione civile è appunto il protagonismo politico del pensiero; esso assume figura di pensiero ideologico, di pensiero cioè volto all'obiettivo di sollecitare il mutamento politico della società. La libertà come pensata dai filosofi moderni appare come una prerogativa originaria, posseduta dal singolo addirittura dalla nascita, che dalle forme della vita comune potrebbe essere soltanto minacciata. Essa è in tal senso un diritto naturale, che gli altri dovrebbero rispettare.

<sup>1</sup> Per una documentazione sintetica si può vedere l'antologia di testi scelti *La religione della libertà. Antologia di scritti politici*, a cura di G. Cotroneo, Edizioni SugarCo, Milano 1986.

Fedele sintesi della libertà dei moderni offre la definizione sintetica di [Isaiah Berlin](#) (1908- 1997):

L'essenza della libertà è sempre consistita nella capacità di scegliere come si vuole scegliere e perché così si vuole, senza costrizioni o intimidazioni, senza che un sistema immenso ci inghiotta; e nel diritto di resistere, di essere impopolare, di schierarti per le tue convinzioni per il solo fatto che sono tue. La vera libertà è questa, e senza di essa non c'è mai libertà, di nessun genere, e nemmeno l'illusione di averla.<sup>2</sup>

Berlin è l'autore contemporaneo più citato in tema di libertà; il suo nome è legato soprattutto alla distinzione di *Due concetti di libertà*<sup>3</sup>, libertà negativa e libertà positiva. La *libertà negativa* consiste nell'esclusione della costrizione di altri sulla scelta dei comportamenti personali; mentre la *libertà positiva* consiste nella disponibilità di criteri che garantiscano a quella scelta d'essere univoca. Accade infatti che il singolo scelga prevedendo esiti del proprio comportamento che di fatto poi non si producono; in tal senso egli sperimenta il difetto di padronanza sul proprio agire. Berlin riconosce che, se si volesse precisare il concetto di libertà positiva, occorrerebbe entrare in questioni morali e religiose che appaiono se non altro scivolose. In ogni caso la sua prospettiva di riflessione sulla libertà è quella politica, e non morale; in tale ambito il concetto che conta è solo quello negativo.

Berlin riconosce che la libertà positiva ha anche condizione sociali; egli è istruito in tal senso dalla distinzione proposta già nel 1819 da Benjamin Constant, nel suo famoso discorso su *La libertà degli antichi, paragonata a quella dei moderni*<sup>4</sup>; la prima è la libertà repubblicana, che dà ai cittadini il potere di partecipare alla vita della città tramite dibattiti e votazioni; appunto in tale partecipazione diretta si realizza la cittadinanza, intesa come impegno morale; essa chiede energie e tempo; richiede quindi una classe di schiavi che assolvano ai compiti di lavoro, lasciando ai liberi cittadini la possibilità di deliberare sugli affari pubblici. La Libertà dei moderni invece è basata sul godimento delle libertà civili, sul dominio della legge, e la esenzione di ogni ingerenza dello Stato sulla vita privata. Berlin, decisamente liberale come per altro già Constant, stigmatizza i tentativi giacobini di garantire politicamente la libertà positiva mediante le risorse del potere; in ragione di questa scelta della libertà positiva e delle sue condizioni sociali semplicemente tace.

La libertà dunque così come pensata dai moderni conosce negli ultimi decenni un evidente collasso. Più radicalmente, la società liberale tutta conosce un collasso, la società cioè così come disegnata nei suoi tratti ideali dal pensiero liberale.

a) A livello pubblico, e quindi nelle forme più rumorose e clamorose, il collasso si manifesta attraverso i paradossi evidenti a cui conducono le ultime rivendicazioni libertarie.

Pensiamo ad esempio alle rivendicazioni del movimento gay, o più radicalmente del movimento LGBT (Lesbiche, Gay, Bisessuali e Transgender). Si tratta di un movimento assai minoritario e marginale, le cui rivendicazioni tuttavia scuotono l'universo sociale. Scuotono nel senso che per un lato a quelle rivendicazioni pare assurdo accedere, e per altro lato ad esse pare impossibile resistere.

A titolo di esempio, gli omosessuali rivendicano come un diritto il matrimonio; accedere a quella richiesta vorrebbe però dire svuotare di ogni significato l'istituzione sociale del matrimonio, come subito si capisce; d'altra parte, resistere a quella richiesta, sullo sfondo delle idee correnti in tema di libertà, assume un fastidioso sapore discriminatorio e illiberale.

Lo stesso matrimonio eterosessuale, d'altra parte – occorre subito rilevarlo – nella sostanza dissolubile all'istante, spesso celebrato con annesso contratto che ne fissa le caratteristiche, molto poco conserva del matrimonio tradizionale. Non a caso, il rito preliminare del consenso è ommesso. Il processo di indeterminazione del matrimonio opera nel senso di scoraggiarne la celebrazione; soprattutto, nel senso di estenuare la sua valenza di promessa, e proprio a tale titolo atto di disposizione di sé, dunque atto libero.

Sempre per riferimento alla questione della polarità sessuale, il movimento LGBT ha espresso la cosiddetta "teoria del genere". Il nocciolo essenziale della teoria è questo: in ordine all'identificazione di sé sotto il profilo del sesso, non si può fare a meno delle tradizioni culturali mediante le quali è stato articola-

<sup>2</sup> Isaiah BERLIN, *Quattro saggi sulla libertà*, Feltrinelli, Milano, 1989.

<sup>3</sup> Si tratta di conferenza che risale al 1958, il cui testo fu poi rivisto nel 1969 e ristampato in *Quattro saggi sulla libertà*, ora da capo pubblicati in italiano con il titolo *Libertà*, a cura di H. Hardy e M. Ricciardi, traduz. di G. Rigamonti e M. Santambrogio, Feltrinelli, Milano 2010.

<sup>4</sup> Traduzione italiana a cura di Giovanni Paoletti, seguito da *Profilo del liberalismo*, di P. P. Portinaro, Einaudi, Torino 2005.

lato il senso della coppia maschio femmina; esse offrono un repertorio simbolico irrinunciabile per integrare a livello di coscienza il fatto (biologico) d'essere maschio o femmina. E tuttavia occorre svuotare le tradizioni relative al genere di ogni valenza normativa; occorre in tal senso “disfare il genere”<sup>5</sup>.

Un tale programma illustra nel suo significato più qualificante il movimento del pensiero postmoderno: alla pretesa autarchica del soggetto moderno, individualmente titolare di evidenze etiche a proposito delle quali non sarebbe in debito di una spiegazione nei confronti di alcuno, occorre rinunciare; il soggetto dipende dalla tradizione sociale quanto alle immagini necessarie per immaginarsi; ma non si tratta di un debito pratico di sé.

La negazione di ogni debito pratico di sé nei confronti di altri comporta la negazione della qualità morale del rapporto umano. E proprio questa negazione pare pregiudicare la possibilità stessa che si dia una vita sociale. Questo nesso appare particolarmente chiaro quando si considerino i rapporti fondamentali della vita, i cosiddetti rapporti primari: oltre a quello tra uomo e donna, gli altri due strettamente connessi, tra genitori e figli e tra fratelli.

Anche i rapporti primari sono rappresentati, e poi anche vissuti, come rapporti non fatali, non identificanti, tali dunque da poter essere anche abbandonati. Appunto questa ragione di contingenza di rapporti che un tempo erano invece sentiti e vissuti come necessari, alimenta il distacco tra il soggetto e i suoi propri comportamenti. A prezzo di una decisione possibile, tutti i compiti che oggi mi riconosco potrebbero essere riconosciuti come compiti non più miei.

b) Il collasso della libertà dei moderni si produce assai prima che a livello pubblico, di dibattiti dunque nei giornali e in parlamento sui massimi principi, nelle forme della vita quotidiana. La persona della metropoli fa un sacco di cose, ma avverte sempre meno la necessità di quello che fa. Per quanto si riferisce poi alle cose serie, come l'educazione dei figli, fa senza persuasione, abdicando facilmente al parere degli esperti. Fa senza certezza morale, non sostenuta dal senso del dovere; come necessari sono avvertiti soltanto i comportamenti imposti da obblighi contrattuali con altri.

All'origine di tale distacco tra il soggetto e le sue proprie azioni non stanno primariamente ragioni ideologiche, ma pratiche. Più precisamente stanno ragioni connesse alla qualità pratica effettiva dei rapporti sociali. Un libro che mi è stato regalato da una persona amica, in una certa occasione, che magari ha un nesso trasparente con quell'occasione, gravido quindi di un muto messaggio, mi appartiene a titolo diverso da un libro che ho comprato io stesso, e magari ho poi letto con poco interesse. Mi appartiene a titolo diverso vuol dire che esso mi lega, con esso ho un legame decisamente più stretto. Possiamo approfondire un poco questo esempio: supponiamo che la lettura del libro abbia lasciato tracce – sottolineature, note a margine, o magari solo la macchia di un caffè versato – queste ulteriormente stringeranno il mio legame al libro: esso apparirà mio non a titolo patrimoniale, ma biografico.

L'esempio suggerito, quello della differenza tra la cosa donata e quella comprata, aiuta a intendere la differenza tra due tipi di comportamento diversi, più precisamente tra due forme diverse della volontà. Uno dei padri della sociologia, Ferdinand Tönnies, le ha nominate in tedesco come *Wesenwille* e *Kurwille*<sup>6</sup>. La volontà essenziale è quella naturale, nel senso di essere espressa in maniera spontanea, senza alcuna necessità di deliberazione previa; mentre la volontà 'arbitraria' procede da una deliberazione e quindi da un giudizio. La volontà essenziale è certo anche gravida di un pensiero, ma non è figlia di quel pensiero; esso può essere espresso unicamente in seconda battuta, appunto a procedere dall'esperienza pratica effettiva. In tal senso occorre riconoscere come l'esperienza effettiva del rapporto sociale renda possibile il volere, e non è invece un volere previo solitario a generare il rapporto sociale grazie al patto sociale. La forma del rapporto sociale generato dalla volontà essenziale è la “comunità” (*Gemeinschaft*); soltanto entro il quadro di un rapporto sociale comunitario il singolo diventa capace di volere. Mentre della volontà “arbitraria” è quella richiesta dal rapporto umano societario; la “società” suppone soggetti che come tali siano già costituiti a monte rispetto al rapporto stesso.

<sup>5</sup> Questa è la traduzione letterale del titolo *Ondoing Gender*, pubblicato dalla Butler nel 2004, tradotto in italiano con *La disfatta del genere*, Meltemi, 2006.

<sup>6</sup> Ci riferiamo alla sua opera fondamentale F. TÖNNIES, *Comunità e società*, Ed. Comunità, Milano 1963, che è stata pubblicata in prima edizione nel 1887.

Tönnies diagnostica il tendenziale passaggio delle società occidentali dalla forma comunità alla forma società. Esso comporta una crescente laboriosità del compito di volere per il singolo; comporta in ogni caso un crescente distacco tra il soggetto e la propria azione, da intendere in duplice senso:

(a) Sempre meno il soggetto si identifica con i propri comportamenti, i quali sono assunti in prima battuta in forma soltanto ipotetica; il soggetto si riserva la possibilità di adottarli come davvero propri soltanto in un secondo tempo, alla luce delle conseguenze che ne derivano. Vale per tutti i comportamenti il principio proclamato dal mercante a proposito della merce da lui offerta sul mercato: “provare per credere”.

(b) D'altra parte in misura sempre minore accade che grazie a tali comportamenti si realizzi il processo di identificazione del soggetto. Il deciso prevalere della forma societaria del rapporto umano genera il crescente problema dei processi identitari. Nella nuova situazione civile siamo per così dire costretti a prendere atto di una circostanza, che prima era ignorata: il soggetto non è tale, non è dunque presente a se stesso e capace di volere, se non grazie a un processo di formazione realizzato mediante il primo cammino della vita, e dunque mediante le prime forme dell'esperienza pratica.

La *Wesenwille* non nasce da dentro, dalla ragione o dal sentimento; nasce invece attraverso le evidenze dischiuse dall'esperienza della relazione primaria; della relazione familiare quindi; o in ogni caso della relazione che un tempo aveva la figura della famiglia. Il fatto che quella relazione non realizzi più la forma della famiglia, o in ogni caso la realizzi in misura sempre decrescente, che le relazioni primarie non riescano a dare figura al sistema allargato delle relazioni umane estese a tutta la società, pregiudica la fecondità dei rapporti primari in ordine alla configurazione di un mondo, di un ordine cosmico; pregiudica quindi anche la loro fecondità per rapporto alla definizione del posto che il singolo occupa nel mondo.

Il soggetto è figlio, non soltanto in senso biologico, ma anche in senso psicologico, culturale, e alla fine spirituale: egli nasce cioè dai propri genitori quanto alla identità spirituale. La salvezza che egli persegue nella sua vita è quella originariamente a lui promessa da mamma e da papà. Quella salvezza, per diventare oggetto di speranza scelta e quindi di perseguimento pratico, ha bisogno di un mondo che le offra le risorse necessarie per articolarla. Ma non sarebbe possibile semplicemente sostituire una speranza altra a quella prima. Proprio lo stacco tra la cultura che sta al fondo della vita sociale e il messaggio del vincolo originario rende arduo il processo di identificazione, e prima ancora rende arduo per il figlio il compito di volere effettivamente quello che fa.

### **Che vuol dire “volere”**

Sullo sfondo delle difficoltà segnalate dev'essere chiarito il fatto che la libertà, pur tanto celebrata e rivendicata con tanto vigore, sia a rischio nell'esperienza effettiva dei contemporanei. Sia minacciata non da fuori, non da poteri ostili e repressivi; ma sia minacciata da dentro. Sia minacciata dall'incapacità del soggetto a volere davvero quello che fa.

Il fenomeno della diffusa difficoltà a volere propone con un'urgenza mai conosciuta nelle epoche precedenti l'interrogativo a proposito della natura del volere.

Un tempo immaginavamo che fosse subito ovvia la risposta all'interrogativo: volere è una facoltà naturale dell'uomo. La tradizione tomista definiva più precisamente la volontà come l'appetito della ragione, e cioè l'obiettivo pratico proposto al soggetto come degno da perseguire dalla ragione. Al proprio bene il soggetto umano non è disposto da un'inclinazione sensibile, che come tale appare inesorabile; egli deve perseguire un bene noto mediante la ragione, o in ogni caso mediante la conoscenza, proposto dalla ragione stessa come degno, e al quale egli accede mediante scelta, in maniera libera dunque.

Il bene degno, per il fatto stesso d'essere bene noto alla ragione, per poter essere dunque perseguito in maniera libera e deliberata, deve essere un bene di carattere universale. Di carattere particolare, o addirittura singolare, è il bene sensibile, il bene dunque noto attraverso la sensazione, in generale attraverso le forme della esperienza passiva.

Proprio il fatto che in questo modello di pensiero non sia previsto il riferimento del bene morale alle forme originarie dell'esperienza sensibile e passiva pregiudica la possibilità che il modello possa rendere ragione del debito della volontà nei confronti della precedente esperienza dell'agire spontaneo, sostenuto dal desiderio indeliberato. Possa rendere ragione in particolare del debito della volontà nei confronti del cammino infantile.

Eppure un tale debito appare oggi assolutamente innegabile. Esso è stato ampiamente descritto dalle nuove scienze, dalla psicologia in particolare. Non sorprende in tal senso che di argomenti come la volontà, le sue ragioni di debolezza, l'agire e il distacco del soggetto dalle sue azioni, si occupino assai più gli psicologi che i filosofi o i teologi. Il compito di pensare il nesso tra agire e precedente esperienza passiva, tra momento morale dell'agire e previo momento psicologico, è imposto dai segni del tempo.

È imposto però anche, a addirittura prima ancora, da considerazioni di carattere universale. La filosofia prima, e recentemente la stessa teologia, hanno dovuto lungamente occuparsi della questione dell'autonomia morale dell'uomo, rispettivamente del credente. Contro la forma morale della vita è stata elevata con insistenza nei tempi moderni l'obiezione appunto di eteronomia: la soggezione dell'uomo a imperativi dati da altri, e determinati a prescindere dalla considerazione della precisa identità del soggetto, appare come una violazione della sua libertà. Ora anche una norma fissata dalla ragione appare come principio di un imperativo eteronomo, nel senso appunto d'essere estraneo all'*autòs*, alla precisa e singolare identità del soggetto.

Abbiamo forse sentito pronunciare qualche volta formule solenni come questa: "Se me lo chiedi tu, lo faccio. Tutto infatti farei per te". Non si tratta di generosità, ma del riconoscimento del fatto che l'attesa dell'altro è indetificante per rapporti a se stessi. Se un imperativo ci è proposto da persone note e amate, ed è proposto in nome dell'amicizia, di una precedente alleanza, esso non appare affatto estraniante. anche questa conseguenza comporta infatti l'alleanza, che soltanto nel consenso alle attese di altri noi possiamo trovare noi stessi.

È una legge che possiamo facilmente verificare nei rapporti fondamentali della vita: quello tra uomo e donna e quello tra genitori e figli. In tali casi accade che fin dall'inizio ciascuno trovi la propria identità soltanto attraverso l'attesa di altri nei propri confronti. In tal senso, accedere al loro imperativo non appare affatto estraniante; appare invece come la via per trovare se stessi.

Questi rapporti fondamentali illustrano un principio di carattere generale: l'imperativo morale sta tra me e me, e non tra me ed altri; in tal senso esso è autonomo. Il principio dev'essere chiarito in maniera più precisa. La prima forma che assume la coscienza di noi stessi è quella resa possibile dall'esperienza di essere attesi da altri, di essere addirittura chiamati. Nel caso del bambino piccolo la cosa è del tutto evidente: egli è in fretta certo della propria identità, assolutamente certo, molto più certo rispetto a quanto non possa esserlo un adolescente o un giovane; ma non perché conosca quella identità, soltanto perché avverte d'essere noto ad altri e atteso da altri. Per conoscere la sua identità egli non deve interrogare; non deve soprattutto interrogare, ma deve rispondere, deve corrispondere. Appunto attraverso le conferme e le correzioni dei propri gesti egli giunge a dar forma alla propria identità.

La condizione perché io possa effettivamente volere quello che faccio, possa appropriarmi dell'azione come di cosa mia, è appunto questa, che riconosca in ciò che faccio la via per arrivare a me stesso.

## Il volere e la fede

Per volere quel che faccio è in tal senso indispensabile addirittura la fede. Non mi riferisco subito alla fede nella precisa accezione cristiana, ma ad una fede che in prima battuta potrebbe apparire come semplice fede umana. In realtà se davvero si tratta di fede sempre si tratta di Dio. La fede che il bimbo piccolo accorda alle attese dei genitori nei suoi confronti è fede che comporta il riconoscimento di una carattere addirittura religioso della loro autorità. È abbastanza facile verificare come un bambino accordi al genitore il credito di valere come fautore di una promessa assolutamente affidabile. Proprio grazie a questo credito il bambino diventa capace di vedere nei gesti e nelle parole del genitore ben più di quanto il genitore stesso sa mettere consapevolmente in essi.

Il profilo religioso dell'autorità dei genitori appariva un tempo confermato dal carattere pur esso religioso del costume e della cultura complessiva alla quale essi chiedevano autorizzazione per i loro comportamenti. L'imperativo dei genitori era in tal senso subito iscritto entro un ordine sacro, da tutti condiviso. L'onore al padre e alla madre, che il comandamento di Mosè ordinava, trovava conferma nel carattere appunto sacro delle leggi del rapporto umano delle quali i genitori erano primi testimoni. Appunto quelle leggi istruivano i comportamenti mediante i quali il piccolo si appropriava della promessa espressa dalla sorprendente esperienza di accoglienza nella vita.

Ora invece il contesto sociale appare proporzionalmente distante dalla scena primaria della vita. Le leggi che vigono a livello di rapporti sociali appaiono incapaci di istruire il senso del cammino aperto dalla promessa originaria, quella che sta proprio all'origine della vita.

Questo distacco tra leggi della vita sociale e messaggio della scena primaria comporta insieme la perdita da parte di quelle leggi del valore sacro che esse avevano un tempo, e che in linea di diritto dovrebbero sempre avere.

La tradizione mosaica sancisce questo valore attraverso il rilievo architettonico ch'essa accorda al precetto *onora il padre e la madre* nella redazione del decalogo: (a) esso è il primo della seconda tavola (o l'ultimo della prima, secondo la tradizione rabbinica); è quello che esprime in maniera sintetica il senso di tutti i comandamenti morali; (b) inoltre è quello che più in radice esprime il senso generale dei comandamenti Dio nella vita umana.

(b) Illustra questo secondo aspetto la motivazione del comandamento. Esso è infatti motivato, insieme a quello del settimo giorno; soltanto questi due comandamenti sono motivati. E la motivazione si riferisce al prolungamento nel tempo futuro del cammino che è ha avuto la sua sorprendente origine grazie alla accoglienza del figlio ad opera dei genitori: *Onora tuo padre e tua madre, perché si prolunghino i tuoi giorni nel paese che ti dá il Signore, tuo Dio* (Es 20,12).

La formulazione del Deuteronomio è lievemente diversa: *Onora tuo padre e tua madre, come il Signore Dio tuo ti ha comandato, perché la tua vita sia lunga e tu sii felice nel paese che il Signore tuo Dio ti dá* (5, 16); a differenza del testo dell'*Esodo*, che si riferisce alla terra come a un futuro, si suppone qui che la terra sia già abitata e soltanto è promesso che quella vita si prolungherà.

In ogni caso, appunto questo è il senso del comandamento, rendere possibile il prolungamento del cammino della vita, di un cammino che inizia come per miracolo e senza necessità del consenso di chi lo compie, ma non può prolungarsi senza la scelta di chi lo compie; più precisamente, senza la fede di chi lo compie. Obbedire al comandamento equivale appunto a credere, a riconoscere il nesso tra quel cammino e la promessa arcana che sta alla sua origine.

(a) Il valore sintetico che il quarto comandamento ha per rapporto a tutti gli altri comandamenti morali è strettamente connesso al profilo religioso della figura dei genitori. Il verbo ebraico tradotto con *onora* è *kabbēd*, che ha la stessa radice di *kabod*, il termine tecnico per dire la gloria di Dio.

A proposito del senso originario del comandamento c'è una discussione consistente:

Tre fondamentali direzioni (*Grunrichtungen*) sono discusse nella ricerca più recente, a proposito di come procedere a tale precisazione. La prima direzione vede originariamente fissato nel comandamento il compito di provvedere ai genitori anziani. Una seconda direzione vede invece nel precetto la richiesta di riconoscere in generale l'autorità dei genitori; finalmente una terza direzione l'esigenza di riconoscere il passaggio dei contenuti religiosi attraverso la mediazione dei genitori.<sup>7</sup>

L'autore, Jungbauer, riconosce tuttavia che il secondo e terzo indirizzo di lettura sono strettamente connessi tra di loro, nei testi biblici e prima ancora nella tradizione comune dell'antico oriente. Sicché l'alternativa si riduce a due indirizzi. Egli opta per il primo; non in base ad argomenti lessicali, ma di carattere storico religioso; il sostegno ai genitori anziani è il significato del precetto coerente con le precedenti indicazioni che su tale materia propone la tradizione babilonese parallela. E tuttavia Jungbauer riconosce che nella letteratura biblica prevale in tempi rapidi e in misura decisa il secondo indirizzo di lettura.

A sostegno della stessa tesi è invocata la filologia; il senso originario del verbo *kabbēd* sarebbe "rendere pesanti"; il precetto dunque è quello di «dar da mangiare ai genitori (anziani)»<sup>8</sup>, provvedere al loro sostentamento in età avanzata; solo successiva sarebbe la comprensione spirituale o morale.

