

Parrocchia di san Smpliciano – Cinque incontri di catechesi su

La libertà

‘Diritto’ dell’uomo o grazia di Dio?

tenuti da don Giuseppe Angelini, nei lunedì di ottobre/novembre 2001

Schede

Programma	3
1. Le due tradizioni della libertà: cristiana e moderna	5
Un'introduzione	5
1. Prima istruzione del tema	6
2. Libertà e forme della vita comune	6
3. Le due tradizioni della libertà	6
2. Immagini della libertà nella tradizione e problemi aperti	8
1. Due immagini della libertà	8
2. Pensare il loro rapporto	8
3. ‘Libertà da’ e ‘libertà di’	8
4. Quattro immagini negative della libertà	8
5. Ritorno alla libertà positiva	10
3. La legge e i profeti: dalla liberazione alla libertà	11
1. L’alleanza mosaica	11
2. La sapienza biblica	12
3. La predicazione profetica	12
4. Il vangelo di Gesù: liberazione dal male e imperativo della fede	14
1. Gesù proclama la libertà, secondo Luca	14
2. Parole e gesti di Gesù stesso	14
3. I miracoli di Gesù, liberazione dal male	14
4. Istruzione ai discepoli: il servizio	15
5. La libertà rivelata nella Croce	15
5. La libertà dello Spirito secondo Paolo	17
1. Libertà in negativo:	17
2. La libertà in positivo:	18
Indicazioni di lettura	19

Parrocchia di san Smpliciano – Cinque incontri di catechesi su

La libertà

‘Diritto’ dell’uomo o grazia di Dio?

tenuti da don Giuseppe Angelini, nei lunedì di ottobre/novembre 2001

Testo

1. Le due tradizioni della libertà: cristiana e moderna.....	20
Introduzione	21
Prima istruzione del tema	22
Libertà e forme della vita comune	24
Le due tradizioni.....	25
2. Immagini della libertà nella tradizione e problemi aperti.....	29
Due immagini della libertà	29
Pensare il loro rapporto	30
Un altro modo di distinguere: <i>libertà da</i> e <i>libertà di</i>	31
Quattro immagini negative della libertà	31
Libertà dalla costrizione	32
La libertà dal bisogno	33
La libertà come libero arbitrio	34
La libertà dal peccato	36
Ritorno alla libertà positiva	36
I difetti della tradizione dottrinale	37
La concezione intellettualistica della verità.....	38
3. La legge e i profeti: dalla liberazione alla libertà	40
L’alleanza mosaica	40
La sapienza biblica	45
La predicazione profetica	47
4. Il vangelo di Gesù: liberazione dal male e imperativo della fede.....	50
Gesù proclama la libertà secondo Luca	50
Parole e gesti di Gesù stesso.....	52
I miracoli di Gesù e la liberazione dal male	52
L’istruzione ai discepoli: i primi posti e il servizio	55
La libertà rivelata nella Croce	56
5. La libertà dello Spirito secondo Paolo.....	59
Breve Bibliografia	62

Parrocchia di san Smpliciano – Cinque incontri di catechesi su

La libertà

‘Dritto’ dell’uomo o grazia di Dio?

tenuti da don Giuseppe Angelini, nei lunedì di ottobre/novembre 2001

Programma

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, 31-36)

La libertà è uno dei ‘valori’ difesi con più gelosia dalla cultura moderna. Ad esso è intitolato il movimento di pensiero più qualificante dei tempi moderni, il *liberalismo*. Lo scontro sul tema della libertà è stato il nocciolo duro dello scontro tra tradizione cattolica e mondo moderno. Quella tradizione ha opposto alla difesa appassionata della libertà moderna il principio della ‘oggettività’ della legge e della ‘solidarietà’ tra gli umani.

La difesa della libertà individuale conosce un nuovo successo (neoliberali) nel momento politico presente, che segna la fine dello stato sociale e la celebrazione delle virtù magiche del libero mercato. La difesa strenua della libertà appare obiettivamente esposta a obiezioni consistenti: non è forse essa difesa dell’arbitrio individuale? Non assume forse nella politica contemporanea un’attenzione troppo unilaterale la sfera dell’economia?

L’Occidente opulento e consumista, scettico e senza speranza, suscita risentimenti crescenti da parte dei movimenti religiosi del mondo Medio Orientale; il terrorismo porta tragicamente alla luce la vulnerabilità di una società, che affida il compito di essere legame della vita comune soltanto la ricerca del benessere. Il crollo delle torri gemelle ha riproposto tragicamente la necessità di limitare le libertà individuali per curare la sicurezza comune. La sicurezza però non può trovare un fondamento sicuro in accresciuti controlli; esige invece che gli uomini di diverse tradizioni culturali e religiose, condotti ad un’inevitabile vicinanza reciproca dalla ‘globalizzazione’, cerchino le ragioni della loro prossimità morale. Esse non possono essere trovate se non aprendo da capo l’interrogazione sul rapporto tra libertà e verità. La libertà dell’uomo occidentale non è minacciata tanto dal di fuori, dalla costrizione, dalla violenza o dal terrorismo, quanto dal di dentro, dal difetto di una verità capace di autorizzare la decisione e la dedizione, di fare uscire la vita da una prospettiva per la quale unico criterio di valore è il benessere.

L’Occidente è attraversato da due concezioni di libertà. La più nota è anche la più superficiale; essa pensa la libertà come indifferenza; come possibilità di scegliere l’una cosa o l’altra, senza che altri ci costringa. Appunto questa è la concezione moderna della libertà. La concezione cristiana è diversa e più esigente. Potremmo esprimerla in primissima approssimazione così: libertà è la capacità dell’uomo di volere senza pentimenti. Essa è quella che mostra di cercare il giovane ricco del vangelo, che con grande concitazione rivolge a Gesù questa supplica: *Maestro buono, che cosa devo fare per avere la vita eterna?* (Mc 10,17). Che cosa devo fare, perché la mia vita non sia vita di un giorno solo? Che cosa devo fare, perché possa non pentirmi mai della vita che ho vissuto? Il giovane, che aveva molti beni e poteva permettersi molte cose, sapeva di mancare della libertà, di essere servo dunque.

La libertà non è una facoltà naturale, né tanto meno un diritto. È invece un bene promesso, che può essere ricevuto soltanto per grazia di Dio. È una meta, verso la quale si può camminare soltanto a prezzo di grande costanza. *Se rimanete fedeli, diventerete davvero miei discepoli e conoscerete la verità.* All’approfondimento di questo impegnativo tema della libertà cristiana dedicheremo il ciclo di incontri di catechesi di questo anno.

Programma degli incontri

15 ottobre:

Le due tradizioni del pensiero della libertà: cristiana e moderna

22 ottobre:

L'immagine della libertà nella tradizione della teologia e i suoi problemi

29 ottobre:

Il messaggio di Mosè e dei profeti: dalla liberazione alla libertà

5 novembre:

Il vangelo di Gesù: annuncio della liberazione dal male e imperativo della fede

12 novembre:

La libertà dello Spirito secondo Paolo e Giovanni

Gli incontri si terranno quest'anno nel teatro dell'oratorio, in via dei Chiostri, 8 (la Facoltà infatti non può mettere a disposizione l'aula grande, per il lavori di restauro). Inizieranno alle 21 e termineranno entro le 22.30

Parrocchia di san Simpliciano – Cinque incontri di catechesi su

La libertà

‘Diritto’ dell’uomo o grazia di Dio?

tenuti da don Giuseppe Angelini, nei lunedì di ottobre/novembre 2001

1. Le due tradizioni della libertà: cristiana e moderna

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)

Distorce il dialogo tra Gesù e i Giudei un equivoco, che rimane il modello insuperato dei molti fraintendimenti che fino ad oggi minacciano il dialogo tra cristiani e cultura ‘laica’. I cristiani annunciano una libertà che riguarda il rapporto personale e segreto di ciascuno con le proprie opere: libero è colui che sa quello che vuole, e insieme vuole davvero quello che fa. Di una libertà che riguardi il rapporto tra il soggetto e il proprio agire la cultura ‘laica’ non si occupa; interessa solo la libertà che riguarda il rapporto tra proprio agire e volontà di altri. Muoviamo da questo equivoco, e cerchiamo di chiarirlo.

Un'introduzione

Il tema della libertà non è ‘facoltativo’: esso si impone alla coscienza cristiana, alla coscienza di ogni uomo.

a) Molti scritti del **Nuovo Testamento** esprimono la buona notizia del vangelo appunto nella forma di annuncio della libertà finalmente possibile, rivolto ad un uomo che per se stesso sarebbe schiavo. Oltre e più che Giovanni, sul tema è assai insistente Paolo, geloso difensore della libertà cristiana che descrive però come un servizio:

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)

Quando infatti eravate sotto la schiavitù del peccato, eravate liberi nei riguardi della giustizia. Ma quale frutto raccoglievate allora da cose di cui ora vi vergognate? Infatti il loro destino è la morte. Ora invece, liberati dal peccato e fatti servi di Dio, voi raccogliete il frutto che vi porta alla santificazione e come destino avete la vita eterna (Rm 6, 20-22).

Gesù non usa la lingua astratta della libertà; ma in molti modi suggerisce che questo è il senso della sua missione: la liberazione dal male che tiene schiavi i figli di Adamo.

b) Il tema della libertà è obbligatorio per tutti: ogni uomo infatti si sente responsabile dei propri atti; e tuttavia spesso non accetta il senso che altri danno a quegli atti. Che cosa vuol dire allora responsabile? Qual è il senso vero dei suoi atti? Quello che egli intende o quello che intendono altri? L’uomo è davvero in grado di volere quello che fa, che sta sotto gli occhi di tutti?

c) Il tema è urgente in particolare nel nostro tempo: la grande ‘libertà’ che caratterizza i paesi occidentali minaccia di convertirsi in arbitrio; tale arbitrio poi genera un fatale distacco dell’uomo dalle proprie opere.

1. Prima istruzione del tema

La libertà è aspirazione diffusa, universale, pare. In realtà nel segreto dell'uomo è presente anche un altro desiderio: d'essere cioè esonerato dalla libertà, che appare troppo gravosa. Vedi il discorso Grande Inquisitore ne *I fratelli Karamazov* di F. Dostoevski: massimo desiderio delle folle, secondo lui, sarebbe proprio quello d'essere sollevati dal peso della libertà, e avere soltanto *panem et circenses*, libertà dal bisogno e agio nei consumi; in una parola, benessere.

La fuga dalla libertà si rivela attraverso molti segni. Il costume consumistico apprezza come bene ciò che come tale apprezzano gli altri. L'invidia è sempre esistita; essa s'è fatta però più forte nel nostro mondo; oggi infatti il singolo, per cercare riconoscimento, si affida assai più all'esibizione sociale che a vincoli di prossimità con gli altri.

Forte certo rimane il desiderio di libertà intesa in altro senso, come indipendenza dagli altri. Volentieri imito l'altro, quando questi mi appare da tutti ammirato; non sopporterei invece che altri mi imponesse il proprio modo di vivere come un modello normativo. La libertà che pesa è quella che trova la sua espressione nell'imputabilità a me dei gesti che compio; c'è un'altra libertà, che ha invece i tratti del diritto da rivendicare.

Quando sia intesa come quell'aspetto del mio agire per il quale soltanto esso può essere detto davvero mio, la libertà è innegabile. Dire però in che cosa consista questo aspetto non è per nulla facile. Difficile è non solo dire che cosa sia libertà in universale; ma anche riconoscere se sono libero davvero nell'atto singolo. Di qualsiasi nostro atto concreto posso dubitare. Non sarò stato segretamente determinato dalle condizioni esteriori che premevano su di me nel momento di scegliere? O anche dalle condizioni interiori, psicologiche, di carattere e di stato d'animo?. "Abbi pazienza, io sono fatto così!": con questa formula spesso chiediamo *scusa*. Assai più raro è che noi chiediamo *perdono*. Si chiede scusa per il male fatto senza volere; si chiede perdono per il male fatto liberamente. Come affermare con certezza che l'uno l'altro atto è stato da noi compiuto in maniera libera? Se non formulo la domanda, faccio *come se* fossi libero; appena mi pongo la domanda, si affacciano dubbi infiniti e insolubili.

La difficoltà a verificare la libertà del singolo atto nutre il dubbio grandioso, oggi assai frequente in specie tra gli 'intellettuali'. Questa è la minaccia più forte alla libertà dell'uomo contemporaneo: quella che si insinua tra me e i miei atti. Le illustrazioni più eloquenti sono quelle offerte dai comportamenti che nascono da un affetto. Sfumato l'affetto, è assai facile che la persona consideri quello che in precedenza ha fatto e promesso mosso dall'affetto come non veramente scelto.

2. Libertà e forme della vita comune

Il dubbio a proposito della libertà è più facile nelle parole che nella vita. Occorre infatti distinguere due forme di sapere: quello che serve per vivere e quello riflesso o teorico. Il primo, più importante, si realizza senza necessità di definizioni e argomentazioni. Il secondo invece esige definizioni e argomenta. Il primo è quello che più conta; il secondo in prima battuta pare non così necessaria. Diventa però necessario a misura in cui la prima diventa incerto. Oggi è assai più necessario di un tempo, proprio a motivo del fatto che il primo sapere è diventato molto incerto.

Il sapere spontaneo non è garantito subito dalla natura, ma dalla cultura, dal costume, dalle forme concrete del vivere comune. Le forme del vivere infatti plasmano anche i modi di vedere, di percepire il significato di tutte le cose. Le trasformazioni moderne hanno reso incerte idee e convinzioni che un tempo sembravano evidenti. La libertà è una di queste. Paragone con l'idea della differenza sessuale: che cosa vuol dire maschio e che cosa vuol dire femmina? Lo so davvero? Mi pare di saperlo in pratica; ma quel sapere è messo in molti modi in questione dalle forme del sapere pubblico e io sono costretto a verificarlo.

Il primo sapere della vita dunque dipende dalle forme concrete della vita comune, molto più dalle teorie, dei filosofi ieri, di psicologi e sociologi oggi. La definizione teorica dell'idea di libertà è stata sempre difficile. Secoli di storia del pensiero hanno reso assai evidente tale difficoltà. E tuttavia tale difficoltà non pareva pregiudicare la consapevolezza della libertà nella vita concreta. Oggi non è più così. Si rende dunque necessario un sapere riflesso, per districare la confusione di idee a proposito della libertà.

3 Le due tradizioni della libertà

Il sapere riflesso esige la considerazione della storia e delle sue diverse stagioni. Distinguiamo due grandi stagioni: cristiana e moderna.

a) La prima è quella cristiana; il primo apporto decisivo al costituirsi dell'idea di libertà è venuto proprio dal cristianesimo; il mondo antico non conosceva questa categoria, se non nel significato politico (libero = non

schiaivo). Nel Nuovo Testamento diversi testi oppongono la libertà cristiana e vera all'ideale civile che ha lo stesso nome: *Ciascuno rimanga nella condizione in cui era quando fu chiamato. Sei stato chiamato da schiavo? Non ti preoccupare; ma anche se puoi diventare libero, profitta piuttosto della tua condizione! Perché lo schiavo che è stato chiamato nel Signore, è un liberto affrancato del Signore! Similmente chi è stato chiamato da libero, è schiavo di Cristo* (1 Cor 7,20-22). L'idea di libertà qui sottesa si oppone ad una schiavitù che non si riferisce ai rapporti sociali, ma alla soggezione dell'uomo nei confronti di 'padroni' quali il peccato, la carne, la morte, i principi di questo mondo.

(b) Il secondo apporto all'idea di libertà è quello che viene dalla storia civile moderna, dai suoi ideali 'liberali'. Libertà è intesa come *autonomia*: libero è chi che può agire senza dipendere dalla volontà di altri. Questa idea di libertà è alla base dei diritti soggettivi moderni, e del diritto in genere, ormai separato dalla morale e dalla religione. Per il diritto, libero è l'atto che il singolo pone senza dipendere dalla volontà di altri; per la morale, libero è l'atto che il singolo pone incondizionatamente, legando cioè ad esso la propria persona. La prima libertà dipende da condizioni esteriori; la seconda da condizioni interiori. Davvero si può separare radicalmente tra esteriore e interiore? Le minacce maggiori alla libertà dell'uomo vengono oggi non dalla costrizione, ma dalla incapacità di decidere, promettere, legarsi ai propri atti. Nella società del benessere la disponibilità facile dei beni, la pluralità dei modelli di vita, minacciano di indurre il singolo a disperdersi in mille esperimenti.

Parrocchia di san Simpliciano – Cinque incontri di catechesi su

La libertà

‘Diritto’ dell’uomo o grazia di Dio?

tenuti da don Giuseppe Angelini, nei lunedì di ottobre/novembre 2001

2. Immagini della libertà nella tradizione e problemi aperti

1. Due immagini della libertà

La prima concezione: la libertà come facoltà della quale l’uomo dispone in forza della sua natura. L’esercizio effettivo di tale facoltà è esposto al rischio d’essere impedito da limiti esterni, tipicamente il limite opposto alla libertà del singolo dalla libertà di altri. Una seconda concezione legata alla prima: la libertà: come diritto soggettivo; questa figura di libertà è assolutamente prevalente nelle forme moderne del confronto civile.

Altra concezione: la libertà non è una facoltà naturale, ma al massimo un’aspirazione; meglio, un destino a lui assegnato fin dalla nascita, ma che non si può realizzare altro che grazie ad una storia; dunque, mediante l’apporto che viene dai rapporti con tutti gli altri. Alla luce di tale concezione si può capire come possa accadere che i figli di Adamo nascano schiavi e non liberi.

Le due concezioni sono entrambi presenti nella nostra tradizione civile, e nella stessa coscienza di ciascuno di noi. Quella che viene più facilmente alla mente è però la prima; la seconda invece soltanto pesa nel profondo dell’anima

La prima concezione è propria dei filosofi. La seconda è invece quella della tradizione cristiana.

2. Pensare il loro rapporto

Le due concezioni non sono alternative. Non possiamo rinunciare al concetto di libertà quale facoltà naturale, e rispettivamente quale diritto soggettivo (vedi gli equivoci a cui tale rinuncia espone nella storia religiosa di Europa). Proprio il messaggio di Gesù pone i presupposti per riconoscere la pertinenza della libertà quale diritto soggettivo, o rispettivamente ideale civile. E tuttavia abbiamo un gran bisogno di comprendere i limiti obiettivi di quella idea di libertà; soprattutto di comprendere come essa rimandi alla seconda idea.

3. ‘Libertà da’ e ‘libertà di’

A proposito della nostra libertà è un rischio di sempre l’illusione, legata alla sua apparente ovvietà. Il primo pensiero che facciamo a proposito della libertà nasce dall’esperienza del limite contro il quale essa si scontra. Quel pensiero impone la domanda: siamo liberi davvero? Come precisare il senso della mia libertà? La libertà spontanea non è per nulla sicura; per diventare vera, esige di essere scelta da capo. Non la scelta è conseguenza di una libertà naturale; la libertà stessa invece nasce dalla scelta, o dalla fede.

4. Quattro immagini negative della libertà

La tradizione scolastica distingue quattro figure di libertà, tutte caratterizzate appunto come forme della *libertà da*.

4.1. Libertà dalla costrizione

La prima forma è la libertà dalla costrizione di altri. Quando si parla di libertà, la gran parte delle persone pensa a questa idea: la possibilità per il singolo di agire in base alla propria volontà senza dover soggiacere alla costrizione di altri. Essa nasce dall’esperienza del conflitto. La spontanea capacità di agire e volere, senza necessità di chiedersi da dove essa venga, è messa in crisi quando il soggetto inciampa sulla volontà contraria di altri e se ne sente offeso.

Chi esercita tale ‘violenza’ spesso però si ‘giustifica’; pretende di mostrare come il limite da lui posto all’agire di altri non sia affatto una violenza arbitraria, ma legittimo uso della ‘giustizia’. Che cosa vuol dire

‘giustizia’? Come decidere che cosa è giusto? È troppo semplicistico pensare che la giustizia sia definita da principi generali; che dunque la misura di ciò che ciascuno può fare e rispettivamente attendere dall’altro, possa essere fissata senza considerare il legame che lega l’uno all’altro. La misura della giustizia, prima che in qualsiasi principio universale, è scritta nelle forme dell’alleanza non scritta, obiettivamente sottesa alle forme della vita comune.

(Due esempi: genitore/figlio, uomo/donna)

La nozione di libertà come esonero da ogni coercizione corrisponde alle forme della sua celebrazione moderna. La tacita supposizione: il singolo sarebbe in grado di esprimere una propria volontà personale senza dipendere in alcun modo da altri. Basta però anche solo poca riflessione per rendersi conto del fatto che la distinzione tra agire costretto e agire ‘libero’ è assai meno chiara di quanto si possa immaginare.

4.2. La libertà dal bisogno

Una seconda forma di esperienza di scacco della libertà è il bisogno. Una persona affamata, assetata, o per qualsiasi altro motivo sofferente, non è libera; non perché altri la costringa, ma perché l’angustia procurata dalla miseria del corpo impedisce di ritrovare quello spazio interiore, che solo consente di immaginare obiettivi meritevoli e perseguirli.

(esempi di malattia e di miseria)

Che cos’è *bisogno*? Quello dal quale non è possibile essere liberati attraverso la qualità morale dell’agire, ma soltanto grazie ai risultati di un agire tecnico. La cultura della società del benessere opera nel senso di far crescere in noi l’attesa nei confronti di rimedi clinici ai mali della vita. Essi non hanno la forma della conversione morale, ma quella appunto di rimedi tecnici. (Il caso della malattia è quello più clamoroso: una volta la malattia era tempo di penitenza e di conversione. Oggi esso è invece un tempo nel quale la vita è messa nelle mani di altri, dei medici appunto, i quali soltanto potrebbero procurare la *libertas a miseria*.)

Non è possibile stabilire un’alternativa tra la liberazione dalla malattia mediante la medicina e liberazione mediante le risorse dello spirito. Occorre percorrere insieme le due vie. Nei diversi tempi della vita diventa più urgente ora l’una o l’altra via: curare la malattia per liberarsi da essa; curare la malattia per liberarla.

Il cosiddetto bisogno non è soltanto bisogno, ma punto di appoggio di una verità dello spirito. L’esempio del cibo che la madre dà al bambino: esso è un messaggio, dice una parola a riguardo di lui, di lei e del mondo intero.

4.3. La libertà come libero arbitrio

Un volto più astratto della libertà è quello del libero arbitrio: possibilità di volere senza essere necessitati. Questa figura corrisponde al punto di vista di un sapere astratto, quello che governa la visione ‘scientifica’ del mondo. ‘Astratto’ perché dimentico del punto di vista proprio della coscienza. Le radici della dimenticanza è da cercare nel primato del sapere scientifico (che ‘spiega’ e non ‘comprende’) a livello di cultura diffusa, come pure nel difetto di formazione morale della coscienza. Questo difetto non rende soltanto ‘cattivi’; produce anche l’effetto di rendere meno liberi: *...si viveva in quel paese in una libertà negativa, sempre con la sensazione d’essere che la propria esistenza non ha ragioni sufficienti, e cinti dalla grande fantasia del non avvenuto, o quanto meno del non irrevocabilmente avvenuto; cinti da quella fantasia come dall’umido soffio degli oceani onde l’umanità è sorta.* (R. Musil)

Non sarà questa la massima ragione di malessere dell’uomo contemporaneo? Non sarà l’insidia massima della quale soffre la sua libertà?

4.4. La libertà dal peccato

La tradizione cristiana conosce un’ultima figura di libertà negativa, suggerita da Gesù stesso: la libertà dal peccato. Conosce questa figura perché ovviamente legge il vangelo: Gesù dice che chi commette il peccato è schiavo del peccato. Tale schiavitù ha riscontro nella tradizione catechistica: nessuno può fare un atto davvero buono, meritevole per la vita eterna, se non è aiutato dalla grazia. Al di fuori della grazia l’uomo è inevitabilmente peccatore.

La tesi fu inizialmente proposta con grande vigore da Agostino; egli diceva che nei pagani le stesse virtù sono soltanto splendidi vizi; peccati, anche se splendidi. La convinzione è stata poi ripresa da tutta la teologia successiva, anche dalla grande scolastica; soprattutto dal Lutero e dagli indirizzi rigoristi (giansenisti) dello stesso pensiero cattolico. E tuttavia essa appare scandalosa e sospetta, specie nei tempi moderni.

La teologia dei gesuiti, in particolare, cerca di attenuare questo scandaloso principio del peccato inevitabile, distinguendo tra due figure di giustizia: quella naturale, possibile ad ogni uomo, anche all’uomo in Adamo, e

quella soprannaturale, che sarebbe possibile soltanto per grazia. La seconda giustizia, che sola realizza la libertà dal peccato inteso come estraneità alla grazia di Dio, sarebbe possibile unicamente a procedere dal dono gratuito di quella grazia. La figura del peccato inevitabile riflette un'esperienza universale, della quale è facile scorgere tracce nella stessa simbologia di tutte le tradizioni religiose.

5. Ritorno alla libertà positiva

La possibilità per l'uomo di volere è istituita da una storia e ne porta tutte le ragioni di ambiguità.

1. La libertà non può essere intesa quale proprietà 'naturale' dell'uomo, fissata da una *physis* assegnata dalla nascita; essa appare piuttosto come la possibilità dischiusa da una storia; che manifesta la *grazia* preveniente.
2. Il volere non è per l'uomo soltanto *possibile*, ma *necessario*. La legge, o meglio il comandamento di Dio, è l'espressione di tale carattere imperativo della libertà.
3. Il riconoscimento della promessa, e dunque anche della possibilità e insieme della necessità di volere, non è possibile se non a patto che intervenga una *decisione pratica*, quella della fede.

Parrocchia di san Simpliciano – Cinque incontri di catechesi su

La libertà

‘Diritto’ dell’uomo o grazia di Dio?

tenuti da don Giuseppe Angelini, nei lunedì di ottobre/novembre 2001

3. La legge e i profeti: dalla liberazione alla libertà

La lingua biblica dell’Antico Testamento manca del *termine* equivalente a *libertà*. Non si può però dire che manchi l’*idea*. Essa non è legata ad una precisa parola, ma al significato sintetico di una vicenda.

Quell’idea comporta certo anche la *libertà di scelta*: molto prima di Sir 15, 11-20, tutta la tradizione biblica sa che l’uomo è posto dall’iniziativa di Dio davanti ad una scelta radicale: credere o non credere. Dalla qualità di tale scelta dipende la sua vita o rispettivamente la sua morte. Il messaggio biblico non può essere inteso a procedere da una domanda così pregiudicata, come questa: riconosce o no la fede biblica la libertà? Non sappiamo prima che cosa sia libertà, dobbiamo invece apprendere a procedere dall’opera stessa di Dio.

1. L’alleanza mosaica

La parola biblica dice della ‘liberazione’ assai prima e assai più che della libertà. ‘Liberazione’ è il nome del gesto di Dio, che riscatta il suo popolo dalla schiavitù di Egitto. Quel gesto rivela la sua identità fondamentale, e insieme la sua autorità di legislatore nei confronti del popolo. *Io sono il Signore, tuo Dio, che ti ho fatto uscire dal paese d’Egitto, dalla condizione di schiavitù* (Es 20,1, la formula ricorre oltre cento nel Pentateuco; vedi anche Es 5, 7-8).

Come la liberazione ‘riveli’ Dio, si capirà però solo progressivamente attraverso la storia successiva. Quella storia non aggiunge altro all’esodo, permette invece di entrare nella sua verità. Nel momento preciso in cui si produce quell’evento, la sua verità rimane per molti aspetti solo implicita e nascosta.

Subito dopo il passaggio del mare il popolo esulta e canta la sua gratitudine a Jahvè. In quella gioia è già presente la verità della fede: *È il mio Dio e lo voglio lodare, è il Dio di mio padre e lo voglio esaltare!* (Es 15,2). E tuttavia quella verità in quel momento è sostenuta dall’euforia per il pericolo scampato, assai più che dalla fede. Vale a proposito di quel canto quanto Jahvè dirà ai piedi del monte: *Voi stessi avete visto ciò che io ho fatto all’Egitto e come ho sollevato voi su ali di aquile e vi ho fatti venire fino a me* (Es 19,4). Come a dire: fino a me voi siete giunti senza necessità di volere, senza necessità scegliere, quasi portati sulle mie ali. La vostra gioia è stata fino ad ora tanto poco consapevole e ‘libera’, quanto lo era il vostro stesso dolore. Solo perché Dio ha udito il vostro grido, e ha risposto ad esso, voi avete imparato a conoscere la verità del loro gemito.

Questa successione di momenti è del tutto simile a quella che si realizza nella vita di ogni bambino che inizia il suo cammino nella vita: prima di tutto egli piange e grida; non sa quello che vuole; e tuttavia in qualche modo vuole; pianto, fame, sete, bisogno in genere, sono davvero suoi. Di quello che fin dall’inizio ‘vuole’, del desiderio che lo costituisce, il bambino viene a conoscenza solo perché qualcuno ascolta.

L’iniziativa preveniente di Dio non basta a portare a compimento la volontà inconscia del popolo. Solo rivela che è aperta una via praticabile attraverso il mare. Essa promette un futuro, che potrà essere realizzato solo a questa condizione: che il popolo stesso riconosca la promessa e ad essa si affidi. *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.* (Es 19, 5-6).

La decisione che Jahvè chiede è quella della fede. Che cos’è la fede? Non un modo di pensare; neppure soltanto una fiducia, un sentimento spontaneo, che consente di contare sulle cose buone che Dio farà per noi. La fede è un modo di vivere; essa deve mostrare la sua verità attraverso le forme della pratica quotidiana di vita. Trova in tal senso la sua figura attraverso la legge.

Nelle parole di Dio sul monte, nelle parole della *legge*, trova spiegazione il successivo rimprovero dei profeti: *Questo popolo si avvicina a me solo a parole e mi onora con le labbra, mentre il suo cuore è lontano da me e il culto che mi rendono è un imparaticcio di usi umani* (Is 29,13); o di Gesù stesso che su un altro monte dice: *Non chiunque mi dice: Signore, Signore, entrerà nel regno dei cieli, ma colui che fa la volontà del Padre mio che è nei cieli* (Mt 7,21). L’obbedienza ad essa non deve essere intesa come prestazione onerosa, mediante la quale ‘meritare’ i benefici promessi da Dio per il futuro (religione ‘mercenaria’); ma

come istruzione (*torà*) sulle forme pratiche mediante le quali corrispondere alla promessa di Dio. A meno di obbedire alla legge, il beneficio iniziale è destinato a corrompersi e ad apparire come illusione.

I racconti dei quarant'anni dicono soprattutto della mormorazione del popolo. I figli di Israele si pentono d'essere partiti, rimpiangono la condizione antica (Es 16, 2s.8; Nm 11, 4ss; 14, 2ss; 15,24; 20,2-4; Dt 1,27). La liberazione appare ora come uno svantaggio: *Fossimo morti per mano del Signore nel paese d'Egitto ...* (Es 16,3). La liberazione non ha prodotto libertà.

Ogni figlio di Adamo nel cammino della vita è esposto ad analoga ritrattazione; essa è indice del nostro difetto di libertà. I beni apprezzati come un vantaggio all'inizio del cammino, in qualche modo anche 'voluti', sono poi ripudiati. L'uomo si pente della vita vissuta. Quel pentimento corrisponde al rifiuto della fede. L'esperienza dei padri nel deserto illustra la forma fondamentale del peccato: esso è rifiuto della libertà, rifiuto della necessità di credere per vivere. Proprio perché il peccato rimuove la libertà, il peccatore negherà sempre di aver scelto; dirà che tutto è accaduto senza sua colpa. La verità è l'altra: proprio nel deserto, e soltanto nel deserto, viene alla luce che cosa il popolo veramente voglia, che cosa abbia *nel cuore* (vedi Dt 8,2). Al cuore della vita sta una scelta alternativa, tra obbedienza e disubbidienza; sta dunque una decisione libera. Ma la qualità di questa scelta nascosta viene alla luce soltanto nel momento della miseria.

2. La sapienza biblica

Il peccato dei 'padri' nel deserto è simile al peccato dei 'padri' nel giardino. Il loro progetto di *conoscere il bene e il male* equivale a quello di sfuggire alla necessità di scegliere per avere vita; essi cercano la via della vita mediante la prova. *Allora la donna vide che l'albero era buono da mangiare, gradito agli occhi e desiderabile per acquistare saggezza* (Gen 3,6): il triplice volto del desiderio umano – degli occhi, della bocca e di sapienza – trova riscontro in 1 Gv 2,16. Il testo di Gen 2-3, di carattere sapienziale, esprime con particolare efficacia il teorema centrale della sapienza credente: la conoscenza della via della vita non scaturisce da alcuna esperienza, ma dal *timore di Dio* (Qoelet: provare tutto e vedere se qualche cosa convince; la conclusione è che proprio nulla convince, *tutto è vanità e un inseguire il vento*, 2, 11).

L'esercizio effettivo della libertà suppone però che siano maturati i tempi propizi; e quei tempi maturano grazie all'opera di Dio. Gesù inaugurerà la sua predicazione annunciando: *Il tempo è compiuto*; la pienezza del tempo è poi interpretata come prossimità del *regno di Dio*; soltanto quella vicinanza rende urgente la scelta, e dunque la libertà: *convertitevi e credete al vangelo* (Mc 1,15).

3. La predicazione profetica

Ci si chiede: ma davvero è possibile all'uomo adempiere alla giustizia attesa da Dio? La questione diventa esplicita al culmine della predicazione profetica. È lì formulato con chiarezza questo interrogativo: ha l'uomo davvero il potere di obbedire alla legge? Possono le sue opere realizzare quanto richiesto dai comandamenti di Dio?

I profeti denunciano con ostinata monotonia il peccato del popolo. La loro denuncia non si riferisce alla 'lettera' della legge, ma al *diritto* e alla *giustizia*, alla *misericordia*, alla *fedeltà*, alla *conoscenza di Dio*. Messa a confronto con questa più esigente interpretazione della giustizia, che guarda al *cuore* e non alle *labbra*, il popolo appare irrimediabilmente distante dall'attesa di Dio. Il profeta è mandato in tal senso per *indurire*, assai più che per convertire il popolo (cfr. Is 6, 9-10).

Sullo sfondo del giudizio si staglia la figura nuova della promessa: quella di una nuova liberazione e di una nuova giustizia. I profeti contemporanei della caduta di Gerusalemme riconoscono francamente il carattere incorreggibile di *questo popolo*: la sua iniquità non si può lavare, così come non si può lavare la pelle dell'etiope o quella del leopardo (cfr. Ger 2,22; 13,23); non si possono separare le scorie dal metallo, quando si tratti di piombo (Ger 6,27ss). Popolo di Dio potrà essere soltanto quello che Egli stesso creerà da capo (cfr. Is 44, 24-28; 51, 3.9-11, 54, 5.16S). Dio dovrà concludere una *nuova alleanza*, mediante la quale porre la sua legge nel loro cuore dell'uomo (Ger 31, 31-34; Ez 36, 25-27).

E' così introdotta una nuova figura di *liberazione*, e correlativamente anche una nuova figura di *libertà*: quella che nasce dalla liberazione dalla servitù del peccato (cfr. Os 14, 2.5).

Il 'libero arbitrio' si riferisce agli atti singoli; essi non sono in grado di correggere la qualità dell'inclinazione radicale del cuore, cattiva (*jesser 'harà*). Ad essa può rimediare solo la grazia di Dio. Il tema è all'origine delle note difficoltà della tradizione teologica cristiana a conciliare grazia e libertà per un lato, e fede e opere per altro lato. La tradizione luterana inclina a considerare la giustizia come soltanto putativa; appare in tal senso vicina alla tradizione giudaica, nonostante la distanza che stabilisce tra vangelo e legge, tra fede e

opere. La sua resa al profilo incorreggibile del peccato dell'uomo ha obiettivi tratti di somiglianza con la concezione legale della giustizia propria del giudaismo.

Parrocchia di san Simpliciano – Cinque incontri di catechesi su

La libertà

‘Diritto’ dell’uomo o grazia di Dio?

tenuti da don Giuseppe Angelini, nei lunedì di ottobre/novembre 2001

4. Il vangelo di Gesù: liberazione dal male e imperativo della fede

1. Gesù proclama la libertà, secondo Luca

Il vangelo di Luca ricorre al lessico della *libertà*, e soprattutto a quello della *liberazione*, là dove dice del ministero di Gesù ricorrendo alle formule suggerite dalla tradizione di Mosè e dei profeti. Il testo più esplicito è la citazione di Is 61,1; 58,6 al centro della pagina sull’incontro con la gente di Nazaret nella sinagoga. Ma nello stesso senso va il *Benedictus* (1, 68-79), testo denso di un significato programmatico per rapporto alla missione tutta di Gesù, definita per comparazione a quella del profeta Giovanni, figlio di Zaccaria: Gesù è il *sole che sorge per rischiarare quelli che stanno nelle tenebre e nell’ombra della morte*; in lui Dio *ha visitato e redento il suo popolo*; *redento* vuol dire riscattato dalla schiavitù; *si è ricordato della sua santa alleanza*, e cioè *del giuramento fatto ad Abramo, nostro padre, di concederci, liberati dalle mani dei nemici, di servirlo senza timore, in santità e giustizia*; liberazione e servizio vanno strettamente congiunti. Luca usa il lessico della liberazione anche in un racconto di miracolo (13, 10-12); la figura di quella donna curva è un’immagine del popolo schiavo.

All’origine di questo uso di *libertà/liberazione* sta la rilettura pasquale della vicenda di Gesù alla luce di Mosè e dei profeti, con evidente privilegio della predicazione dei profeti. Si veda la preziosa pagina dell’incontro del Risorto con i due discepoli sulla strada di Emmaus: *E cominciando da Mosè e da tutti i profeti spiegò loro in tutte le Scritture ciò che si riferiva a lui* (Lc 24,27); prima ancora, i discepoli sono rimproverati come *sciocchi e tardi di cuore nel credere alla parola dei profeti*; soltanto quella parola consente di riconoscere la verità della passione di Gesù, e di non essere arrestati da quella morte quasi fosse evidente confutazione della speranza precedente: *Non bisognava che il Cristo sopportasse queste sofferenze per entrare nella sua gloria?* (Lc 24 25). Luca, come Paolo, usa con cautela il lessico della Legge, trattenuto dalla comprensione che di essa hanno i *dottori della legge*; il rimprovero che Gesù rivolge agli scribi in Luca, a differenza in Matteo, è espressamente riferito ai *dottori della legge*: *Guai a voi, dottori della legge, che avete tolto la chiave della scienza. Voi non siete entrati, e a quelli che volevano entrare l’avete impedito* (Lc 11,52).

2. Parole e gesti di Gesù stesso

Soltanto la rinnovata lettura pasquale dei gesti e delle parole di Gesù prima della Pasqua consente di togliere la riserva in molti modi espressa dal Maestro nei confronti della comprensione che mostravano di averne folle e discepoli. La riserva nei confronti delle folle si riferisce alla loro lettura dei miracoli, segni della liberazione dal Maligno (segreto messianico); quella nei confronti dei discepoli si riferisce invece alla comprensione del rapporto fraterno, e più precisamente al rapporto tra comando e servizio. Il senso dell’una e dell’altra riserva si manifesta soltanto alla luce della passione del Messia.

3. I miracoli di Gesù, liberazione dal male

I miracoli annunciano la liberazione dal *Maligno* (Padre nostro); sono segno della liberazione dal peccato inteso come potere irresistibile, potere di Satana stesso. Il ricorso alla lingua del corpo per dire di tale liberazione corrisponde al rilievo essenziale che il corpo comunque ha per istruire la speranza dell’uomo. Per dire della soggezione inerme dell’uomo al potere di Satana nella malattia Gesù ricorre alla metafora del *legame* (cfr. Lc 13, 15-16; come anche Mc 7, 33-35). La stessa metafora del legame è usata anche nel famoso detto sulle forme del perdono ecclesiastico del peccato: *Tutto quello che legherete sopra la terra sarà legato anche in cielo e tutto quello che scioglierete sopra la terra sarà sciolto anche in cielo* (Mt 18,18; cfr. 16,19). La metafora era già presente nel lessico della disciplina sinagogale; e tuttavia nell’ottica di Gesù essa si

arricchisce mediante il suo nesso con l'immagine del perdono di Dio quale scioglimento da un vincolo opprimente, al quale l'uomo soggiace.

Il nesso tra guarigione e perdono è essenziale, per intendere il perdono annunciato da Gesù. Quel nesso è suggerito con la massima evidenza dal racconto della guarigione del paralitico: *Figliolo, ti sono rimessi i tuoi peccati*; soltanto *perché sappiate che il Figlio dell'uomo ha il potere sulla terra di rimettere i peccati*, Gesù ordina al paralitico: *alzati, prendi il tuo lettuccio e va a casa tua* (Mc 2, 5 e 10s).

Il verbo tradotto con *rimettere* è anch'esso usato nella preghiera del *Padre nostro*; esso significa *sciogliere*; *lasciar andare*, e dunque *lasciare libero*. Sempre la guarigione dal male che opprime ha il significato obiettivo dell'annuncio del perdono. La verità della guarigione è intesa soltanto quando è riconosciuto questo suo significato. Ad un altro paralitico guarito, quello di cui riferisce il vangelo di Giovanni, Gesù dice espressamente: *Ecco che sei guarito; non peccare più, perché non ti abbia ad accadere qualcosa di peggio* (Gv 5,14).

Il nesso tra malattia e peccato è innegabile; ma la sua qualità sembra oggi difficile da comprendere, a giudicare da ciò che di solito si legge su quest'argomento. La teologia convenzionale rappresentava il nesso in termini penali: la malattia è conseguenza del peccato, e pena del peccato. Il rifiuto di tale comprensione minaccia di compromettere in radice il nesso. In tal modo però diventa impossibile comprendere i miracoli di Gesù, e il rilievo centrale che essi hanno nel ministero di Gesù.