<sup>7</sup> Harry JUNGBAUER, "Ehre Vater Und Mutter" *Der Weg Des Elternggebots in Der Biblischen Tradition*, JCB Mohr (Paul Siebeck), Wissenschaftliche Untersuchungen Zum Neuen Testament, Tübingen 2002, p. 80; lo studio molto analitico, addirittura troppo, è invece meno impegnato sul fronte del rilievo sintetico che il comandamento assume per rapporto al decalogo tutto, e della legge in generale.

<sup>8</sup> A. BORGONOVO, *Il comandamento "Onora il padre e la madre" nella prospettiva biblica*, p. 14.

In favore dell'originaria accezione 'assistenziale' del precetto depongono anche alcuni testi rabbinici; in particolare, un testo del Talmud Babilonese, *Kiddushin* 31b, spesso citato dai commenti al decalogo:

I nostri Maestro hanno insegnato che cosa è timore e che cosa onore<sup>9</sup>. Timore significa che [il figlio] non deve né stare né sedere al posto del padre, non deve contraddire le sue parole, né in alcun modo gettare pesi contro di lui. Onore significa che egli deve fornirgli cibo e bevanda, vestito e coperta, e deve portarlo dentro e fuori. Gli studiosi obiettarono: "A spese di chi?". Rabbi Giuda rispose: "A spese del figlio". Osaia invece disse: "A spese del padre". I maestri diedero una regola a Geremia – o come altri dicono al figlio di Geremia – in accordo con la risposta a spese del genitore.

La comprensione assai materiale qui proposta di *kabbēd* è espressione della piega halakica della interpretazione rabbinica della legge; è legittimo il dubbio circa il valore di indizio che il testo avrebbe del presunto significato originario del verbo.

In ogni caso, è indubitabile il fatto che la *ratio* del precetto nella tradizione mosaica è il profilo religioso della figura dei genitori. Nel Talmud babilonese poche righe prima è scritto:

I Maestri insegnavano: "È detto: *Onora il padre e la madre*; ed è anche detto: *Onora il Signore con le tue ricchezze*<sup>10</sup>; in tal modo il comandamento assimila l'onore dovuto ai genitori a quello dovuto all'Onnipotente. È detto: *Voi temerete ciascuno suo padre e sua madre*; ed è detto anche: *Il Signore tuo Dio temerai, e a lui solo offrirai il tuo servizio*<sup>11</sup>; in tal modo il comandamento assimila il timore dei genitori al timore di Dio. È anche detto: *Colui che maledice suo padre o sua madre sarà messo a morte* (Es 21,17): così come è detto: *Chiunque maledirà il suo Dio, porterà la pena del suo peccato* (Lv 24,15). In tal modo il comandamento assimila la benedizione dei genitori e quella dell'Onnipotente. Con riferimento alle percosse l'assimilazione è certo impossibile. [Per riferimento alla benedizione] l'assimilazione è del tutto logica. Dal momento che i tre [Dio, il padre e la madre] sono complici in [nella generazione di] lui. I Maestri anche insegnavano: Ci sono tre soci nel[la generazione del]l'uomo, l'unico Santo – sia Egli benedetto – il padre e la madre. Quando un uomo onora il padre e la madre, l'unico Santo – sia Egli benedetto – dice: "Io do merito a loro come se Io avessi dimorato in mezzo a loro ed essi avessero onorato me". (*Kiddushin* 30b)<sup>12</sup>

Appare qui del tutto trasparente il significato spirituale, e non materiale e/o assistenziale, dell'onore ai genitori. L'accostamento del precetto *onora il padre e la madre* al timore di Dio, dunque alla fede, è costante nella tradizione rabbinica; esso rende ragione della collocazione del precetto nella prima tavola, insieme ai comandamenti di carattere religioso o culturale; esso anche giustifica il credito che da più parti al precetto è concesso di essere addirittura il tramite del nesso che lega tutti gli altri comandamenti alla fede.

Nella letteratura sapienziale, nel Siracide in specie, il giovane è messo in guardia dai *peccatori* descritti come la banda dei compagni/complici, il cui obiettivo è la rapina ai danni degli estranei. Appunto come estranei appaiono quanti sono conosciuti al di fuori della famiglia e appaiono in tal senso estranei all'alleanza; a tale titolo possibile oggetto di un desiderio bramoso e rapace. Rapace appare ogni desiderio alimentato o addirittura reso possibile dal difetto di memoria comune, e quindi del rapporto di alleanza che essa sancisce.

Ascolta, figlio mio, l'istruzione di tuo padre  
e non disprezzare l'insegnamento di tua madre,  
perché saranno una corona graziosa sul tuo capo  
e monili per il tuo collo.  
Figlio mio, se i peccatori ti vogliono traviare,  
non acconsentire!  
Se ti dicono: «Vieni con noi,  
complottiamo per spargere sangue,

<sup>9</sup> La formula di Es 20,12 prescrive l'onore ai genitori, ma Lv 19, 2, prescrive il timore; la CEI traduce con rispetto: *Ognuno di voi rispetti sua madre e suo padre e osservi i miei sabati. Io sono il Signore, vostro Dio*; è interessante rilevare l'associazione stretta qui proposta tra il quarto e il terzo comandamento; essi sono collocati all'inizio di una serie di precetti abbastanza chiaramente associati al decalogo.

<sup>10</sup> Allusione a Prov 3,9: *Onora il Signore con i tuoi averi e con le primizie di tutti i tuoi raccolti*.

<sup>11</sup> Il riferimento è a Dt 6,13, che nella trad. CEI suona così: *Temerai il Signore Dio tuo, lo servirai e giurerai per il suo nome*.

<sup>12</sup> Traduco ancora dall'edizione inglese di I. Epstein, qui alla p. 149.



insidiamo impunemente l'innocente»,  
 [...] figlio mio, non andare per la loro strada,  
 tieni lontano il piede dai loro sentieri!  
 I loro passi infatti corrono verso il male  
 e si affrettano a spargere il sangue. (Pr 1, 8-11.14-16)

La legge dell'alleanza, equivalente della nostra legge morale, lega anzitutto quanti appartengono alla stessa famiglia; il vincolo familiare diventa paradigma di ogni vincolo morale. Non solo paradigma, origine e modello.

Ragioni di analogia rispetto al desiderio rapace coltivato con i compagni ammiccanti ai danni degli estranei propone il desiderio ammiccante rivolto alla donna straniera; con una tale donna il rapporto è possibile nutrito solo dallo sguardo; esso appare attraente; e d'altra parte esso ha bisogno di clandestinità, di nascondersi cioè agli occhi di coloro ai quali siamo legati da un rapporto familiare; la clandestinità non è però possibile davanti agli occhi del Signore:

Perché, figlio mio, invaghirti d'una straniera  
 e stringerti al petto di un'estranea?  
 Poiché gli occhi del Signore osservano le vie dell'uomo  
 ed egli vede tutti i suoi sentieri.  
 L'empio è preda delle sue iniquità,  
 è catturato con le funi del suo peccato.  
 Egli morirà per mancanza di disciplina,  
 si perderà per la sua grande stoltezza.

(5, 20-23; vedi in genere tutto il capitolo)

La figura della donna straniera assume però nel libro dei *Proverbi* la consistenza di una metafora; essa appare come un'ipostasi simmetrica rispetto a quella che rappresenta donna sapienza<sup>13</sup>; mentre questa apparecchia la mensa intorno alla quale trovare la via della vita (Pr 9, 1-6), donna follia seduce gli inesperti con le dolci acque furtive e un pane più gustoso preso di nascosto (cfr. 9, 13-18; vedi già prima i passi 2, 16-22; 5, 1-23; 6, 20-35; 7 tutto).

Gli amici complici e la donna straniera e ammiccante sono le due vie più facili di fuga dalla 'prigione' familiare; non a caso sono anche le due forme più nelle quali la società 'democratica' e spregiudicata cerca di uscire dalla visione antica, morale e patriarcale, dei rapporti umani.

Aiuta a intendere la difficoltà a volere dell'uomo moderno il modello offerto dall'adolescente. Egli ha netta e urgente la percezione di dover essere grande, e dunque emancipato dalla necessità di avere l'approvazione dei genitori. Non ha però convinzioni che gli permettano di esprimere una volontà propria. Si conforma dunque ai modelli proposti dai coetanei, e dipende dalla loro conferma. Questo comportamento imitativo non gli permette di elaborare e in tal modo appropriarsi delle certezze originarie della vita. Il modello di vita dell'adolescente minaccia di divenire oggi quello più comune per tutti. «Nessun pastore. un solo gregge. Tutti vogliono la stessa cosa, tutti sono uguali: chi sente altrimenti, va da sé al manicomio», come dice con formule incisive F. Nietzsche (*Così parlò Zarathustra*, prologo).

Il concorso decisivo delle figure parentali alla formazione della coscienza non veniva tanto, come facilmente si intuisce, da una loro ipotetica competenza educativa; veniva invece dal fatto che essi apparivano testimoni di un ordine superiore rispetto alla loro persona; erano in tal senso figure attraversate da una densità religiosa. Non la fiducia nella loro persona, ma la fede in quell'ordine trascendente consentiva che la obbedienza nei loro confronti configurasse la vita intera come risposta a una chiamata, e quindi come vita autorizzata da un Padre.

Il difetto di evidenza di quest'ordine trascendente conferisce troppo precocemente ai comportamenti del singolo il profilo di mere esplorazioni ipotetiche intraprese senza persuasione, di meri esperimenti; proprio perché soltanto di esperimenti si tratta, essi non insegnano nulla. Soltanto a chi crede sarà dato di

<sup>13</sup> Prime indicazioni sul tema, anche di carattere bibliografico, in L. MAZZINGHI, *Il Pentateuco sapienziale*, EDB, Bologna 2012, pp. 72-83; più trattata è la figura di donna sapienza: M. GILBERT, *Il convito che fa fa vivere*, in «Rivista Liturgica» 65 (1978) 643-655; L. MAZZINGHI, *Il banchetto di donna Sapienza*, in «Parola Spirito Vita» 53 (2006) 97-114.

apprendere dalle cose che fa. Chi fa senza credere è sempre da capo confermato nel suo dubbio. La morale è religiosa, oppure non è. E ogni forma d'agire, quando sia priva di autorizzazione religiosa, sia sospesa alle conferme derivate dalle esperienze passive della saturazione del desiderio, appare deludente.

L'uomo non matura la capacità di credere in quel che fa. Non matura – in altri termini – la capacità di volere; perché volere, volere davvero, è possibile soltanto a condizione di credere.

La fede, intesa in quest'accezione genericamente antropologica, molto prima d'essere una scelta personale, era una forma della visione del mondo sostenuta dal contesto civile; la secolarizzazione, la sistematica sostituzione dell'agire deliberato o arbitrario al *Wesenwille*, dispone al difetto della capacità di volere come ad un destino obbligato.

Parrocchia di san Simpliciano – Ciclo di 5 incontri sul tema

## Libertà dei moderni e libertà cristiana

tenuti da don Giuseppe Angelini, nei lunedì di ottobre/novembre 2014

### 2. Il vangelo di Paolo ai Galati: libertà dalla legge

La lettera ai *Galati* è una specie di manifesto del vangelo della libertà secondo Paolo. In quella lettera egli offre la prima formulazione della sua tesi di fondo, la libertà del cristiano dalla Legge. Cristo ci ha liberato dalla Legge; il vangelo sancisce sotto tale profilo il distacco del cristianesimo dal giudaismo, che appare invece tutto costruito sulla centralità della legge, e sulla separazione che essa sancisce tra giudei e pagani.

Così definita la libertà appare soltanto nel suo aspetto negativo; la legge stessa appare soltanto nel suo aspetto negativo, come un divieto. Ma la legge non è soltanto divieto, confine da non oltrepassare; è anche positiva istruzione dell'agire. È istruzione solo preliminare; essa deve cedere poi il posto allo Spirito. Ma lo Spirito non sostituisce la legge; è invece la piena verità della legge; una verità nota soltanto a colui che la pratica. Nel vangelo di *Matteo* Gesù espressamente afferma di non essere venuto ad abolire, ma per dare compimento alla legge e ai profeti (*cf.* Mt 5, ). Oltre e più radicalmente che con il suo insegnamento, egli compie mettendo in pratica. Così è detto efficacemente nel dialogo con Giovanni battista presso il Giordano:

In quel tempo Gesù dalla Galilea andò al Giordano da Giovanni per farsi battezzare da lui. Giovanni però voleva impedirglielo, dicendo: «Io ho bisogno di essere battezzato da te e tu vieni da me?». Ma Gesù gli disse: «Lascia fare per ora, poiché conviene che così adempiamo ogni giustizia». (Mt 3, 13-15)

Scendendo nelle acque del Giordano Gesù accetta la condizione di servo, ma del servo sofferente che porta a compimento l'opera della liberazione di coloro che sono schiavi; questo nesso è già bene espresso in *Galati*:

Ma quando venne la pienezza del tempo, Dio mandò il suo Figlio, nato da donna, nato sotto la legge, per riscattare coloro che erano sotto la legge, perché ricevessimo l'adozione a figli. E che voi siete figli ne è prova il fatto che Dio ha mandato nei nostri cuori lo Spirito del suo Figlio che grida: Abbà, Padre! Quindi non sei più schiavo, ma figlio; e se figlio, sei anche erede per volontà di Dio. (Gal 4, 4-7)

Rende schiavi e non figli la legge che prescrive minacciando; l'osservanza di essa non rende giusti, perché non istruisce sul bene, ma soltanto trattiene dal male. La fede giustifica perché cambia dentro. Il cambiamento è descritto da Paolo come dono dello Spirito. In tal senso la libertà cristiana, definita per un primo lato come emancipazione dalla legge, per altro lato e positivo è definita come obbedienza allo Spirito. Lo Spirito grida dentro di noi *Abbà, Padre*; e lo Spirito consacra la servizio dei fratelli.

La distinzione tra le due immagini della legge – quella farisaica che il vangelo elimina, e quella intesa invece da Dio che Gesù porta a compimento – è indispensabile per intendere Paolo e la sua dottrina sulla libertà cristiana. Ma la distinzione non è presente in maniera esplicita negli scritti di Paolo. Di qui i molti equivoci.

#### Vicenda biografica di Paolo e suo vangelo

Per capire Paolo, e in specie la 'scandalosa' lettera ai *Galati*, è indispensabile interpretare quel che Paolo scrive sullo sfondo di quel che vive. Oltre tutto, la lettera appare non a caso la più ricca di indicazioni autobiografiche. Il distacco traumatico del cristianesimo nascente tutto dal giudaismo trova illustrazione nel carattere traumatico del distacco di Paolo dalla sua formazione giudaica. Il senso della libertà del cristiano dalla legge trova nella vicenda biografica di Paolo la sua prima e indimenticabile spiegazione.

In *Galati* 1-2 Paolo ricorda la sua condotta di un tempo nel giudaismo: lo zelo per la legge lo ha indotto a perseguire la Chiesa di Dio, *superando nel giudaismo la maggior parte dei miei coetanei e connazionali, accanito com'ero nel sostenere le tradizioni dei padri*. Colpisce la corrispondenza tra la formula qui usata, *le tradizioni dei padri*, e quella che usa Gesù per accusare gli scribi venuti da Gerusalemme: *Siete veramente abili nell'eludere il comandamento di Dio, per osservare la vostra tradizione* (Mc 7, 9). Il riferimento alla tradizione, intesa e giudicata come alternativa indebita al comandamento di Dio, ritorna ben sei volte nei pochi versetti di Mc. 7. Paolo, divenuto apostolo dei pagani, attraverso la loro fede vede ormai nella Legge da lui conosciuta e praticata alla scuola dei farisei l'espressione sintetica della falsità giudaica.

Le affermazioni 'scandalose' di Paolo circa la legge sono state spesso lette nella storia in maniera decontestualizzata. La lettura di Lutero in specie dipende dalla sua pregiudiziale polemica contro dottrina cattolica del merito assai più che dal testo di Paolo. Anche Agostino, mille anni prima, aveva letto Paolo istruito dalla polemica contro lo scadente tratto moraleggiante che aveva la lettura del messaggio cristiano presso le chiese latine. In particolare, non è colto il nesso tra dottrina di Paolo e distacco dalla tradizione giudaica. Molto prima di sostenere che mediante le opere della legge non è mai stato giustificato nessuno, Paolo sostiene in maniera intransigente che i pagani convertiti al vangelo non devono essere costretti a *giudaizzare*<sup>14</sup>, ad adottare consuetudini di vita proprie dei giudei.

La difesa che Paolo fa della libertà dei pagani dalla circoncisione e dalle osservanze connesse strettamente si unisce alla sua nuova visione della legge, nella quale è stato educato; la nuova visione è alimentata dalla sua predicazione ai pagani. Ed essi non sono affatto i mostri che erano stati dipinti ai suoi occhi quando viveva entro le mura della legge. Egli è inorridito da quella che appare ormai ai suoi occhi come una vera e propria superstizione.

Negli anni recenti la *nuova prospettiva* degli studi paolini<sup>15</sup> contesta l'immagine di Paolo proposta da Lutero, quella cioè di un uomo ossessionato da sensi di colpa, fortemente introspettivo e angustiato; l'immagine è assolutamente anacronistica. Paolo non ha conosciuto alcuna esperienza di colpa inesorabile e di divisione interiore. L'affermazione della sterilità della legge, e quindi della sua caducità, non deriva affatto da tale esperienza di divisione interiore, ma dalla constatazione che i Giudei non sono affatto migliori dei pagani. Il sotteso confronto tra pagani e giudei, d'altra parte, non si produce a procedere dal punto di vista introspettivo, dalla coscienza del singolo dunque, ma a procedere dalla considerazione delle forme di vita realizzate dai due popoli.

È abbastanza facile scorgere in *Galati* quattro apostrofi; esse scandiscono il corpo della lettera e ne suggeriscono la struttura. La prima, che segue subito il saluto iniziale (1,6-10) e toglie spazio ai ringraziamenti di rito, introduce la tesi di fondo e suggerisce quindi il tono di tutta la lettera. La seconda apostrofe (3,1-5) argomenta il primato della fede rispetto alla legge attraverso il modello scritturistico di Abramo; la terza apostrofe (4,8-11) introduce un'ulteriore argomentazione scritturistica, quella delle due alleanze, Agar e Sara; la quarta apostrofe infine (5, 2-15) illustra la tesi della libertà dalla legge in termini parentetici.

## 1° svolgimento (1, 6-2, 21): le opere della legge non giustificano

L'apostrofe iniziale esprime stupore per il passaggio dei *Galati* a un altro vangelo; quale, non è precisamente detto; risulta dal contesto che si tratta del ritorno alla pratica della Legge. Si accenna però ai motivi ipotetici che avrebbero potuto autorizzare tale ritorno:

L'abbiamo già detto e ora lo ripeto: se qualcuno vi predica un vangelo diverso da quello che avete ricevuto, sia anàtema! Infatti, è forse il favore degli uomini che intendo guadagnarvi, o non piuttosto quello di Dio? Oppure cer-

<sup>14</sup> Il verbo è usato da Gal 2, 14, nel contesto dell'evocazione della disputa con Cefa ad Antiochia: *Se tu, che sei Giudeo, vivi come i pagani e non alla maniera dei Giudei, come puoi costringere i pagani a giudaizzare (ιουδαΐζειν)?* La prima espressione del deprecato giudaizzare è ovviamente la circoncisione; vedi per le indicazioni di altri usi del verbo H. SCHLIER, *Lettera ai Galati*, Paideia, Brescia 1965, p. 90, n. 24.

<sup>15</sup> *The New Perspective on Paul* è il titolo di un articolo di D.G. DUNN apparso in origine sul «Bulletin of the John Rylands Library» 65 (1983) 95-122; esso fu poi ripreso nella raccolta di articoli dello stesso D. G. DUNN, *Jesus, Paul and the Law: Studies in Mark and Galatians* (London: SPCK), 1990, pp. 183-214; in traduzione italiana lo si trova nella recente antologia J. D. DUNN, *La nuova prospettiva su Paolo*, Paideia, Brescia 2014; appunto il titolo di Dunn diede nome alla nuova prospettiva rappresentata, oltre che da lui e già da Stendahl, da Sanders, *Paolo e il giudaismo palestinese. Studio comparativo su modelli religiosi*, Paideia, Brescia 1986 e da Nicholas Thomas Wright (in particolare *L'apostolo Paolo*, Claudiana, Torino, 2008, che traduce *Paul: fresh perspectives*, del 2005); la prospettiva dischiusa da Sanders non ha certo la generalità dei consensi presso gli studiosi di Paolo – è stata tempestivamente e autorevolmente smentita ad esempio da Robert H. GUNDRY, *Grace, Works, and Staying Saved in Paul: reply to E. P. Sanders' Paul and Palestinian Judaism; Paul, the Law and the Jewish People*, in «Biblica» 66 (1985) 1-38 – ma certo ha fino ad oggi troppi e troppo ingenui consensi.

co di piacere agli uomini? Se ancora io piacessi agli uomini, non sarei più servitore di Cristo! (1, 9-10)

L'ipotesi dei Galati è dunque che Paolo li abbia dispensati dalla Legge solo per cercare il favore degli uomini, per guadagnare più facili consensi tra i gentili; tale esonero sarebbe però alla fine impossibile.

Per smentire tale interpretazione Paolo ricorda in breve la vicenda della sua conversione. Il vangelo da lui annunciato *non è modellato sull'uomo*, per corrispondere ad attese umane; ma corrisponde all'irruzione della grazia di Dio, qui descritta attingendo alla lingua dei profeti (Geremia). Anche la visione del mondo che egli sviluppa a procedere dalla conversione si realizza senza interrogare gli uomini.

La visione di cui si dice, posta a fondamento della missione ai pagani, sarà esposta a Gerusalemme solo poi, *privatamente alle persone più ragguardevoli*, e ottiene la loro approvazione. La richiesta di una tale approvazione era parsa necessaria *a causa dei falsi fratelli che si erano intromessi a spiare la libertà che abbiamo in Cristo Gesù, allo scopo di renderci schiavi*. Già qui è nominata in termini enfatici la libertà cristiana dalla legge, scaturente dalla redenzione. Sussiste un nesso stretto tra libertà dalla legge e verità del vangelo; esso non può essere sciolto, senza compromettere la verità del vangelo (cfr. 2, 1-5).

Il consenso con le *persone più ragguardevoli* trova il suo sigillo nella divisione dei compiti:

Anzi, visto che a me era stato affidato il vangelo per i non circoncisi, come a Pietro quello per i circoncisi - poiché colui che aveva agito in Pietro per farne un apostolo dei circoncisi aveva agito anche in me per i pagani - e riconoscendo la grazia a me conferita, Giacomo, Cefa e Giovanni, ritenuti le colonne, diedero a me e a Barnaba la loro destra in segno di comunione, perché noi andassimo verso i pagani ed essi verso i circoncisi. (2, 7-9)

Cefa ad Antiochia tradisce l'intesa: dopo l'arrivo di *alcuni da parte di Giacomo* cambia il modo di fare con i pagani; prima mangiava insieme a loro; poi *cominciò a evitarli e a tenersi in disparte, per timore dei circoncisi*. Paolo vede in quella simulazione, dunque nel rispetto umano, il distintivo del giudaismo della legge; e ricorda che *anche Barnaba si lasciò attirare nella loro ipocrisia*. Il ricordo della resistenza a Cefa offre a Paolo lo spunto per una formulazione sintetica del suo vangelo:

Se tu, che sei Giudeo, vivi come i pagani e non alla maniera dei Giudei, come puoi costringere i pagani a vivere alla maniera dei Giudei? Noi che per nascita siamo Giudei e non pagani peccatori, sapendo tuttavia che l'uomo non è giustificato dalle opere della legge ma soltanto per mezzo della fede in Gesù Cristo, abbiamo creduto anche noi in Gesù Cristo per essere giustificati dalla fede in Cristo e non dalle opere della legge; dalle opere della legge *non verrà mai giustificato nessuno*. (2, 14b-16)

Che di *noi* si parli come *Giudei per nascita e non pagani peccatori* è formula ironica, che irride la pretesa dei Giudei di distinguersi dai pagani come giusti. In realtà, dice Paolo - e si riferisce a se stesso - anche *noi* abbiamo creduto in Gesù Cristo, abbiamo così riconosciuto di non essere giustificati dalle opere della legge. Avremmo dovuto saperlo già da prima, attraverso il salmo che supplica salvezza, per esempio; esso confessa che nessun uomo, chiamato in giudizio, potrebbe apparire giusto:

Signore, ascolta la mia preghiera,  
porgi l'orecchio alla mia supplica,  
tu che sei fedele,  
e per la tua giustizia rispondimi.  
Non chiamare in giudizio il tuo servo:  
nessun vivente davanti a te è giusto. (Sal 143, 1-2)

Già in questa narrazione preliminare Paolo anticipa la successiva trattazione dei principi; rivolto idealmente a Cefa, Paolo parla per le Chiese di Galazia; il passaggio alle questioni di principio è segnalato in particolare dall'introduzione della formula *opere della legge*, usata qui tre volte e ancora tre volte nel seguito della lettera; essa diventerà il test per contrassegnare la pseudo giustizia dei Giudei. La formula definisce le opere che cercano garanzia di giustizia mediante il confronto con la legge, piuttosto che con Dio, con la sua parola e la sua promessa.