La malattia è prova della libertà umana; essa ha il potere di scuotere le certezze alle quali si alimenta la vita 'normale'; nel tempo della malattia si vede con chiarezza se l'uomo vive davvero di fede, oppure affidandosi alla qualità dei suoi sentimenti spontanei. (cfr. Dt 8, 2-3). I miracoli annunciano la liberazione dal male invincibile; soltanto annunciano; credere all'annuncio è condizione per vederne il compimento. I miracoli aprono una strada; per *camminare* lungo quella strada è indispensabile obbedire ai suoi comandamenti. La libertà escatologica è la salvezza annunciata; la libertà morale è il cammino reso possibile.

4. Istruzione ai discepoli: il servizio

Gesù riserva un'istruzione particolare ai discepoli seguaci, tipicamente ai Dodici. L'attenzione ad essi ha rilievo prevalente nel ministero di Gesù successivo la crisi galilaica (confessione di Cesarea, cfr. anche Gv 6). Contenuto centrale di tale istruzione è l'annuncio della passione imminente. Esso non è compreso dai discepoli; anzi è rimosso (cfr. Mc 9, 30-32). La rimozione genera litigio tra i Dodici; Gesù li corregge proponendo la legge del servizio (cfr. Mc 9, 33-40, e anche i versetti seguenti in cui Gesù corregge Giovanni, che voleva vietare ad un tale di scacciare i demoni perché non lo faceva *nel nome* di Gesù). La parola più esplicita sulla libertà come servizio è quella che segue al terzo annuncio della passione: *Voi sapete che coloro che sono ritenuti capi delle nazioni le dominano, e i loro grandi esercitano su di esse il potere. Fra voi però non è così; ma chi vuol essere grande tra voi si farà vostro servitore, e chi vuol essere il primo tra voi sarà il servo di tutti. Il Figlio dell'uomo infatti non è venuto per essere servito, ma per servire e dare la propria vita in riscatto per molti*». (Mc 10, 42-45)

5. La libertà rivelata nella Croce

Il senso del fraintendimento dei miracoli di Gesù da parte delle folle, e dell'opposizione dei discepoli alla passione del Maestro, si manifesta nel momento della passione. I capi decidono la morte di Gesù in segreto, e vogliono realizzarla con inganno; il loro proposito non sopporta la luce del sole (vedi Mt 26,3-5). A questa segretezza ufficiale tutti accondiscendono, per non dovere decidere nei confronti dei potenti di questo mondo. Quando Gesù è inchiodato sulla croce, in spazio aperto, di fronte alla folla, la sua figura straziata e silenziosa grida verso il cielo pur senza parole; la folla stessa non può dunque evitare di esprimersi a proposito di essa. Nei confronti della paura che quella morte sia crimine insopportabile, contro il quale occorrerebbe protestare, essa cerca sollievo in questo pensiero: Dio stesso ha abbandonato Gesù; dunque non dobbiamo sentire alcuna colpa per averlo fatto noi stessi (cfr. Mt 27, 39-44); essa parla come il diavolo nelle prove del deserto (Mt 4,3.6). Gesù rifiuta di mettere alla prova Dio e accetta d'essere messo alla prova egli stesso.

Il duplice aspetto della libertà: escatologico e morale. La libertà suprema, o escatologica, si identifica con la salvezza; di essa Dio soltanto conosce il giorno e l'ora; una tale libertà non si può *vedere*, in essa si può solo *credere*. La fede/speranza in quella libertà genera la libertà presente nei confronti di tutti i poteri che opprimono la vita e paralizzano le possibilità di agire, volere, amare. Volere è possibile solo nel segno della fede.

La libertà dell'uomo è possibile unicamente a condizione che l'uomo acceda alla verità escatologica dei beni storici; di quella verità la guarigione (miracoli) è il primo segno; l'obbedienza di Gesù fino alla morte è la conferma; la manifestazione del Risorto è la rivelazione compiuta. A tale rivelazione non è possibile accedere, se non ritrattando il cammino precedente. In questa luce meglio si comprende il senso dell'affermazione di Gesù di fronte 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»* (Gv 8, 31-32). Alla libertà non si può giungere se non a prezzo di una *cammino*, e cioè di un'esperienza pratica di obbedienza alla parola di Gesù, che cambi il modo interiore di intendere e di vivere i benefici presenti. Occorre rinnegare il 'padre' *omicida fin da principio e non ha perseverato nella verità* (Gv 8, 43-44), e rinascere dal Padre di Gesù stesso.

Parrocchia di san Simpliciano – Cinque incontri di catechesi su

La libertà

‘Diritto’ dell’uomo o grazia di Dio?

tenuti da don Giuseppe Angelini, nei lunedì di ottobre/novembre 2001

5. La libertà dello Spirito secondo Paolo

Di libertà Paolo parla in negativo, per riferimento ai ‘padroni’ o ‘signori’, dai quali il cristiano è liberato; e in positivo per riferimento al principio che consente quella libertà; il principio è, sotto diverso profilo, Cristo che ci ha liberato, e lo Spirito che è sorgente permanente alla quale la libertà cristiana sempre da capo deve attingere.

1. Libertà in negativo:

Una schiavitù fondamentalmente unica è espressa per riferimento a diversi sovrani, che cospirano a determinarla: il peccato, la carne, la legge, e anche la morte.

a) All’origine del largo impiego che Paolo fa della categoria di libertà sta la sua difesa gelosa della **libertà dalla legge** dei convertiti al vangelo dal paganesimo (cfr. i *falsi fratelli che si erano intrmessi a spiare la libertà che abbiamo in Cristo Gesù, allo scopo di renderci schiavi*, Gal 2,4). La libertà dalla legge, per essere giustificata e precisata nel suo senso, esige approfondimenti, che generano appunto la teologia la paolina della libertà cristiana.

La legge sterile per la salvezza non è quella costituita dai comandamenti di Dio; essi, riassunti nel comandamento supremo dell’amore, rimangono: *Tutta la legge trova la sua pienezza in un solo precetto: amerai il prossimo tuo come te stesso* (Gal 5,14). È invece quella che può essere osservata senza la fede: *Ora la legge non si basa sulla fede; al contrario dice che chi praticherà queste cose, vivrà per esse* (Gal 3,12); questa legge non è quella di Mosè, ma quella dei farisei, e in genere del giudaismo che Paolo conosce. Ad essa si riferisce l’affermazione: *Cristo ci ha riscattati dalla maledizione della legge, diventando lui stesso maledizione per noi* (Gal 3,13). La distinzione tra le due accezioni di ‘legge’ non è però mai definita da Paolo; la circostanza genera molti fraintendimenti.

La legge che non si basa sulla fede presiede ad opere che non possono giustificare: *l’uomo non è giustificato dalle opere della legge ma soltanto per mezzo della fede in Gesù Cristo* (Gal 3,16). L’affermazione è rischiosa; si espone al rischio di essere intesa quasi che l’agire sia irrilevante per la giustizia. Così essa sarà intesa dalla teologia di Lutero, e già allora dai cristiani ‘entusiasti’ di Corinto (cfr. 1 Cor 6,12; 10, 23). Paolo conosce questo fraintendimento, e lo corregge: *Voi, 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). È qui chiaramente affermato che la libertà del cristiano ha la forma del servizio nei confronti del fratello, e dunque dell’obbedienza al comandamento dell’amore.

b) L’antitesi carne/spirito equivale a (e sostituisce) l’obbedienza/disubbidienza alla legge. La **libertà dalla carne** risponde precisa che le opere che contano non possono essere definite mediante la comparazione ad una legge scritta, ma per riferimento al principio segreto dal quale procedono, lo Spirito. L’opposizione tra vita secondo la carne e vita secondo lo spirito è descritta, mediante l’elenco di vizi e di virtù: *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. Del resto le opere della carne sono ben note: fornicazione, impurità,[...]; circa queste cose vi preavviso, che chi le compie non erediterà il regno di Dio. Il frutto dello Spirito invece è amore, gioia, pace, pazienza, benevolenza, bontà, fedeltà, mitezza, dominio di sé; contro queste cose non c’è legge* (5, 17-23). L’elenco dei vizi e delle virtù si sostituisce ai precetti della legge e assolve alla necessità di determinare il senso di quel comandamento di Dio (vedi anche 5, 24-26).

c) La *vita secondo la carne* corrisponde alla vita secondo il *desiderio*; la legge dice: *Non desiderare* (Rm 7,7). Così intesa, la legge rimane vincolante anche per il cristiano; indica tuttavia un debito, che l'uomo non può pagare, a meno di trovare quel principio alternativo del proprio agire, che è appunto lo Spirito. La legge in tal senso è *santa e santo e giusto e buono è il comandamento* (Rm 7,12); ma esso da solo non garantisce la possibilità per l'uomo di obbedire. Appunto al fine di dare espressione alla sovranità incontrollabile della vita secondo il desiderio Paolo usa l'immagine del peccato personificato, e parla quindi di **libertà dal peccato**: *Prendendo pertanto occasione da questo comandamento, il peccato scatenò in me ogni sorta di desideri* (vedi Rm 7, 8-11)

d) Il nesso tra vita secondo la carne e destino ineluttabile di morte rende ragione della ulteriore precisazione della libertà quale **libertà dalla morte**. La liberazione da tale dispotismo si realizza mediante la fede nella risurrezione di Gesù, e quindi mediante la nuova disponibilità che tale fede inaugura nei confronti della suggestione dello Spirito nei cuori; infatti: *lo Spirito viene in aiuto alla nostra debolezza, perché nemmeno sappiamo che cosa sia conveniente domandare, ma lo Spirito stesso intercede con insistenza per noi, con gemiti inesprimibili; e colui che scruta i cuori sa quali sono i desideri dello Spirito, poiché egli intercede per i credenti secondo i disegni di Dio* (Rm 8, 26-27).

2. La libertà in positivo:

L'intercessione dello Spirito è qui descritta quasi fosse espressa con gemiti inesprimibili; ma poi subito Paolo aggiunge: *Del resto, noi sappiamo che tutto concorre al bene di coloro che amano Dio, che sono stati chiamati secondo il suo disegno*; lo sappiamo, ovviamente, grazie alla fede nel vangelo di Gesù.

Sintesi. Cerchiamo di riprendere i risultati sintetici della nostra riflessione biblica sulla libertà.

a) La libertà è il destino segnalato alla coscienza dell'uomo attraverso le forme dell'esperienza morale (*coscienza morale*, e dunque senso del dover e della possibile colpa); quell'esperienza segnala per un primo aspetto l'imputazione a noi stessi dei nostri atti, e altro aspetto qualifica noi stessi come buoni o cattivi in forza di tale imputazione.

b) Tale imputazione, e la 'legge' in base alla quale gli atti e la nostra persona sono valutati, trova articolazione esplicita attraverso i *giudizi che altri esprimono nei nostri stessi confronti*. Nei confronti di tali giudizi noi non possiamo in alcun modo immunizzarci. Possiamo respingerne talora la pertinenza; ma anche allora dobbiamo giustificarci nei loro confronti. L'alleanza con i nostri simili è all'origine stessa della coscienza di noi stessi.

c) La libertà non può essere dunque intesa come *autarchia*, ma come fedeltà all'alleanza con gli altri, che presiede alla nostra stessa identità personale. Tale identità è in tal senso non 'riflessiva', non definita cioè nella forma del rapporto tra noi e noi stessi, ma 'trascendente', e cioè definita dal rapporto con l'iniziativa che ci precede e insieme invoca la nostra risposta.

d) Possiamo volere soltanto a procedere da una *promessa*, e insieme da un *imperativo*, originariamente istituiti mediante le forme nelle quali si realizza l'esperienza sorprendente d'essere attesi e voluti da altri. Tale esperienza fondamentale di *grazia* è all'origine della nostra capacità di agire e addirittura di volere. Essa si realizza non in maniera istantanea, ma attraverso un processo il cui proporzionale compimento realizza il tempo opportuno della libertà; e cioè della determinazione di noi stessi.

e) *Possiamo distinguere in questo processo i due aspetti: biografico individuale e culturale o sociale. Concorrono insieme, ma distintamente, ad articolare il senso della promessa e del comandamento le relazioni primarie e l'eredità culturale che ci costituisce. Il debito della nostra coscienza nei confronti di queste due eredità costituisce insieme ragione di precarietà della nostra identità, e della nostra attitudine ad agire liberamente.*

f) In ogni caso, promessa e legge iscritta nelle forme originarie della nostra prossimità grata nei confronti dei fratelli rimandano ad un'*iniziativa trascendente*, riferita a Colui che è Creatore del cielo e della terra. La ragione di precarietà delle mediazioni storiche costituisce insieme ragione di precarietà della stessa nostra conoscenza di Dio. In tale luce occorre intendere il profilo di 'schiavitù' della nostra vita: la radice di tale schiavitù è l'oscurità dell'intenzione di Dio stesso nei nostri confronti. In tal senso, la schiavitù deve intendersi per riferimento all'eredità storica del peccato.

g) Da tale schiavitù noi siamo liberati ad opera di Gesù Cristo, e dunque della tradizione cristiana che ci consente di accedere al suo vangelo. Più precisamente, ad opera della fede mediante la quale ci appropriamo della verità di quel vangelo.

h) *L'appropriazione in questione si realizza attraverso le forme della pratica di quel vangelo, ed esige dunque per sua natura la mediazione della comunità cristiana, entro al quale soltanto una tale pratica diventa possibile.*

Indicazioni di lettura

- G. ANGELINI, *Assenza e ricerca di Dio nel nostro tempo*, Centro Ambrosiano, Milano 1997, pp. 49-83 (la libertà cristiana a confronto con gli ideali moderni di libertà, spesso polemicamente nei confronti della religione);
- H. ANGELINI, *Teologia morale fondamentale*, Glossa, Milano 1999 (in specie i nn. 4.5-7, e i nn. 4.10-14).
- P. BEAUCHAMP, *L'uno e l'altro Testamento*, Paideia, Brescia 1985 (tutto assai utile, ma in particolare alle pp. 47-85 per la legge, e alle pp. 286-314 per i profeti);
- N. LOHFINK, *Le nostre grandi parole*, Paideia, Brescia 1986, «Liberazione», pp. 105-126;
- S. LYONNET, *Libertà cristiana e legge nuova*, AVE, Roma 1963;
- S. LYONNET, *Storia della salvezza nella lettera ai Romani*, D'Auria, Napoli 1967;
- H. SCHLIER, *Il tempo della Chiesa*, Il Mulino, Bologna ²1966, pp. 310-329 («La legge perfetta della libertà»).

Parrocchia di san Simpliciano – Cinque incontri di catechesi su

La libertà

‘Diritto’ dell’uomo o grazia di Dio?

tenuti da don Giuseppe Angelini, nei lunedì di ottobre/novembre 2001

1. Le due tradizioni della libertà: cristiana e moderna

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)

In questi pochi versetti il quarto vangelo sintetizza in forma assai efficace la qualità dell’equivoco che si genera nel dialogo tra Gesù e i Giudei a proposito della libertà. È questo soltanto uno tra i molti equivoci che in maniera inesorabile sempre si generano nel ‘dialogo’ tra Gesù e i farisei. Davvero quello è un ‘dialogo’? Assai più che un dialogo, parrebbe un confronto tra sordi. O per meglio dire, il confronto tra chi ci sente bene e chi invece è sordo.

Nel nostro tempo sono celebrate con insistenza le virtù e la necessità del ‘dialogo’; in questa celebrazione i cattolici sono in prima fila. Li spinge ai primi posti la cattiva coscienza, temo. Essi per secoli si sono indignati a fronte della cultura moderna; essa si proclama ‘laica’ e secolare. Non intende certo tale ‘laicità’ come negazione pregiudiziale di Dio o della religione. Intende piuttosto tale ‘laicità’ come la scelta di mettere tra parentesi ogni riferimento a Dio, e la stessa questione se Dio esista o meno, nelle forme del confronto civile. Fare il suo nome, appellarsi alla sua volontà – questo è il timore – comporterebbe troppi rischi. Anzitutto quel nome accenderebbe gli animi, perché la questione di Dio ha questo straordinario potere di ‘appassiona’, non solo nel senso di molto interessare, ma nel senso più preciso di accendere le passioni; e le passioni invece sembra che convenga tenerle sedate nella società democratica. Inoltre, fare il nome di Dio comporterebbe di necessità questa conseguenza; nel confronto ‘democratico’ verrebbe in tal modo introdotto ‘uno’ che conta di più degli altri; mentre la democrazia esige l’uguaglianza; non ci può essere chi conta più di ‘uno’. Tutto ciò che può essere detto a proposito di Dio appare inverificabile; nei discorsi che si fanno a proposito di Lui vengono fuori sempre da capo pretese ‘esperti’; la loro parola non si può verificare. La vicenda recente del fondamentalismo islamico, e anche quello di altri fondamentalismi, ci istruisce. Anche i cattolici sono stati in molti modi fondamentalisti fino a poco tempo fa (facciamo fino a quarant’anni fa); in particolare, essi si sono aspramente opposti alle pretese libertà moderne, le quali sembravano distruggere ogni spazio per la verità e la giustizia di Dio nella vita comune. Proprio la memoria di quel passato recente rende oggi i cattolici, in molti casi, strenui fautori del ‘dialogo’.

Ma si può davvero dialogare, una volta che è pregiudizialmente preclusa la possibilità di nominare Dio? Non accadrà che ogni dialogo diventi tra sordi? Non accadrà forse anche oggi che l’unico discorso che il cristiano può fare sulla libertà – o se non l’unico, almeno il più decisivo – sia proprio quello di Gesù? Quello dunque che intende valere come buona notizia, come lieto annuncio, come vangelo, e suona invece agli orecchi degli uditori di questo mondo come un annuncio inutile, e anzi peggio che inutile, addirittura offensivo? Gli uomini occidentali parlano di libertà non come di un bene desiderato, che fino al presente mancherebbe loro; ne parlano invece come di una proprietà, come di un loro privilegio o diritto, che certo è minacciato, che occorre dunque difendere, ma non certo attendere come un dono. Se la predicazione cristiana ripete l’annuncio: *La verità vi farà liberi*, certo essi non ascolteranno. Neppure i farisei ascoltarono Gesù. E tuttavia questo non bastò a indurre Gesù al silenzio.

Un senso di disagio di fronte all’annuncio di Gesù – se rimarrete fedeli, diventerete liberi – nasce forse anche dentro di noi, e non soltanto a motivo del timore per quello che potranno dire gli altri. In ogni caso, pare proprio che non sia il caso di cominciare il discorso sulla libertà a procedere dalla considerazione del

‘dialogo’ sociale, e quindi dalla considerazione di quello che potranno dire gli altri, di quello che potrà dire la cultura ‘laica’ a proposito della concezione cristiana e cattolica della libertà. Occorre invece cominciare proprio da noi stessi. Più precisamente, da quello che la libertà è nella nostra esperienza pratica; che è come dire nell’esperienza del nostro agire. Pensiamo d’essere liberi? In che senso? Che cos’è per noi libertà? Una facoltà naturale, dunque una facoltà reale e anche irrinunciabile, che ci caratterizza da sempre, come era per i Giudei? Oppure è un diritto, nei cui confronti una minaccia potrebbe venire soltanto da fuori? In tal caso il desiderio di libertà potrebbe realizzarsi soltanto contro un nemico esterno, non invece attraverso le forme del nostro agire. Oppure la libertà è un bene di cui manchiamo, a proposito del quale dunque si può nutrire soltanto una speranza?

Capire la parola di Gesù, apprezzare la sua promessa, è possibile soltanto a questa condizione: che riconosciamo di mancare di libertà, che riconosciamo dunque di essere schiavi; che riconosciamo più precisamente la minaccia radicale alla nostra libertà viene dal nostro peccato.

Il *Padre nostro* è invocazione della libertà che non abbiamo. *Liberaci dal male*, così ci ha insegnato a pregare Gesù. Liberaci da male, o più precisamente liberaci dal maligno. Soltanto a condizione di essere liberati da questo padrone saremmo liberi davvero. Così chiediamo con le parole del *Padre nostro*. Il Padre stesso dei cieli ci consenta di comprendere quello che chiediamo.

Introduzione

Il tema della libertà è molto complesso; tale complessità scoraggia la scelta stessa di iniziarlo. E tuttavia esso non si può non affrontare; è un tema obbligatorio. Lo è per la coscienza cristiana, e lo è anche per la coscienza di ogni uomo.

a) Molti scritti del Nuovo Testamento propongono la buona notizia del vangelo come annuncio della libertà finalmente possibile per un uomo che sarebbe per se stesso schiavo. Oltre e più che Giovanni, sul tema è assai insistente Paolo: egli è geloso difensore della libertà cristiana, e tuttavia subito avverte gli equivoci ai quali la parola ‘libertà’ è esposta; egli descrive la libertà cristiana, paradossalmente, come un servizio:

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).

Espressamente denuncia il carattere illusorio della libertà dei pagani:

Quando infatti eravate sotto la schiavitù del peccato, eravate liberi nei riguardi della giustizia. Ma quale frutto raccogliete allora da cose di cui ora vi vergognate? Infatti il loro destino è la morte. Ora invece, liberati dal peccato e fatti servi di Dio, voi raccogliete il frutto che vi porta alla santificazione e come destino avete la vita eterna (Rm 6, 20-22).

Quanto a Gesù, egli certo non usa la lingua astratta della libertà; e tuttavia in molti modi suggerisce che questo è il senso della sua missione: la liberazione dal male che tiene schiavi i figli di Adamo.

b) Il tema della libertà è obbligatorio per tutti: ogni uomo infatti si sente responsabile dei propri atti; e tuttavia spesso non accetta il senso che altri danno a quegli atti. Che cosa vuol dire allora responsabile? Qual è il senso vero dei suoi atti? Quello che egli intende o quello che intendono altri? L’uomo è davvero in grado di volere quello che fa, che sta sotto gli occhi di tutti?

c) Il tema è urgente in particolare nel nostro tempo: la grande ‘libertà’ che caratterizza i paesi occidentali minaccia di convertirsi in arbitrio; tale arbitrio poi genera un fatale distacco dell’uomo dalle proprie opere.

Dunque lo affrontiamo senza lasciarci intimidire dalla sua complessità.

Lo affrontiamo per gradi. Tenteremo questa sera una primissima istruzione del tema riferendoci all'esperienza a tutti accessibile. Dedicheremo poi un incontro alla ricognizione della tradizione della teologia cristiana e del catechismo a proposito del tema, per riconoscere che cosa in quella tradizione non soddisfa. Soltanto a quel punto ci dedicheremo alla rinnovata lettura dei testi biblici, distinti nei tre momenti dell'Antico Testamento, del vangelo di Gesù e della predicazione apostolica.

Prima istruzione del tema

La libertà è un'aspirazione umana molto diffusa. Così quanto meno suggerisce l'analisi della lingua da tutti parlata. Così suggeriscono i proclami ricorrenti nelle cronache della repubblica. La lingua comune per altro non dice infallibilmente la verità. Essa spesso – e oggi in particolare – ignora quello che è dentro l'uomo, censura le verità del cuore. Se sapessimo leggere nei cuori, credo che facilmente potremmo scoprire la presenza anche di un altro desiderio: 'Liberaci, Signore, dalla libertà. Liberaci dal peso della scelta. Liberaci dalla responsabilità di decidere a proposito della nostra vita'. Nel romanzo di F. Dostoevski, *I fratelli Karamazov*, attraverso il dialogo di Gesù con il Grande Inquisitore ci è offerta una suggestiva descrizione di questa fuga dalla libertà. Per il Grande Inquisitore proprio questo sarebbe il torto di Gesù: voler imporre sulle degli fardello della libertà; o se si vuole, questa sarebbe la sua speranza utopica: appassionare gli uomini per la libertà.

“Tu vuoi andare nel mondo e ci vai a mani vuote, con la promessa di una libertà che gli uomini, nella loro semplicità e nel loro disordine innato, non possono neppure concepire; di essa hanno paura e terrore, perché nulla è mai stato più intollerabile della libertà per l'uomo e per la società umana!”. [...] “Io ti dico che non c'è per l'uomo preoccupazione più tormentosa di quella di trovare qualcuno al quale restituire, al più presto possibile, quel dono della libertà che il disgraziato ha avuto al momento di nascere”. [...] “Tu hai scelto tutto quello che c'è di più insolito, di più problematico, hai scelto tutto quello che era superiore alle sorte degli uomini, e perciò hai agito come se tu non li amassi affatto. E chi è che ha agito così? Colui che era venuto a dare per loro la sua vita! Invece di impadronirti della libertà umana, l'hai moltiplicata, e hai oppresso per sempre col peso dei suoi tormenti il regno spirituale dell'uomo. (...) Se tu lo avessi stimato meno, gli avresti anche chiesto di meno, e questa sarebbe stata una cosa più vicina all'amore...”

Il massimo desiderio delle folle, secondo il Grande Inquisitore, è dunque quello d'essere sollevati dal peso della libertà, e avere la pancia piena. Forse non proprio solo la pancia piena, anche qualche divertimento nella vita. *Panem et circenses*, dicevano gli imperatori romani. In linguaggio meno brutale e più astratto, il desiderio è quello di avere saturazione 'magica' per quel desiderio indecifrabile che li inquieta. 'Magica' deve essere un tale saturazione, nel senso di non coinvolgere appunto la libertà, e dunque una decisione che appare impossibile. La libertà più nota e pubblicizzata nella civiltà del benessere ha appunto questi tratti.

Il desiderio d'essere sollevati dal compito di scegliere trova molteplici manifestazioni nella società dei consumi. Il costume di vita consumistico ha infatti questo tratto dominante: l'apprezzamento di ciò che vale, che merita dunque d'essere cercato, si produce guardando a ciò che apprezzano gli altri. Ai miei occhi diventa interessante soltanto quello che da altri è apprezzato. Il fenomeno non è certo esclusivo di oggi, certo. L'invidia è sempre esistita. E l'invidia ha proprio questa fisionomia di fondo: bene anche per me è quello che possiedono altri; il semplice fatto che essi possiedano, che essi trovino in quel possesso ragione di sufficienza e di orgoglio, è sufficiente a rendere quello che essi possiedono appetibile anche per me. L'invidia è di sempre, ed è fenomeno che meriterebbe qualche approfondimento, perché il suo senso e i suoi motivi non sono così ovvi come troppo spesso si pensa. E tuttavia l'invidia s'è fatta particolarmente forte nel nostro mondo, nel quale il singolo si affida assai più all'ostentazione sociale che ai vincoli di prossimità che lo legano ad altri, per cercare riconoscimento di sé.

Questo desiderio d'essere sollevati dalla libertà, che appare come un compito troppo grave, non contraddice il desiderio della libertà intesa in un altro senso, e cioè come indipendenza dagli altri. Volentieri imito l'altro; più precisamente, l'altro che è da tutti ammirato; e tuttavia mai sopporterei che altri mi imponesse il suo modo di vivere come norma. La presenza simultanea in noi dei due desideri già illustra due diverse concezioni della libertà. C'è una libertà che pesa, ed è quella che trova espressione dell'imputabilità a me dei miei gesti; essa mi impone di sposare le mie azioni; mi impedisce invece di agire in maniera

soltanto ipotetica e sperimentale. Mi pesa il fatto che la mia azione possa essere intesa da altri come univoca espressione di me; quel peso giunge fino ad essere insopportabile. C'è invece una libertà che appare come un diritto da rivendicare con forza.

La libertà intesa come quell'aspetto dell'agire per il quale esso può e deve essere detto mio è assolutamente innegabile. Di fatto, ogni discorso sull'agire umano è sotteso, in una maniera o nell'altra, dal tacito postulato della libertà.

E tuttavia dire in che cosa consista precisamente la libertà, appare assai difficile. Sotto certo profilo, questa cosa non stupisce troppo. Succede la stessa cosa, infatti, nel caso di tutti quei concetti fondamentali, che stanno alla base della nostra comprensione della condizione umana. Essi sembrano per un lato ovvi, e per altro lato impossibili da definire. Appaiono ovvi, fino a che non ci si ragiona; diventano impossibili invece quando ci sia chiesto di rispondere alla domanda: ma che cos'è? Allora diventiamo muti. Così dunque è anche della libertà.

Non è difficile soltanto dire che cosa sia libertà in termini universali; definire dunque il concetto di libertà. Difficile è anche riconoscere se siamo davvero liberi nel singolo atto concreto. Di qualsiasi nostro atto concreto, che pure in prima battuta sia considerato nostro, sia dunque inteso come atto scelto da noi stessi, dunque libero, in seconda battuta è possibile dubitare: non sarà stato forse stato strappato dalle condizioni esteriori che premevano su di noi nel momento di scegliere? Non sarà magari stato imposto dalle condizioni interiori, e cioè psicologiche, dal carattere e dallo stato d'animo?. "Abbi pazienza, io sono fatto così!": queste parole costituiscono oggi la formula frequente con la quale chiediamo scusa. Chiediamo *scusa*, appunto, assai più rara è l'eventualità che chiediamo perdono. La differenza è significativa. Si chiede scusa per il male fatto senza volere, in maniera inavvertita; si chiede perdono invece per il male fatto in maniera deliberata. Ma come affermare con certezza che l'uno l'altro atto sia stato da noi compiuto in maniera davvero libera? Se non formulo la domanda, magari faccio *come se* fossi libero; ma appena mi pongo la domanda, si affacciano dubbi infiniti e insolubili.

Proprio da questa difficoltà a giudicare la libertà del singolo atto concreto nasce oggi spesso il dubbio grandioso: quello che non si riferisce alla libertà del singolo atto, ma alla libertà radicale della persona. Il dubbio radicale a proposito della libertà dell'uomo è oggi assai frequente, specie tra gli 'intellettuali', e rispettivamente tra i giovani che amano discutere le questioni radicali. Gli adulti per lo più non hanno tempo per questo. E tuttavia non è detto che, anche senza interrogarsi esplicitamente a proposito di questioni tanto grandiose, non siano anch'essi insidiati da questi dubbio radicale. Quel dubbio d'altra parte opera come una mina sulla persuasione che pure è sottesa, momento per momento, alle forme spontanee dell'agire. Proprio questa credo debba essere riconosciuta come la minaccia più forte che minaccia la libertà dell'uomo contemporaneo; non quella che viene da fuori, ma quella che si insinua tra me e i miei atti. Le illustrazioni più eloquenti sono quelle offerte dai comportamenti che nascono da un affetto. Sfumato l'affetto, è assai facile che la persona consideri quello che in precedenza ha fatto e promesso mosso dall'affetto come non veramente scelto.

Per riferimento al singolo atto, effettivamente, la libertà non può mai essere constatata come dato di fatto inoppugnabile; la qualità libera dell'atto da noi posto in precedenza non può essere verificata retrospettivamente. Essa deve invece essere sempre da capo confermata dalla scelta di oggi. In tal senso vale anche a proposito della libertà quello che vale a proposito della fede, e anche a proposito di ogni altra virtù. Ho fede? Ho speranza? Sono davvero umile? Mai posso voltarmi indietro per rispondere a queste domande; ma posso costatare la verità delle mie virtù. Debbo invece sempre da capo ripetere una decisione, perché la mia fede sia vera. Nel caso della fede è più facile verificare questa legge. Ma il caso della libertà non è molto diverso da quello della fede; è del tutto simile.

È troppo poco dire che la libertà è del tutto *simile* alla fede; forse si deve dire francamente che la libertà è *identica* alla fede. Cerco di esprimere questo sospetto in forma un poco più precisa. La libertà non è una facoltà naturale; è invece un *destino*, o meglio ancora un *compito* assegnato in maniera innegabile alla nostra vita. Non posso rifiutare d'essere libero; questo stesso rifiuto sarebbe un modo di realizzare la mia libertà. Sarebbe però un modo vile. Non posso non essere libero. E d'altra parte posso effettivamente esserlo,

posso eseguire quel compito, soltanto a questa condizione: che il mio agire assuma appunto la forma di un atto di fede.

La libertà non può essere negata. Può esserlo a parole, certo; e tuttavia anche quando sia negata, essa appare di necessità supposta da ogni discorso a proposito del *mio* agire. *Mio* infatti può essere qualificato un atto qualsiasi soltanto a questa precisa condizione: che esso sia da me stesso scelto. Se scelto, dunque anche libero. Il dubbio a proposito della libertà diventa ineluttabilmente dubbio a proposito di me, della possibilità per me – intendo dire – d’essere mai un “Io”. Dobbiamo forse riconoscere che anche un dubbio tanto radicale si affaccia talvolta nella vita della persona del nostro tempo. I ritmi affannati, gli stili di vita esagitati, la grande instabilità emotiva connessa all’inclinazione facile alla rappresentazione di sé nei momenti della vita sociale, dispongono le condizioni per vertiginose oscillazioni di umore. ‘Sono in palla’: l’espressione, non infrequente, esprime in termini leggeri e quasi scherzosi un’impressione profonda e insieme facile nel nostro tempo, quella di aver perso il controllo della ‘macchina’. Non di una macchina, in realtà, ma addirittura di noi stessi.

Libertà e forme della vita comune

Non è facile definire la libertà in generale; non è facile neppure riconoscere la libertà quando ci si riferisca ai singoli comportamenti. Tale difficoltà sotto certo profilo non deve troppo stupire. Questa è la legge che vale in generale a proposito di tutte le categorie più fondamentali, nelle quali si articola la nostra comprensione della condizione umana.

L’esempio che si cita più frequentemente a tale riguardo è quello prodotto da Agostino a proposito del tempo. So che cosa sia il tempo? Se non me lo chiedi, lo so benissimo; infatti i riferimenti al presente, al passato e al futuro sono continui nei miei discorsi; e prima ancora che nei miei discorsi, nella mia coscienza; la coscienza che io ho di me ha essenziale riferimento alla memoria e al progetto, alla nostalgia e al desiderio; al timore connesso al ricordo del peccato, come pure alla trepidazione connessa all’imminenza di un futuro che mi sfugge, e che tuttavia di necessità concorre a plasmare il mio agire presente. Dunque, finché non mi rivolgi alcuna domanda, mi pare di sapere bene che cos’è il tempo. Ma se tu mi rivolgi espressamente quella domanda, mi pare di non saperlo più. Non diverso dal caso del tempo è quello di tutte le categorie che fin dall’inizio concorrono a dare figura alla nostra visione significativa del reale. Pensiamo a categorie che paiono a prima vista marginali e inoffensive. Per esempio, conosco che cosa sia ‘alto?’ e che cosa sia ‘basso?’ So che cosa è ‘profondo’ e che cos’è ‘superficiale?’ Certo che lo so, come mostra il fatto che faccio uso continuo di queste categorie. E tuttavia se mi fosse chiesto di definire queste categorie, mi troverei in gravi difficoltà.

Occorre distinguere due forme del sapere: quella del sapere che serve per vivere e quella invece del sapere riflesso o teorico. La prima è la più importante; per nostra buona fortuna essa può realizzarsi senza necessità di passare per definizioni e argomentazioni, in maniera per così dire spontanea. La seconda forma del sapere invece si esprime mediante definizioni; essa sola sa argomentare le proprie convinzioni a fronte di chi le contesti. La prima forma del sapere è quella che più conta; la seconda non pare in prima battuta così necessaria. Essa però diventa proporzionalmente più necessaria a misura in cui la prima diventa incerta. Oggi questa seconda forma di sapere è diventata assai più necessaria di un tempo per tutti, proprio a motivo del fatto che la prima forma del sapere è diventata molto più incerta. La prima forma del sapere, che si realizza in maniera che abbiamo definito spontanea, non è garantita subito dalla natura; è garantita invece dalla cultura, dal costume, dalle forme concrete del vivere comune. Le forme del vivere infatti, come ormai sappiamo bene (almeno in teoria), plasmano anche il nostro modi di vedere il mondo, di percepire il significato di tutte le cose. La trasformazione civile moderna ha reso incerte idee e convinzioni che un tempo sembravano evidenti. La libertà è una di queste.

Per illustrare questo nesso tra sapere che serve per vivere e forme sociali della vita, possiamo riferirci alla questione della differenza sessuale: so che cosa vuol dire maschio e che cosa vuol dire femmina? Il fatto che si discuta della questione femminile mostra come oggi non sia affatto chiara quella differenza. Non è un caso che quella questione sia discussa soltanto in tempi recente, nel Novecento avanzato. Sono le forme concrete della vita comune, molto prima che le riflessioni di psicologi e sociologi, che rendono incerta la

definizione sociale convenzionale dell'identità femminile, e quindi anche di quella maschile. Quelle forme civili infatti non sono soltanto *forme pragmatiche*, che disciplinano soltanto i comportamenti; sono anche *forme simboliche*, mediante le quali trovano oggettivazione sociale i significati fondamentali della vita. La mediazione delle forme civili è indispensabile all'istituzione di quei significati presso la stessa coscienza individuale. La questione femminile non si può staccare dalla più generale questione sessuale, o, per usare un linguaggio meno materializzante, dalla questione dell'*identità di genere*. L'identità di genere è diventata una questione, che si impone alla riflessione teorica, proprio perché oggi non appare affatto ovvio che cosa significhi essere maschio o essere femmina.

Per intendere questa stretta dipendenza del primo sapere della vita, quello che si realizza senza andare a scuola, dalle forme sociali del vivere occorre correggere un luogo comune assai diffuso: quello che riduce precipitosamente la conoscenza ad opera della ragione. La conoscenza che serve per vivere non è frutto della ragione, ma della pratica della vita. Quella conoscenza si riferisce al senso di tutte le cose. E il senso non è certo conosciuto dalla ragione, o comunque da una 'mente' contemplativa separata dalla vita. Dicevano i filosofi antichi che la conoscenza comincia dalla meraviglia. La meraviglia d'altra parte ha sempre a che fare con la vita effettiva, non invece con un 'occhio' senza corpo.

Si meravigliano, ad esempio, l'uomo e la donna dell'improvvisa e sorprendente prossimità reciproca che si rivela come possibile tra di loro; da tale meraviglia nasce la parola, la possibilità dunque di un'intesa, di una promessa; da questa possibilità nasce la gioia, e anche la trepidazione; nasce la speranza, e insieme il timore; la possibilità di illusione, e quindi anche di delusione. Soltanto attraverso queste esperienze si produce la progressiva articolazione dei significati della polarità sessuale, la sua oggettivazione sociale nella forma di una mitologia, dei riti, di una sapienza, di un costume. Il sapere 'teorico' a proposito dell'uomo e della donna giunge soltanto assai più tardi; e in ogni caso rimane per sempre debitore nei confronti di quelle forme simboliche che sole e da sempre hanno reso possibile vivere il rapporto reciproco.

La definizione teorica del senso della differenza sessuale è sempre stata difficile; ma per molto tempo essa non sembrava neppure necessaria, perché in concreto si sapesse quello che serviva per vivere. Oggi invece quel sapere immediato non basta. Qualche cosa di analogo accade per l'idea di libertà: essa è stata sempre difficile sotto il profilo della definizione teorica. Secoli di storia del pensiero, e del pensiero cristiano in particolare, hanno reso tale difficoltà assai evidente, addirittura notoria. E tuttavia la difficoltà del pensiero teorico della libertà non pareva pregiudicare la consapevolezza della libertà nella vita concreta. Oggi non è più così; le mutate le condizioni civili del vivere rendono necessario un sapere riflesso, per districare la grande confusione di idee a proposito della libertà.

Le due tradizioni

Un momento preliminare di questo sapere riflesso è la ricognizione delle diverse stagioni che ha conosciuto la storia della libertà nel nostro passato, in quel passato che ci definisce. Dobbiamo in tal senso distinguere due fondamentali stagioni: quella cristiana e quella moderna.

(a) Un primo decisivo apporto al costituirsi dell'idea e dell'ideale di libertà è infatti venuto proprio dal **cristianesimo**; nel mondo antico non era conosciuta questa categoria, se non nel suo significato politico; libero era chi non era schiavo di nessuno. La nozione di libertà era dunque assai simile a quella che mostrano di avere i Giudei nella loro risposta polemica a Gesù. La libertà era al massimo un ideale della vita civile. È da notare come già nel Nuovo Testamento ci siano testi che contrappongono la vera libertà, quella che solo Cristo ci ha procurato, dalla libertà intesa quale ideale civile; addirittura è negato che per il cristiano quella libertà sia da considerare un valore. Mi riferisco in particolare ad un testo di Paolo:

Ciascuno rimanga nella condizione in cui era quando fu chiamato. Sei stato chiamato da schiavo? Non ti preoccupare; ma anche se puoi diventare libero, profitta piuttosto della tua condizione! Perché lo schiavo che è stato chiamato nel Signore, è un liberto affrancato del Signore! Similmente chi è stato chiamato da libero, è schiavo di Cristo. (1 Cor 7,20-22)

Il testo di Paolo mostra con assoluta chiarezza che l'idea di libertà, che sta alla base dell'affermazione che il Signore ci ha liberato, non deve essere confusa con l'idea civile di libertà, e più in generale con l'idea che

associa la libertà con le forme dei rapporti sociali. Nella prospettiva di Paolo la libertà cristiana si oppone ad una schiavitù che non si riferisce ai rapporti sociali, ma alla soggezione dell'uomo nei confronti di 'padroni' come il *peccato*, la *carne*, la *morte*, i *principi di questo mondo*.