La giustizia delle opere consente una sorta di autogiustificazione, che smentisce il principio biblico (*nessun vivente davanti a te è giusto*); la giustizia della fede cerca invece il proprio fondamento nella fedeltà di Dio alle sue promesse (*tu che sei fedele*).

Occorre però subito chiarire che, per Paolo come per Mosè, la fede è forma dell'agire; ha la forma di un'obbedienza che può essere realizzata soltanto mediante le opere. *Giustificare* non è un atto unilaterale di Dio, al quale solo poi si aggiungerebbe l'agire umano: se la giustificazione avviene *per mezzo della fede*, avviene mediante l'atto dell'uomo, e non ad opera esclusiva del Signore.

Occorre rilevare a tale riguardo che anche la lettura cattolica di Paolo negli anni recenti sconta spesso la sudditanza rispetto alla tradizione luterana, e scorpora fede e agire. Il fraintendimento, per il quale la giustizia della fede esonererebbe dalla necessità delle opere, è previsto da Paolo, che subito risponde ad esso:

Se pertanto noi che cerchiamo la giustificazione in Cristo siamo trovati peccatori come gli altri, forse Cristo è ministro del peccato? Impossibile! Infatti se io riedifico quello che ho demolito, mi denuncio come trasgressore. In realtà mediante la legge io sono morto alla legge, per vivere per Dio. Sono stato crocifisso con Cristo e non sono più io che vivo, ma Cristo vive in me. (2, 17-19)

Se la fede non mutasse la qualità del nostro agire e noi rimanessimo *peccatori come gli altri*, noi faremmo Cristo servo del peccato; gli assegneremmo il compito di rendere tollerabile il peccato. La fede invece ha il potere di sottrarmi al peccato. La soggezione ad esso prima appariva inesorabile; per tale ragione era data la legge, come si dirà di seguito (3, 23-24).

Ora invece *mediante la legge io sono morto alla legge, per vivere per Dio*: che vuol dire? Il passaggio dalla morte alla vita è la conversione; essa consente di passare dalla soggezione alla legge alla soggezione a Dio, e solo la seconda soggezione conduce alla vita. Il passaggio si produce *mediante la legge*, nel senso che Gesù fu messo a morte appunto perché trasgrediva la legge; attraverso la sua morte, decretata dalla legge, ha reso manifesto il suo amore preveniente e incondizionato, principio di salvezza. La fede non ha origine dalla legge, ma dall'amore del Figlio, e con la fede comincia un altro modo di vivere. Per Paolo la conversione alla fede ha questo profilo qualificante: passare dalla soggezione legge a quella ad un Dio personale; dalla resa al ricatto della legge alla fede nel Dio che ci vuole suoi figli. La legge di cui qui si parla è quella di Mosè; ma come intesa dal giudaismo, e più precisamente dal fariseismo.

Occorrerebbe – Paolo non lo fa – distinguere tra la legge di Mosè e legge degli scribi. Paolo, parlando di sé, mette a frutto la sua vicenda per suggerire che cosa sia fede e libertà per tutti. Occorrerebbe esplicitare il concorso che alla denuncia de *la legge delle opere* offre la nuova visione della pratica farisaica dischiusa a Paolo dalla predicazione ai pagani, e dall'immagine della legge che ne risulta.

## 2° svolgimento (3,1-4,7): la legge pedagogo e lo Spirito dei figli

La seconda apostrofe formalizza la distinzione tra i due modelli di vita, quello della ricerca di giustificazione mediante le opere conformi alla legge e quello della fede nel vangelo; soltanto la fede propizia il dono dello Spirito, che rende giusti.

O stolti Galati, chi mai vi ha ammalati, proprio voi agli occhi dei quali fu rappresentato al vivo Gesù Cristo crocifisso? Questo solo io vorrei sapere da voi: è per le opere della legge che avete ricevuto lo Spirito o per aver creduto alla predicazione? Siete così privi d'intelligenza che, dopo aver incominciato con lo Spirito, ora volete finire con la carne? Tante esperienze le avete fatte invano? [...] Colui che dunque vi concede lo Spirito e opera portentosi in mezzo a voi, lo fa grazie alle opere della legge o perché avete creduto alla predicazione? (3, 1-5)

Paolo argomenta a procedere dall'esperienza effettiva; il suo argomento è reso possibile dalle forme visibili che ha assunto il dono dello Spirito presso i Galati; ha operato portentosi presso di loro; essi sono documento visibile del dono dello Spirito, e con di una vita nuova. Quegli inizi della sono stati possibili grazie alla fede; non si può regredire.

Per illustrare la nuova vita secondo lo Spirito Paolo chiede aiuto alla tradizione della fede; più precisamente, alla figura del padre Abramo che *Genesi* celebra come credente e primo destinatario della promessa rivolta a Dio a tutti i popoli della terra. *Abramo ebbe fede in Dio e gli fu accreditato come giustizia* (Gal 3,6, che cita Gen 15,6); nel suo caso la fede è principio di giustificazione: in forza della sua fede Abramo è divenuto padre: *Sappiate dunque che figli di Abramo sono quelli che vengono dalla fede* (3,7).

L'esperienza della predicazione del vangelo ai pagani mostra a Paolo come i pagani siano tutt'altra cosa rispetto all'immagine che l'insegnamento rabbinico, con la sua gelosa separazione tra giudei e gentili, ne proponeva. I pagani capiscono il vangelo come e più dei giudei. La circostanza induce Paolo alla presa di distanza dalla legge intesa come *identity marker*<sup>16</sup>; la separazione tra giusti e peccatori tracciata dalla legge è del tutto impertinente; la presunzione di giustizia che la legge autorizza inganna.

<sup>16</sup> Per questa idea vedi gli scritti di James D. G. DUNN, *Jesus, Paul, and the law: studies in Mark and Galatians*, Louisville, Ky, Westminster/John Knox Press, 1990, cap. 11; IDEM, *The New Perspective On Paul*, Grand Rapids, Mich, W.B. Eerdmans Publishing, 2007, cap. 9;

Il ripudio della legge – di quella figura della legge – è messo subito sul conto della tesi che vede nella fede il principio della giustizia. Abramo stesso è descritto già come credente nel vangelo; figli suoi e in lui benedetti sono tutti quelli che credono:

E la Scrittura, prevedendo che Dio avrebbe giustificato i pagani per la fede, preannunziò ad Abramo questo lieto annunzio: *In te saranno benedette tutte le genti*. Di conseguenza, quelli che hanno la fede vengono benedetti insieme ad Abramo che credette. Quelli invece che si richiamano alle opere della legge, stanno sotto la maledizione, poiché sta scritto: *Maledetto chiunque non rimane fedele a tutte le cose scritte nel libro della legge per praticarle*. (3, 8-10)

Le parole citate (Dt 27, 26) sono l'ultima delle dodici maledizioni che sigillano il rinnovo dell'alleanza; il formulario dell'alleanza prevede sempre maledizioni e benedizioni; Paolo fa riferimento soltanto alle maledizioni per definire la legge in genere; in effetti la legge fu soprattutto trasgredita, e quindi sanzionata; la predicazione profetica trova nell'invettiva il suo nucleo generatore; attraverso la denuncia della trasgressione è portata alla luce l'attesa di Dio che, pur non detta, era in realtà fin dall'inizio al fondamento dell'imperativo.

Nelle formulazioni dei codici il comando della fede alla lettera non compare; il prologo storico però – *Io sono il Signore, tuo Dio, che ti ho fatto uscire dal paese d'Egitto, dalla condizione di schiavitù* – ha proprio quel senso, suggerire il nesso cioè tra i divieti che seguono e la fedeltà alla promessa espressa dalla elezione originaria. La sintesi della legge in termini di maledizione appare in tal senso indebita. Il comando della legge è motivato dalla promessa della vita; è prima di tutto questo. Nel decalogo il comandamento espresso in forma positiva e motivato, *Onora tuo padre e tua madre, perché si prolunghino i tuoi giorni nel paese che ti dá il Signore, tuo Dio* (Es 20, 12), è il primo della seconda serie; suggerisce la prospettiva di tutti. Capisce il comandamento e la promessa soltanto chi, attraverso l'onore spontaneo suscitato da padre e madre, scorge lo Spirito, la gloria stessa di Dio.

Paolo ignora il legame tra legge e fede; siccome pensa alla legge dei farisei, essa non si basa sulla fede, dice invece: *chi praticherà queste cose, vivrà per esse*. In tal modo, la legge millanta il credito d'essere fonte di salvezza; dalla legge verrebbe la giustizia, e non da Dio stesso mediante la fede (cfr. Gal 3, 11-12). Un tale nesso spiega il senso spregiativo delle *opere della legge*. Se la legge è ridotta a minaccia per chi trasgredisce, d'altra parte, è giustificata l'affermazione che *Cristo ci ha riscattati dalla maledizione della legge; egli è divenuto maledizione per noi* (Gal 3,13); il senso della crocifissione è interpretato da Paolo citando appunto Dt 21, 23; la citazione suona forzosa, quanto meno ellittica; sostituisce un'argomentazione più distesa, che dovrebbe spiegare il nesso tra condanna di Gesù e decadenza di *quella* legge.

La legge difesa dai suoi custodi funziona come marcatore della differenza tra giudei e gentili. Il passaggio della benedizione di Abramo ai gentili comporta insieme il passaggio ad essi della promessa dello Spirito; egli diventa, mediante la fede, principio di giustizia.

Il rilievo decisivo della fede è ulteriormente argomentato mediante il paragone con il testamento umano (3, 15-18). Un testamento, una volta fissato, non può essere mutato; se per ottenere l'eredità promessa ad Abramo fosse richiesta l'osservanza di una legge, promulgata quattrocentotrenta anni dopo, la legge annullerebbe la promessa; *Dio invece concesse il suo favore ad Abramo mediante la promessa*. La promessa deve rimanere tale e si realizza subito con la morte del testatore. L'erede di Abramo è Cristo.

Se non ha il potere di giustificare, *perché la legge?* Paolo le assegna la funzione di mero contenimento del peccatore: *fu aggiunta per le trasgressioni, fino alla venuta della discendenza per la quale era stata fatta la promessa*. A questo tratto di mero contenimento, di divieto, corrisponde il fatto che *fu promulgata per mezzo di angeli attraverso un mediatore*; è in tal modo ribadito che la legge non dispone le condizioni per un rapporto personale con Dio. La legge, anzi *la Scrittura*, non apre alla comunione con Dio, *ha invece rinchiuso ogni cosa sotto il peccato, perché ai credenti la promessa venisse data in virtù della fede in Gesù Cristo*.

L'immagine della legge come recinto o prigionia (*noi eravamo rinchiusi sotto la custodia della legge*, 3, 23) è ribadita da quella del pedagogo: *Così la legge è per noi come un pedagogo che ci ha condotto a Cristo, perché fossimo giustificati per la fede* (3,24). Il pedagogo non insegna, soltanto vigila, tiene sotto custodia; la sua funzione è provvisoria; giunta la fede, è realizzata l'identità di *figli di Dio*; la legge decade senza lasciare traccia. L'abolizione di ogni rilievo della legge è parafrasata menzionando tutte le differenze cancellate: *Non c'è più giudeo né greco; non c'è più schiavo né libero; non c'è più uomo né donna, poiché tutti voi siete uno in Cristo Gesù* (3,28).

È evidente il carattere iperbolico delle affermazioni. In *1 Corinzi* Paolo corregge gli equivoci della lettura anarchica del suo vangelo di libertà; dalla cancellazione della legge alcuni presumono di dedurre quella di ogni ordinamento della vita comune. Paolo raccomanda che *ciascuno rimanga nella condizione in cui era quando fu chiamato* (1 Cor 7, 17-24), ma con altro spirito. Come gli ordinamenti civili sono gravidi di un valore normativo e religioso, che vige anche per il cristiano, ma può essere conosciuto soltanto passando per la fede, per il rapporto con il Dio Padre di Gesù.

La fede comporta la ripresa della legge, non la cancellazione. Per intendere una tale ripresa, per chiarire il senso della sua mediazione cristologica, è indispensabile chiarire la correlazione originaria tra legge e soggetto. Il senso del precetto non è determinato a monte del suo adempimento; soltanto l'obbedienza rivela il senso della legge. Illustra bene il nesso l'obbedienza del bambino, attraversata da un'attesa; il fanciullo sa di poter pervenire alla conoscenza dell'ordine cosmico soltanto grazie all'obbedienza; la certezza che c'è un tale ordine precede la conoscenza di esso; soltanto la previa fede/speranza in quell'ordine consente di conoscerlo attraverso le forme dell'agire.

In tal senso la legge ha un profilo edificante, non contiene soltanto. La legge è in tal senso pedagogo in accezione più positiva. Il concorso dell'agire alla formazione della coscienza morale, il concorso della fede alla configurazione dell'agire, è ignorato dalla tradizione teologica, e ancor più da quella della filosofia; il difetto pregiudica la comprensione della stessa differenza tra opere della legge e opere della fede.

Tradizionalmente si pensa che la qualità vera e non ipocrita dell'agire sia legata a un'intenzione interiore espressa a monte dell'agire. In realtà, l'intenzione è figlia dell'agire precedente; più precisamente, è figlio del messaggio promettente scaturito dall'agire; per divenire noto il messaggio impone la fedeltà; la norma morale articola la fedeltà alla promessa dischiusa dal primo cammino; soltanto se inteso così l'imperativo edifica; mediante la fede esso edifica.

La riduzione della legge a criterio di controllo delle *trasgressioni* manifesta il già intervenuto distacco tra legge e fede. Soggetto alla legge non è soltanto il peccatore; è anche il bambino; nel suo caso la funzione della legge è anche edificante. Paolo usa l'esempio del fanciullo per dire soltanto della sua ingoranza, non della sua docilità:

Ecco, io faccio un altro esempio: per tutto il tempo che l'erede è fanciullo, non è per nulla differente da uno schiavo, pure essendo padrone di tutto; ma dipende da tutori e amministratori, fino al termine stabilito dal padre. Così anche noi quando eravamo fanciulli, eravamo come schiavi degli elementi del mondo. (4, 1-3)

Il fanciullo è giuridicamente incapace, certo; e tuttavia egli può, secondo Gesù, insegnare ai discepoli stessi. Il Figlio stesso nasce da donna e soggetto alla legge per condurre a maturità tutti noi. Il nesso che lega la nascita da una donna e la soggezione alla legge all'opera della redenzione non è precisato:

Ma quando venne la pienezza del tempo, Dio mandò il suo Figlio, nato da donna, nato sotto la legge, per riscattare coloro che erano sotto la legge, perché ricevessimo l'adozione a figli. E che voi siete figli ne è prova il fatto che Dio ha mandato nei nostri cuori lo Spirito del suo Figlio che grida: Abbà, Padre! Quindi non sei più schiavo, ma figlio; e se figlio, sei anche erede per volontà di Dio. (4, 4-7)

### 3° svolgimento (4, 8-5,1): non tornare indietro

La terza apostrofe nasce dallo stupore per il ritorno dei Galati alla schiavitù antica:

Ma un tempo, per la vostra ignoranza di Dio, eravate sottomessi a divinità, che in realtà non lo sono; ora invece che avete conosciuto Dio, anzi da lui siete stati conosciuti, come potete rivolgervi di nuovo a quei deboli e miserabili elementi, ai quali di nuovo come un tempo volete servire? Voi infatti osservate giorni, mesi, stagioni e anni! Temo per voi che io mi sia affaticato invano a vostro riguardo. (4,8-11)

L'invito a riscuotersi da questo ritorno all'indietro è argomentato in prima battuta (5, 12-20) ricorrendo alla memoria di quel che i Galati hanno vissuto e sentito nei confronti dell'apostolo. Ma in seconda battuta Paolo torna all'argomento scritturistico, quello offerto dai due figli di Abramo e dalle due mogli, immagini delle due alleanze. Anche in tal caso, tra le due alleanze è disegnato un rapporto antitetico, non sintetico. La seconda alleanza è descritta come altra dalla prima, *nuova*, secondo il sorprendente annuncio di Geremia; la prima alleanza, quella del Sinai, genererebbe nella schiavitù; la seconda invece per la libertà:

Ditemi, voi che volete essere sotto la legge: non sentite forse cosa dice la legge? Sta scritto infatti che Abramo ebbe due figli, uno dalla schiava e uno dalla donna libera. Ma quello dalla schiava è nato secondo la carne; quello dalla



donna libera, in virtù della promessa. Ora, tali cose sono dette per allegoria: le due donne infatti rappresentano le due Alleanze; una, quella del monte Sinai, che genera nella schiavitù, rappresentata da Agar - il Sinai è un monte dell'Arabia -; essa corrisponde alla Gerusalemme attuale, che di fatto è schiava insieme ai suoi figli. Invece la Gerusalemme di lassù è libera ed è la nostra madre. (4, 21-26)

Paolo invita coloro che vogliono *essere sotto la legge* ad ascoltare quel che essa dice, quando sia intesa non subito come un codice, ma come un racconto; le cose raccontate sono dette per allegoria, per istruire il presente. La qualifica dei due figli come *allegoria*<sup>17</sup> suggerisce come quella storia debba illuminare il senso del presente, ancora nascosto agli occhi dei Galati.

L'allegoria greca corrisponde al *midrash* ebraico (in ebraico *dārash* vuol dire investigare, ricercare, studiare), alla lettura edificante delle scritture dunque; essa va oltre il senso letterale, e cerca un senso profondo rapportato al presente, ai bisogni delle comunità.

La lettura dei due figli di Abramo come modelli di due generi di vita, secondo la carne e secondo la fede (lo Spirito), nella schiavitù e rispettivamente nella libertà, ha una pertinenza di fondo. Arbitraria appare invece l'associazione tra il Sinai e l'Arabia, la prima alleanza e Agar; il Sinai e la Gerusalemme attuale. Soprattutto, arbitraria appare la supposizione che l'alleanza sinaitica sia fin dall'inizio segnata dal regime della schiavitù; essa non troverebbe nella nuova alleanza un compimento, ma un cancellazione.

Il modello che oppone i due figli di Abramo non è idoneo a divenire una sintesi di teologia biblica; descrive bene però il conflitto delle interpretazioni che oppone Paolo ai giudaizzanti. Non a caso, Paolo 'applica' espressamente il modello ai Galati:

Ora voi, fratelli, siete figli della promessa, alla maniera di Isacco. E come allora colui che era nato secondo la carne perseguitava quello nato secondo lo spirito, così accade anche ora. Però, che cosa dice la Scrittura? Manda via la schiava e suo figlio, perché il figlio della schiava non avrà eredità col figlio della donna libera. Così, fratelli, noi non siamo figli di una schiava, ma di una donna libera. (4, 28-31)

#### 4° svolgimento (5,1-6,10): libertà non è anarchia

La quarta apostrofe inizia con 5,1, non con un'accusa, ma con un'esortazione; apre la sezione parenetica della lettera. L'esortazione appare in fretta come un rimprovero; contesta i comportamenti effettivi:

Cristo ci ha liberati perché restassimo liberi; state dunque saldi e non lasciatevi imporre di nuovo il giogo della schiavitù. Ecco, io Paolo vi dico: se vi fate circoncidere, Cristo non vi gioverà nulla. E dichiaro ancora una volta a chiunque si fa circoncidere che egli è obbligato ad osservare tutta quanta la legge. Non avete più nulla a che fare con Cristo voi che cercate la giustificazione nella legge; siete decaduti dalla grazia. Noi infatti per virtù dello Spirito, attendiamo dalla fede la giustificazione che speriamo. Poiché in Cristo Gesù non è la circoncisione che conta o la non circoncisione, ma la fede che opera per mezzo della carità. (5, 1-6)

La formula *Cristo ci ha liberati perché restassimo liberi* appare eloquente; esprime in forma contratta il nesso tra libertà donata e libertà voluta; il dono di Dio non può diventare nostro se non a condizione che sia voluto, sia riconosciuto come un appello che attende risposta. Non è possibile *rimanere liberi* evitando di muoversi. La grazia non è (contro Agostino) quel che Dio fa in noi senza di noi.

Agostino ebbe il merito di mettere in luce il rilievo originario e imprescindibile che la grazia, l'iniziativa preveniente di Dio, assume in ordine alla suscitazione della volontà buona; rappresentò tuttavia tale iniziativa di Dio come suscettibile di realizzarsi senza il consenso libero dell'uomo. Mentre quel consenso è necessario e assume la forma della fede. La fede è rappresentata da Agostino come disposizione suscitata dalla grazia a monte di ogni scelta nostra. I passi che si potrebbero citare sono infiniti; ne riporto uno solo, tratto dalla prima opera 'paolina' di Agostino, *Diverse questioni a Simpliciano*:

Si può anche domandare se è la fede a meritare la giustificazione dell'uomo [...] o invece anche essa è da annoverarsi tra i doni della grazia. Perché anche in questo passo, dopo aver detto: *non dalle opere*, non aggiunge: ma dalla fede *le fu dichiarato: Il maggiore sarà sottomesso al minore*; dice invece: *per volere di colui che chiama*. Nessuno infatti crede se non è chiamato. Ora è Dio nella sua misericordia a chiamare, e lo fa indipendentemente dai meriti della fede, perché i meriti della fede seguono e non precedono la chiamata. *Infatti come credono in colui che non hanno sentito? E come sentiranno se nessuno predica?* (Rm 10, 14). (*De Div. Quest. ad Simplicianum*, I, 2.7)

<sup>17</sup> Una trattazione bene informata a proposito del verbo ἀλληγορεῖν qui usato da Paolo e rispettivamente del sostantivo ἀλληγορία propone il commentario di R. N. LONGENECKER, *Galatians*, Word Biblical Commentary Vol. 41, World Books Publ., Dallas (Texas) 1990, alle pp. 208-211; sul precedente significativo costituito dai filosofi greci per rapporto alla lettura allegorica cristiana delle Scritture vedi il saggio di W. JAEGER, *Cristianesimo primitivo e paideia greca* (1961), La nuova Italia, Firenze 1966.

La lettura di *Galati* e *Romani* induce Agostino a passare dalla visione dell'*amor* quale *appetitus* (aspirazione, orientamento intenzionale) a quella di esso come *pondus*; la nuova metafora rende difficile dare ragione della sua qualità spirituale; l'*amor* diventa forza di gravità anziché intenzione. «L'animo infatti è trascinato dal suo amore come da un peso» (Epist. 157,2,9); o con espressioni ancor più esplicite:

Il nostro riposo è il nostro luogo. L'amore ci porta in quel luogo, e il tuo Spirito soltanto può innalzare la nostra deiezione (*humilitatem*) dai luoghi di morte (...). Il peso non porta soltanto in basso, ma al luogo corrispondente. Il fuoco tende in alto, la pietra in basso. Tutte le creature sono mosse dal rispettivo peso, e cercano il rispettivo luogo, (...). Il mio peso è il mio amore; in forza di esso io sono portato dovunque sono di fatto portato. Soltanto portati dal tuo dono siamo portati in alto; infiammati, anche possiamo elevarci... (*Confess.* XIII,7,10)

L'immagine dell'amore quale peso impone la descrizione dei rapporti tra grazia e agire umano con immagini sempre 'fisiche':

La grazia è di colui che chiama; di colui che riceve la grazia sono invece le conseguenti opere buone; opere queste che non generano la grazia, piuttosto sono dalla grazia generate. Non succede infatti che il fuoco scaldi fino ad ardere, scalda piuttosto perché già arde. La ruota non gira per diventare rotonda, gira invece perché già è rotonda. Ugualmente, nessuno opera bene per ricevere la grazia, ma perché già ha ricevuto la grazia. (*De diversis quaestionibus ad Simplicianum* I,2,3)

Appunto tali immagini impongono la rappresentazione causale e non intenzionale del nesso tra libertà e grazia. Sanzionano in tal senso l'esteriorità reciproca tra le due. La rappresentazione della grazia come anteriore rispetto alla scelta libera dell'uomo induce a una sua rappresentazione fisica: essa opererebbe come causa efficiente, non nella forma del motivo, o del fine, o comunque dell'intenzione del soggetto. I testi paolini invocati a conferma di tale rappresentazione sono soprattutto due: Rm 9,16 (*non dunque di chi vuole, né di colui che corre, ma di Dio che usa misericordia, è il potere di dare salvezza*) e Fil 2,12s (*È Dio che opera in voi sia il volere che l'operare, secondo la sua buona volontà*); sono interpretati come argomento per concludere che la grazia di Dio non è semplice un aiuto accessorio alla volontà, ma il principio unico e sufficiente; la volontà è buona è prodotto della grazia.

Non capisco come si possa dire: è inutile che Dio abbia misericordia, se noi non vogliamo. Infatti, se Dio ha misericordia, accadrà certo anche che noi vogliamo. È Dio infatti che opera in noi il volere e l'operare secondo la sua buona volontà. Se chiediamo: è dono di Dio la buona volontà? Mi stupirei che qualcuno lo volesse negare. Non dunque la volontà precede la vocazione, ma la vocazione precede la volontà; a Dio che chiama dobbiamo dunque attribuire che noi vogliamo il bene; non può essere attribuito a noi il fatto che siamo chiamati. (Ibid. I,2,12)

Decisamente poco convincenti sono i tentativi di interpretare testi come questi in maniera tale da conciliarli con l'affermazione della libertà umana, intesa quale possibilità e necessità per l'uomo di concorrere originariamente con decisione propria all'evento della propria giustificazione.

Non è possibile *rimanere liberi* senza agire; la fede assume nel vangelo la forma della conversione, di una ritrattazione dunque del precedente modo di vivere. La conversione è resa possibile dalla grazia acquisita mediante la fede; è possibile grazie al dono dello Spirito e non grazie alle istruzioni della legge. Nella sezione parenetica della lettera Paolo precisa la qualità di queste nuove forme dell'agire cristiano. Precisa anzitutto che occorre *rimanere* nella libertà. Una prima determinazione dell'imperativo si riferisce alla suggestione dei giudaizzanti, dunque al ritorno al giogo della schiavitù; esso è giudicato da Paolo non semplicemente superfluo, ma tale da compromettere la giustificazione:

Non avete più nulla a che fare con Cristo voi che cercate la giustificazione nella legge; siete decaduti dalla grazia. Noi infatti per virtù dello Spirito, attendiamo dalla fede la giustificazione che speriamo. Poiché in Cristo Gesù non è la circoncisione che conta o la non circoncisione, ma la fede che opera per mezzo della carità. (5, 4-6)

L'esonero dalla legge dev'essere inteso come esonero da ogni impegno pratico, ma come passaggio a un'altra obbedienza, quella nei confronti dello Spirito; essa è subito determinata dalla splendida formula sintetica: *la fede opera mediante la carità*. Pochi versetti dopo Paolo propone l'altra formula equivalente: *Tutta la legge trova la sua pienezza in un solo precetto: amerai il prossimo tuo come te stesso* (5, 16); essa mostra come la fede non abolisca la legge, ma la compia, la porto a pienezza<sup>18</sup>.

<sup>18</sup> Vedi in tal senso la tesi Todd A. WILSON, *The Curse of the Law and the Crisis in Galatia: Reassessing the Purpose of Galatians*, Mohr Siebeck, Tübingen 2007; Paolo in *Galati*, e in particolare nella sezione parenetica della lettera (5,13-6,10), non proporrebbe il carattere superfluo della legge per chi è ormai guidato dallo Spirito, ma unicamente l'esonero dalla maledizione della legge; la legge non è tanto superflua, quanto inoffensiva; la maledizione da essa comminata non potrebbe ormai nulla contro coloro che, grazie allo Spirito, adempiono alle prescrizioni della legge; quel che meno convince della tesi è il presupposto, e cioè l'univocità del termine *nomos* in ogni suo uso; le prescrizioni della legge non sono soltanto adempiute grazie allo Spirito, ma sono comprese come non erano invece comprese fino a che vigeva il regime della minore età, o della soggezione alla signoria del peccato.

Per rapporto all'obiettivo di rimanere nella libertà la prima minaccia è dunque il ritorno alla legge. La seconda minaccia è il fraintendimento anarchico di quella libertà; esso prepara lo spazio per la parentesi:

Voi infatti, fratelli, siete stati chiamati a libertà. Purché questa libertà non divenga un pretesto per vivere secondo la carne, ma mediante la carità siate a servizio gli uni degli altri. Tutta la legge infatti trova la sua pienezza in un solo precetto: *amerai il prossimo tuo come te stesso*. (5, 13-14)

Paolo prevede qui, con pregevole chiarezza, il fraintendimento del suo pensiero; esso si era prodotto già nella chiesa di Corinto; la libertà è esposta al rischio di essere intesa come autorizzazione all'arbitrio. Quando sia intesa come autorizzazione a vivere secondo gli impulsi del momento diventa *un pretesto per vivere secondo la carne*. La vita secondo la carne è quella che si affida alla spontaneità dei desideri; dunque al criterio del gradimento o del piacere. L'alternativa alla vita secondo la carne è l'amore cristiano; esso, già prima opposto alla legge, ora è opposto al desiderio spontaneo. L'amore cristiano è descritto come un servizio. Parlavano nello stesso senso le istruzioni di Gesù ai discepoli, dopo il secondo e il terzo annuncio della passione (Mc 9, 33-35; 10, 41-45); come anche le istruzioni ai discepoli iscritte da *Luca* nella cornice della cena (22, 24-27). La stessa scelta fa *Giovanni* in termini cristologici più espliciti: segno simbolico del servizio è il gesto di lavare i piedi; esso interpreta la sua passione imminente (13, 12-17, ); attraverso quel gesto è realizzata un'interpretazione della passione di Gesù; l'imperativo supremo della legge, amare, ha in quel gesto la sua illustrazione emblematica: amare vuol dire servire.

All'interpretazione della libertà cristiana come pretesto per vivere secondo la carne Paolo oppone il comandamento del servizio reciproco, adempimento perfetto del comandamento di amare, e quindi sintesi della legge. La libertà cristiana è fraintesa quando sia vissuta come pretesto per vivere secondo la carne; la denuncia dispone lo spazio per sviluppare il tema della lotta tra i due desideri, della carne e dello Spirito. Obbedire ai desideri della carne induce a fare quel che pure non si vorrebbe:

Ma se vi mordete e divorate a vicenda, guardate almeno di non distruggervi del tutto gli uni gli altri! Vi dico dunque: camminate secondo lo Spirito e non sarete portati a soddisfare i desideri della carne; la carne infatti ha desideri contrari allo Spirito e lo Spirito ha desideri contrari alla carne; queste cose si oppongono a vicenda, sicché voi non fate quello che vorreste. Ma se vi lasciate guidare dallo Spirito, non siete più sotto la legge. (5, 14-18)

Il senso della *consecutio* (*queste cose si oppongono a vicenda, sicché voi non fate quello che vorreste*) non appare perspicuo. È plausibile ch'essa sia da intendere in questo modo: concedendo voi credito simultaneo a desideri inconciliabili, quelle della carne e quelli dello Spirito, di necessità accade che voi mai sappiate quello che farete; quel che fate non è quel che volete e quel che volete non è quel che fate. Si propone come ovvio l'accostamento al successivo passo di Rm 7, 14-25, sulla divisione interiore dell'uomo a monte della liberazione dal corpo di morte. In ogni caso l'idea è che quanti fraintendono la libertà come pretesto per vivere secondo la carne conoscono in realtà il ritorno alla schiavitù.

*Ma se vi lasciate guidare dallo Spirito, non siete più sotto la legge* (5,18): l'affermazione è di seguito svolta mettendo a confronto le opere della carne e quelle dello Spirito: o litigi suscitati dalle prime invocano come istanza di contenimento la legge; mentre le opere dello Spirito – descritte attraverso l'elenco delle virtù dimesse che fanno da corona alla carità – producono da se sole la pace; *contro queste cose non c'è legge* (5, 23).

La lettera ai Galati propone dunque con proporzionale chiarezza l'idea di libertà che è determinazione intrinseca del vangelo cristiano. Essa è anzi tutto libertà del credente pagano dalla necessità di uniformarsi al modo di vivere giudaico, di soggiacere dunque a *la legge fatta di prescrizioni e di decreti* (cfr. Ef 2,15), come i giudaizzanti vorrebbero. L'esonero da quella legge corrisponde al fatto che il credente appunto attraverso la fede ha ormai accesso a un principio dell'agire, sinteticamente designato come Spirito, che lo istruisce da dentro. La figura di questo principio interiore dell'agire è proposta anzi tutto attraverso il ricorso alla fede di Abramo, e quindi alla promessa di Dio che sta al suo inizio; la promessa fatta ad Abramo e alla sua discendenza trova in Gesù Cristo il suo compimento, e quindi nei credenti in lui. La legge fin dall'inizio non fu data per giustificare, ma solo per custodire i figli minorenni nella stagione della loro minorità; essa contiene le trasgressioni, ma non può istruire le forme giuste del comportamento.

Manca ancora in Galati un preciso svolgimento a proposito del peccato. La legge certo è data in vista delle trasgressioni; ma queste appaiono qui come solo eventuali, non invece come necessitate, come mostrerà invece la lettera ai Romani introducendo la figura del peccato universale, rispettivamente del peccato di Adamo. Così come manca ogni considerazione del profilo per il quale la obbedienza alla legge non so-

lo contiene dalle trasgressioni, ma istruisce circa la giustizia di Dio, nel senso di renderla forma del volere del soggetto, e quindi presidio della sua libertà.

Parrocchia di san Smpliciano – Ciclo di 5 incontri sul tema

## Libertà dei moderni e libertà cristiana

tenuti da don Giuseppe Angelini, nei lunedì di ottobre/novembre 2014

### 3. Paolo ai Romani: la libertà dello Spirito

Alla categoria della libertà Paolo si appella, almeno inizialmente, in prospettiva polemica. La libertà è da lui *rivendicata* di contro alla schiavitù della legge, anzi tutto; poi anche di contro alla schiavitù del peccato. C'è un nesso stretto tra legge e peccato: La legge *fu aggiunta per le trasgressioni, fino alla venuta della discendenza per la quale era stata fatta la promessa* (Gal 3,19). La legge è necessaria dunque per contenere l'uomo ingiusto.

È possibile un'obiezione: ma non è essa necessaria anche per coloro che sono minori, non peccatori? In effetti Paolo stesso ricorre anche a quest'*altro esempio: per tutto il tempo che l'erede è fanciullo, non è per nulla differente da uno schiavo, pur essendo padrone di tutto*; la condizione servile del fanciullo si esprime appunto nella sua dipendenza *da tutori e amministratori; anche noi quando eravamo fanciulli, eravamo come schiavi degli elementi del mondo* (Gal 4, 1s); anche nella dipendenza dalla legge.

Tra dipendenza dello schiavo e dipendenza del fanciullo occorre però distinguere; il figlio piccolo dalla legge non è soltanto contenuto, è anche educato. Riconosce Paolo la funzione educativa e non repressiva della legge? Riconosce il carattere progressivo e laborioso della libertà? Proprio per tale aspetto la libertà appare oggi a rischio. I figli non diventano mai grandi perché manca loro la legge del padre; mediante il divieto è propiziato il passaggio dal bisogno infantile al desiderio adulto<sup>19</sup>.

Conosce dunque Paolo la differenza tra schiavo e fanciullo? Certamente sì, e tuttavia non la pensa, essa non è nel fuoco dei suoi interessi. La libertà che egli rivendica è quella opposta alla pretesa arrogante e insieme servile dello schiavo (il giudeo), che attende la sua giustizia dalle *opere della legge*. Quelle opere non possono giustificare perché sono soltanto esteriori, non passano per il cuore; non possono quindi correggerne la piega sbagliata.

Appunto alla denuncia della piega sbagliata del cuore è dedicata l'attenzione della lettera ai *Romani*. La chiesa di Roma, sconosciuta a Paolo e fatta di Giudei e di greci, propizia la trattazione più oggettiva e universale del tema. *Romani* diventa una specie di tesi di laurea per ottenere il titolo di dottore dei gentili. Il tema antropologico per noi è più urgente, il processo di formazione alla libertà cioè, rimane sullo sfondo. È approfondito invece il tema della schiavitù universale, dei pagani oltre che dei giudei; in duplice direzione: (a) le cause e/o le dimensioni sociali del peccato/ schiavitù (cc. 1-4); (b) la sua consistenza interiore (cc. 7-8).

Specie il secondo svolgimento consente di chiarire in che senso il peccato comporti schiavitù, la soggezione a un potere estraneo che divide l'io da sé stesso. Appunto per contrasto rispetto a tale profilo di schiavitù si chiarisce il senso della libertà: essa è il potere di volere in maniera conseguente, di proseguire il cammino intrapreso senza essere sempre da capo interrotti dalle smentite opposte dal mondo intorno.

Il tema del peccato è non soltanto presente in *Romani*, è assolutamente dominante. Gesù annuncia il vangelo dicendo che il regno di Dio è qui; Paolo annuncia il vangelo dicendo che la giustificazione è possibi-

<sup>19</sup> Vedi in proposito il pensiero paradossale di M. RECALCATI, specie in *Cosa resta del padre? La paternità nell'epoca ipermoderna*, Cortina Raffaello, Milano 2011: la legge è intesa come il divieto, che appare immotivato agli occhi del padre, e tuttavia appare necessario per il figlio; vedi anche M. AIME – G. PIETROPOLLI CHARMET, *La fatica di diventare grandi. La scomparsa dei riti di passaggio*, Einaudi, Torino 2014.

le; è rimediato il radicale difetto, quello di giustizia, che determina insieme la condizione di schiavitù dell'uomo.

Comanda la costruzione di tutta la lettera appunto il teorema della giustificazione mediante la fede, enunciato con grande evidenza fin dall'inizio:

Io infatti non mi vergogno del vangelo, poiché è potenza di Dio per la salvezza di chiunque crede, del Giudeo prima e poi del Greco. E` in esso che si rivela la giustizia di Dio di fede in fede, come sta scritto: *Il giusto vivrà mediante la fede.* (Rm 1, 16-17)

L'argomentazione della tesi rimanda di necessità alla affermazione del peccato universale; solo se si riconosce che tutti hanno peccato si può apprezzare il vangelo della giustificazione che nasce dalla fede. Per dimostrare che tutti hanno peccato Paolo tratta in maniera distinta dei pagani e dei giudei, di quelli che vivono senza legge e di quelli che vivono sotto la legge.

## Peccato dei pagani e loro schiavitù

Il peccato dei gentili non può ha la forma della trasgressione della legge, ma quella dell'imperativo di confessare la verità; la verità è quella di Dio, che in prima battuta s'impone a tutti; essa però, disattesa, si nasconde:

In realtà l'ira di Dio si rivela dal cielo contro ogni empietà e ogni ingiustizia di uomini che soffocano la verità nell'ingiustizia, poiché ciò che di Dio si può conoscere è loro manifesto; Dio stesso lo ha loro manifestato. Infatti, dalla creazione del mondo in poi, le sue perfezioni invisibili possono essere contemplate con l'intelletto nelle opere da lui compiute, come la sua eterna potenza e divinità; essi sono dunque inescusabili, perché, pur conoscendo Dio, non gli hanno dato gloria né gli hanno reso grazie come a Dio, ma hanno vaneggiato nei loro ragionamenti e si è ottennebrata la loro mente ottusa. (1, 18-21)

Di descrizione merita mettere in evidenza due aspetti.

a) C'è una conoscenza "naturale" di Dio, per usare la lingua della teologia cattolica moderna; essa non ha però la forma di un'evidenza intellettuale e incontrovertibile, ma quella di un appello alla libertà; Dio attende che gli sia resa gloria e grazie; se questo non accade, la sua evidenza si oscura. Appunto un tale oscuramento s'è prodotto nella vita dei pagani. L'evidenza originaria di Dio, per prendere forma e diventare principio di azione, ha bisogno di formare la coscienza; ha bisogno dunque di una lingua e di un costume, che plasmino le pratiche del singolo; quelle forme sono quelle che trovano oggettivazione nella vita comune di un popolo. La conoscenza di Dio diventa in tal modo meno naturale, e più culturale.

La tradizione teologica relativa alla conoscenza naturale di Dio e della legge naturale suggerisce di accostare Rm 1, 20ss a un altro passo, che parla dell'obbedienza *naturale* (spontanea, φύσει) alle richieste della legge:

Quando i pagani, che non hanno la legge, per natura agiscono secondo la legge, essi, pur non avendo legge, sono legge a se stessi; essi dimostrano che quanto la legge esige è scritto nei loro cuori come risulta dalla testimonianza della loro coscienza e dai loro stessi ragionamenti, che ora li accusano ora li difendono. (Rm 2, 14-15)

Il passo intende confutare la presunzione giudaica che presume l'esclusiva sulla legge. Paolo distingue la legge dall'opera che essa prescrive; l'opera può essere raccomandata al singolo, anzi è di fatto raccomandata al singolo, anche senza una legge scritta; la prescrizione è scritta nei cuori e trova attestazione attraverso la voce della coscienza, attraverso i ragionamenti interiori. L'immagine che Paolo qui propone del fenomeno della coscienza è molto fugace; lascia intendere come il difetto di un codice acquisito al consenso comune renda l'obbedienza del singolo certo più ardua, ma non impossibile. Anzi, proprio perché ardua e interiore, essa ha probabilità d'essere più vera. La libertà suppone in ogni caso che intervengano forme di attestazione pubblica dell'opera giusta; appunto a questo compito assolve la stesa predicazione apostolica.

b) Il secondo aspetto, strettamente legato al primo, è il profilo sociale del peccato. Per parlare del peccato dei gentili in generale Paolo deve riferirsi a documenti pubblici di esso, i costumi. La descrizione della costumi pagani perversi ha sullo sfondo la notevole differenza di standard di costume tra greci e giudei; decisamente più tolleranti i primi. Il peccato appare in tal senso iscritto nei modi di vivere comuni, da tut-

ti accettati. Appunto il peccato iscritto nel costume contagia il singolo; dalla schiavitù che ne consegue libera la fede.

Per approfondire questo aspetto, la schiavitù derivante da un costume che mortifica le evidenze etiche iscritte nell'esperienza nativa di ciascuno, occorrerebbe istituire una riflessione sul complesso fenomeno della cultura. I significati elementari del vivere sono iscritti alla radice delle forme del vivere comune; appunto questo è la cultura; il singolo stesso giunge alla conoscenza di quei significati soltanto attraverso le forme della vita comune. La cultura d'altra parte non è al di sopra di ogni sospetto; la conversione chiesta dalla fede cristiana si riferisce non subito e solo a colpe personali, ma anzi tutto alle figure di valore proposto da questo *popolo dalle labbra impure*:

«Ohimè! Io sono perduto,  
perché un uomo dalle labbra impure io sono  
e in mezzo a un popolo  
dalle labbra impure io abito;  
eppure i miei occhi hanno visto  
il re, il Signore degli eserciti». (Is 6, 5)

## Peccato dei Giudei

Nel caso dei giudei l'accusa di peccato di Paolo procede dal rilievo della distanza tra *conoscenza* della legge e *pratica* effettiva: *Perché non coloro che ascoltano la legge sono giusti davanti a Dio, ma quelli che mettono in pratica la legge saranno giustificati* (2, 13). In questo preciso contesto Paolo afferma che la pratica della legge ha addirittura il potere di rendere giusti; tale affermazione contraddice – pare – la tesi di *Galati*, ampiamente ripresa anche in *Romani*; la contraddizione in realtà non sussiste; per capire come possano essere composte le affermazioni di Paolo occorre differenziare l'idea di legge. La condanna della *legge delle opere* si accompagna alla raccomandazione della legge intesa come comandamento della carità, o del servizio. *Quelli che mettono in pratica la legge saranno giustificati* se la legge praticata è quella teologicamente pertinente, e cioè quella dell'amore, non l'*identity marker* dei Giudei.

D'altra parte, legge intesa nel senso giusto è soltanto quella che ciascuno usa per decidere della qualità dei propri atti, e non per giudicare gli altri. In tal senso, la verità della legge è quella notificata dalla *coscienza*. Una legge in ipotesi nota a prescindere dalle evidenze singolari dischiuse dai propri atti, sarebbe per ciò stesso falsa. Appunto la legge intesa nel suo significato pertinente è quella che la predicazione del vangelo annuncia e che il credente mediante la propria fede rende principio interiore del proprio comportamento. *Togliamo dunque ogni valore alla legge mediante la fede? al contrario, confermiamo la legge*, dice Paolo (Rm 3, 31).

L'accusa del peccato dei giudei procede dunque da questo rilievo, il giudeo fa uso della legge soltanto per giudicare gli altri, non se stesso:

Ora, se tu ti vanti di portare il nome di Giudeo e ti riposi sicuro sulla legge, e ti glori di Dio, del quale conosci la volontà e, istruito come sei dalla legge, sai discernere ciò che è meglio, e sei convinto di esser guida dei ciechi, luce di coloro che sono nelle tenebre, educatore degli ignoranti, maestro dei semplici, perché possiedi nella legge l'espressione della sapienza e della verità... ebbene, come mai tu, che insegni agli altri, non insegni a te stesso? (Rm 2, 17-21a)

La menzione parodistica dei privilegi del giudeo intende sottolineare come essi alimentino in lui un vanto indebito; esso non si riferisce a presunti meriti del giudeo derivanti dalla pratica della legge, come suggerisce invece la lettura luterana corrente; si riferisce alla conoscenza di Dio e della sua volontà, che il fatto di essere Giudeo garantirebbe. Appunto tale conoscenza autorizza il giudeo a giudicare tutti, a essere guida dei ciechi e maestro degli ignoranti. A questo giudeo onnisciente Paolo, con evidente interrogativo retorico, domanda come mai non sappia istruire se stesso: *insegni agli altri, non insegni a te stesso?*

Potremmo parafrasare l'accusa di Paolo in questi termini: la legge che i Giudei conoscono e della quale si vantano alimenta una conoscenza che non è coscienza, che non può formare la coscienza. A confutazione del vanto giudaico, Paolo afferma la possibilità che anche il pagano acceda alla pratica della legge; meglio, alla pratica dell'opera prevista dalla legge; questa pratica è resa possibile dalla *συνειδήσεις* (cfr. 2, 15). La legge che i Giudei conoscono non può diventare principio di giustificazione, principio di agire che giustifichi, perché non è legge che istruisca (*διδάσκειν*, il verbo usato in 2,21a) chi la conosce. Quando è conosciuta soltanto in generale, non è attestata dalla coscienza, la legge è falsa; quella legge diventa

principio di schiavitù. La libertà del cristiano deriva dall'idoneità del vangelo, una volta creduto, a formare la coscienza.