E tuttavia questa figura della libertà, che la predicazione cristiana del vangelo annuncia, può essere da tutti apprezzata proprio perché tutti possono e debbono riconoscere d'essere schiavi nel senso correlativo; e tutti possono e debbono che quella schiavitù è una dannazione. Parla espressamente in questo senso la descrizione che Paolo propone dell'uomo pagano e schiavo nella lettera ai Romani:

[Io] acconsento nel mio intimo alla legge di Dio, ma nelle mie membra vedo un'altra legge, che muove guerra alla legge della mia mente e mi rende schiavo della legge del peccato che è nelle mie membra. Sono uno sventurato! Chi mi libererà da questo corpo votato alla morte? Siano rese grazie a Dio per mezzo di Gesù Cristo nostro Signore! (Rm 7, 22-25)

Schiavo a giudizio di Paolo è dunque l'uomo che non sa quello che fa; che vuole quello che non fa, e fa quello che non vuole. Che l'uomo possa effettivamente volere quello che fa, e possa effettivamente fare quello che vuole, è considerato come una cosa scontata, dalla superficiale cultura oggi corrente. In realtà quella possibilità non è per nulla ovvia; anzi, ovvia è proprio l'impossibilità contraria. L'esperienza della divisione tra l'uomo 'esteriore' e l'uomo 'interiore', tra l'uomo delle intenzioni e l'uomo delle azioni, assume la forma di un'esperienza di schiavitù. Tale esperienza è comune, e tuttavia essa non è facilmente riconosciuta. Alla luce di quell'esperienza la libertà appare un desiderio naturale dell'uomo, ma un desiderio impossibile. Per capire, apprezzare e finalmente vivere la libertà cristiana è indispensabile passare attraverso l'esperienza dolorosa della propria schiavitù in Adamo.

Il nesso storico stretto tra cristianesimo e libertà non è così facilmente riconosciuto. La lunga e dura polemica del cattolicesimo con la cultura liberale moderna induce molti a pensare che il cristianesimo sia nemico della libertà, e non suo fautore. In realtà i fatti mostrano come nella storia del pensiero umano l'idea di libertà si è affermata soltanto a seguito dell'avvento del cristianesimo. Hegel espressamente riconosce: «l'idea di libertà è entrata nella storia dello spirito con il cristianesimo». Il senso della sua affermazione è da intendere in correlazione stretta al senso che egli stesso assegna all'idea di libertà: libertà è la capacità che l'uomo ha di volere davvero, e dunque di determinare se stesso in maniere incondizionata. Tale capacità è insieme un destino; l'uomo, che pure non sia capace di volere, deve in ogni caso rappresentare il suo agire come volontario. La possibilità di una libertà intesa in questo senso – ed è proprio questo il suo senso più radicale e insieme più pertinente – è legata alla possibilità del singolo di porsi in relazione immediata con l'Assoluto. Appunto in questo modo il cristianesimo ha portato nel mondo l'idea di libertà: affermando che ciascun uomo può e rispettivamente deve decidere di sé a fronte di Dio. Hegel riconosce in tal modo il nesso stretto che lega l'idea di libertà con la certezza cristiana di un riferimento immediato dell'anima al suo Dio.

Proprio tale immediatezza del rapporto dell'anima con Dio, comunque debba essere più precisamente spiegata, pone le condizioni che sole consentono di pensare l'idea di libertà nella sua estrema serietà. Libero è soltanto chi può disporre di sé per rapporto immediato all'Incondizionato. Libero è chi non dipende dalle circostanze imprevedibili di questo mondo. Libero è chi riconosce una vicinanza di Dio alla sua vita, che nessuna potenza di questo mondo può insidiare. Alla libertà così intesa Paolo dà espressione enfatica per esempio in un testo come questo:

Chi ci separerà dunque dall'amore di Cristo? Forse la tribolazione, l'angoscia, la persecuzione, la fame, la nudità, il pericolo, la spada? Proprio come sta scritto: 'Per causa tua siamo messi a morte tutto il giorno, siamo trattati come pecore da macello'. Ma in tutte queste cose noi siamo più che vincitori per virtù di colui che ci ha amati. (Rm 8, 35-37)

La libertà di cui parla Paolo nasce dall'amore di Cristo. Più precisamente, essa nasce mediante la fede in quel vangelo. L'opera di Cristo non potrebbe esserci di giovamento, qualora la sua verità non fosse da noi riconosciuta, e d'altra parte essa può essere riconosciuta da noi soltanto mediante la fede. La fede poi non può ridursi ad un modo di pensare, o di opinare; essa è invece un modo di agire. Appunto chiarendo il nesso tra fede e agire, e solo così, è possibile comprendere la verità della libertà cristiana.

(b) Sotto altro profilo, l'idea di libertà – si diceva – è figlia della **storia civile moderna**, della quale definisce un ideale qualificante. L'idea di libertà che è sottesa agli ideali 'liberali' moderni è per altro altra rispetto a quella sottesa al riconoscimento del nesso tra idea di libertà e cristianesimo. La libertà è in tal caso intesa come *autonomia*: libero è colui che può agire senza in alcun modo dipendere dalla volontà di altri. Appunto questa accezione di libertà è quella sottesa alla celebrazione moderna dei diritti di libertà. Più in generale, la libertà moderna è quella che sta al fondamento della sfera del diritto, ormai separata dall'altra sfera della vita dello spirito, la morale.

Per riferimento al diritto, libero (o in generale volontario) è l'atto che il singolo pone senza dipendere dalla volontà di altri. Per riferimento alla morale, invece, libero o volontario è l'atto che il singolo pone incondizionatamente, legando dunque la sua stessa persona ad esso. Le condizioni della libertà intesa nella prima accezione sono 'esteriori'; 'esteriore' è più in generale il rapporto tra atto e persona; il soggetto è rappresentato come la *causa* che produce l'atto, non invece come il soggetto che nell'atto prende forma. Il rapporto tra la persona e il suo agire è rappresentato in *forma naturalistica*. Mentre nel caso della seconda accezione di libertà in questione è appunto il rapporto tra il soggetto e il suo atto. La nozione morale della libertà non è del tutto negata dal pensiero moderno; ma è lasciata alla competenza elusiva del singolo. Essa sarebbe tutta e solo interiore, non legata alla qualità dei rapporti sociali. Questa supposizione appare astratta e sbagliata. Il rapporto tra le forme civili del vivere e la libertà morale è il problema serio del pensiero contemporaneo.

(c) In epoca moderna si afferma però anche una terza idea di libertà, alla quale merita di fare un cenno. Libero sarebbe l'agire umano *non determinato*; s'intende, non determinato da quei processi naturali e necessari, che sono descritti dalle scienze della natura. Appunto la contrapposizione di libero a determinato da altro genera la concezione di libertà che sta al centro dei dibattiti dei ragazzi delle superiori, e più in generale degli 'intellettuali' della domenica. Questa terza idea è la più 'superficiale'; essa non è definita a procedere dal punto di vista della coscienza di colui che agisce, ma a procedere da un punto di vista offerto dalla visione scientifica del reale. La libertà è uno strappo nel determinismo universale. È davvero possibile che si dia uno strappo tanto radicale?

Possiamo trascurare qui di approfondire questa figura della libertà, che in ogni caso non ci riguarda. Vogliamo concentrarci invece sui nessi che legano gli altri due concetti di libertà. Essi appaiono a prima vista opposti e alternativi; ad una considerazione più attenta però appaiono come correlativi. Alla luce del nesso, occorrerà poi alla fine riconoscere che la concezione morale e religiosa della libertà ha un primato obiettivo rispetto a quella etico-sociale.

Ad una prima ricognizione, dunque, l'idea di libertà pare oscillare tra queste due accezioni: autonomia nei confronti dell'altro, oppure possibilità/necessità di volere in maniera incondizionata e così determinare se stessi. Le due determinazioni corrispondono alla duplice origine dell'idea di libertà, quella moderna e quella cristiana; quella sociale e quella religiosa.

Le due determinazioni, così come storicamente si sono svolte, appaiono disperate, senza relazioni reciproche; anzi, per molti aspetti addirittura in contraddizione reciproca. L'attenzione del dibattito moderno sulla libertà rispecchia la logica dal conflitto sociale; e quel dibattito minaccia di rimuovere gli interrogativi più radicali. E tuttavia, quando si considerino le cose in maniera più approfondita, si scopre che le stesse questioni della libertà intesa come autonomia non possono trovare risposta che a patto d'essere ricondotte appunto alle questioni più radicali, quelle connesse appunto alla libertà intesa quale forma del rapporto tra il soggetto e le sue azioni.

Le minacce più serie alla libertà dell'uomo non sono quelle che vengono dalla costrizione esercitata da altri, o dalle leggi umane sempre imprecise e ingiuste; e neppure sono quelle che vengono dal difetto dei mezzi necessari a rendere concretamente fattibile ciò che l'uomo in ipotesi apprezza come un vantaggio per lui. La minaccia più seria alla libertà – specie nella stagione contemporanea, nella società del benessere e dell'abbondanza, della disponibilità facile dei beni, dalla pluralità degli stili di vita – è quella che nasce dalla sua incapacità dell'uomo a decidersi; a volere dunque una cosa sola, e non disperdersi in mille esperimenti.

All'uomo di Cacania – come dice R. Musil –, e più precisamente al suo decimo carattere, a quel carattere più essenziale che una volta si chiamava 'anima', sono possibili quasi tutte le cose, meno una: prendere sul serio quello che fa; meglio, quello che fanno i suoi nove altri caratteri. L'immagine intende suggerire il distacco facile dell'anima rispetto alle molte occupazioni alle quali pure l'uomo d'oggi di fatto si dedica. Il sospetto è che un numero tanto grande di occupazioni, e una qualità tanto disparata di occupazioni, neppure sarebbe possibile, se non appunto a questo patto: che l'uomo non si leghi ad esse.

Il rilievo radicale della questione della volontà è riconosciuto in particolare ad opera del pensiero di Nietzsche. La questione della volontà deve essere espressa in questi termini: è effettivamente possibile per l'uomo volere? Oppure è ineluttabile che l'uomo, per agire, debba affidarsi al *come se*? La consistenza del rischio di agire sempre e solo *come se* può essere illustrata attraverso molti esempi. Ne propongo due soltanto.

La persona innamorata e dubbiosa chiede talvolta al partner: 'Davvero mi vuoi bene?'. La domanda di solito è intesa quasi fosse interrogativo a proposito dei sentimenti. Ma quando essa sia intesa così, è ineluttabile che la risposta, se sincera, sia anche assai cauta: 'Ti voglio bene; questo è quello che oggi io sento per te; mi auguro certo che questo modo di sentire duri per sempre. Il mio desiderio è che il nostro amore duri per sempre. Ma non è nel mio potere assicurarti che effettivamente sarà sempre così'. Per poter dire: 'Davvero ti voglio bene', occorrerebbe essere certi della possibilità che l'amore sia una volontà, e non soltanto un sentimento. Ma come essere certi di tale possibilità? Io sento il piacere, il vantaggio o magari addirittura la 'grazia' della tua vicinanza; sento il vantaggio della mia stessa dedizione a te. Faccio dunque *come se* questo fosse amore vero; per il resto del tempo, auguriamoci che Dio ce la mandi buona.

Un'altra illustrazione efficace è quella offerta dalle forme nelle quali oggi spesso è vissuta la fede stessa. Si sente spesso ripetere questo luogo comune: 'La fede è un dono; se uno ce l'ha, beato lui; se uno non ha questo dono, non ci può si può far nulla. Lo stesso tentativo di credere sarebbe nel suo caso patetico e finto; non convincente per lui stesso; e non convincente neppure per altri'. Così dicono spesso coloro che non credono; e quelli stessi che credono non sanno bene come rispondere. Quelli stessi che credono, non sono così sicuri che la loro fede sia vera; sia cioè una decisione effettiva, e non invece soltanto un fare *come se*. La figura della fede *come se* trova illustrazione particolarmente evidente nel caso del giovane, o dell'adolescente, che frequenta i gruppi giovanili delle nostre parrocchie, oppure oggi più frequentemente un movimento. Crede davvero? Fa *come se*, e attende dai referti dell'esperienza effettiva il responso a proposito della verità o meno della sua fede. La sua 'fede' appare in tal senso sempre da capo sospesa ad una persuasione che le forme dell'esperienza effettiva dovrebbero alimentare.

Alla luce di questi esempi possiamo riconoscere come la questione della volontà non possa essere distinta da quella della libertà. Non può esserci volontà effettiva se non a prezzo d'essere libera; d'essere cioè volontà da me decisa, e non inclinazione che mi ritrovo dentro, ma la cui radice in ipotesi sfugga alla possibilità della mia decisione. In tal senso non si può negare il tratto della libertà, senza insieme negare il tratto stesso del carattere volontario che è proprio dell'agire. Riconoscere che l'agire procede immediatamente ed esclusivamente dalla volontà stessa del soggetto equivale a riconoscere che esso è appunto agire libero.

Parrocchia di san Simpliciano – Cinque incontri di catechesi su

La libertà

‘Diritto’ dell’uomo o grazia di Dio?

tenuti da don Giuseppe Angelini, nei lunedì di ottobre/novembre 2001

2. Immagini della libertà nella tradizione e problemi aperti

Due immagini della libertà

Ho introdotto questa riflessione sulla libertà suggerendo fin dall’inizio un sospetto radicale: che cioè i discorsi fatti a proposito della libertà nascondano un equivoco di base; sullo sfondo di quei discorsi appaiono operanti due concezioni di libertà radicalmente diverse, o forse addirittura opposte.

Secondo la prima concezione, la libertà ha la consistenza di una facoltà dell’uomo, e di una facoltà della quale egli disporrebbe in forza della sua natura. L’esercizio effettivo di tale facoltà sarebbe però esposto al rischio d’essere impedito da limiti esterni. Tipicamente è considerato il limite opposto alla libertà del singolo dalla libertà di altri. Appunto per riferimento a questo possibile limite si definisce la seconda accezione di libertà: essa è un diritto soggettivo, un diritto dunque del soggetto individuale. Per essere più precisi occorrerebbe precisare che propriamente oggetto del diritto soggettivo non è la libertà, facoltà naturale, ma è il suo esercizio nelle forme del comportamento effettivo. L’idea di libertà quale diritto soggettivo è quello assolutamente prevalente nelle forme moderne del confronto civile contemporaneo. Essa appare anzi la conquista qualificante della civiltà moderna.

Secondo l’altra accezione, invece, la libertà non è una facoltà naturale, ma un desiderio, o un’aspirazione dell’uomo; forse addirittura un destino, a lui assegnato fin dalla nascita, certo; e tuttavia problematico, tale da non potersi realizzare altro che grazie ad una storia; dunque, mediante l’apporto che viene dal rapporto con l’altro, dai rapporti con tutti gli altri. Tale storia è quella realizzata nella vicenda biografica del singolo; la qualità più o meno felice di tale vicenda ha il potere di conferire una misura alla sua libertà, e dunque una ragione di più o di meno. Di più, la qualità di tale vicenda ha addirittura il potere di determinare una condizione di radicale schiavitù del soggetto. Secondo la fede cristiana, questa non è soltanto una possibilità; è invece tragicamente una realtà effettiva. I figli di Adamo nascono schiavi e non liberi. Essi possono realizzare il destino di libertà che è loro assegnato dal Creatore stesso unicamente a condizione che il Figlio li liberi.

Lo schiavo – dice Gesù ai Giudei – *non resta per sempre nella casa, ma il figlio vi resta sempre*. A quale casa fa qui riferimento Gesù? Al tempio di Gerusalemme? Alla città tutta di Gerusalemme? Al popolo di Israele? Tutte queste immagini suggeriscono la verità della quale si tratta; e tuttavia quella verità sta al di là di tutte le immagini. Il tempio, la città santa, il popolo sono soltanto immagini; la verità trascende tutte le immagini. L’immagine privilegiata nella predicazione stessa di Gesù è quella del *regno di Dio*. Gesù dice una volta ai capi religiosi del popolo di Israele: *Perciò io vi dico: vi sarà tolto il regno di Dio e sarà dato a un popolo che lo farà fruttificare* (Mt 21,43). Questa parola Gesù pronuncia a commento della parabola dei vignaioli; la vigna sarà tolta a quelli ai quali era stata affidata in prima battuta e sarà consegnata a vignaioli che la facciano fruttificare. La parola di Gesù interpreta bene il senso dell’affermazione che lo schiavo non rimane nella casa per sempre. *Se dunque il Figlio vi farà liberi, sarete liberi davvero*, conclude Gesù. La libertà è privilegio dei figli; e figli noi possiamo diventare soltanto a condizione che il Figlio per eccellenza ci renda liberi.

Queste due concezioni di libertà sono entrambi presenti nella tradizione civile della quale siamo eredi. Sono presenti e operanti nella stessa coscienza di ciascuno di noi. Quella che ci viene più facilmente

alla mente, a livello di pensiero riflesso, è certo la prima. Quella che invece pesa di più nel profondo dell'anima è la seconda. Essa pesa in quel profondo, che solo raramente riesce a venire alla parola.

La prima concezione è quella dei filosofi. Il loro pensiero però in epoca moderna è diventato patrimonio assolutamente di tutti. La seconda concezione è invece quella suggerita dalla tradizione cristiana. Quella tradizione non si esprime tanto nella forma di un pensiero; molto più si esprime nella forma di immagini. Sempre la fede è così: si esprime assai più mediante immagini che attraverso idee chiare e distinte. Anche in questa circostanza si esprime un aspetto essenziale della fede.

Di immagini si serve anche Gesù. *Chiunque commette il peccato è schiavo del peccato*, egli dice nel brano da cui siamo partiti nella nostra riflessione sulla libertà. La sua affermazione trova riscontro frequente facile nella lingua usata fino ad oggi da predicatori e padri spirituali. In tal senso essa fa parte del patrimonio di certezze che sono comuni a tutti i cristiani. E tuttavia dare una spiegazione precisa di tale certezza appare difficile.

Pensare il loro rapporto

Le due concezioni della libertà non debbono essere pensate quasi fossero alternative, in contraddizione reciproca dunque. Non possiamo certo rinunciare al concetto di libertà quale facoltà naturale, e rispettivamente diritto soggettivo. In particolare, dovrebbe renderci assai consapevoli della necessità di riconoscere le ragioni di pertinenza dell'idea di libertà intesa quale ideale civile la storia traumatica delle guerre che sono state combattute in nome di una verità religiosa nella storia del cristianesimo. Abbiamo motivi per ritenere che proprio il messaggio di Gesù ha posto i presupposti di base per riconoscere la pertinenza della libertà quale diritto soggettivo, o rispettivamente ideale civile. Pensiamo per esempio alla sua risposta ai dei discepoli che volevano invocare un fulmine dal cielo, per distruggere il villaggio di samaritani che aveva osato rifiutare ospitalità a Gesù e ai suoi. Oppure pensiamo alla famosa sentenza *Date a Cesare quel che è di Cesare*, con la quale Gesù condanna l'obiezione di coscienza dei rabbini giudaici nei confronti dell'Impero romano. Di fatto oggi i cattolici spesso riconoscono anche troppo disinvoltamente la libertà quale ideale civile. Fanno difficoltà invece a comprendere che, e in che senso, quella libertà sia un ideale soltanto incompiuto.

Abbiamo però un gran bisogno di comprendere i limiti obiettivi di quella idea di libertà; rispettivamente, abbiamo un gran bisogno di comprendere come quella concezione di libertà rimandi obiettivamente alla seconda; dunque alla libertà quale risultato di una storia. Abbiamo obiettivo bisogno di comprendere questo; e tuttavia realizzare questo compito appare assai difficile. Le due concezioni di libertà rimangono oggi per lo più separate, come rimane separato l'olio dall'acqua.

In particolare appare difficile conciliare quello che Gesù dice, che *chi commette il peccato è schiavo del peccato*, con le idee correnti a proposito di libertà, e anche con le idee correnti a proposito del peccato. Colui che pecca infatti – così si pensa di solito – lo fa perché lo vuole; se lo facesse senza saperlo, o comunque senza volerlo, neppure dovrebbe essere qualificato come peccatore. In che senso dunque Gesù dice che chi commette il peccato in realtà è schiavo del peccato? Il seguito del capitolo 8 di Giovanni ci suggerisce una risposta. I Giudei, che all'inizio apparivano come credenti nella parola di Gesù, rifiutano invece con indignazione l'idea che Gesù propone, che cioè la libertà sia per loro ancora soltanto una meta, e non un possesso presente e sicuro; mostrano in tal modo di non credere in Gesù; la loro pretesa fede è evidentemente un inganno. Non solo, essi rifiutano in molti modi anche l'altra idea che Gesù propone loro, che cioè nel loro cuore si nasconde un'intenzione omicida; alla fine del dialogo tuttavia *raccolsero pietre per scagliarle contro di lui*; mostrarono dunque la verità di quel desiderio che Gesù loro imputava. Sempre nella nostra vita è da mettere nel conto questa possibilità: che cioè quello che noi davvero vogliamo sia altro rispetto a quello che pensiamo di volere.

Ce ne accorgiamo quando perdiamo la pazienza ed escono dalla nostra bocca parole che non avremmo mai immaginato di poter dire. Il commento facile che allora facciamo è di questo genere: "Quelle parole le hai tirate fuori dalla bocca tu; non era quella la mia intenzione". Riconosciamo in tal modo che non sappiamo quello che diciamo; e neppure sappiamo quello che vogliamo. Vale anche per noi quello che Paolo

dice, descrivendo l'esperienza dell'uomo pagano: *Io non riesco a capire neppure ciò che faccio: infatti non quello che voglio io faccio, ma quello che detesto* (Rm 7,15). Non deve dunque troppo sorprendere l'affermazione di Gesù: *chi commette il peccato è schiavo del peccato*; la prima e più elementare verità di questa affermazione è appunto questa: il peccato acceca. Proprio perché acceca, esso toglie la libertà.