È interessante rilevare come, nel contesto della condanna del giudeo, Paolo riconosca una ragione di verità alla legge giudaica; essa è però verità realizzata dal buon pagano piuttosto che dal giudeo. Il buon pagano è anche buon giudeo, nel cuore e nello spirito:

Infatti, Giudeo non è chi appare tale all'esterno, e la circoncisione non è quella visibile nella carne; ma Giudeo è colui che lo è interiormente e la circoncisione è quella del cuore, nello spirito e non nella lettera; la sua gloria non viene dagli uomini ma da Dio. (2, 28-29)

Già nella denuncia del peccato universale, per spiegare perché tutti mancano della gloria di Dio, Paolo anticipa i tratti che la legge deve avere per essere vera, corrispondente alla volontà di Dio, manifesto della sua giustizia: essa dev'essere attestata dalla voce interiore. Dev'essere attestata dall'evidenza originaria di Dio, e dalla testimonianza della coscienza intesa in accezione propriamente morale.

La condizione universale di peccato occulta una tale evidenza; opera così sia nel caso dei pagani che dei giudei, in maniera diversa. Sia pagani che giudei debbono in qualche modo darsi delle regole di comportamento; esse non assolvono però al compito della legge morale autentica, articolare cioè l'evidenza morale originaria e muta; assolvono soltanto al compito di condannare le trasgressioni. Assolvono a un ministero di condanna, e non di giustificazione:

Infatti in virtù delle opere della legge nessun uomo sarà giustificato davanti a lui, perché per mezzo della legge si ha solo la conoscenza del peccato. (3, 20)

L'evidenza originaria della giustizia di Dio e la possibilità di corrispondervi è restaurata grazie al vangelo; o grazie alla fede che risponde al vangelo. Credere nel vangelo non significa certo consentire con un codice generale ed astratto, ma consegnarsi a Colui che chiama proprio te; la consegna si realizza mediante la confessione della colpa e la rinuncia a difendere la propria vita.

Ora invece, indipendentemente dalla legge, si è manifestata la giustizia di Dio, testimoniata dalla legge e dai profeti; giustizia di Dio per mezzo della fede in Gesù Cristo, per tutti quelli che credono. E non c'è distinzione: tutti hanno peccato e sono privi della gloria di Dio, ma sono giustificati gratuitamente per la sua grazia, in virtù della redenzione realizzata da Cristo Gesù. (3, 21-24)

Da notare l'inciso: la giustizia di Dio, della quale si appropria la fede, è *testimoniata dalla legge e dai profeti*; in tal senso non è sotto tutti i profili indipendente dalla legge; è indipendente dalla pratica della legge, ma non dalla sua testimonianza. Nasce da capo la domanda: come intendere questa testimonianza data dalla legge e rispettivamente dai profeti? Legge e profeti rimandano oltre se stessi; per riconoscere il rimando occorre appunto la fede; prima di tutto, la ricerca di Dio e della sua giustizia; soltanto sullo sfondo di tale rimando è possibile cogliere la verità dell'appello che viene dall'annuncio del vangelo. La considerazione del rimando consente di chiarire la differenza tra legge delle opere e la legge di Dio, la cui pratica rende giusti. Una troppo precipitosa squalifica della legge è indebita.

### **Il modello positivo, il padre Abramo (c. 4)**

Qui come in *Galati*, Paolo illustra la tesi della giustificazione mediante la fede e non mediante le opere della legge ricorrendo al modello di Abramo; egli, padre di tutti i credenti, diventa paradigma per comprendere da capo la condizione comune di giudei e gentili, circoncisi e no. Il profondo rimescolamento dei rapporti tra giudei e gentili che passa attraverso una rilettura midrashica della figura di Abramo, appunto.

Ai tempi di Gesù la tradizione rabbinica già conosceva la valorizzazione di Abramo quale paradigma della vita nel segno della fede<sup>20</sup>, e tuttavia la ripresa del tema ad opera di Paolo propone un tratto singolare; prospetta pregiudizialmente l'alternativa: fu Abramo giustificato per le opere oppure per la fede? Ovviamente Paolo risponde nel senso della seconda alternativa: *Abramo ebbe fede in Dio e ciò gli fu accreditato come giustizia* (Gen 15,6); quel che è detto di Abramo assume la consistenza di un principio religioso universale. A tal fine è citato un Salmo (32, 1-2):

Beati quelli le cui iniquità sono state perdonate

<sup>20</sup> Per la documentazione di tale affermazione rimandiamo ai commenti, per esempio A. PITTA, pp. 181-188.



e i peccati sono stati ricoperti;  
beato l'uomo al quale il Signore  
non mette in conto il peccato!

La beatitudine proclamata è universale; non riguarda soltanto chi è circonciso, ma tutti; Abramo stesso fu giustificato a motivo della fede quando non era ancora circonciso. La lettura dei rabbini non proponeva certo l'antitesi tra fede e opere; intendeva al contrario la fede confessata da Abramo come testimoniata e determinata nel suo senso dal successivo gesto dell'offerta del figlio Isacco. Vicina a questa tradizione rabbinica la lettura di Gen 15,6 proposta da *Giacomo*, in un testo che porta in maniera chiara i segni della polemica con Paolo, o meglio dei fraintendimenti del suo pensiero:

Abramo, nostro padre, non fu forse giustificato per le opere, quando offrì Isacco, suo figlio, sull'altare? Vedi che la fede cooperava con le opere di lui, e che per le opere quella fede divenne perfetta e si compì la Scrittura che dice: E Abramo ebbe fede in Dio e gli fu accreditato a giustizia, e fu chiamato amico di Dio. (Gc 2, 21-23)

In *Romani* 4 il racconto di Isacco è del tutto ignorato; l'alternativa fede/opere è istruita invece per riferimento al rapporto fede/circoncisione: Abramo meritò di ricevere la promessa di divenire erede del mondo prima della circoncisione, e dunque senza alcun riferimento alla legge; per questo egli può essere padre di circoncisi e incirconcisi:

Non infatti in virtù della legge fu data ad Abramo o alla sua discendenza la promessa di diventare erede del mondo, ma in virtù della giustizia che viene dalla fede; poiché se diventassero eredi coloro che provengono dalla legge, sarebbe resa vana la fede e nulla la promessa. (4, 13-14)

In tutto il *midrash* manca ogni riferimento alla figura di Cristo; soltanto alla fine egli è citato, ma per riferimento a noi e non ad Abramo stesso; a noi che, come Abramo, siamo giustificati mediante la fede:

E non soltanto per lui è stato scritto che gli fu accreditato come giustizia, ma anche per noi, ai quali sarà egualmente accreditato: a noi che crediamo in colui che ha risuscitato dai morti Gesù nostro Signore, il quale è stato messo a morte per i nostri peccati ed è stato risuscitato per la nostra giustificazione. (4, 23-25)

È in tal modo suggerito, in maniera ellittica, che appunto la risurrezione di Gesù è la verità compiuta della promessa fatta ad Abramo, della restituzione dunque del figlio. Il fatto che il principio della giustificazione mediante la fede sia affermato a procedere da Abramo, a monte rispetto ad ogni esplicito riferimento cristologico, evidenzia il valore antropologico universale del principio, al di là della distinzione circoncisi e non circoncisi. Proprio le evidenze dischieste dalla predicazione ai gentili e rispettivamente dal loro risposta credente sollecitano una "teologia naturale", un discorso su Dio che sia accessibile al di là del *discrimen* circoncisi e non.

L'esclusione di ogni rilievo della circoncisione, e quindi della legge, in ordine alla giustificazione vale – occorre subito precisare – riferita appunto alla legge della circoncisione, alla legge come intesa dai circoncisi e come appresa da Paolo nella sua formazione giudaica. Non vale invece riferita alla legge intesa come imperativo pratico che scaturisce dalla fede; la fede comporta infatti un imperativo. La consistenza di tale imperativo deve essere precisata a procedere dalla considerazione della promessa, e quindi di quel primo cammino grato che rende promettente la vita tutta.

La libertà – per tornare al tema di fondo e indicare il nesso tra libertà e fede – è possibile unicamente a condizione che il soggetto dell'agire possa credere nella propria azione; possa, per così dire, sposarla, legarsi ad essa in maniera incondizionata. Questo non può succedere se non a condizione di credere. Credere in che cosa? e in forza di quali argomenti? Per dare risposta a tali interrogativi occorre procedere dalla ricognizione fenomenologica delle esperienze grate originarie, che istituiscono il profilo promettente dell'avventura della vita; proprio quelle esperienze rendono possibile il cammino. Rendono possibile – detto in lingua più astratta – un agire che per un primo lato appare spontaneo e scontato, in seconda battuta appare invece come arduo e impegnativo. Appunto in questo secondo momento si manifesta l'imperativo; a quel punto la fede – inseparabile dalle forme dell'agire, presente già nel primo cammino della vita, ma in maniera non consapevole – appare come una scelta; è scelta necessaria, moralmente necessaria, perché senza di essa è persa anche l'origine della persona. Appunto la trasgressione dell'imperativo è radice del peccato; è insieme radice della schiavitù e della morte.

## Il modello negativo, il padre Adamo (c. 5)

Il nesso tra peccato, schiavitù e morte è ripreso alla luce della figura di Adamo, paradigmatica del peccato e della sua efficienza mortale; il capitolo 5 istituisce un confronto tra il primo Adamo, origine del peccato e della morte, e Gesù Cristo, origine della giustizia e della vita di. Già in 1 *Corinzi* Paolo aveva parlato di Gesù per raffronto ad Adamo, lo aveva definito addirittura come ultimo Adamo:

Se c'è un corpo animale, vi è anche un corpo spirituale, poiché sta scritto che il primo uomo, Adamo, divenne un essere vivente, ma l'ultimo Adamo divenne spirito datore di vita. (1 Cor 15, 44-45)

È trasparente il riferimento alla risurrezione rappresentata come opera dello Spirito, quindi come sorgente dello Spirito per tutti i credenti; questa rappresentazione raccomanda in maniera conseguente l'accostamento del Risorto al primo Adamo, che era stato reso vivente mediante il soffio di Dio; la vita di Adamo però era quella caduca del corpo *animale*, mentre la vita di Cristo è quella *spirituale*, sorgente di vita per tutti.

Già prima, in 1 *Corinzi* 15, Paolo aveva proposto il confronto tra Adamo e Cristo; in quel caso con riferimento esplicito all'efficienza rispettiva, di morte e di vita:

Poiché se a causa di un uomo venne la morte, a causa di un uomo verrà anche la risurrezione dei morti; e come tutti muoiono in Adamo, così tutti riceveranno la vita in Cristo. (1 Cor 15, 21-22)

Mancava però là il riferimento preciso al tema del peccato, quello di Adamo e la sua efficienza per rapporto a quello di tutti. Mentre tale efficienza è il tema privilegiato da Rm 5, 12-21, testo famosissimo per il suo rilievo in ordine alla dottrina del peccato originale. Il passo appare poco felice sotto il profilo letterario e quindi anche poco perspicuo nel suo senso. Esso chiaramente postula il nesso tra peccato di Adamo e peccati nostri, rispettivamente tra peccati nostri e morte nostra: *a causa di un solo uomo il peccato è entrato nel mondo e con il peccato la morte, e in tal modo anche la morte ha raggiunto tutti gli uomini, perché (ἐφ' ᾧ) tutti hanno peccato* (v. 12). Non viene però descritta in alcun modo la consistenza del nesso; perché il peccato di Adamo passa in tutti noi?

Paolo avverte il difetto di argomenti di quel che afferma, che *tutti hanno peccato*; ribadisce l'affermazione, senza addurre spiegazioni e dice che anche senza legge, anche prima che venisse la legge, c'era peccato nel mondo. Anche se di solito si dice (in particolare nella tradizione giudaica si dice) che senza legge il peccato non può essere imputato, di fatto la morte regnò da Adamo a Mosè; se regnò, vuol dire che il peccato ci fu, anche di qualità diversa da quella di Adamo, che fu trasgressione di un preciso comandamento. Abbiamo così parafrasato e interpretato il passo seguente:

Fino alla legge infatti c'era peccato nel mondo e, anche se il peccato non può essere imputato quando manca la legge, la morte regnò da Adamo fino a Mosè anche su quelli che non avevano peccato con una trasgressione simile a quella di Adamo, il quale è figura di colui che doveva venire. (5, 13-14)

Per capire il cosiddetto "peccato originale"<sup>21</sup>, e chiarire i modi e il senso dell'efficienza di Adamo sulla storia universale, sarebbe necessario colmare il consapevole vuoto di argomentazione di Paolo. Soltanto così sarebbe possibile dare insieme un apporto decisivo alla chiarificazione della figura di Adamo. È decisamente da privilegiare la prospettiva che vede in Adamo – come in Caino e Abele, o in Noè, o nella torre di Babel – racconti eziologici volti all'obiettivo di dare risposta allo scandalo del male. Il male è riferito al peccato, alla condizione universale di peccato nella quale vivono gli umani. Che proprio questa sia la loro condizione è indubbio, anche se non è facile definire tale peccato in termini di trasgressione della legge.

Che legge hanno trasgredito tutti? Alla definizione del peccato universale servirebbe forse più la descrizione che Paolo ha offerto del peccato dei gentili: *pur conoscendo Dio, non gli hanno dato gloria né gli hanno reso grazie come a Dio* (1, 21). Tutti conoscono Dio, tutti sanno che il bene e il male si conoscono obbedendo alla sua parola, e non mettendo in bocca tutto quello che attrae il desiderio. E tuttavia facile è la tentazione di strapparsi al regime dell'obbedienza e *conoscere* (= sperimentare) tutto, il bene e il male. Appunto sul fondamento di tale *conoscenza* è costruita la vita comune degli uomini, in tal senso chiamati e definiti come figli di Adamo.

<sup>21</sup> L'espressione manca nella lingua biblica, entra nel gergo cristiano soltanto con sant'Agostino, e suscita le note aporie per rapporto al tema della libertà; il peccato originale appare infatti come un peccato inevitabile, che è proprio di ogni singolo senza essere stato scelto.

A questo punto dell'argomentazione, a Paolo non interessa svolgere il tema del rapporto tra Adamo e tutti, e neppure svolgere il tema del rapporto tra tutti e Cristo; interessa soltanto mettere in evidenza le ragioni di asimmetria tra i due Adami. Per la disobbedienza del primo sono stati costituiti peccatori i molti; per l'obbedienza di uno solo saranno giustificati molti; come, non si dice.

Solo si dice che al peccato dei molti non può dare rimedio la legge; anzi, la sua sopravvenienza ha avuto l'effetto di far abbondare le trasgressioni. È così anticipato un giudizio sul senso e sui limiti della legge, che sarà approfondito al c. 7.

La Legge poi sopravvenne perché abbondasse la caduta; ma dove abbondò il peccato, sovrabbondò la grazia. Di modo che, come regnò il peccato nella morte, così regni anche la grazia mediante la giustizia per la vita eterna, per mezzo di Gesù Cristo nostro Signore. (5, 20-21)

Il tratto 'materialistico' del legame qui suggerito tra peccato di Adamo e peccato di tutti, tra giustizia di Cristo e giustizia di tutti, opererà nella storia nel senso di incoraggiare il 'materialismo' dello stesso discorso sacramentale sulla grazia.

## Il battesimo

Quel tratto rende meno facile a Paolo il compito di correggere una falsa deduzione che ipotetici interlocutori potrebbero trarre dalle sue affermazioni; mi riferisco alla deduzione libertaria, due volte respinta nel c. 6; ai due respingimenti seguono due svolgimenti paralleli:

Che diremo dunque? Continuiamo a restare nel peccato perché abbondi la grazia? È assurdo! (non sia mai, *absit*, 6, 1)

Che dunque? Dobbiamo commettere peccati perché non siamo più sotto la legge, ma sotto la grazia? È assurdo! (6, 15)

A questo punto Paolo attinge per la prima volta alle risorse offerte dalle immagini del battesimo; esse indicano che il battezzato muore con Cristo, addirittura è sepolto con Lui; la morte è intesa in senso morale, per riferimento al peccato, come un impegno dunque; restare nel peccato sarebbe smentire la crocifissione del vecchio uomo significata dal battesimo. La lingua usata potrebbe suggerire in prima battuta l'immagine mistica della comunione con la morte e risurrezione di Cristo; in realtà si tratta di una comunione etica, come mostra in maniera esplicita l'esortazione che segue:

Non regni più dunque il peccato nel vostro corpo mortale, sì da sottomettervi ai suoi desideri; non offrite le vostre membra come strumenti di ingiustizia al peccato, ma offrite voi stessi a Dio come vivi tornati dai morti e le vostre membra come strumenti di giustizia per Dio. Il peccato infatti non dominerà più su di voi poiché non siete più sotto la legge, ma sotto la grazia. (6, 12-14)

Espressione della vita nuova ritrovata è appunto l'offerta di se stessi a Dio, che corregge l'antica soggezione al dominio del peccato. Ma la qualità di questa offerta di se stessi e delle proprie membra rimane implicita. Chiaro appare in ogni caso il principio: la grazia non opera fisicamente, dispone invece le condizioni che rendono possibile l'offerta di sé, il sacrificio spirituale. Su coloro che erano soggetti alla legge, il peccato dominava; mentre quelli che sono soggetti alla grazia sono liberi; possono e insieme debbono disporre di sé.

La qualità di tale offerta di sé diventa più esplicita nel secondo svolgimento: i credenti nel vangelo, da schiavi del peccato che erano, obbedendo al vangelo sono diventati servi della giustizia.

Rendiamo grazie a Dio, perché voi eravate schiavi del peccato, ma avete obbedito di cuore all'insegnamento che vi è stato trasmesso e così, liberati dal peccato, siete diventati servi della giustizia. (6, 17-18)

La vita nella fede ha dunque la forma di un servizio; la caratterizzazione differenziale dei due servizi, del peccato e di Dio, è proposta da Paolo con riferimento ai rispettivi esiti: il servizio del peccato produce morte, il servizio di Dio produce vita eterna. Non è precisata la differenza dei due servizi per riferimento alla qualità soggettiva; soltanto è segnalato il fatto che il servizio di Dio comporta un onere sconosciuto a coloro che sono schiavi del peccato; essi sono liberi quanto alla giustizia, ma il prezzo di quella libertà è la vergogna, la discordia dunque con se stessi, e quindi la morte:

Quando infatti eravate sotto la schiavitù del peccato, eravate liberi quanto alla giustizia. Ma quale frutto raccoglievate allora da cose di cui ora vi vergognate? Infatti il loro destino è la morte. (6, 20-21)

Il vantaggio che il servizio della giustizia ha per raffronto alla schiavitù del peccato è ancora una volta indicato per riferimento agli esiti, e non alla qualità immediata intrinseca dei due modi di agire. È scritto, sì, che di quei comportamenti liberi quanto alla giustizia ora i suoi lettori convertiti si vergognano; ma la qualità di tale vergogna non è detta in maniera esplicita.

### La schiavitù della legge: l'uomo diviso (c. 7)

La fede libera dalla signoria del peccato, è detto prima; essa libera anche dalla legge, è detto ora. La decadenza della legge è annunciata con una metafora audace: la legge vale soltanto finché uno è vivo; quando è morto, non lega più. La metafora è precisata per riferimento alla donna sposata: è legata al marito soltanto finché è vivo; quando muore, ella è sciolta dal legame. La morte di cui si dice è quella dell'uomo peccatore; proprio perché su lui regnava il peccato, si esercitava anche il vincolo della legge, per altro sterile; la morte di Cristo decreta la morte della signoria del peccato, e questo fa mancare la ragion d'essere della legge:

Quando infatti eravamo nella carne, le passioni peccaminose, stimulate dalla legge, si scatenavano nelle nostre membra al fine di portare frutti per la morte. Ora però siamo stati liberati dalla legge, essendo morti a ciò che ci teneva prigionieri, per servire nel regime nuovo dello Spirito e non nel regime vecchio della lettera. (7, 5-6)

Già qui è anticipata la tesi che la legge, lungi dal correggere le passioni, le stimola; finché l'uomo è *nella carne* la legge non serve a renderlo giusto; essa provoca piuttosto al peccato. Una volta morti al potere del peccato, siamo liberati anche dalla legge; il regime nuovo del servizio è quello dello spirito, non quello della lettera. Il servizio della lettera ha i tratti della schiavitù, il servizio dello spirito i tratti della libertà; si realizza infatti grazie alla conversione della qualità dei desideri che presiedono all'agire.

La sterilità della legge, e ancor più l'affermazione che essa opera nel senso di stimolare le passioni, suscita la domanda: ma allora perché la legge? a che serve? Non è essa complice del peccato, o addirittura peccato essa stessa? Con questa domanda retorica inizia lo svolgimento di Romani 7 di massima densità antropologica: la legge non è peccato, certo, ma è indispensabile perché venga alla luce il peccato; esso altrimenti rimarrebbe nascosto. La consapevolezza è indispensabile perché si accenda l'invocazione: *chi mi libererà da questo corpo votato alla morte?* Soltanto grazie all'invocazione l'uomo si appropria della giustizia annunciata dal vangelo. La tesi è proposta con due distinte argomentazioni, l'una pensata per i giudei, l'altra per i gentili. Abbiamo quasi un parallelo alla duplice dimostrazione del peccato, per i gentili e per i giudei. La distinzione dei due svolgimenti non è dichiarato, e tuttavia è innegabile.

La prima argomentazione ha la forma del *midrash* su Gen 3, 1-7<sup>22</sup>. Ham sotto altro profilo, la forma della diatriba, sempre introdotta da una domanda retorica: *Che diremo dunque? Che la legge è peccato?* Alla domanda segue la risposta negativa, ovviamente: *no di certo*, e tuttavia *io non ho conosciuto il peccato se non per la legge*. La conoscenza del peccato è ulteriormente precisata in questi termini: *non avrei conosciuto la concupiscenza, se la legge non avesse detto: Non desiderare*. La legge non è responsabile del peccato, e tuttavia proprio grazie alla legge conosco il peccato. Che vuol dire *conosco*? Semplicemente prendo coscienza, oppure faccio esperienza? Il riferimento al desiderio cattivo induce a pensare che conoscere il peccato significhi farne esperienza; *conoscere* assume qui un senso simile a quello che dell'espressione *conoscere* il bene e il male.

Il primo agente del desiderio cattivo non è la legge, ma il peccato ipostatizzato: *Prendendo pertanto occasione da questo comandamento, il peccato scatenò in me ogni sorta di desideri*. La figura del peccato ipostatizzato torna anche nel versetto seguente: *Senza la legge infatti il peccato è morto*; si suppone che il peccato sussista nascostamente nell'animo a monte dei molti desideri cattivi che lo realizzano; *un tempo vivevo senza la legge*; questa circostanza non mi esonerava dal dominio del peccato, soltanto faceva sì che quel dominio rimanesse nascosto. *Sopraggiunto quel comandamento, il peccato ha preso vita e io sono morto*. Il comandamento di cui si parla è quello che dice: *dell'albero della conoscenza non devi mangiare*.

<sup>22</sup> Tra i primi che propongono la tesi, fino ad oggi tra i più lucidi, è S. LYONNET, *Storia della salvezza nella Lettera ai Romani*, M. D'Auria, Napoli 1967, "Le tappe della storia della salvezza (Rom 7)", pp. 97-130.

La suggestione del serpente riporta il divieto di Dio alla memoria della donna; soltanto la memoria del serpente, l'interpretazione conseguente del divieto come espressione dell'invidia di Dio, rende accende il desiderio della trasgressione. In tal modo *la legge, che doveva servire per la vita, è divenuta per me motivo di morte*. Il riferimento a Gen 3, e più precisamente il parallelismo tra il peccato ipostatizzato e la figura del serpente, appare assai evidente nel caso dell'affermazione che segue: *Il peccato infatti, prendendo occasione dal comandamento, mi ha sedotto e per mezzo di esso mi ha dato la morte*. La conclusione didattica riassume:

Così la legge è santa e giusto e buono è il comandamento. Ciò che è bene è allora diventato morte per me? No davvero! E' invece il peccato: esso per rivelarsi peccato mi ha dato la morte servendosi di ciò che è bene, perché il peccato apparisse oltre misura peccaminoso per mezzo del comandamento. (7, 12-13)

Rimane non spiegato come accada che questo peccato ipostatizzato diventi sovrano in me, prima ancora che seguano i miei comportamenti; essi intervengono poi, e stimolati dalla legge. Una tale omissione non dovrebbe sorprendere; tutta la lettera infatti procede dall'assunto che il peccato domina da sempre e su tutti, gentili e giudei, nonostante la legge. Soltanto per rapporto a un uomo già peccatore la legge, pur santa e buona, produce effetti cattivi.

La tradizione di pensiero cristiana, per spiegare la signoria del peccato su di me a monte dei miei comportamenti, introduce talora l'idea di un peccato interiore, commesso senza necessità di opere. Nella tradizione latina illustra in maniera molto chiara tale tesi Agostino, artefice primo e massimo della dottrina del peccato originale; lo sfondo neoplatonico del suo pensiero lo dispone a disgiungere tra ciò che più conta ed è interiore, e ciò che è soltanto esteriore. In un passo del *De Civitate Dei* egli espressamente afferma l'univoca precedenza del peccato interiore rispetto al gesto esteriore, che sarebbe per se stesso di scarso rilievo, mangiare dell'albero.

Cominciarono ad esser cattivi in segreto, per poi cadere in aperta disobbedienza. Non sarebbero giunti alla cattiva azione, se non fosse venuta prima la volontà cattiva. E quale poté essere l'inizio della volontà cattiva se non la superbia? Inizio di ogni peccato è infatti la superbia. Essa è il desiderio di un'altezza perversa. Perversa è l'altezza che si raggiunge quando si abbandoni Colui al quale l'animo deve aderire come principio per diventare in qualche modo principio di se stessi; di fatto si diviene tali. Questo avviene se uno si piace troppo. E uno si piace troppo quando abbandona il bene immutabile che gli dovrebbe piacere più di se stesso. (*De Civ. Dei*, XIV, 13, 1)

Tra la rappresentazione del primo peccato come atto soltanto interiore e il difetto di considerazione per il profilo processuale della volontà sussiste uno stretto nesso; la volontà non è – per così dire – subito pronta per l'uso, non è garantita dalla conoscenza, dal *logos*; ha bisogno d'essere abilitata attraverso l'esperienza, attraverso il primo viaggio della vita, quello che si fa in braccio, portati su ali di aquila.

Per intendere questo primo viaggio occorre considerare il momento passivo dell'esperienza. Il soggetto è toccato dalla realtà, è *affetto*; proprio l'affezione suscita l'azione. Attraverso l'azione, il soggetto anzitutto interroga la realtà che lo affetta e mostra in tal modo di riguardarlo. Soltanto quando si registri il nesso che lega la configurazione della volontà al primo cammino della vita è possibile capire che la forma morale della volontà porta i segni di quei primi cammini; essi dipendono per un lato dalla vicenda biografica e dalla qualità dei primi interlocutori; per altro lato dalla cultura, dal complesso delle forme simboliche attraverso le quali un popolo realizza l'oggettivazione dei significati elementari del vivere. Il riconoscimento di tali nessi predispone le condizioni per intendere la verità del peccato originale, di un peccato nel quale il singolo è generato.

In ogni caso, il primo significativo del bene e del male, dell'imperativo dunque e quindi del divieto, della promessa che sola abilita la volontà e della minaccia che trattiene dal male, è il primo cammino: esso genera evidenze promettenti e insieme imperative.

### **La libertà dello Spirito: l'uomo riconciliato**

Dalla schiavitù del peccato, che rende sterile la legge e ineluttabile la morte, libera lo Spirito. Appunto la libertà dello Spirito è il tema di *Romani* 8:

Non c'è più nessuna condanna per quelli che sono in Cristo Gesù. Poiché la legge dello Spirito che dà vita in Cristo Gesù ti ha liberato dalla legge del peccato e della morte. (8, 1-2)

La legge non poteva giustificare a motivo della soggezione dell'uomo alla carne: la giustizia attestata dalla legge diviene invece finalmente praticabile a chi crede; egli fruisce di nuova guida, quella dello Spirito, che è legge interiore e non esteriore:

... mandando il proprio Figlio in una carne simile a quella del peccato e in vista del peccato, Dio ha condannato il peccato nella carne, perché la giustizia della legge si adempisse in noi, che non camminiamo secondo la carne ma secondo lo Spirito. (8, 3-4)

I desideri della carne *sono* di necessità *in rivolta contro Dio, non si sottomettono alla sua legge e portano alla morte*; i desideri dello Spirito invece portano alla vita e alla pace. Lo Spirito che diventa legge interiore è lo stesso che *ha risuscitato Gesù dai morti*; alla sua guida corrisponde la giustificazione e la risurrezione.

In ogni caso, l'uomo vive nel segno dell'obbedienza; è *debitore*, nel senso di non avere dentro di sé il principio del proprio agire. Deve di necessità scegliere il padrone, chi regna su di lui: *se vivete secondo la carne, voi morirete; se invece con l'aiuto dello Spirito voi fate morire le opere del corpo, vivrete* (8, 13). Quanti sono guidati dallo Spirito di Dio vivranno, perché sono figli di Dio; e *lo Spirito stesso attesta al nostro spirito che siamo figli di Dio* (8, 16). Lo Spirito *grida dentro di noi, Abba, Padre*. Lo Spirito consente di non soggiacere *alla schiavitù della corruzione* che affligge la creazione intera; di *entrare invece nella libertà della gloria dei figli di Dio*.

La libertà è resa possibile dalla speranza; pur possedendo le primizie dello Spirito, *noi ancora gemiamo interiormente aspettando l'adozione a figli, la redenzione del nostro corpo*. E quello che si spera, non si può vedere; ma quello che si spera consente l'attesa perseverante, pur di contro alla visione della morte.

La libertà dello Spirito è la figura escatologica della libertà. C'è però un a forma storica – psicologica e culturale – della libertà, della quale ha bisogno anche la libertà dello Spirito. L'equivoco facile del nostro tempo è quello di invocare la libertà dello Spirito a rimedio del difetto di una libertà umana, molto umana, che certo è solo penultima. ma non può essere supplita dalla libertà ultima. In tal caso l'appello alla libertà dello Spirito diventa l'ideologia dei fanatici.

Parrocchia di san Simpliciano – Ciclo di 5 incontri sul tema

## Libertà dei moderni e libertà cristiana

tenuti da don Giuseppe Angelini, nei lunedì di ottobre/novembre 2014

### 4. La legge perfetta della libertà secondo Giacomo

Siate di quelli che mettono in pratica la parola e non soltanto ascoltatori, illudendo voi stessi. Perché se uno ascolta soltanto e non mette in pratica la parola, somiglia a un uomo che osserva il proprio volto in uno specchio: appena s'è osservato, se ne va, e subito dimentica com'era. Chi invece fissa lo sguardo sulla legge perfetta, la legge della libertà, e le resta fedele, non come un ascoltatore smemorato ma come uno che la mette in pratica, questi troverà la sua felicità nel praticarla. (Gc 1, 22-25)

Di libertà parla anche *Giacomo*, non per opporla alla legge, ma come connotazione della legge vera di Dio; essa è legge di libertà. Che tra Paolo e Giacomo sussista una notevole diversità di lingua è innegabile; che sussista una contraddizione di pensiero invece non è vero. Al contrario, *Giacomo* rende esplicito un aspetto del pensiero cristiano intorno alla legge che è presente anche in Paolo, ma in maniera molto più ellittica.

Il modello di lettura che oppone Giacomo a Paolo è proposto in epoca moderna soprattutto ad opera di Martin Lutero. In effetti negli scritti di Lutero si trovano espressioni sprezzanti a proposito delle lettere di Giacomo: «È una lettera di paglia!», egli ha scritto. Indulgendo – come faceva spesso – alla caricatura, o in ogni caso alla lingua esagerata, aveva scritto che «all'università di Wittenberg noi ci accendiamo il focolare con la lettera di Giacomo!»; appunto questa sua espressione spiega la qualifica di lettera di paglia. Lutero però in altri scritti modera questa valutazione; intende le opere raccomandate da Giacomo come indispensabili alla salvezza come opere della fede e non opere della legge. Mai però Lutero elabora un pensiero chiaro a proposito della necessità intrinseca che la fede di opere corrispondenti. Mai egli corregge, in particolare, il modello di fondo di tutta la sua teologia, quello che contrappone legge e vangelo, opere e fede come sorgente alternativa di giustizia, e quindi anche di salvezza.

Lo sfondo generale della nostra lettura è quello costituito dall'interrogazione a proposito della figura della libertà cristiana. Esso offre un preciso aiuto a collocare Giacomo per rapporto a Paolo; a non contrapporre i due, ma a delineare l'ottica diversa nella quale i due dicono della libertà.

Già parlando di Paolo, e di *Galati* e *Romani* in particolare, notavamo come possano essere distinte due prospettive diverse del suo discorso sulla libertà cristiana:

(a) quella rivendicativa e polemica, che intende la libertà per opposizione alla schiavitù precedente; la schiavitù precedente d'altra parte è – seguendo un ordine logico e insieme cronologico – quella nei confronti della legge, del peccato, della carne e della morte;

b) la prospettiva positiva ed edificante è invece quella che correla la libertà allo Spirito; le opere dello Spirito sono quelle suggerite da una legge interiore che ha i tratti previsti da Ger 31,31s; in Rm 8 il testo di Geremia non è citato, ma lo è in 2 Cor 3, 4-6:

Questa è la fiducia che abbiamo per mezzo di Cristo, davanti a Dio. Non però che da noi stessi siamo capaci di pensare qualcosa come proveniente da noi, ma la nostra capacità viene da Dio, che ci ha resi ministri adatti di una Nuova Alleanza, non della lettera ma dello Spirito; perché la lettera uccide, lo Spirito dà vita.

Come già osservato, l'aspetto della libertà sul quale Paolo non si sofferma è quello relativo alla sua formazione; la libertà infatti è frutto di un processo disteso nel tempo, e di un processo laborioso, che coin-

volge i processi biografici, psicologico e culturali. Appunto per riferimento a questi aspetti della libertà deve essere compreso il testo di Giacomo; egli corregge una concezione immaginaria e sognante della libertà, che evidentemente era avvertita già allora come un rischio. Una tale concezione pende corpo facilmente nella mente di chi immagina e non agisce. Già l'ammonizione di Paolo in *Galati* segnalava il rischio:

Voi infatti, fratelli, siete stati chiamati a libertà. Purché questa libertà non divenga un pretesto per vivere secondo la carne, ma mediante la carità siate a servizio gli uni degli altri. (Gal 5,13)

La correzione dell'immagine sognante della libertà cristiana è proposta dal cimento proposto dalla prossimità del fratello, e quindi dal servizio che egli chiede.

La consistenza della tentazione di una concezione sognante ed evasiva della libertà è bene illustrata dalle parole del Salmo:

Dentro di me freme il mio cuore,  
piombano su di me terrori di morte.  
Timore e spavento mi invadono  
e lo sgomento mi opprime.  
Dico: «Chi mi darà ali come di colomba,  
per volare e trovare riposo?  
Ecco, errando, fuggirei lontano,  
abiterei nel deserto.  
Riposerei in un luogo di riparo  
dalla furia del vento e dell'uragano». (Sal 55, 5-9)

La libertà dallo sgomento e dal terrore generati dall'inimicizia non è guadagnata fuggendo lontano; non può essere trovata per la via del distacco. Questa era in effetti la via suggerita dai filosofi, dagli stoici in particolare; per non soggiacere alla paura di ciò che minaccia da fuori occorre coltivare l'impassibilità; «Se anche la Terra, l'intero universo crollasse, le rovine seppellirebbero un impavido», come dice Orazio.

Si comprende subito come questa strategia dell'impassibilità, che ha obiettivamente la figura di una fuga, non possa essere quella cristiana. La centralità che assume nella prospettiva della fede cristiana la passione di Cristo impedisce di pensare la libertà come *apatheia*. Gesù accetto di patire, e proprio attraverso le cose patite acquistò un nome grande; servendo meritò di regnare. Il cosiddetto inno chentico di *Filippesi* 2, 6-11 è molto esplicito a questo riguardo:

pur essendo di natura divina,  
non considerò un tesoro geloso  
la sua uguaglianza con Dio;  
ma spogliò se stesso,  
assumendo la condizione di servo  
e divenendo simile agli uomini;  
apparso in forma umana,  
umiliò se stesso  
facendosi obbediente fino alla morte  
e alla morte di croce.  
Per questo Dio l'ha esaltato  
e gli ha dato il nome  
che è al di sopra di ogni altro nome;  
perché nel nome di Gesù  
ogni ginocchio si pieghi  
nei cieli, sulla terra e sotto terra;  
e ogni lingua proclami  
che Gesù Cristo è il Signore, a gloria di Dio Padre.

Il paradossale cammino di umiliazione seguito da Gesù per entrare nel regno, dunque nella forma suprema della libertà, la partecipazione alla regalità stessa di Dio, non deve essere inteso come un'eccezione alla regola generale; quel cammino è invece rivelazione escatologica del cammino che tutti dobbiamo seguire per diventare liberi. Il cammino non è quello della fuga, di un'impossibile immunizzazione nei confronti del patire, ma quello che mette a frutto la passione, anche e soprattutto il patire, per dare la forma



buona e la direzione giusta al desiderio dell'uomo, a quel desiderio che costituisce il nocciolo originario del suo essere. Nello stesso senso dice la lettera agli Ebrei (5, 8-9) che, *pur essendo Figlio, imparò tuttavia l'obbedienza dalle cose che patì e, reso perfetto, divenne causa di salvezza eterna per tutti coloro che gli obbediscono*.

Appunto questo cammino di obbedienza, mediante il quale soltanto si diventa *liberi*, e cioè figli, è illustrato dalla figura che Giacomo disegna della legge perfetta della libertà, e quindi dei tratti che assume l'obbedienza ad essa.

## Poche nozioni sulla lettera

La lettera ha riconoscimento canonico proporzionalmente tardo; non è nel canone Muratori; è conosciuta e riconosciuta come apostolica da Origene; poi in generale da tutti a procedere dalla fine del IV secolo.

Anche i giudizi di valore teologico sono poco incoraggianti, in particolare in epoca moderna: mi riferisco a Lutero ma poi al suo seguito anche ai commenti contemporanei (in particolare quello di M. Dibelius rielaborato da Greeven nel 1921). È rilevato il difetto di cristologia e quello di un ordine. Il nome di Cristo appare soltanto due volte, nel saluto iniziale e in un'esortazione a *non mescolate a favoritismi personali la vostra fede nel Signore nostro Gesù Cristo* (2,1); ma questa rarefazione della menzione del nome di Gesù non dovrebbe troppo sorprendere; è comune con i trattatelli didattici del tempo subapostolico. Anche il difetto di ordine è intendere: quello che manca è un ordine sistematico; non manca però un ordine, quello proprio in genere dei trattatelli parenetici dei tempi subapostolici.

La datazione è incerta. Ci sono argomenti che depongono in favore di una data bassa, e magari addirittura al riconoscimento della sua autenticità (Giacomo il fratello del Signore è morto nel 62), e argomenti che inducono invece una datazione più tarda; in ogni caso, non oltre l'80.

Lo scritto è ritenuto oggi per lo più non in realtà come una lettera, ma come *didaché*, come un trattatello con intenti parenetici. La qualità letteraria è proporzionalmente alta; il lessico è decisamente ricco, la sintassi è classicheggiante; certo non appare uno scritto occasionale.

La qualità parenetica dello scritto spiega il suo difetto di ordine sistematico. Pur proponendo anche svolgimenti teologicamente impegnativi, lo scritto non è di carattere dottrinale, ma appunto parenetico: mira a esortare, non a istruire. È difficile individuare uno schema architettonico; si possono invece soltanto elencare le quattro unità di trattazione, che seguono al laconico prescritto (1,1):

1, 2-18: costanza nelle prove per giungere alla perfezione

1,19-2,26 mettere in pratica la parola/legge per entrare nella sua verità

3,1- 4,12 vera e falsa sapienza, il pericolo della lingua

4,13-5,20 orientamenti per la vita comunitaria

Il carattere parenetico dello scritto dispone a prevedere l'insistenza sui temi della pratica della fede cristiana. Soltanto attraverso la pratica si giunge alla perfezione, si conosce la parola, si conosce la legge, si giunge alla vera sapienza scavalcando l'inganno proposto dalla lingua e dalla leggerezza delle parole.

Su questo sfondo si collocano gli stessi riferimenti al tema della libertà, più precisamente, al tema della legge di libertà. Il senso della legge può essere equivocado; la legge vera, quella che sola interpreta la volontà effettiva di Dio a nostro riguardo, è quella *della libertà* (1,25), è *legge di libertà* (2,12); che vuol dire? in primissima approssimazione possiamo dire: è quella che diventa nota soltanto a chi la pratica.

Ma vediamo distintamente i testi.

## La libertà e la legge

È significativo il fatto che il termine libertà appaia nella lettera sempre in connessione al termine legge.

a) Il testo più rilevante è il primo: la legge è lì qualificata come *legge perfetta*, [quella] della libertà; appunto su di essa occorre fissare lo sguardo, εἰς νόμον τέλειον τὸν τῆς ἐλευθερίας. Che cosa voglia dire fissare lo sguardo su questa legge è spiegato attraverso la raccomandazione di fare, e non soltanto ascoltare. Chi ascolta soltanto la parola, chi separa l'ascolto dall'opera, subito dimentica la parola/legge, e dimentica anche se stesso. La legge, anche se ascoltata con attenzione, e magari anche apprezzata, poi

sfugge in fretta, non riesce a plasmare il modo di pensare e di volere della persona. Essa per l'uditore distratto assume la figura di uno specchio, sul quale egli guarda il proprio volto soltanto in maniera fugace. Chi fissa invece con costanza la legge è colui che nella legge cerca istruzione per il proprio agire, cerca istruzione sempre; costui anche mette in pratica; e in tal modo nella legge trova la propria felicità, o se si vuole la realizzazione del proprio desiderio.

Siate di quelli che mettono in pratica la parola e non soltanto ascoltatori, illudendo voi stessi. Perché se uno ascolta soltanto e non mette in pratica la parola, somiglia a un uomo che osserva il proprio volto in uno specchio: appena s'è osservato, se ne va, e subito dimentica com'era. Chi invece fissa lo sguardo sulla legge perfetta, la legge della libertà, e le resta fedele, non come un ascoltatore smemorato ma come uno che la mette in pratica, questi troverà la sua felicità nel praticarla.

b) Il secondo testo che associa legge e libertà appare nel contesto dell'esortazione a non fare preferenze di persone. Chi fa *distinzione di persone, commettete un peccato ed è dalla legge accusato legge come trasgressore* (2,9). Curiosamente, alla condanna della preferenza di persone è associata la condanna della preferenza di comandamenti:

Poiché chiunque osservi tutta la legge, ma la trasgredisca anche in un punto solo, diventa colpevole di tutto; infatti colui che ha detto: Non commettere adulterio, ha detto anche: Non uccidere. Ora se tu non commetti adulterio, ma uccidi, ti rendi trasgressore della legge. (2, 10-11).

L'accostamento non è così strano; la tentazione di discriminare tra i comandamenti nasce dall'altra, discriminare tra le persone, tra i rapporti; tenere in tal senso la legge fuori dal cuore e farne criterio di giudizio che non impegna la persona nella sua integrità. Appunto per riguardo a tale aspetto interviene la legge di libertà:

Parlate e agite come persone che devono essere giudicate secondo una legge di libertà, perché il giudizio sarà senza misericordia contro chi non avrà usato misericordia; la misericordia invece ha sempre la meglio nel giudizio. (2, 12-13)

Legge di libertà è quella che plasma il cuore, e in tal senso impegna alla misericordia; essa non consente una classifica delle opere, come fa invece *la legge delle opere* di paolina memoria, ma rivolge un appello alla persona.

Segue il passo che propone il teorema della necessità delle opere perché la fede si vera:

Che giova, fratelli miei, se uno dice di avere la fede ma non ha le opere? Forse che quella fede può salvarlo? Se un fratello o una sorella sono senza vestiti e sprovvisti del cibo quotidiano e uno di voi dice loro: «Andatevene in pace, riscaldatevi e saziatevi», ma non date loro il necessario per il corpo, che giova? Così anche la fede: se non ha le opere, è morta in se stessa. (2, 14-17)

Soltanto mediante le opere la fede plasma interiormente la persona e la legge diventa legge di libertà.

## Legge della libertà

Venendo alla considerazione più precisa della espressione *legge della (di) libertà*, ci chiediamo se essa abbia precisi riscontri nella letteratura giudaica, rispettivamente in quella biblica.

Per intendere le espressioni di *Giacomo*, e in particolare per intendere il senso della formula criptica *legge perfetta della libertà*, è stata posta spesso proposta l'alternativa pregiudiziale: lo sfondo dell'espressione dev'essere cercato nell'ambiente biblico/giudaico oppure in quello ellenistico?

L'espressione ha in effetti consistenti paralleli nel pensiero filosofico ellenistico, i quali hanno di che impressionare; ha paralleli però anche nella letteratura giudaica del periodo inter-testamentario; e attraverso questi testi siamo alla fine rimandati all'Antico Testamento. Le due ipotesi, matrice ellenistica e matrice giudaica, non debbano essere intese come alternative; i paralleli più prossimi e anche più illuminanti sono quelli offerti dal contesto biblico/giudaico.

I temi generali, entro la cui cornice è proposta la raccomandazione di fissare lo sguardo sulla legge perfetta della libertà, appartengono al novero di quelli che hanno diffusa trattazione nella letteratura giudaica. In Gc 1, 19-27 sullo sfondo sta l'esortazione a praticare la parola e non solo pronunciarla; nell'impiego successivo dell'espressione *legge di libertà*, Gc 2, 1-13, lo sfondo è invece l'esortazione ad evitare favoritismi e quindi il comandamento dell'amore inteso quale sintesi di tutta la legge. Anche il

successivo riferimento alla sapienza e alla necessità di tenere a freno la lingua (Gc 3, 1-12) è tema caratteristico della letteratura sapienziale.

Il legame tra legge e libertà appartiene senza alcuna ombra di dubbio al senso intrinseco e profondo della legge, del rapporto qualificante tra legge e alleanza, e dunque anche tra alleanza e precedente liberazione dalla condizione di schiavitù. La legge (*torah*, istruzione relativa al cammino) ha la fisionomia di fondo di un'istruzione pratica intorno al cammino che solo consente di proseguire quello intrapreso come per miracolo, portati su ali di aquila. In quel cammino originario si concretava la liberazione di Dio; autore del cammino era Lui, ma attore era il popolo. In quel cammino 'magico' era iscritta una parola, più precisamente una promessa; udire la promessa e obbedire al comandamento da essa espresso era la condizione perché la liberazione iniziata da Dio non deludesse, e il cammino non si interrompesse nel deserto.

Di questo nesso tra legge e libertà abbiamo già detto molte volte. Rileviamo tuttavia come quel nesso non sia noto alla lingua comune della predicazione cristiana tradizionale. Merita in tal senso di precisare espressamente come quel nesso suggerisca una lettura della legge e rispettivamente della libertà altra rispetto a quelle correnti.