Un altro modo di distinguere: *libertà da* e *libertà di*

Che a proposito della nostra libertà possa darsi illusione è un rischio di sempre; è un rischio legato alla natura stessa della libertà. La libertà infatti appare in prima battuta ovvia; è esercitata senza che neppure ce ne accorgiamo. Il primo pensiero che facciamo a proposito della libertà è quello che nasce dall'esperienza del limite contro il quale la libertà inciampa. Quel primo pensiero dovrebbe imporci la domanda: sono io libero davvero? Come precisare il senso della mia libertà? Quelle domande dovrebbero costringerci a riconoscere che la figura della libertà come spontaneità, che fino a quel momento sembrava andare da sé, non è affatto sicura. La libertà, per diventare vera, esige a quel punto d'essere da capo scelta. Non è vero che la scelta sia la conseguenza ovvia di una libertà che ci apparterebbe per natura; è vero invece che la libertà nasce dalla scelta. Libero davvero può essere soltanto chi lo vuole¹. Più precisamente, la libertà nasce dalla scelta di credere, di accordare cioè credito alla promessa che da sempre sta alla radice della nostra vita. A meno di tanto, la libertà è solo illusoria.

La presunzione invece di possedere già la libertà come un diritto che ci spetta dalla nascita induce a interpretare i limiti che si oppongono al suo esercizio quasi essi dipendessero soltanto da circostanze esteriori, quei limiti dunque non sarebbero in alcun modo da riferire alla nostra identità più vera ed autentica.

Espressione di questa presunzione è il fatto che di libertà noi parliamo soprattutto al negativo. Ne parliamo cioè quasi che il principio positivo della libertà sia dentro di noi da sempre, e sia del tutto ovvio. Soltanto ostacoli esteriori ci impedirebbero di realizzare nei fatti quella libertà che interiormente noi possederemmo in maniera del tutto ovvia. Questo modo di pensare trova espressione nella definizione negativa della libertà: essa è definita come *libertà da*, e non invece come *libertà di*.

L'antitesi tra queste due concezioni di libertà: la *libertà da* e la *libertà di*; o anche la *libertà negativa* e la *libertà positiva* è stata proposta in maniera formale da un saggio assai noto, frequentemente citato, dovuto ad un filosofo contemporaneo che è morto da pochi anni (1997), Isaac Berlin². Occorre riconoscere che tutte le definizioni formali di libertà offerte dalla tradizione del pensiero occidentale hanno appunto la forma della *libertà da*. Anche la teologia, e poi lo stesso insegnamento catechistico, ha portato il segno di queste definizioni negative.

Quattro immagini negative della libertà

La tradizione scolastica si è data cura di distinguere, più precisamente, quattro figure di libertà, tutte caratterizzate appunto come forme della *libertà da*. Le riprendiamo qui in considerazione una per una. Tale considerazione ci offrirà uno schema utile per entrare nel problema della libertà. Ci consentirà, più precisamente, di passare da una comprensione ingenua della libertà ad una comprensione più esigente e più interiore, che vada oltre l'apparenza immediata. Ci consentirà di portare alla luce la necessità di passare dall'idea negativa di libertà a quella positiva, e quindi di intuire il nesso essenziale della libertà con la fede, la speranza e alla fine alla carità.

¹ *Fuga dalla libertà*,

² L'opera classica di I. Berlin, *Due concetti di libertà*, è stata recentemente riedita con postfazione di Mario Ricciardi (trad. it. di M. Santambrogio, Feltrinelli, Milano 2000); si può vedere di lui anche *Quattro saggi sulla libertà*, traduzione di Marco Santambrogio, Feltrinelli, Milano 1989. Sfuma la contrapposizione tra i due concetti di libertà la tesi dei fautori degli ideali del repubblicanesimo; essi mettono l'accento sul nesso tra libertà e forme del rapporto sociale, e quindi sulla misura della libertà, che conosce un più e un meno; vedi in particolare Ph. Pettit, *Il repubblicanesimo: una teoria della libertà e del governo* (1997), prefazione di Marco Geuna, traduzione di P. Costa, Feltrinelli, Milano 2000.

Libertà dalla costrizione

La prima forma della libertà negativa, la più facile da riconoscere, e insieme quella che suscita indignazione e condanna più immediata, è la libertà dalla costrizione di altri (*libertas a coactione*). Fino ad oggi, quando si parla di libertà, la gran parte delle persone pensa a questa idea di libertà: la possibilità per il singolo di agire in base alla propria volontà senza dover soggiacere alla costrizione di altri.

La consapevolezza di questa figura di libertà, e del suo buon diritto, nasce dall'esperienza del conflitto. Il singolo si ritrova subito a disporre di una capacità spontanea di agire, e addirittura anche di volere, senza necessità di chiedersi da dove questa capacità venga, e che cosa esattamente essa significhi. Ad un certo punto però egli inciampa sulla volontà contraria di altri e se ne sente offeso. Il carattere del tutto spontaneo e non riflesso della sua capacità di agire di propria iniziativa lo dispone a vivere il limite, che gli all'improvviso gli è imposto da altri, come uno scacco, e addirittura come un'offesa, un arbitrio non giustificato, un sopruso, o addirittura una violenza.

Chi esercita una tale 'violenza' pretende però spesso di 'giustificarla'; pretende cioè di mostrare come il limite da lui posto all'agire spontaneo dell'altro non sia affatto una violenza arbitraria, ma sia legittimato dalla 'giustizia'. Ma che cosa vuol dire 'giustizia'? e come decidere che cosa è giusto? È troppo semplicistico pensare che la giustizia possa essere stabilita in base a principi generali e astratti; che dunque la misura di ciò che ciascuno può fare e rispettivamente di ciò che ciascuno può attendere dall'altro, possa essere fissata senza considerare il legame, e la vicenda che lega l'uno all'altro. La misura della giustizia, molto prima che sia possibile enunciare qualsiasi principio universale, è scritta nelle forme della familiarità reciproca, nelle forme della alleanza non scritte, ma obiettivamente sottese dalle forme della vita comune.

Serviamoci di qualche esempio più facile. Il figlio adolescente coltiva nuovi rapporti con i coetanei; da tali rapporti il genitore è fundamentalmente escluso; i nuovi rapporti generano in lui pensieri, sentimenti, giudizi, e addirittura ideali, che, senza neppure che egli lo avverta con precisione, lo distaccano da quella immagine di se stesso che egli aveva a procedere dal suo rapporto con i genitori. Ad un certo punto il conflitto esplose. I nuovi rapporti inducono l'adolescente ad assumere con tutta spontaneità iniziative, che poi si scontrano con il divieto del padre o della madre. Egli vive quel divieto come una costrizione, come un limite della sua libertà. I genitori giustificano il loro divieto appellandosi a quanto sempre si è detto e si è fatto in famiglia. I due codici, quello dell'alleanza familiare e quello dell'alleanza con i coetanei, non sono immediatamente coordinati: non lo sono a livello di discorsi, e soprattutto non lo sono a livello di fatti. Il conflitto che nasce tra genitori e figli adolescenti, per essere superato, esige dagli uni e dagli altri una riflessione nuova, e anche ardua; la ripetizione ossessiva delle cose note non serve. Soltanto a tale prezzo sarà possibile trovare la misura vera della libertà. Il figlio non può infatti rinunciare all'alleanza con i genitori, e dunque ad una loro approvazione anche per ciò che si riferisce ai suoi comportamenti esterni alla famiglia. Non può, neppure quando è adolescente e protesta la propria libertà; per certi aspetti soprattutto allora ha bisogno di approvazione. A livello di dichiarazione verbali egli lamenta facilmente la violazione della propria libertà e pretende il rispetto; in realtà non sa bene quello che dice; egli invoca il consenso.

Esempi illuminanti del conflitto che nasce tra le libertà individuali offre anche il rapporto tra uomo e donna. Esso oggi è facilmente inteso e vissuto come rapporti 'affettivo'. Esso è certamente rapporto affettivo. E tuttavia l'affetto non è mai una figura dell'esperienza che possa essere considerata come conclusa in se stessa. Proprio nel caso del rapporto tra uomo e donna l'affetto ha per sua natura il compito di rendere possibile un'alleanza, che investe la totalità della vita, dà figura addirittura alla rispettiva visione del mondo. Assai efficace a tale riguardo è l'espressione della sposa del *Cantico*: *Mettimi come sigillo sul tuo cuore, come sigillo sul tuo braccio; perché forte come la morte è l'amore* (8,6); la sposa sembra elevare la pretesa di essere come una prigioniera per lo sposo; egli non potrà avere più alcun pensiero o desiderio che non porti il segno di lei; e non potrà intraprendere nessuna attività pratica per la quale non debba chiedere autorizzazione a lei. Il sentimento dell'amore, nella sua immediata risonanza affettiva, sa che bene che questa pretesa non è affatto eccessiva e imprigionante. Tradurre però questa intuizione dell'amore/passione in termini di vita quotidiana non è così facile. Accadrà in molti modi che l'uomo e la donna avvertano le attese reciproche come costringenti, come limiti insopportabili della libertà rispettiva. Per superare questo

conflitto non servirà certo rivendicare il diritto al rispetto della propria libertà. Occorrerà invece precisare il senso di quella alleanza originaria che impone una misura alla libertà.

Una misura, e cioè? Un limite forse? Non prima di tutto un limite; non sopra tutto un limite. Inizialmente l'incontro reciproco e l'affetto che ne è nato sono stati sentiti come una liberazione assai più che come un legame della libertà. Proprio l'attesa dell'altro appariva come una giustificazione della vita rispettiva; dunque come una liberazione. Quell'intuizione originaria deve essere tradotta in un progetto pratico di vita; e il progetto richiede che l'affetto sia coordinato con la rispettiva visione del mondo.

La nozione di libertà che la intende come esonero da ogni coercizione è quella che più corrisponde alle forme assunte dalla sua celebrazione moderna. La vita sociale moderna è accompagnata infatti nelle forme della cultura pubblica da una tacita supposizione: il singolo sarebbe in grado di esprimere una propria volontà personale senza dipendere in alcun modo da altri. Appunto nel rispetto di tale volontà del singolo consisterebbe il riconoscimento della sua libertà. Basta però anche solo poca riflessione per rendersi conto del fatto che la distinzione tra agire costretto e agire 'libero' è assai meno chiara di quanto si possa immaginare. Certo essa ha di che apparire chiara e convincere quando si tratti di *rapporto tra soci*. Ma quando si tratti di un *rapporto di prossimità* la figura della coercizione si fa imprecisa e problematica. Quando ci si riferisca alle molteplici forme della pressione psicologica dell'uomo sull'uomo, come decidere se si tratti di 'pressione' indebita, esteriore ed estraniante, oppure si tratti di 'prossimità, che può essere liberamente riconosciuta, o addirittura deve essere riconosciuta, quale principio di libertà. Il riconoscimento che l'altro mi riguarda rende il 'servizio' conseguente nei suoi confronti realizzazione della libertà, e non frutto di coercizione. Occorre però decidere.

La libertà dal bisogno

Una seconda forma di esperienza di scacco della libertà, che costringe al riconoscere come essa non sia quella cosa scontata che si supponeva, è il bisogno. Una persona affamata, assetata, sofferente per qualsiasi altro motivo, non è libera. Non perché altri la costringa, ma perché l'angustia procurata dalla miseria del corpo impedisce di ritrovare quello spazio interiore, che solo consente di immaginare obiettivi meritevoli e perseguirli.

Ci sono mille esperienze, piccole ma anche assai precise, che propongono con grande evidenza la figura di questo scacco della libertà, e quindi poi l'altro volto della libertà, che ne scaturisce: la libertà dal bisogno. Quando una persona è costretta a letto da una febbre, o da un'infermità di qualsiasi altro genere, quando ogni pensiero è bloccato da un dolore fitto ai denti, la persona all'improvviso vede la sua condizione, che in altri momenti appariva come 'normale', quasi fosse una terra promessa ideale e irrealistica. Oppure pensiamo alla situazione della persona che sia nella miseria economica, che debba quindi fare mille calcoli precisi per riuscire stare dentro il bilancio; il denaro appare a quel punto ai suoi occhi come un presidio prezioso di libertà.

Per descrivere questo difetto di libertà oggi è usuale riferirsi alla figura del bisogno. Appunto la libertà dal bisogno appare come l'ideale di libertà privilegiato dalla tradizione marxista, e più in generale dalla tradizione socialista o laburista. Appunto la libertà dal bisogno è al centro del cosiddetto *Welfare State*, dello stato del benessere, o dello stato sociale. Questa figura della libertà non è soltanto un ideale politico; è in molti modi un ideale anche della vita del singolo. Nella società del benessere diventa proporzionalmente più facile che ciascuno si sorprenda governato dalla preoccupazione del benessere. Stare bene appare assai più importante che essere buoni. La disponibilità sociale proporzionalmente alta e facile di risorse che permettono di essere liberi dal bisogno opera nel senso di rendere la figura corrispondente di libertà più importante e addirittura ossessiva nella percezione della persona.

Come definire la figura del bisogno? Come distinguere il bene inteso come benessere, e quindi come libertà dal bisogno, dal bene inteso invece in senso propriamente morale? Dal bisogno non è possibile essere liberati attraverso la qualità morale dell'agire, ma semmai soltanto grazie ai risultati di un agire tecnico. Se ho mal di testa e decido di prendere un analgesico, la liberazione effettiva dal dolore non interviene a ricompensa del mio atto buono, ma semmai per l'efficacia del farmaco. Quando invece accada che io soffra a

motivo di gesto cattivo compiuto, poniamo a motivo dell'offesa procurata ad una persona cara, il rimedio alla mia sofferenza non può essere procurato da alcuna medicina; occorre invece che faccia qualche cosa di buono per quella persona; in tal caso esattamente la qualità morale del mio comportamento avrà il potere di liberarmi da un male come il rimorso.

La cultura propria della società del benessere opera nel senso di far crescere in noi l'attesa nei confronti dei rimedi clinici ai mali della vita. Di quei rimedi cioè che non hanno la forma della conversione morale, hanno invece la forma del rimedio tecnico. Il caso della malattia è quello più clamoroso. Una volta il tempo di malattia era un tempo di penitenza e di conversione. Oggi esso è invece un tempo nel quale la nostra vita è messa nelle mani di altri, nelle mani dei medici appunto, i quali soltanto potrebbero procurare la *libertas a miseria*.

In realtà, si deve riconoscere che, fino ad oggi, la malattia propone un compito alla libertà del soggetto, e non solo ai medici. Il compito di cui si dice non è quello di rimediare materialmente alla malattia, ma quello di rimediare al messaggio deprimente, che la malattia rivolge alla vita tutta. Per questo aspetto morale della lotta contro la malattia siamo poco aiutati dalla qualità della vita comune. Tanto maggiore è il potere della medicina contro la malattia, tanto minore è il potere che le risorse morali della persona riescono a procurare nei confronti della malattia.

Non è possibile stabilire un'alternativa tra la liberazione dalla malattia mediante le risorse della medicina e liberazione realizzata invece mediante le risorse dello spirito. Occorre invece riconoscere francamente la necessità di percorrere insieme le due vie. Più precisamente, occorre riconoscere nei diversi tempi della vita diventa più urgente l'una o l'altra via. Occorre curare la malattia per cercare di liberarsi da essa; ma occorre insieme curare la malattia non per liberarsene, ma per liberarla.

La libertà dal bisogno è spesso trattata oggi alla luce dell'ipotesi indebita che si possa separare materialmente tra bisogno imposto dalla debolezza del corpo e intenzione libera imposta dalla coscienza dell'anima. In realtà, quella che in prima battuta è valutata come la semplice soddisfazione di un bisogno del corpo non è mai soltanto questo. Il caso più illuminante a tale riguardo è quello del bisogno infantile: mediante il cibo e ogni altra forma di cura del bambino per lui, la madre trasmette a lui un messaggio, dice una parola a riguardo di lui stesso, di lei e del mondo intero; non si limita in alcun modo a soddisfare un bisogno. Proprio a motivo di tale originaria densità simbolica, i cosiddetti bisogni in realtà non sono mai del tutto soddisfatti.

La libertà come libero arbitrio

Un volto più astratto e rarefatto della libertà è quello che la intende come *libertas a necessitate*, dunque come libero arbitrio, come possibilità di volere di propria iniziativa, e non invece determinati da necessità impulsive o comunque materiali, che tolgono lo spazio per la scelta. Come già abbiamo detto, è questa figura della libertà che quella che il pensiero moderno dei filosofi privilegia.

Questa figura corrisponde al punto di vista di un sapere astratto, come quello che presiede alla nostra visione 'scientifica' del mondo. Qualifichiamo come 'astratto' il pensiero che dimentica il punto di vista proprio della coscienza, e dunque il punto di vista proprio del soggetto che pensa. La dimenticanza in questione, a livello di cultura diffusa, è alimentata per un primo lato appunto dalla netta egemonia che il modello del sapere 'scientifico' esercita a livello di vita sociale. Quel modello rappresenta il conoscere quasi consistesse nello 'spiegare' (*Erklären*), ossia nell'operazione che risolve ogni evento reale nelle sue cause. Questo modello di conoscenza non può comprendere quello che l'uomo vive. I filosofi tedeschi dello spirito, dalla fine dell'Ottocento in poi, usano opporre il *comprendere* allo *spiegare*; mentre spiegare vuol dire risolvere nelle cause, comprendere vuol dire risolvere nel senso. L'agire dell'uomo, proprio perché libero, non può essere spiegato, ma deve essere compreso. E per essere compreso deve essere ricondotto ai motivi che lo ispirano, o al senso che l'agire persegue. Quanto a dire però che cos'è un motivo o un senso, e in base a che cosa esso può raccomandarsi alla coscienza, i filosofi sono assai incerti.

Il modello dello spiegare è raccomandato, per un secondo lato, connesso al primo per altro, dal cosiddetto pluralismo ideologico e religioso della società complessa. Tale pluralismo raccomanda come preoccupazione dominante a livello di cultura pubblica il problema del rispetto della coscienza del singolo e delle sue valutazioni. Esse debbono essere rispettate, nel senso di non esaminate, lasciate al suo insindacabile arbitrio.

Ma come distinguere questa libertà solo 'rispettata' dal mero arbitrio? Che cos'è arbitrio? Come distinguere la libertà di scelta intesa come abbandono del singolo all'arbitrio da una libertà di scelta che sia invece attenta all'inevitabile determinazione morale dell'agire. Il singolo sa che, nelle forme del suo agire, egli deve rispondere di sé davanti ad un'istanza di giustizia, o ad un *bene*, la cui sussistenza è segnalata dalla coscienza morale, ma non è chiarita. Il chiarimento di tale istanza potrebbe prodursi soltanto a condizione di dare nome a quei beni che fin dall'inizio hanno permesso al singolo di volere. Essi non erano beni 'materiali', definiti cioè in termini 'fisici', senza alcun riferimento alla coscienza; erano invece pegno e promessa di beni ulteriori, che attendevano appunto di avere nome.

Il difetto di formazione morale della coscienza non produce soltanto l'effetto di rendere cattivi. Produce invece l'effetto di rendere meno liberi. Meno liberi in questo senso: la consapevolezza del singolo del carattere sostanzialmente arbitrario del proprio agire concreto – se non proprio la consapevolezza, almeno la percezione atmosferica di quel carattere – dispone il singolo a prendere le distanze con grande facilità da quello che di fatto fa. La libertà è in tal senso fatta consistere nella persistente possibilità che il singolo si riserva di scegliere altrimenti, di avere anche una vita diversa da quella che effettivamente vive. Esprime con efficacia questo volto della libertà negativa R. Musil, quando dice che a Caecilia:

...si viveva in una libertà negativa, sempre con la sensazione d'essere che la propria esistenza non ha ragioni sufficienti, e cinti dalla grande fantasia del non avvenuto, o quanto meno del non irrevocabilmente avvenuto; cinti da quella fantasia come dall'umido soffio degli oceani onde l'umanità è sorta. (p. 30)

Non sarà proprio questa la massima ragione di malessere dell'uomo contemporaneo? No sarà proprio questa l'insidia massima della quale soffre la sua libertà? Il difetto, cioè, di ragioni persuasive per scegliere, e quindi per dedicare la vita, evitando che essa ti sia tolta dal tempo che passa.

Questo difetto della libertà può essere chiarito attraverso la distinzione che la tradizione scolastica suggerisce tra *libertas exercitii* e *libertas determinationis*. La prima si riferisce all'alternativa tra fare e non fare, agire e non agire; mentre la seconda si riferisce appunto alla determinazione delle forme del fare.

Questa distinzione è stata elaborata da san Tommaso per risolvere una difficoltà precisa, che insorgeva dalla sua concezione intellettualistica dell'agire, e quindi dalla minaccia che ne derivava di compromettere la libertà. La qualità buona o cattiva del comportamento era da lui intesa come idoneità o meno del medesimo a perseguire il fine. Il fine, d'altra parte, come pure l'idoneità della singola forma dell'agire a perseguire il fine, sono giudicati dalla *ratio*. Non è in tal modo compromessa la possibilità di rendere ragione della libertà dell'agire? Tommaso pensa di poter conciliare il carattere volontario della scelta che presiede all'agire con il primato della ragione in questo modo: soltanto la ragione giudicherebbe a proposito della ragione di bene che è propria dell'atto, di quella ragione dunque che sola consente di volerlo; e tuttavia l'effettiva realizzazione dell'atto è decisa dalla volontà; appunto per questa essa è *libera*.