Il nesso tra legge e libertà suggerito dal racconto dell'Esodo per riferimento a Israele vale insieme come rivelazione dell'analogo nesso che si realizza nella vita di ogni nato da donna. I primi beni della vita, quelli che soli rendono possibile il primo cammino della vita, sono una parola, rispettivamente esprimono una promessa. Alla verità della promessa è possibile giungere, e insieme di quella promessa ci si appropria, soltanto a condizione di realizzare il cammino prescritto dalla legge. Conosco la verità del pane disceso dal cielo – per fare un esempio più concreto – soltanto se al dono di quel pane mi affido e rinuncio ad raccoglierne una scorta, ad ogni buon conto. In *Deuteronomio* è precisato che Dio

... ti ha fatto provare la fame, poi ti ha nutrito di manna, che tu non conoscevi e che i tuoi padri non avevano mai conosciuto, per farti capire che l'uomo non vive soltanto di pane, ma che l'uomo vive di quanto esce dalla bocca del Signore. (8, 3)

Passare attraverso la fame e la fede è indispensabile per conoscere la parola che dice la verità del pane. Finché quella verità non è conosciuta, il pane delude e la vita stessa appare ancora schiava del bisogno.

Meno noto è questo fatto: il preciso lessico della libertà (in ebraico si dice *chêrût*) è assente nei libri biblici, nei libri di Mosè in particolare; esso appare invece nella letteratura giudaica del I secolo:

Nei commenti rabbinici a Es 32, 16b si afferma che «la libertà di Israele è sulle tavole della legge». Cioè la libertà è un dono di Dio fatto al suo popolo mediante la legge, o meglio la libertà ha la sua garanzia nella legge. Infatti lo stesso testo biblico viene interpretato nei testi rabbinici in questo senso: «Solo chi si occupa della legge è libero» (*Ab. VI,2*).<sup>23</sup>

Il testo di Es 32,16 qui ricordato, tradotto alla lettera, suona così: *Le tavole erano opera di Dio, la scrittura era scrittura di Dio, scolpita sulle tavole*. La traduzione rabbinica, a cui Fabris allude, è suggerita dal un'assonanza, quella tra *harut* (= scolpita) e *chêrût* (= libertà).

L'interpretazione allegorica dei rabbini, che legge *libertà sulle tavole*, trova riscontro anche nei *targumim* aramaici, che introducono il termine *chêrût* anche nella traduzione di Lv 26,13; la traduzione corrente suona così: *Io sono il Signore vostro Dio, che vi ho fatto uscire dal paese d'Egitto; ho spezzato il vostro giogo e vi ho fatto camminare a testa alta*; quest'ultima espressione nei *targumim* aramaici è tradotta così: *vi ho fatto camminare a libertà*.

Anche il *targum* su un altro passo di *Levitico* suggerisce l'identità tra obbedienza alla legge e libertà; il passo è il seguente:

Se non è riscattato in alcuno di quei modi, se ne andrà libero l'anno del giubileo: lui con i suoi figli. Poiché gli Israeliti sono miei servi; miei servi, che ho fatto uscire dal paese d'Egitto. Io sono il Signore vostro Dio. (Lv 25, 54-55)

Il passo è interpretato quasi che proprio il cammino nel segno dell'obbedienza alla legge (il cammino dunque di coloro che sono *miei servi*) renda gli israeliti liberi.

<sup>23</sup> R. FABRIS, *La legge della libertà in Giacomo*, Paideia, Brescia 1977, p. 236.

Una verità teologale antica e indubitabile, e cioè quella che riconosce la legge come la custodia della libertà donata da Dio ad Israele, trova espressione linguistica nelle affermazioni che identificano addirittura il dono della legge con il dono della libertà.

### La parola seminata in noi

Giacomo in un passo precedente aveva proposto questa raccomandazione: *accogliete con docilità la parola che è stata seminata (ton émphiton logon, la vulgata traduce insitum verbum) in voi e che può salvare le vostre anime* (Gc 1,21). L'espressione qui usata consente di compiere un ulteriore rimando, quello al famosissimo testo di Ger 31, 31-34, sulla nuova alleanza, che dice di una legge scritta nei cuori:

Nella tradizione giudaica il tema della legge scritta nel cuore viene interpretato come legge perfettamente conosciuta e osservata "per il tempo futuro". Questo potrà realizzarsi perché l'ostacolo che impediva l'osservanza della legge, e cioè l'istinto maligno, sarà eliminato (*Num. R 15,38*). In altri termini sembra che anche nell'interpretazione giudaica, nonostante la tendenza legalistica, venga conservato il ruolo decisivo dell'azione divina per il tempo futuro.<sup>24</sup>

Forse sarebbe necessario esprimersi in termini più cauti di quelli di Fabris; parlare cioè non de "l'interpretazione giudaica" in termini olistici, ma di *una* interpretazione giudaica. E tuttavia è indubbiamente attestata la presenza dell'interpretazione di Ger 31, 31ss che intende la legge scritta nel cuore esattamente come la legge che realizza in maniera compiuta la libertà che era fin dall'inizio obiettivo della legge.

### La legge regale

Anche la singolare espressione *legge regale (basilikos nomos)*<sup>25</sup> suggerisce implicitamente il nesso stretto che lega la legge di Dio intesa in maniera perfetta con la libertà.

Certo, se adempite quella che secondo la Scrittura è la legge regale: *amerai il prossimo tuo come te stesso*, fate bene.

La nozione di legge regale è qui riferita al comandamento in molti modi privilegiato di tutta la legge, quello appunto dell'amore del prossimo (Lv 19,18); esso non è soltanto il più importante, ma riassume tutti gli altri. Meglio, non li riassume, ma li porta alla radice; in tal senso appunto esso è regale. Gli altri precetti sono, per così dire, sudditi di questo; insieme, la legge nel suo insieme è definita come regale perché l'osservanza di essa consente di regnare.

In favore di questa tesi impegnativa depongono molti insegnamenti di Gesù.

Pensiamo anzi tutto alle istruzioni riservate ai discepoli che Gesù propone loro a ridosso del secondo e del terzo annuncio della passione; per aver parte alla sua regalità, occorre bere il suo calice, occorre servire, occorre essere come gli ultimi (vedi Mc 9,35; 10, 44): essi litigano a proposito di chi è più grande e poi sui primi posti, quelli accanto a Gesù nel suo regno; ma Gesù raccomanda loro di servire; appunto attraverso l'immagine del servizio è interpretato l'amore più grande, quello di Gesù, quello del Messia.

O pensiamo, in maniera ancora più esplicita, alla grande allegoria del giudizio (Mt 25, 31-46): il Figlio dell'uomo, *quando verrà nella sua gloria con tutti i suoi angeli, si siederà sul trono della sua gloria*, dividerà le pecore da capri, e alle pecore alla sua destra dirà: *Venite, benedetti del Padre mio, ricevete in eredità il regno preparato per voi fin dalla fondazione del mondo*; associati al suo regno saranno appunto quelli che hanno amato. In tal senso, verifichiamo ancora una volta come sia il servizio la via regale, la legge regale.

Il privilegio del comandamento dell'amore, la riduzione ad esso di tutti gli altri precetti, trova suggestivi riscontri già nei libri biblici dell'Antico Testamento. Nel litigio del popolo con il suo Dio, recensito dal profeta Michea (6, 1-8), il popolo rivolge a Dio questa obiezione di fondo: "Non sei mai contento, non si capisce quello che vuoi, quello che ti diamo non basta mai!". Dio risponde:

<sup>24</sup> R. FABRIS, op. cit., 237.

<sup>25</sup> La nuova traduzione CEI è tornata appunto all'espressione *legge regale*, abbandonando la precedente parafrasi, *il più importante dei comandamenti*.

Uomo, ti è stato insegnato ciò che è buono  
e ciò che richiede il Signore da te:  
praticare la giustizia,  
amare la pietà,  
camminare umilmente con il tuo Dio. (6,8)

Giustizia e pietà sono la sintesi di quelli che Gesù definisce il primo e grande comandamento e il secondo simile al primo; insieme essi sono la legge regale, nel senso che ogni altra richiesta della legge da essi dipende.

L'espressione è riferita che in molti modi appare già nella letteratura rabbinica come il comandamento supremo. L'insegnamento più esplicito è quello proposto dal giuramento degli esseni, sul quale ci informa Giuseppe Flavio; mediante tale giuramento ci si impegnava *in primo luogo a praticare la pietà verso la divinità, in seguito a osservare la giustizia verso gli uomini* (*Bellum Judaicum*, II, 139).

Nel testo di Giacomo il grande comandamento dell'amore, riconosciuto e approvato come legge regale, è subito accompagnata dal richiamo a un principio spesso ripetuto nella filosofia popolare di epoca ellenistica, quello che afferma la solidarietà di tutti i precetti della legge:

Ma se fate favoritismi personali, commettete un peccato e siete accusati dalla Legge come trasgressori. Poiché chiunque osservi tutta la Legge, ma la trasgredisca anche in un punto solo, diventa colpevole di tutto; infatti colui che ha detto: *Non commettere adulterio*, ha detto anche: *Non uccidere*. Ora se tu non commetti adulterio, ma uccidi, ti rendi trasgressore della Legge. (2, 8-11)

A riscontro di questa concezione della Legge come strumento mediante il quale si diviene partecipi della regalità (di Dio stesso) Fabris cita l'Esodo:

Ora, se vorrete ascoltare la mia voce e custodirete la mia alleanza, voi sarete per me la proprietà tra tutti i popoli, perché mia è tutta la terra! Voi sarete per me un regno di sacerdoti e una nazione santa. Queste parole dirai agli Israeliti. (Es 19, 4-5)

E cita anche testi dei libri sapienziali, i quali ricorrono alla metafora regale per dire a proposito del saggio e/o del giusto:

Per mezzo mio regnano i re  
e i magistrati emettono giusti decreti;  
per mezzo mio i capi comandano  
e i grandi governano con giustizia. (Pr 8, 15-16)

Nel giorno del loro giudizio risplenderanno; come scintille nella stoppia, correranno qua e là. Governeranno le nazioni, avranno potere sui popoli e il Signore regnerà per sempre su di loro. (Sap 3, 7-8)

Per questo riceveranno una magnifica corona regale, un bel diadema dalla mano del Signore, perché li proteggerà con la destra, con il braccio farà loro da scudo. (Sap 5,16)

Testi come questi preparano il tema, ritornante con certa frequenza nel giudaismo e presumibilmente già al tempo di Gesù, secondo il quale il giusto appunto mediante l'obbedienza alla legge parteciperebbe alla regalità stessa di Dio.

A giudizio di Fabris, tutte queste espressioni – la legge *perfetta della libertà*, la *legge regale* e la *parola iscritta* (nell'animo) – fanno parte di un unico plesso di pensieri, caratteristico del cristianesimo di età apostolica: la Legge trova la sua verità escatologica attraverso il dono dello Spirito, che – secondo Geremia ed Ezechiele – scrive la legge nei cuori. È vero che in *Giacomo* 1-2 manca la menzione esplicita dello Spirito; tuttavia essa compare poi, non a caso in un'affermazione in cui dello Spirito si dice quel che in Gc 1, 21 già era stato detto della parola: *O forse pensate che la Scrittura dichiara invano: fino alla gelosia ci ama lo Spirito che egli ha fatto abitare in noi?* (4,5). Anche l'associazione della legge perfetta, regale, compiuta, al comandamento dell'amore corrisponde a un tratto del rapporto tra Gesù e la Legge attestato dalla tradizione sinottica.

## Breve sintesi

In conclusione, l'idea di *legge perfetta della libertà* apporta nuovi elementi per rispondere all'interrogativo: che idea di libertà è raccomandata nei testi del Nuovo Testamento?

Fabris crede di dover rispondere che no, non offre elementi nuovi. L'idea di libertà, alla quale la sua interpretazione di *Giacomo* conclude, è quella propria della tradizione agostiniana, della tradizione dunque decisamente prevalente in Occidente sul tema della libertà. Libero sarebbe colui che agisce, non costretto da una legge esteriore, ma mosso dalla interiore istruzione dello Spirito.

Questa interpretazione di Gc 1,25 e 2,12 riprende quella tradizionale già proposta da Agostino e riformulata da vari autori nella storia dell'esegesi. La legge di cui parla Giacomo non è la legge naturale, né semplicemente la legge morale dell'Antico Testamento, ma la "legge" della nuova alleanza, che ha come caratteristica essenziale quella di essere un dono di Dio, un principio interiore di azione per l'attuazione della divina volontà rivelata definitivamente in Cristo.<sup>26</sup>

Il raccordo all'interpretazione di Agostino, se per un lato corregge l'antitesi che Lutero istituisce tra Giacomo e Paolo, per altro lato lascia irrisolti i problemi teorici che suscita la concezione della libertà propria di Agostino. Mi riferisco più precisamente all'aporia costituita dall'idea di una libertà che, per il fatto d'essere subito e solo opera della grazia, dunque disposizione definita a monte dell'agire, sarebbe senza scelta e senza alcun possibile agonismo; sarebbe univoca opera di Dio senza alcun apporto proprio dell'agire umano stesso.

Attraverso la metafora paradossale di una legge scritta nel cuore è suggerito il superamento di quel rapporto agonistico che sussiste tra la legge e la spontaneità del volere secondo la tradizione comune; quel rapporto appare infatti nella prospettiva di Agostino non solo agonistico, ma addirittura tragico, fatalmente segnato da un tratto insuperabile di alternativa; in tal senso proprio per antitesi rispetto alla libertà – intesa come spontaneità – si definisce la legge; essa per sua natura proibisce, impone una misura alla smisuratezza del desiderio. La legge per sua natura comanda, sollecita dunque comportamenti che hanno la figura generale dell'obbedienza, e non invece quella dei gesti spontanei. Se la libertà è spontaneità essa appare di necessità anche senza legge. La metafora suggerisce il superamento del rapporto agonistico, ma non basta, ovviamente, a rendere effettivamente pensabile un tale superamento. Il conflitto tra legge e libertà ha infatti radici pratiche, certo, connesse cioè con la condizione di peccato dei figli di Adamo; ma ha anche (forse si dovrà dire, di conseguenza) una consistenza teorica; il conflitto è cioè intrinseco alle forme secondo le quali la legge e rispettivamente la libertà sono pensate.

Per superare il conflitto occorre operare sui due poli: la libertà e la legge. Per riguardo alla libertà occorre superare l'equazione tra libertà e spontaneità; per riguardo alla legge, occorre superare l'idea che essa, per il fatto d'essere obiettiva, dovrebbe essere definita senza riferimento al soggetto, alla consistenza soggettiva del soggetto, dunque alla coscienza, alle forme cioè nelle quali si realizza la presenza del soggetto a sé stesso.

La presenza del soggetto a sé stesso comporta anche questo aspetto, decisamente non marginale: l'identità tra il me di oggi e il me di ieri, la mia identità diacronica dunque. Essa non può essere pensata senza chiarire concettualmente le figure della memoria e rispettivamente della speranza; la memoria e la speranza di cui qui si dice sono, più precisamente, determinazioni della coscienza. Io non posso essere presente a me stesso se non per riferimento a un'immagine di me, o in ogni caso a un immaginario che a me relativo, la quale è resa possibile appunto dalla memoria. Rispettivamente, non posso esser presente a me stesso se non a condizione di potermi proiettare nel tempo che verrà.

Appunto alla configurazione della mia identità consentita dalla distensione temporale occorre fare riferimento per intendere il nesso non eteronomo tra legge e coscienza; per intendere cioè il riferimento originario della legge alla coscienza e rispettivamente della coscienza alla legge. Questa interrogazione teorica viene invece elusa dalla ricerca teologica, la quale troppo in fretta sia abbandona ad antitesi – fede e opere, legge e libertà, interiore ed esteriore – delle quali si presume l'univocità a monte rispetto ad ogni attenta ricognizione fenomenologica.

Non basta rimuovere l'antitesi tra Giacomo e Paolo, la quale in effetti non ha giustificazione; quanto meno, non ha giustificazione per riguardo al tema dei rapporti tra legge e libertà. Occorre invece istruire il complesso problema teorico di come concepire la libertà umana in genere, e rispettivamente la libertà oggetto del vangelo cristiano predicato da Paolo. Per riguardo a tale compito, si deve dire che Giacomo suggerisce come la libertà è frutto di un processo, o di un cammino; esso è cammino istruito dalla legge. La notizia preliminare della legge è solo interlocutoria; basta a conoscere quel che si deve fare. La noti-

<sup>26</sup> R. FABRIS, op. cit., 242.

zia perfetta di quel che la legge chiede interviene soltanto a valle della sua pratica effettiva.

Parrocchia di san Smpliciano – Ciclo di 5 incontri sul tema

## Libertà dei moderni e libertà cristiana

tenuti da don Giuseppe Angelini, nei lunedì di ottobre/novembre 2014

### 5. Il vangelo di Giovanni: la verità vi farà liberi

Gesù allora disse a quei Giudei che avevano creduto in lui: «Se rimanete fedeli alla mia parola, sarete davvero miei discepoli; conoscerete la verità e la verità vi farà liberi». Gli risposero: «Noi siamo discendenza di Abramo e non siamo mai stati schiavi di nessuno. Come puoi tu dire: Diventerete liberi?». Gesù rispose: «In verità, in verità vi dico: chiunque commette il peccato è schiavo del peccato. Ora lo schiavo non resta per sempre nella casa, ma il figlio vi resta sempre; se dunque il Figlio vi farà liberi, sarete liberi davvero. (Gv 8, 31-36)

È questo l'unico caso nel quale Giovanni tratta il tema della libertà in ottica teologica; si tratta di un testo molto conciso, e tuttavia di grandissimo rilievo; direi addirittura che si tratta di una sintesi strepitosa a proposito della libertà cristiana; esso articola la promessa della libertà in termini tali da conferire ad essa la consistenza di un equivalente della salvezza escatologica. La libertà, qui è detto, nasce dalla conoscenza della verità; e una tale conoscenza scaturisce dalla pratica della parola.

#### Verità e libertà: fede nelle parole, pratica della parola

Notevole è questo fatto: la testimonianza suprema che Gesù dà del suo vangelo è quella data in processo davanti a Pilato; soltanto allora egli confessa quello che prima mai aveva confessato, e cioè d'essere re, d'essere anzi il re; e precisa che in che consista la sua missione regale, *rendere testimonianza alla verità*. Che c'entra una tale missione con quella regale di esercitare la sovranità? Appunto attraverso la testimonianza della verità Gesù esercita la sovranità, e regna come un re: *Chi dalla verità ascolta la mia voce* (Gv 18, 37).

Il riferimento al tema della verità ha un rilievo strategico in tutta la disputa tra Gesù e i Giudei del c. 8; essi sono da lui giudicati come schiavi, appunto perché incapaci di *dare ascolto alle sue parole*; e incapaci di tanto in quanto figli del diavolo: *voi avete per padre il diavolo, e volete compiere i desideri del padre vostro*. Essi non credono a Gesù, appunto perché *Gesù dice la verità*. Essi sono figli del padre della menzogna; a colui che *è stato omicida fin da principio e non ha perseverato nella verità, perché non vi è verità in lui*. Il legame tra verità e libertà è stretto, come pure quello tra menzogna e schiavitù.

L'affermazione centrale del passo sopra riportato è quella con cui Gesù corregge la pretesa, o meglio l'illusione, di quei Giudei di avere creduto in lui. Essi hanno creduto alle sue parole. Ma credere alle parole non è affatto una garanzia per rapporto alla fede che davvero conta, per rapporto alla fede che sola salva, che sola rende liberi, quella che si riferisce alla Parola fatta carne, al Verbo che ha preso dimora in mezzo a noi.

A quei Giudei che avevano creduto in lui, che avevano creduto di credere in lui, Gesù disse dunque: *Se rimanete fedeli alla mia parola, sarete davvero miei discepoli; conoscerete la verità e la verità vi farà liberi* (Gv 8, 31-32). Non vedo altra sintesi tanto concentrata e precisa quanta questa, per dire il senso della libertà nella prospettiva della fede cristiana.

La dichiarazione di Gesù assume, con tutta evidenza, anzi tutto la connotazione di una radicale riserva espressa da Gesù nei confronti della pretesa fede di quei Giudei; la loro fede è soltanto un inganno, un'illusione; non ha affatto determinato la loro conversione in discepoli di Gesù.



## La lede finta dei Giudei

Alcuni interpreti del vangelo di *Giovanni*, anche autorevoli, svuotano di senso la designazione degli interlocutori come *quei Giudei che avevano creduto in lui*, giudicano ch'essa sia una semplice aggiunta redazionale, motivata in ipotesi da un obiettivo abbastanza marginale ed estrinseco, tessere un legame narrativo tra il brano che segue – l'aspra disputa di Gesù con i Giudei – e la sezione che precede, la quale terminava invece appunto con la notazione che, *a queste sue parole, molti credettero in lui* (v. 30).

Se anche dovesse risultare fondata l'ipotesi che intende la notazione *quei Giudei che avevano creduto in lui* come un'aggiunta successiva alla redazione originaria, che non l'avrebbe avuta, rimane decisamente non convincente la tesi che nega il nesso tra la sentenza pronunciata da Gesù e il giudizio della fede mostrata dai Giudei come fede illusoria e finta. La confutazione della loro pretesa fede strettamente si salda con la confutazione della loro pretesa qualità di figli di Abramo.

Attraverso la censura della qualità inaffidabile della fede che i Giudei protestano nei confronti di Gesù il vangelo condanna insieme come inaffidabile la fede dei Giudei in generale; e in particolare quella fede in forza della quale essi si dichiarano figli di Abramo, e per ciò stesso anche figli di Dio, liberi da sempre da ogni condizione di schiavitù nei confronti di chicchessia.

Nel seguito del dialogo Gesù ampiamente smentisce tutte queste loro pretese e presunzioni. Di più, egli mette in evidenza come essi non possano credere in Gesù proprio perché finta è già la loro precedente qualità di figli di Abramo; l'Abramo che credette è l'Abramo che *esultò nella speranza di vedere il mio giorno; lo vide e se ne rallegrò* (8, 56); dal momento che finta è la loro figliolanza nei confronti di Abramo, essi neppure possono diventare suoi discepoli. Le parole che Gesù dice infatti non si aggiungono semplicemente a quelle di Abramo, o a quelle di Mosè e di tutti i profeti; le parole che Gesù dice portano invece a compimento la verità testimoniata da Abramo, da Mosè e da tutti i profeti. La verità alla quale Abramo e gli altri si riferivano era una verità che essi ancora non conoscevano; appunto in tal senso *Abramo esultò nella speranza di vedere il mio giorno*. La dichiarazione di Gesù al termine del dialogo avrà il potere di esasperare la contestazione dei Giudei: *Non hai ancora cinquant'anni e hai visto Abramo? A quella contestazione Gesù risponde rendendo esplicita l'identificazione di se stesso addirittura con l'eterno, Dio stesso: In verità, in verità vi dico: prima che Abramo fosse, Io Sono. Appunto un'identificazione tanto esplicita precipita la condanna; essi allora raccolsero pietre per scagliarle contro di lui; ma Gesù si nascose e uscì dal tempio.*

## Caccia di Gesù dal tempio, fine di una religione

L'uscita di Gesù dal tempio pare come rinnovare una precedente uscita, quella di Dio stesso dal tempio, quella che si era realizzata in occasione dell'invasione babilonese. Non si tratta, ancora una volta, soltanto di un rinnovato accadimento simile al primo; si tratta dell'evento escatologico che rende compiutamente manifesta la verità nascosta del primo.