In realtà, occorre riconoscere – contro san Tommaso – che la determinazione di che cosa sia buono o cattivo, delle forme concrete dunque dell'agire che meritano d'essere perseguite, non può essere realizzata da una ragione 'spassionata', o comunque da una facoltà conoscitiva che possa giudicare a prescindere da tutte le istruzioni che vengono al soggetto dalla storia effettiva. L'attitudine a giudicare del bene e del male matura, e dunque si incrementa o eventualmente anche si impoverisce, a seguito delle forme effettive dell'agire pregresso. Tommaso sa benissimo questo, e implicitamente lo riconosce, per esempio là dove distingue il giudizio della *conscientia* (dunque del soggetto stesso dell'atto) dal giudizio morale che altri può dare sui suoi comportamenti. E tuttavia non riesce a 'pensare' questa evidenza. La separazione tra esercizio dell'atto e determinazione del suo significato e valore è riflesso del non risolto problema del rapporto tra le diverse facoltà dell'uomo; in particolare tra la ragione e la volontà. Tale problema non potrebbe essere risolto

altrimenti che ponendosi dal punto di vista della ‘coscienza’ appunto, e cioè di quella identità sintetica del soggetto, la quale mai diventa tema della riflessione di Tommaso, come pure di tutta la tradizione scolastica e neoscolastica che al suo magistero si riferisce.

La libertà dal peccato

La tradizione cristiana conosce finalmente un’ultima figura di libertà negativa, quella che abbiamo vista essere suggerita da Gesù stesso: la libertà dal peccato. La tradizione cristiana conosce questa figura anzi tutto perché essa ovviamente legge il vangelo. Gesù dice che chi commette il peccato è schiavo del peccato. Una tale schiavitù trova riscontro nella tradizione catechistica che dice che nessuno può fare un atto davvero buono, e a tale titolo meritevole per la vita eterna, se non è aiutato dalla grazia. Come a dire che, al di fuori della grazia l’uomo non può essere altro che peccatore. Questa convinzione fu inizialmente affermata con grande vigore da Agostino; egli diceva che le stesse virtù dei pagani sono soltanto splendidi vizi; sono dunque peccati, anche se splendidi. La convinzione è stata poi ripresa da tutta la teologia successiva, anche dalla grande scolastica; soprattutto dal Lutero e dagli indirizzi rigoristi (giansenisti) dello stesso pensiero cattolico. E tuttavia essa appare scandalosa e sospetta, specie nei tempi moderni.

La teologia dei gesuiti, in particolare, cerca di attenuare questo scandaloso principio del peccato inevitabile, distinguendo tra due figure di giustizia: quella naturale, possibile ad ogni uomo, anche all’uomo in Adamo, e quella soprannaturale, che sarebbe possibile soltanto per grazia. La seconda giustizia, che sola realizza la libertà dal peccato inteso come estraneità alla grazia di Dio, sarebbe possibile unicamente a procedere dal dono gratuito di quella grazia.

La figura del peccato inevitabile si riferisce in realtà ad un’esperienza universale, della quale è facile scorgere molte tracce nella stessa simbolica proposta da tutte le tradizioni religiose. Ci riferiamo al simbolo che descrive l’esperienza della colpa quale accadimento che sorprende, quale *macchia*, o anche quale fallimento del bersaglio mirato. Il carattere non intenzionale della colpa non sembra per altro sufficiente ad esonerare dalla *vergogna*, che la colpa comunque procura.

Ritorno alla libertà positiva

Per uscire dalle difficoltà di pensare il peccato inevitabile occorre tornare alla questione radicale: davvero si può riconoscere che l’agire procede immediatamente ed esclusivamente dalla volontà del soggetto? Tale immediatezza e tale esclusività, pure spesso rivendicata nelle forme della vita ordinaria, e soprattutto nelle forme del litigio ordinario, sostenuta dai luoghi comuni di una cultura liberale e individualista, appare in realtà smentita da segnali troppo evidenti per poter essere negati. La possibilità per l’uomo di volere è istituita infatti da una storia e ne porta tutte le ragioni di ambiguità.

È istituita anzi tutto dalle forme dell’esperienza ‘primaria’, e dunque dalla relazione infantile con un padre e con una madre. È più precisamente istituita attraverso quelle forme di anticipazione del bambino ad opera dei suoi genitori, che si realizza attraverso il complesso delle cure che essi hanno nei suoi confronti. Appunto tale anticipazione realizza il riconoscimento di sé, senza il quale il bambino non potrebbe neppure dire ‘Io’. Tale anticipazione alimenta quella *fiducia primaria*, che è condizione della sua successiva attiva esplorazione della realtà tutta. Per frequentare il mondo, e soprattutto per frequentarlo con vantaggio, è indispensabile che il bambino sviluppi una pregiudiziale attesa positiva nei suoi confronti. In tal senso la sua volontà, e dunque insieme la sua libertà, non è immediata e non dipende esclusivamente da lui.

Non soltanto nell’esperienza infantile, ma in tutte le età della vita la possibilità di volere è sospesa agli accadimenti della vita: io posso davvero volere, volere qualche cosa di determinato, qualche cosa che si traduca in un corso di precisi comportamenti in questo mondo, soltanto a patto che si manifesti una proporzione di questo mondo a quella mia segreta identità originaria, la quale, pur essendo *mia*, è a me originariamente nascosta e dipende da altro da me per manifestarsi. La libertà del volere non può essere intesa come *liberum arbitrium*; mi riferisco qui alla concezione che del libero arbitrio propone la tradizione intellettualistica del pensiero filosofico, e dello stesso pensiero teologico. Libero sarebbe un tale ‘arbitrio’ –

un tale giudizio cioè, questo è il senso medievale del termine *arbitrium* – in quanto non determinato in forma univoca dalle forme dell'evidenza obiettiva. Tale modo di concepire la libertà pare condannare all'assimilazione tra libertà e 'arbitrio', intendendo ora tale termine nell'accezione che esso di fatto assume nel lessico moderno.

La vera libertà dunque suppone un'*autorizzazione*, non può invece essere intesa come *autarchia*. Di che genere è tale autorizzazione? Come essa si concilia con l'altro tratto innegabile della libertà, quello cioè per il quale libero è soltanto l'agire che effettivamente deciso io, o scelgo io, e soltanto io? La fede nel vangelo di Gesù, così come istruita dalla tradizione biblica, propone una risposta precisa a queste domande; e quella risposta appare insieme illuminante in ordine alla stessa istruzione della questione teorica, o filosofica, della libertà. Quella risposta corregge in radice molti pregiudizi profondamente radicati nella tradizione intellettuale dell'Occidente, e della stessa teologia occidentale. Ne anticipo subito i tratti formali.

1. La libertà non può essere intesa quale proprietà 'naturale' dell'uomo, quale proprietà cioè fissata da una *physis* assegnata dalla nascita; essa appare piuttosto come la possibilità dischiusa da una storia; più precisamente, essa è dischiusa dall'evento della *grazia* precedente; della grazia che si manifesta all'uomo appunto attraverso le prime esperienze *passive* della vita. Qualifico come *passive* queste esperienze, non nel senso che esse non coinvolgano già le forme dell'agire, ma nel senso che le forme dell'agire mediante le quali sono realizzate tali esperienze non sono *volute*. Soltanto attraverso tali esperienze il soggetto si rende capace di volere. In tal senso la *libertà* è frutto di una *liberazione*, o se si vuole di una *redenzione*, di un riscatto dell'uomo dalla sua nativa schiavitù.

2. Il volere a quel punto non è per l'uomo soltanto *possibile*, ma *necessario*. La legge, o meglio il comandamento di Dio, costituisce appunto la precisa espressione di tale carattere imperativo della libertà. Lo schema essenziale della alleanza mosaica illustra con evidenza questo nesso: precede l'iniziativa gratuita di Dio, segue l'imposizione della legge. Il nesso deve essere più precisamente inteso rendendo esplicita la valenza di *promessa* che è proprio dell'originario evento di grazia. Proprio perché soltanto di promessa si tratta, essa attende dal futuro la realizzazione compiuta della sua verità; più precisamente, proprio perché di promessa si tratta, e dunque di parola che rivolge all'uomo un appello, essa attende dall'uomo una risposta.

3. Il riconoscimento della promessa, e dunque anche della possibilità e insieme della necessità di volere, non è possibile se non a patto che intervenga una *decisione pratica*. Più precisamente, la decisione radicale che deve intervenire è quella della fede nella promessa. Una tale fede suppone che attraverso i benefici prevenienti della vita sperimentati, suscettibili come tali d'essere apprezzati in forma soltanto passiva (attraverso le forme del sentire), l'uomo riconosca una parola, e dunque quell'appello alla sua decisione, che solo consente di intendere insieme il senso e la necessità della legge. In tal senso, *la libertà è nota soltanto a colui che crede in essa, e quindi anche la esercita*. Sfugge insuperabilmente invece a colui che cerca di verificarne l'effettiva sussistenza a monte rispetto ad ogni cimento pratico.

La difficoltà del pensiero della libertà nella tradizione occidentale è legata al privilegio che quella tradizione accorda al pensiero dei filosofi rispetto al pensiero della Bibbia, e al pensiero della tradizioni religiose in genere. Di contro alle imperfezioni dei giudizi sul bene e sul male che stanno alla base del vivere politico, i filosofi hanno cercato l'immagine della giustizia vera affidandosi alla ragione, e negando ogni affidabilità alla tradizione. Ma la ragione non può dire proprio nulla di determinato a proposito del bene e del male. Questo discorso ha alla sua base l'accadere sorprendente della vita, e non l'0evidenza ideale della ragione.

Cercheremo dunque di precisare queste tesi leggendo i grandi filoni della tradizione biblica.

I difetti della tradizione dottrinale

Alla luce di tali tratti della libertà, raccomandati dalla tradizione biblica, diventa più facile chiarire il che e il perché di questo fatto, che l'idea libertà sia rimasta cioè fondamentalmente ignota alla tradizione del pensiero Occidentale.

La concezione intellettualistica della verità

Tale pensiero appare originariamente viziato dalla ricerca di un sapere la cui verità incontrovertibile dovrebbe essere garantita dalla sua possibilità di stare fermo e imporsi alla coscienza a prescindere dalla qualità delle determinazioni pratiche dell'uomo stesso. Appunto una tale immagine del sapere è quella perseguita dal *logos* greco, e poi ancora dalla *ragione* moderna. Di contro a questo modello del sapere si colloca la sapienza biblica, la quale dice che Dio stesso *si lascia trovare da quanti non lo tentano, si mostra a coloro che non ricusano di credere in lui*; mentre *i ragionamenti tortuosi allontanano da Dio e l'onnipotenza, messa alla prova, caccia gli stolti* (Sap 1, 2-3). Come accade a proposito di Dio, così accade a proposito di ogni verità radicale della vita, di ogni verità cioè della quale l'uomo possa vivere; una verità di tal genere si lascia trovare soltanto da chi la invoca, e dunque da subito assume un legame con essa; si nasconde invece a chi cerca di scoprirla senza mettersi in gioco.

Tutto il pensiero antico, intende la volontà quasi essa avesse la forma dell'inclinazione spontanea, dunque del desiderio. Questo è in particolare il significato che nella lingua greca ha il termine *boulesis*, pure tradotto anche con volontà. Tale concezione della volontà è qualificata da Hegel come 'naturalistica'; libero l'uomo sarebbe pressappoco come lo sono i gigli del campo e gli uccelli del cielo; come lo è ogni essere vivente, il cui agire procede dalla spontaneità vitale. Questa concezione della volontà non consente ovviamente di rendere ragione dei giudizi valutativi; tali apprezzamenti, che si riferiscono al degno e all'indegno, o senz'altro al buono e al cattivo, saranno poi qualificati come morali; essi di fatto connotano ogni discorso sull'agire umano.

Prima ancora che i discorsi, apprezzamenti di quel genere connotano le forme del rapporto che il soggetto stesso intrattiene con il suo proprio agire. Egli teme il giudizio che altri daranno di lui a procedere dai suoi propri comportamenti; in questo timore è obiettivamente implicito un riconoscimento: l'agire è come il frutto che consente di giudicare la qualità stessa dell'albero. L'immagine botanica appare però ancora troppo 'naturalistica': la qualità dell'albero non è fissata dalla natura, ma appunto dalla qualità della sua stessa determinazione libera. Mediante le azioni il soggetto decide di quello che è. Soltanto in tale prospettiva è possibile intendere il biasimo di altri, e la correlativa vergogna del soggetto.

E tuttavia quella qualità è fissata tanto 'anticamente', da essere facilmente 'dimenticata', o forse rimossa. Non a caso, nella tradizione biblica l'esortazione (che noi qualificheremmo come *morale*) è spesso espressa mediante la formula del non dimenticare, o rispettivamente del ricordare.

*Perché hai dimenticato Dio tuo salvatore
e non ti sei ricordato della Roccia, tua fortezza.
Tu pianti perciò piante amene
e innesti tralci stranieri;
di giorno le pianti, le vedi crescere
e al mattino vedi fiorire i tuoi semi,
ma svanirà il raccolto in un giorno di malattia
e di dolore insanabile. (Is 17, 10-11)*

L'immagine delle nuove piante, come quella dei nuovi innesti, allude ad un cominciamento della vita di ogni giorno che presume d'essere senza memoria. In ogni caso, la ricerca della giustizia assume per l'uomo la forma della rinnovata scoperta dell'origine, che fin dall'inizio ha consentito di riconoscere la speranza della vita, e fino ad ora sola consente di volere senza pentimenti:

*Ascoltatemi, voi che siete in cerca di giustizia,
voi che cercate il Signore;
guardate alla roccia da cui siete stati tagliati,
alla cava da cui siete stati estratti.
Guardate ad Abramo vostro padre,
a Sara che vi ha partorito;
poiché io chiamai lui solo,
lo benedissi e lo moltiplicai. (Is 51, 1-2)*

L'origine, che sola ha consentito all'uomo di essere, e quindi anche di volere, è facilmente dimenticata; e tuttavia tale dimenticanza non può cancellare l'evidente debito dell'uomo, e quindi la correlativa sua esposizione al giudizio di altri. Le stesse strategie di scusa, e dunque di esonero dall'accusa di altri, che il soggetto in molti modi realizza, confermano il riconoscimento di principio generale per il quale egli è *responsabile* di quello che fa; è cioè nelle condizioni di potere e dovere rispondere di quello che fa a fronte di chiunque gliene chieda ragione. I procedimenti messi in atto dal soggetto per realizzare la propria discolpa hanno sempre questa fisionomia: essi negano che in forza della 'legge' possa essere da me preteso quello che invece l'accusa effettivamente pretende; ma essi non negano la 'legge'. Solo la interpretano diversamente. Possiamo riconoscere un'illustrazione emblematica di queste strategie di discolpa nel racconto biblico del primo peccato. *La donna che tu mi hai posta accanto mi ha dato dell'albero e io ne ho mangiato*; come a dire: 'La colpa è tua, o Creatore'; le risorse che tu hai assegnato a questa mia compagna nei miei confronti mi rendono inerte. O in termini un poco più espliciti: essa non è quella che io credevo fosse; essa non è l'aiuto che mi sta di fronte; essa è invece la seduttrice. Solo indotto a tanto dalla sua persuasione, io ho fatto quello che non intendevo affatto fare. Non è dunque messa in dubbio la pertinenza della legge, ma solo il fatto che la sua trasgressione sia stata intenzionale. Analogamente, la donna risponde all'accusa: *Il serpente mi ha ingannata e io ho mangiato*; da capo, la colpa non è mia; o più radicalmente, lo stesso atto da me materialmente compiuto non è mio, ma è frutto di chi mi ha ingannato. Da capo, non è messa in dubbio la legge, ma solo il fatto che la sua trasgressione sia stata intenzionale.

Nel caso del peccato di Caino, il procedimento di discolpa mostra in forma più manifesta la menzogna: «*Dov'è Abele, tuo fratello?*». Egli rispose: «*Non lo so. Sono forse il guardiano di mio fratello?*». Caino palesemente mente. Soltanto a prezzo di menzogna egli può sottrarsi ad un'accusa alla quale, quando egli riconoscesse la verità, non potrebbe in alcun modo sottrarsi. La verità è che quella prossimità del fratello pare tale da rendere per lui impossibile realizzare la coscienza di sé. Egli 'inciampa' sempre da capo – per così dire – sulla testimonianza del fratello. Il fratello era tra Caino e se stesso, gli stava dentro: proprio per questo egli lo uccise. Caino non si interroga a proposito dell'origine del suo essere; per questo neppure intende l'originario debito della sua vita nei confronti del fratello. Immaginando la sua vita come autarchica, avverte il tacito giudizio che la testimonianza del fratello eleva nei confronti di quella vita come un sopruso indebito.

La verità di tale debito originario dell'uomo, e quindi anche la conseguente attribuzione dell'agire alla sua responsabilità, non può imporsi alla ragione come un'evidenza teorica; può invece essere solo praticamente affermata, mediante una determinazione dell'uomo. La 'ragione' moderna, ma già quella greca, cerca garanzia per la libertà dell'uomo nella direzione della determinazione delle condizioni esteriori che garantiscono l'autonomia del singolo, in particolare la sua immunizzazione nei confronti del patire. La libertà è intesa fondamentalmente come *autarchia*.

La 'coscienza' di ogni uomo per altro sa, e la predicazione cristiana ripete, che la realizzazione di tale ideale non ha condizioni esteriori che la garantiscano, ma è possibile soltanto a condizione che l'uomo si decida a credere in colui che solo ha il potere di aprire a lui il cammino della libertà. La massima parte delle aporie del pensiero della libertà nascono dalla tacita presupposizione che della libertà si possa venire a capo della mediante la 'teoria', o mediante la 'ragione', senza necessità di scegliere. Tale presupposizione è alimentata, in diverso modo, dalla tradizione intellettualistica del pensiero greco e da quello dell'illuminismo moderno. Le figure della libertà più frequentemente descritte sono quelle 'negative': esse caratterizzano la libertà stessa per riferimento ad un *terminus a quo*; tale modo di procedere attesta la fondamentale presupposizione della libertà stessa da parte della coscienza. Non si può positivamente dire che cosa sia libertà; solo si può dire che cosa la minaccia.

Parrocchia di san Simpliciano – Cinque incontri di catechesi su

La libertà

‘Diritto’ dell’uomo o grazia di Dio?

tenuti da don Giuseppe Angelini, nei lunedì di ottobre/novembre 2001

3. La legge e i profeti: dalla liberazione alla libertà

La lingua biblica dell’Antico Testamento manca un termine sia pur solo approssimativamente equivalente al nostro *libertà*. La circostanza non può sorprendere troppo. Per un primo aspetto, è da riferire al difetto generale di termini astratti nella lingua ebraica; per altro aspetto è da mettere in relazione al carattere soltanto recente che il concetto di libertà nel senso moderno (e impreciso) anche nella cultura occidentale. Come già abbiamo detto, il concetto moderno di libertà nasce con il cristianesimo.

In realtà, non è vero che alla lingua ebraica, e a quella propriamente religiosa in specie, manchino del tutto i termini astratti. Pensiamo alla coppia *diritto e giustizia*, che tanto rilievo ha nella predicazione profetica. Pensiamo ancora a termini come *misericordia, fedeltà, pietà, verità*, e simili, termini tutti questi che pure sono astratti, e sono cari ai profeti. Se manca un termine preciso per *libertà*, la circostanza è presumibilmente da riferire al carattere particolarmente sofisticato che ha il concetto corrispondente.

Se manca il termine, non manca nella tradizione biblica l’*idea* di libertà. Essa è presente come legata non ad una precisa parola, né tanto meno ad un concetto; ma nella forma di significato sintetico di tutta la vicenda attestata nella Bibbia.

Un’affermazione assai chiara sulla libertà intesa come *libertà di scelta* è presente nella letteratura più tarda della sapienza, che afferma espressamente tale libertà contro alle contestazioni che essa già allora incontrava ad opera di filosofi ellenistici. Pensiamo in particolare al testo di Sir 15, 11-20, già letto. L’idea che Dio lasci l’uomo *in balia del suo proprio volere*, qui soltanto affermata in maniera formale, attraversa in realtà tutta la tradizione biblica.

Più precisamente, la tradizione biblica in molti modi istruisce a proposito della qualità di quella scelta radicale, di fronte alla quale ogni uomo è posto ad opera dell’iniziativa di Dio. Il messaggio biblico non parla di *libertà di scelta* in generale; sarebbe sbagliato interrogare la Bibbia a proposito di una libertà a procedere da una domanda così: riconosce o no la fede biblica la libertà? Il fatto che l’uomo possa scegliere non può essere considerato in generale come un sicuro vantaggio. La domanda formulata così appare pregiudicata e pregiudicante; suppone infatti che noi già si sappia bene che cosa è libertà, a monte rispetto ad ogni riferimento alla qualità della nostra esperienza storica. La tradizione biblica elabora in forma originaria la figura della scelta che conta, di fronte alla quale è posto ogni uomo. Alla luce della sua testimonianza noi dobbiamo riconoscere che la nostra idea di libertà è in realtà assai imprecisa e dubbia.