Ezechiele descrive così l'uscita di Dio, della sua gloria, dal tempio:

La gloria del Signore uscì dalla soglia del tempio e si fermò sui cherubini. I cherubini spiegarono le ali e si sollevarono da terra sotto i miei occhi; anche le ruote si alzarono con loro e si fermarono all'ingresso della porta orientale del tempio, mentre la gloria del Dio d'Israele era in alto su di loro. Erano i medesimi esseri che io avevo visti sotto il Dio d'Israele lungo il canale Chebàr e riconobbi che erano cherubini. (Ez 11, 18-20)

Merita di sottolineare il nesso tra uscita di Dio dal tempio e conduzione dei figli di Israele in schiavitù. Proprio perché avevano cacciato Dio dal tempio con le loro colpe i figli furono condotti in schiavitù. Già così si realizzava il principio che dice *chi commette il peccato diventa schiavo*, e l'altro che dice *lo schiavo non rimane nella casa per sempre* (8, 34-35). Già al tempo dell'esilio i profeti avevano proclamato un tale nesso; già allora avevano interpretato la distruzione del tempio e la schiavitù in Babilonia come una sentenza pronunciata da Dio contro il suo popolo. Ma il messaggio dei profeti non era stato inteso dagli esuli. Essi tornarono poi a Gerusalemme, ma senza convertirsi, dunque anche senza mai ricostruire davvero il tempio. La vacuità del Santo dei Santi – non c'era l'arca, nascosta da Geremia sul monte Nebo – era come il segno visibile dell'assenza stessa di Dio.

Questo accostamento da noi suggerito – tra la notizia dell'uscita di Gesù dal tempio e la notizia data da Ezechiele della uscita della gloria di Jhwh dal tempio di Gerusalemme – è ulteriormente incoraggiato dal-

la recensione che del gesto della purificazione del tempio compiuto da Gesù danno i vangeli sinottici, *Marco* in primis. Quel gesto costituì la motivazione prossima della sua condanna. E d'altra parte quel gesto fu interpretato da Gesù stesso quasi dichiarasse la distruzione del tempio vecchio, un necessario preliminare per la costruzione di un tempio nuovo. Nel vangelo di Giovanni è scritto che i Giudei chiesero a Gesù di giustificare il suo gesto: *Quale segno ci mostri per fare queste cose?*, e Gesù rispose loro: *Distrugete questo tempio e in tre giorni lo farò risorgere* (2, 18s).

Nel racconto di *Marco* è scritto che Gesù, al termine dello scontro con i capi del sinedrio, uscì dal tempio e dalla città, verso oriente, verso il monte di Betania:

Ed entrato nel tempio, si mise a scacciare quelli che vendevano e comperavano nel tempio; rovesciò i tavoli dei cambiavalute e le sedie dei venditori di colombe e non permetteva che si portassero cose attraverso il tempio. Ed insegnava loro dicendo:

«Non sta forse scritto:

La mia casa sarà chiamata

casa di preghiera per tutte le genti?

Voi invece ne avete fatto una spelonca di ladri!».

L'udirono i sommi sacerdoti e gli scribi e cercavano il modo di farlo morire. Avevano infatti paura di lui, perché tutto il popolo era ammirato del suo insegnamento. Quando venne la sera uscirono dalla città. (Mc 11, 15-19)

Gesù dunque, alla fine della disputa con quei Giudei che avevano creduto in lui, si nascose e uscì dal tempio. La conclusione è come l'epitaffio: tutta la pagina della disputa con i Giudei a proposito del padre Abramo è costruita nell'ottica della denuncia di questo scarto, tra la religione dei Giudei *discendenza di Abramo* e la verità attestata invece da Abramo stesso e praticata da coloro che sono davvero suoi figli, e non sono soltanto suoi discendenti. Nonostante l'accordo precario trovato da quei Giudei con le sue parole, Gesù sa bene che essi non sono discepoli. L'equivoco consenso accordato alle sue parole porta alla luce iscritto nell'altro consenso più antico, quello che essi dichiarano nei confronti del loro padre Abramo:

So che siete discendenza di Abramo. Ma intanto cercate di uccidere me perché la mia parola non trova posto in voi. Io dico quello che ho visto presso il Padre mio; anche voi dunque fate quello che avete ascoltato dal padre vostro!». Gli risposero: «Il nostro padre è Abramo». Rispose Gesù: «Se siete figli di Abramo, fate le opere di Abramo! Ora invece cercate di uccidere me, che vi ho detto la verità udita da Dio; questo, Abramo non l'ha fatto. Voi fate le opere del padre vostro». (vv. 37-41)

Da notare, anche in queste parole di Gesù, il rilievo che assumono *le opere* quale indicatore del reale rapporto di figliolanza. Figli di Abramo sono coloro che fanno le opere di Abramo, e figli di Dio sono coloro che fanno le opere di Dio. potremmo parafrasare: il rapporto di figliolanza, intesa nella sua verità spirituale, esige una decisione pratica; in tal senso ciascuno scegli di chi essere padre.

Il valore di paradigma che la fede solo apparente dei Giudei in Gesù assume per rapporto alla loro fede solo apparente in Dio, e quindi al carattere solo apparente che assume la loro discendenza dal padre Abramo, è in molti modi confermato dagli sviluppi successivi e concitati del dialogo. In esso, il messaggio che Gesù tenta in tutti i modi di trasmettere si riferisce alle condizioni che debbono essere adempiute per essere davvero suoi discepoli, meglio per *diventare* veramente suoi discepoli. Discepoli infatti si può essere soltanto cambiando, e cambiando mediante le opere. Un messaggio come questo non avrebbe alcun senso, se le parole di Gesù fossero intese come rivolte a interlocutori percepiti fin dall'inizio come ostili; quel che Gesù dice è comprensibile unicamente a questa precisa condizione, che gli interlocutori mostrino appunto la loro presunzione d'essere già suoi discepoli, o quanto meno manifestino l'aspirazione a divenire tali.

### **Rimanere nel tempio, rimanere nella parola**

La condizione per divenire davvero suoi discepoli è espressa prima di tutto in questi termini, occorre che *rimangano* nella sua parola. L'espressione *rimanere nella parola* è da intendere alla luce dell'uso tecnico che *Giovanni* fa del verbo *rimanere*; in tutto il resto del vangelo. I numerosi altri impieghi illuminano quello presente: Gesù parla della necessità di *rimanere* non solo nella sua parola, ma in Lui, nel suo amore, nelle sue parole. Tutti questi impieghi sono espressamente accostati in un passo assai denso dei discorsi della cena, che merita d'essere subito qui riletto in parallelo a 8, 31:

Rimanete in me e io in voi. Come il tralcio non può far frutto da se stesso se non rimane nella vite, così anche voi se non rimanete in me. Io sono la vite, voi i tralci. Chi rimane in me e io in lui, fa molto frutto, perché senza di me non potete far nulla. Chi non rimane in me viene gettato via come il tralcio e si secca, e poi lo raccolgono e lo gettano nel fuoco e lo bruciano. Se rimanete in me e le mie parole rimangono in voi, chiedete quel che volete e vi sarà dato. In questo è glorificato il Padre mio: che portiate molto frutto e diventiate miei discepoli. Come il Padre ha amato me, così anch'io ho amato voi. Rimanete nel mio amore. Se osserverete i miei comandamenti, rimarrete nel mio amore, come io ho osservato i comandamenti del Padre mio e rimango nel suo amore. (Gv 15, 4-10)

Il primo rilievo che merita d'essere fatto è che in tutto questo passo l'imperativo di rimanere si riferisce alle forme dell'agire; le declinazioni sono diverse, ma sempre si tratta di agire. Sempre si tratta di un imperativo infatti, e se di imperativo si tratta esso è ovviamente riferito all'agire, alle forme che assume la scelta libera di ciascuno.

Nell'ultimo versetto poi diventa esplicita l'equivalenza tra l'imperativo di rimanere e imperativo di osservare i comandamenti dati da Gesù; l'obbedienza ai comandamenti del Padre consente a Gesù di rimanere nel suo amore; allo stesso modo l'obbedienza ai comandamenti del Maestro consente ai discepoli di rimanere nel suo amore.

Notiamo ancora come anche qui, come già all'inizio del dialogo con i Giudei che avevano creduto in lui, ricorra la promessa di diventare suoi discepoli; le due prospettive, portare frutti e diventare suoi discepoli, vanno insieme; così come vanno insieme anche le due promesse, diventare suoi discepoli e conoscere la verità.

Torniamo alla considerazione di Gv 8, 31s, e notiamo come la promessa di conoscere la verità fatta a coloro che diventeranno suoi discepoli presuppone logicamente che una tale conoscenza non sia realizzata mediante le semplici parole, e rispettivamente mediante il consenso alle parole. Non è il consenso alle parole, ma è soltanto la pratica della parola (significativamente qui è usato il singolare) che consente di conoscere la verità. Le parole da sole sono esposte al fraintendimento.

La denuncia della fragilità delle parole, della distanza anzi tra le parole e la verità, e quindi correlativamente tra le labbra e il cuore, costituisce una delle costanti dell'accusa che i profeti rivolgono a questo popolo dalle labbra impure (cfr. Is 6,5).

## I Giudei schiavi del peccato, e della menzogna

Lo sviluppo successivo del confronto polemico tra Gesù e i Giudei illustra la verità del principio enunciato all'inizio da Gesù: essi infatti in molti modi mostrano di dire quel che non fanno, e anche di fare quel che non fanno. In molti modi mostrano d'essere mossi da un padrone che ignorano. Essi sono mossi addirittura dal principe della menzogna; sono addirittura figli del diavolo, e non di Dio. Appunto ricorrendo alla metafora del rapporto di filiazione è denunciata l'origine nascosta del dire e del fare di ciascuno.

La denuncia assume anzi tutto la forma di un principio di carattere generale: *chiunque commette il peccato è schiavo del peccato*: è schiavo non solo nel senso che non può sottrarsi ad esso, ma nel senso che la signoria dispotica che esso esercita su chi lo compie è una signoria della quale chi è ad essa soggetto neppure si rende conto.

Contro il principio enunciato essi rivendicano il privilegio della loro libertà, garantita in ipotesi da questo argomento decisivo: essi sono figli di Abramo. Ma la figliolanza da essi protestata mente; figli veri di Abramo sono soltanto coloro che fanno le opere di Abramo. È introdotta in tal modo un'interpretazione nuova della figura della figliolanza, in forza della quale vero padre di ciascuno è colui nel quale ciascuno cerca autorizzazione per il proprio agire. In tal senso appunto il padre dei Giudei è il diavolo:

Perché non comprendete il mio linguaggio? Perché non potete dare ascolto alle mie parole, voi che avete per padre il diavolo, e volete compiere i desideri del padre vostro. Egli è stato omicida fin da principio e non ha perseverato nella verità, perché non vi è verità in lui. Quando dice il falso, parla del suo, perché è menzognero e padre della menzogna. (8, 43-45)

Il diavolo è omicida fin dal principio perché non ha perseverato nella verità; quest'affermazione è da intendere in stretta correlazione alla precedente raccomandazione di *rimanere* nella parola di Gesù; soltanto rimanendo si può diventare davvero suoi discepoli; per il fatto di non rimanere nella verità, il diavolo

mente. I Giudei suoi figli non possono credere a Gesù, perché dice la verità; essi non sopportano la verità.

Opposta alla figliolanza nei confronti del diavolo è la figliolanza nei confronti di Dio; essa è istituita mediante l'ascolto della sua parola; s'intende, mediante un ascolto pratico e non solo verbale, mediante dunque l'obbedienza; appunto a questa obbedienza si riferisce quanto detto dell'ascolto di Dio subito dopo:

Chi è da Dio ascolta le parole di Dio: per questo voi non le ascoltate, perché non siete da Dio. (8, 47)

### **“Essere da Dio” o arrendersi alla morte?**

L'ascolto pratico, che assume forma di obbedienza, è possibile soltanto a condizione d'essere *da Dio*: e cioè? A condizione d'essere mossi dal desiderio di Dio, in tal senso da un ascolto interiore di Lui. Prima ancora di conoscerlo, prima ancora di udire qualsiasi parola a suo riguardo, prima di vedere qualsiasi segno, mossi soltanto dalla evidenza interiore del carattere trascendente della nostra origine, occorre prendere dentro di noi la risoluzione: cercarlo come fonte della vita, oppure arrendersi alla sua irrimediabile assenza e cercare altrove? Soltanto chi decide di attendere Dio, di essere in tal senso da Lui, è davvero suo figlio; appunto tale figliolanza è fonte di libertà. Figlio è chi ascolta, e soltanto lui rimane nella casa per sempre.

Deve essere intesa come espressione della resa dei Giudei alla menzogna, e dunque alla condizione di precarietà propria di chi è schiavo, anche il fatto ch'essi sostengono con perentoria violenza il carattere ineluttabile della morte. Alla schiavitù nei confronti del peccato si unisce la soggezione fatale alla morte, neppure più avvertita come destino innaturale ed evitabile; essa è brandita addirittura come un dogma; in base al riconoscimento di essa e del suo potere si possono distinguere chi è sano di mente da chi invece è *un samaritano e ha un demonio*. Gesù ha un demonio, perché a chi osserva la sua parola promette di non morire: *In verità, in verità vi dico: se uno osserva la mia parola, non vedrà mai la morte*.

La difesa perentoria e violenta del carattere inesorabile della morte da parte dei Giudei suggerisce come ovvio un accostamento, quello all'alleanza degli empi con la morte, di cui si parla nel libro della Sapienza:

Gli empi invocano su di sé la morte  
con gesti e con parole,  
ritenendola amica si consumano per essa  
e con essa concludono alleanza,  
perché son degni di appartenerle.

(1, 16, vedi in genere 2, 1-5)

Appunto la negazione perentoria di ogni possibile rimando della vita presente a quel che la supera, e dunque a quel che supera le possibilità di divenire oggetto di esperienza al presente, pregiudica la possibilità di essere istruiti da Dio, di essere figli suoi, di essere da lui generati, e dunque anche di volere per sempre. La volontà di cui gli empi sono capaci è sempre e solo la volontà di un giorno, è una volontà provvisoria e sospesa; sospesa – così occorre intendere – al prolungarsi dell'attimo presente, nel quale soltanto è possibile sperimentare la saturazione del desiderio.

Il passo di Giovanni appare quello più esplicito nell'affermazione che occorre un tempo disteso per conoscere la verità che rende liberi; il tempo disteso è necessario per la pratica della parola la quale sola configura l'animo in maniera tale che essa conosca la verità della legge e non abbia più bisogno di una legge esteriore fatta di divieti. Abbia anzi bisogno di non avere una legge così.

### **La verità che libera, nella *Veritatis Splendor***

Il grande rilievo sintetico che questo testo assume, il rilievo addirittura teorico, è stato frequentemente riconosciuto, almeno verbalmente, nei discorsi cattolici recenti.

Il caso più rilevante è quello della *Veritatis splendor*, enciclica dedicata alla questione morale; essa fin dal titolo suggerisce una correzione della immagine dispotica della norma morale, e accosta invece l'autorità della norma allo splendore della verità; come a dire che è l'evidenza della verità quella che autorizza l'agire. L'imperativo morale ha certo valore categorico, ma non dispotico; la sua autorevolezza è persuasiva, plasma in tal senso la convinzione del soggetto prima ancora che i suoi comportamenti; pro-

prio perché persuade la coscienza, la norma o la legge non costringe, ma conduce.

Non solo la norma morale non mortifica la libertà, ma al contrario dispone le condizioni indispensabili perché la libertà possa realizzarsi. Dopo aver ricordato l'apologia moderna della libertà e quelle espressioni esasperate che fanno della libertà stessa addirittura la sorgente dei valori (nn. 31-32), dopo aver segnalato insieme la compromissione della libertà registrata dalle cosiddette «scienze umane» (n. 33), l'enciclica menziona «alcune tendenze della teologia morale odierna» che

...sotto l'influsso delle correnti soggettiviste ed individualiste ora ricordate, interpretano in modo nuovo il rapporto della libertà con la legge morale, con la natura umana e con la coscienza, e propongono criteri innovativi di valutazione morale degli atti: sono tendenze che, pur nella loro varietà, si ritrovano nel fatto di indebolire o addirittura di negare la dipendenza della libertà dalla verità.

Appunto a correzione di tali tendenze è espresso sinteticamente il proposito dell'enciclica:

Se vogliamo operare un discernimento critico di queste tendenze, capace di riconoscere quanto vi è in esse di legittimo, utile e prezioso e di indicarne, al tempo stesso, le ambiguità, i pericoli e gli errori, dobbiamo esaminarle alla luce della fondamentale dipendenza della libertà dalla verità, dipendenza che è stata espressa nel modo più limpido e autorevole dalle parole di Cristo: *Conoscerete la verità, e la verità vi farà liberi.*

Come si vede, l'enciclica intende anche riconoscere l'aspetto di pertinenza che si deve riconoscere alla moderna apologia della libertà: l'osservanza della norma per rendere buono l'atto deve effettivamente passare attraverso la convinzione del soggetto, che è come dire attraverso la sua coscienza. L'enciclica è preoccupata però insieme, e soprattutto, di ribadire il primato della norma obiettiva rispetto alla convinzione soggettiva. Il raccordo tra le due istanze è indubbiamente negli ottativi del testo, stenta però a realizzarsi con proporzionale chiarezza.

### Correggere l'idea di verità

Per realizzare tale raccordo, occorrerebbe correggere l'immagine della verità e rispettivamente della sua conoscenza. L'immagine corrente è intellettualistica; rappresenta il conoscere attraverso la immagine del vedere, e non attraverso quella del credere. La verità, prima ancora di assumere la forma di un'evidenza oggetto di constatazione speculativa e spassionata, assuma la forma di un appello rivolto alla volontà del singolo.

Il profilo della verità come appello corrisponde al volto della verità come *sensu* di tutte le cose. La realtà appare significativa alla coscienza del singolo, mostra cioè di riguardarlo e di interpellarlo. A tale prima evidenza non corrisponde per altro subito l'evidenza delle ragioni determinate che giustificano la prossimità di tutte le cose al soggetto. La prima affezione suscitata dallo spettacolo delle cose, e soprattutto delle persone, è la *meraviglia*; proprio essa accende l'interrogativo: "Che cos'è?". E appunto da tale interrogativo procede la conoscenza; essa si realizza tuttavia mediante la pratica delle cose e non mediante la loro ispezione spettacolare.

Per spiegare cosa voglia dire ispezione spettacolare offre un'efficace immagine il racconto relativo alla teofania del rovetto ardente. Quella narrazione (Es 3, 1-6) illustra con certa efficacia la struttura drammatica della rivelazione di Dio. Mosè in prima battuta si chiede: perché il rovetto non brucia? Lì per lì pensa che all'interrogativo si possa rispondere avvicinandosi, toccando, ispezionando con le mani e con gli occhi il fenomeno sorprendente. Il Signore però, vedendo che s'era avvicinato per vedere, lo ferma, lo chiama dal rovetto e gli dice: «Mosè, Mosè!». Appunto attraverso la chiamata per nome la voce suscita la risposta personale di Mosè. Egli risponde: «Eccomi!». La verità del *mirum* non si può dispiegare senza che intervenga una disposizione libera. Le istruzioni che seguono articolano appunto il senso del primo imperativo: *Non avvicinarti! Togliti i sandali dai piedi, perché il luogo sul quale tu stai è una terra santa!* Soltanto a Mosè prostrato in adorazione è possibile che il Signore rivolga le parole della rivelazione, che lo identificano appunto come l'origine, Dio disse infatti: Io sono il Dio di tuo padre, il Dio di Abramo, il Dio di Isacco, il Dio di Giacobbe. Dice il testo biblico che Mosè allora si velò il viso, perché aveva paura di guardare verso Dio. Non attraverso gli occhi, ma attraverso gli orecchi, attraverso l'ascolto, e quindi attraverso l'obbedienza pratica alla voce, Mosè verrà a capo della verità del suo Dio.

Il lessico cattolico recente riprende dunque la formula giovannea: la verità soltanto può rendere liberi, e lo fa nel quadro della polemica contro il relativismo moderno. Esso infatti è alimentato per una parte co-

spicua proprio dal timore che il riferimento alla verità, specie nella vita pubblica, diventi legittimazione della negazione della libertà del singolo. La libertà del singolo – dice il pensiero laico e liberale – è possibile soltanto a condizione che nessuno presuma di legittimare le sue scelte mediante l'appello a una verità, la quale sarebbe come tale al di sopra di ogni transazione e accordo convenzionale.

Di contro a tale timore del pensiero laico quello cattolico segnala un'evidente minaccia: senza autorizzazione della verità l'agire 'libero' del singolo minaccia d'apparire poi sempre e solo un esperimento, non una promessa, non l'espressione di una convinzione.

L'uso della formula giovannea dunque, la verità vi farà liberi, è destinata a prevedibile successo retorico. E tuttavia essa è soltanto una formula; da sé sola non può valere ancora come tesi teorica. Per giungere a tanto occorre anzi tutto, sul versante oggettivo, ripensare l'idea di verità; occorre poi, sul versante soggettivo, ripensare – o forse addirittura pensare dall'inizio (non si vede infatti un reale pensiero della tradizione al riguardo) – la figura della *coscienza*, e il suo apporto originario alla conoscenza. Soltanto una verità la cui conoscenza coinvolge la libertà del soggetto, e più precisamente coinvolge la sua fede, può essere riconosciuta come verità che rende liberi.

La letteratura che si occupa di esegesi abitualmente ignora la riflessione teorica, e anche quella teologica; ignora, prima ancora, gli interrogativi obiettivamente proposti alla teoria in particolare dalla fine delle evidenze morali un tempo scontate. La proporzionale determinatezza del costume e il fondamentale consenso che esso garantiva a proposito dei significati elementari della vita permetteva di rimuovere – o addirittura imponeva la rimozione – dell'interrogativo a proposito della verità della vita.

In realtà, neppure allora le cose stavano esattamente in questi termini; anche allora i significati elementari del vivere attestati dal costume esigevano le concrete scelte del singolo per apparire nella loro verità. Anche nella società tradizionale, anche nel quadro del consenso scontato che essa consentiva a proposito dei significati elementari della vita, a fronte delle prove estreme nasceva sempre da capo l'obiezione, e l'interrogativo a proposito dell'affidabilità di quei significati. Giobbe è maestro al riguardo. Penso agli interrogativi radicali che egli si pone a fronte del franare delle certezze consuete:

Perché dare la luce a un infelice  
e la vita a chi ha l'amarezza nel cuore,  
a quelli che aspettano la morte e non viene,  
che la cercano più di un tesoro,  
che godono alla vista di un tumulo,  
gioiscono se possono trovare una tomba...  
a un uomo, la cui via è nascosta  
e che Dio da ogni parte ha sbarrato? (Gb 3, 20-23)

Ma mentre un tempo la necessità che intervenisse la fede per tenere ferme le certezze elementari della vita veniva alla luce soltanto nel momento della prova, oggi appare problematico anche il primo insorgere di quelle certezze. Appunto per rapporto a tale difficoltà diventa urgente portare alla luce il debito obiettivo e originario che quelle certezze debbono riconoscere nei confronti delle forme dell'agire; non bastano le parole, occorre invece la pratica delle parole perché dischiudano la loro verità. Soltanto a procedere dalla pratica diventa nota la verità che dà da vivere.

\* \* \*

Canone ermeneutico importante per Gv 8 è la duplice referenza della disputa: al rapporto tra Gesù prima della Pasqua e i Giudei che avevano creduto in lui (perché c'erano di tali Giudei), e al rapporto tra i discepoli e la sinagoga dopo della Pasqua. In questo secondo caso è facile immaginare come potesse assumere tratti più espliciti il tentativo di leggere il messaggio di Gesù entro la cornice nota del giudaismo farisaico; la comunità giovannea, come quella paolina, resiste a tale cattura. Resiste, per altro, non inventando argomenti nuovi rispetto a quelli già noti a Gesù, e attraverso la sua testimonianza noti anche ai discepoli; appunto recensendo nella luce della nuova prospettiva parole e gesti di Gesù precedenti la Pasqua il vangelo di Giovanni interpreta i rapporti tra la chiesa e la sinagoga.