L’alleanza mosaica

La prima constatazione che si deve fare a proposito del discorso biblico sulla libertà non riguarda però la libertà come scelta. La prima considerazione è invece questa: la Bibbia parla di ‘liberazione’ assai prima e assai più che di libertà. ‘Liberazione’ è il nome fondamentale che Israele assegna al gesto di Dio, che sta all’origine stessa dell’elezione del popolo, e quindi dell’alleanza, e rispettivamente della salvezza (N. Lohfink). ‘Liberazione’ è il nome assegnato al gesto di Dio che riscatta il suo popolo Israele dalla schiavitù di Egitto.

Proprio a procedere da quel gesto il Dio di Israele rivela la sua identità singolare, e insieme la sua autorità di legislatore nei confronti del popolo. *Io sono il Signore, tuo Dio, che ti ho fatto uscire dal paese*

d'Egitto, dalla condizione di schiavitù: la formula che introduce il Decalogo (Es 20,1) ritorna oltre cento volte nel Pentateuco, e deve essere riconosciuta come la formula più antica e insieme più fondamentale mediante la quale è detta l'identità del Dio di Mosè.

Prima ancora che dalla ricorrenza frequente della formula appena citata, il nesso tra liberazione e rivelazione di Jahvè è formalmente proposta in molti passi di carattere narrativo dell'Esodo. Per esempio:

Io vi prenderò come mio popolo e diventerò il vostro Dio. Voi saprete che io sono il Signore, il vostro Dio, che vi sottrarrà ai gravami degli Egiziani. Vi farò entrare nel paese che ho giurato a mano alzata di dare ad Abramo, a Isacco e a Giacobbe, e ve lo darò in possesso: io sono il Signore!». (Es 5, 7-8)

Allora gli Egiziani sapranno che io sono il Signore, quando stenderò la mano contro l'Egitto e farò uscire di mezzo a loro gli Israeliti!». (Es 7,5)

Il gesto della liberazione del popolo ha questa valenza, di essere 'rivelazione' di Dio stesso, fin dall'origine. Il senso di quest'affermazione si svolge però soltanto in maniera progressiva, attraverso la storia che segue. Tale storia non aggiunge altro all'esodo; piuttosto, permette di entrare nella verità di quell'evento. Nel momento preciso in cui esso si produce, infatti, la sua verità rimane per molti aspetti solo implicita e nascosta.

Accenniamo in questo modo ad una legge costante della vita di Israele, ma anche della vita di ogni singolo. I singoli fatti non si succedono come capitoli soltanto successivi di una storia; in ciascun evento è invece già presente, in qualche modo, tutta la storia successiva. Solo in qualche modo, però; e si tratta di modo assai implicito e indecifrabile.

Illustro l'affermazione generale con un esempio concreto. Subito dopo il passaggio del mare il popolo esulta e canta la sua gratitudine a Jahvè. In quella gioia è già presente da subito tutta la verità della fede; le parole del canto lo dimostrano in maniera chiara:

*Mia forza e mio canto è il Signore,
egli mi ha salvato.
È il mio Dio e lo voglio lodare,
è il Dio di mio padre
e lo voglio esaltare!* (Es 15,2)

E tuttavia la verità di queste parole, nel momento preciso in cui sono pronunciate, è sostenuta dall'euforia per il pericolo scampato assai più che dalla scelta libera della fede. Forse è sostenuta dalla fede di Mosè; non però dalla consapevolezza di tutto il popolo. Vale a proposito di quel canto quello Jahvè dirà ai piedi del monte a proposito di tutto il cammino precedente:

Voi stessi avete visto ciò che io ho fatto all'Egitto e come ho sollevato voi su ali di aquile e vi ho fatti venire fino a me. (Es 19,4)

Come a dire, avete visto che siete giunti fino a me, ai piedi di questo monte, senza neppure avere necessità di volere e di scegliere, come portati sulle mie ali. Nel suo primo volo l'aquilotto è portato dalle ali della madre. Anche la verità che voi avete professato mediante quel vostro canto, e prima ancora che con le parole mediante la vostra gioia, è verità della quale io soltanto conosco la verità segreta; voi allora non la conosceste ancora. La vostra gioia era in tal senso – così possiamo interpretare – tanto poco consapevole e 'libera' quanto era lo stesso vostro dolore.

Mi riferisco a quel dolore che induceva i figli di Israele a gemere sotto il giogo degli egiziani; anche quel gemito esprimeva una verità nascosta, che i figli di Israele non conoscevano; Dio soltanto la conosceva. Così infatti il libro dell'Esodo descrive l'inizio della storia, facendo parlare Dio stesso:

Ho osservato la miseria del mio popolo in Egitto e ho udito il suo grido a causa dei suoi sorveglianti; conosco infatti le sue sofferenze. Sono sceso per liberarlo dalla mano dell'Egitto e per farlo uscire da questo paese verso un paese bello e spazioso, verso un paese dove scorre latte e miele... (Es 3, 7-8)

Solo perché Dio ha udito il grido, e ha risposto ad esso mediante il suo gesto di liberazione, i figli di Israele hanno conosciuto la verità del loro gemito. Hanno insieme imparato a conoscere Dio. La verità del gemito non poteva essere conosciuta altrimenti che così.

Possiamo riconoscere facilmente come questa successione di momenti corrisponda a quella che si realizza nella vita di ogni singolo. Ogni bambino inizia il suo cammino nella vita con il pianto e il grido; non sa quello che vuole. E tuttavia in certo modo già vuole fin dall'inizio; il pianto è suo, e così la fame, la sete, il bisogno in generale. E tuttavia egli viene a conoscenza di quello che fin dall'inizio 'vuole', del desiderio che radicalmente lo costituisce, soltanto grazie al fatto che la sua volontà inconsapevole trova ascolto. Essa è esaudita ad opera del genitore; soltanto attraverso quella risposta egli apprende quello che vuole. Analogamente, il popolo di Israele riconosce ciò che 'vuole' solo a seguito dell'iniziativa preveniente del suo Dio.

L'iniziativa gratuita e preveniente di Dio non basta però da se stessa a realizzare una vera volontà del popolo. Essa ha soltanto questo effetto preliminare: rivelare al popolo che è aperta una via praticabile attraverso il mare. L'opera preveniente e gratuita di Dio promette un futuro. Esso potrà essere realizzato unicamente a questa condizione: che il popolo stesso riconosca quella promessa, e ad essa anche si affidi.

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. (Es 19, 5-6).

Fino a qui siete giunti senza volere. Ora invece soltanto dovete volere. Soltanto *se vorrete*, potrete anche essere *per me la proprietà tra tutti i popoli*. Non basta che io vi abbia scelti, perché voi siate mio popolo. *Mia* in certo senso è *tutta la terra*, da sempre. Perché voi possiate essere miei in quel modo speciale, che la predicazione dei profeti qualificherà come *alleanza*, perché voi possiate essere *un regno di sacerdoti e una nazione santa*, è indispensabile che voi lo vogliate.

Il senso di tale volontà è qui articolato mediante due espressioni distinte: *ascoltare la voce e custodire l'alleanza*. Non si tratta di due condizioni distinte, ma soltanto di due formulazioni complementari dell'unica condizione. Per stringere un'alleanza con Dio è indispensabile che prima si oda la sua voce. È indispensabile riconoscere nell'evento della liberazione attraverso il mare una parola, un messaggio, una promessa e un appello. Proprio perché si tratta di *parola*, quel gesto esige una risposta. Proprio perché si tratta di *parola*, quel gesto assume addirittura la consistenza di una *vocazione*.

La voce di Jahvè, già in qualche modo annunciata dal suo gesto di aprire il mare, sul monte trova forma più articolata; articolata mediante parole. Più precisamente, quella voce assume la forma di una serie di comandamenti. I dieci comandamenti sono chiamati nella Bibbia le *dieci parole* (Es 34,28). Occorre sempre tenere ben presente alla memoria questo fatto: la voce articolata mediante le parole della legge, dà espressione alla medesima verità che, senza parole, già era iscritta nella gioia per lo scampato pericolo. Già quella gioia esprimeva una certezza, come suggeriscono le parole del canto: *Mia forza e mio canto è il Signore*. Queste parole non registravano un dato di fatto; esprimevano invece un impegno, a non cercare la strada della vita in altra direzione che questa, offerta dall'aiuto di Dio. Appunto a questo impegno, allora ancora solo inconsapevole, danno espressione i comandamenti dati sul monte.

La decisione che Jahvè chiede al suo popolo sul monte si riassume sinteticamente nella parola *fede*, certo. Ma che cos'è fede? Non un modo di pensare; non basta avere la certezza che Dio esiste e si dà cura di noi. Neppure la fede è soltanto una fiducia, un sentimento spontaneo cioè, che disponga a contare sulle cose buone che Dio farà per noi. Questo aspetto la fede poteva assumere sul bordo del mare appena attraversato. Ora invece essa deve assumere la forma più precisa di una promessa da parte del popolo; di un impegno

pratico. La fede che Dio chiede è una fede pratica; una fede cioè che deve mostrare la sua verità attraverso le forme della pratica quotidiana di vita; non basta il precedente canto di ringraziamento.

Il successivo rimprovero profetico trova proprio nelle parole di Dio sul monte la sua preparazione. Penso al rimprovero concisamente espresso da queste parole di Isaia: *Questo popolo si avvicina a me solo a parole e mi onora con le labbra, mentre il suo cuore è lontano da me e il culto che mi rendono è un imparaticcio di usi umani* (Is 29,13). Anche il rimprovero che Gesù pronuncia su un altro monte dice la stessa cosa: *Non chiunque mi dice: Signore, Signore, entrerà nel regno dei cieli, ma colui che fa la volontà del Padre mio che è nei cieli* (Mt 7,21); Gesù rinnova la denuncia nei confronti della perversione più grave e insieme più facile che conosce la religione di tutti i tempi, d'essere ridotta cioè ad un imparaticcio di usi umani. Gesù denuncia insieme – così dobbiamo interpretare – la perversione dell'idea di libertà: quella che la intende come una proprietà privata. 'Dio me l'ha data, e guai chi me la toglie'. Dovresti dire piuttosto; 'Dio me l'ha data, bisogna che di questa libertà io faccia uso'. Gesù aggiunge:

Molti mi diranno in quel giorno: Signore, Signore, non abbiamo noi profetato nel tuo nome e cacciato demoni nel tuo nome e compiuto molti miracoli nel tuo nome? Io però dichiarerò loro: Non vi ho mai conosciuti; allontanatevi da me, voi operatori di iniquità. (Mt 7, 22-23)

Queste minacce di Gesù sorprendono, appaiono paradossali. Come potrebbe uno profetare nel suo nome e addirittura compiere miracoli nel suo nome, senza credere in lui? E tuttavia Gesù prevede proprio questa possibilità. Pressappoco come Paolo prevede la possibilità che una abbia una fede tanto grande da spostare le montagne la quale tuttavia, non accompagnata dalla carità, non servirebbe a nulla:

E se avessi il dono della profezia e conoscessi tutti i misteri e tutta la scienza, e possedessi la pienezza della fede così da trasportare le montagne, ma non avessi la carità, non sono nulla. (1 Cor 13,2)

Paolo qui si esprime quasi che la fede potesse sussistere senza la carità. In realtà egli stesso altrove dice con chiarezza che la fede non è vera se non a questa condizione, che essa sia operante mediante la carità (*in Cristo Gesù non è la circoncisione che conta o la non circoncisione, ma la fede che opera per mezzo della carità*, Gal 5,6). Quello che è detto della fede, che cioè diventa vera soltanto mediante le opere, è vero anche della libertà: essa certo è anzi tutto un dono offerto da Dio ad ogni uomo fin dall'inizio della sua vita; e tuttavia essa diventa davvero nostra soltanto a condizione che noi rispondiamo al suo dono mediante la qualità delle nostre opere.

La determinazione delle forme pratiche, mediante le quali soltanto la fede può realizzarsi, assume appunto la forma di una legge. Gli equivoci anche a tale riguardo saranno senza fine. L'obbedienza alla legge non può essere intesa quasi fosse la prestazione onerosa, mediante la quale soltanto il popolo 'meriterebbe' i benefici promessi da Dio per il futuro. Una comprensione della legge come questa dà forma alla religione 'mercenaria'. Essa separa Dio dai suoi benefici; cerca i suoi benefici, e a questo scopo adempie ai suoi precetti. La religione mercenaria non cerca il rapporto personale con Dio; preferisce che un altro salga sul monte, senta che cosa Dio vuole e lo riferisca. Il rapporto immediato con Dio sarebbe infatti troppo pericoloso. Proprio queste sono le parole che il popolo rivolge a Mosè ai piedi del monte:

Chi tra tutti i mortali ha udito come noi la voce del Dio vivente parlare dal fuoco ed è rimasto vivo? Avvicinati tu e ascolta quanto il Signore nostro Dio dirà; ci riferirai quanto il Signore nostro Dio ti avrà detto e noi lo ascolteremo e lo faremo. (Dt 5, 26-27)

In quel testo del *Deuteronomio* è detto che Dio accolse il proposito del popolo. E tuttavia si trattava di un'economia provvisoria. Il *Deuteronomio* stesso propone la famosa sintesi della legge nell'unico comandamento: *Tu amerai il Signore tuo Dio con tutto il cuore, con tutta l'anima e con tutte le forze*; e questa sintesi ha come premessa la dichiarazione: *Ascolta, Israele: il Signore è il nostro Dio, il Signore è uno solo*; non c'è altro Signore che Lui nella tua vita. Proprio la ricerca di questa sua presenza esclusiva deve essere il senso dell'obbedienza ai precetti; essi non possono disciplinare soltanto le opere esteriori: *Questi precetti che oggi ti do, ti stiano fissi nel cuore*, è detto espressamente nello stesso contesto; *li ripeterai ai tuoi figli, ne parlerai quando sarai seduto in casa tua, quando camminerai per via, quando ti coricherai e*

quando ti alzerai. Quasi a dire che soltanto mediante la pratica mai interrotta dell'obbedienza potrà essere garantita la verità della tua vita quotidiana. La legge non è un confine posto alla libertà dell'uomo; è piuttosto la radice della sua libertà. Soltanto a condizione che l'agire umano assuma la forma di un'obbedienza esso realizzerà quella speranza che sta alla sua origine. La legge mette in luce la permanente differenza tra il bene della vita e tutto quello che di sua iniziativa l'uomo può fare.

La legge dunque deve essere intesa come un'istruzione (è il senso letterale della parola *torah*) a proposito delle forme pratiche mediante le quali soltanto può esprimersi la corrispondenza credente alla promessa di Dio; potrà dunque essere perseguito il cammino verso il futuro da Lui promesso; potrà essere realizzato il consenso alla buona intenzione che fin dall'origine Jahvè ha dimostrato nei confronti del popolo. A meno di tanto, lo stesso beneficio iniziale della 'liberazione' dalla terra di schiavitù è destinato a corrompersi e a non apparire più come un reale vantaggio.

Di fatto, i racconti dei quarant'anni di deserto dicono come il popolo cessò di considerare l'esodo come un vantaggio. Esso soprattutto *mormorò*, contro Mosè, e anche contro il suo Dio. È riferito in molte occasioni il rimpianto del popolo per la condizione antica; in Egitto c'era almeno da mangiare (Es 16, 2s.8; Nm 11, 4ss), e da 'bere' (Es 15,24; Nm 20,2-4); non c'era questa perenne minaccia dei 'nemici' (Nm 14, 2ss; Dt 1,27). La liberazione dalla condizione di schiavitù all'inizio del viaggio era stata considerata ovviamente come un vantaggio, come un bene dunque; era stata accolta con riconoscenza, anche se non preventivamente e deliberatamente scelta. Essa appare ora invece come uno svantaggio: *Fossimo morti per mano del Signore nel paese d'Egitto ...* (Es 16,3).

La ritrattazione del primo apprezzamento dell'esodo offre un'immagine eloquente della ritrattazione alla quale è esposto ogni figlio di Adamo nel cammino della vita; quella ritrattazione appare come una smentita della prima libertà dell'uomo, della libertà cioè intesa come spontaneità. I beni spontaneamente apprezzati come un vantaggio all'inizio del cammino, allora in qualche modo 'voluti', in un momento successivo minacciano d'essere ripudiati. L'uomo si pente della vita vissuta, e soprattutto della speranza nutrita. Il ripudio corrisponde al rifiuto della fede. Il credito alla promessa di Dio, obiettivamente iscritta in quei primi beni, anzi anche di fatto creduta in un primo momento, è ora ritrattato. Nel tempo del deserto e della scarsità non è riconosciuto il tempo della prova della libertà umana; il tempo dunque nel quale deve mostrarsi se l'uomo davvero ha creduto a una promessa, oppure ha soltanto approfittato di un'opportunità. In quel tempo di deserto è visto invece il tempo nel quale dovrà essere provata l'affidabilità di Dio stesso. Alla prova non è posto il popolo e la sua fede; alla prova è messo Dio stesso.

Una prova come questa è destinata a non concludersi mai. Mai basteranno le prove offerte da Dio, e anzi verrà in fretta l'ora nella quale il popolo concluderà che Dio è inaffidabile e la vita nel deserto è impossibile. L'esperienza dei padri nel deserto illustra questa forma fondamentale del peccato: esso è rifiuto della libertà, rifiuto cioè della necessità di credere per vivere. Ovviamente, proprio perché il peccato rimuove l'evidenza della libertà, il peccatore insieme negherà di aver operato una scelta; dirà che tutto è accaduto senza sua colpa. Il peccato si nasconde agli occhi di chi lo compie, che in tal senso 'sinceramente' affermerà che il comportamento a lui imputato era inevitabile.

La verità è l'altra: proprio nel deserto, e soltanto nel deserto, viene alla luce che cosa il popolo veramente voglia, che cosa abbia *nel cuore*:

Ricordati di tutto il cammino che il Signore tuo Dio ti ha fatto percorrere in questi quarant'anni nel deserto, per umiliarti e metterti alla prova, per sapere quello che avevi nel cuore e se tu avresti osservato o no i suoi comandi. (Dt 8,2)

La formula appare particolarmente efficace, per esprimere due verità strettamente legate tra di loro. La prima è questa: al cuore della vita dell'uomo sta una scelta alternativa, quella tra l'obbedienza e la disubbidienza ai comandi di Dio; come dire che al cuore della vita dell'uomo sta la sua determinazione libera; trova qui espressione particolarmente perspicua il profilo per il quale la libertà ha sempre la fisionomia di una scelta alternativa. La seconda verità è quest'altra: la qualità di questa scelta è nascosta e viene alla luce soltanto nel momento della miseria, nel momento cioè nel quale la terra non corre più spontaneamente incontro al desiderio dell'uomo e la vita non appare più ovvia.

La scelta alternativa è dunque quella tra obbedienza e disubbidienza; il bivio di fronte al quale è posta la libertà dell'uomo non può essere rappresentato per riferimento a beni alternativi, la cui identità possa essere determinata in termini oggettivi, a prescindere cioè dal riferimento alla relazione personale tra il soggetto e il suo Dio. In tal senso la scelta qualificante della libertà riguarda il *cuore*, non invece i comportamenti considerati separatamente dal soggetto. La scelta non è quella – poniamo – tra i beni presenti e quelli futuri, oppure tra quelli terreni e quelli celesti. La scelta è invece tra le due forme alternative che può assumere ogni apprezzamento umano: quella affidata alla *bocca* e agli *occhi*, oppure quella affidata appunto al *cuore*.

Egli dunque ti ha umiliato, 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. (Dt 8,3)

Né il pane, né alcun'altra sostanza creata che entri nella bocca dell'uomo, può saziare la sua fame. Essa può essere saziata soltanto dalla 'parola'; perché appunto la parola è ciò che esce dalla bocca di Dio. I vangeli riprenderanno questo testo per dire della tentazione di Gesù stesso nel deserto, e della sua vittoria nei confronti del tentatore. Gesù stesso, proclamando *beati quelli che hanno fame e sete della giustizia*, o ancora raccomandando di *cercare il regno di Dio e la sua giustizia* anziché inseguire le preoccupazioni pagane per il cibo e per il vestito, porterà a compimento la verità annunciata dal *Deuteronomio*.

Rimane tuttavia vero che a questa conoscenza e a questo apprezzamento della parola – dunque della promessa e del comandamento di Dio, perché questo è quello che esce dalla sua bocca – l'uomo giunge soltanto passando attraverso la prima esperienza sorprendente dei suoi benefici. Essi lo raggiungono 'da fuori'. Questo deve essere sottolineato di contro ad ogni concezione idealistica della morale, e quindi della scelta decisiva della vita. La promessa, che autorizza la fede, è espressa da Dio attraverso le forme del primo viaggio della vita, quello nel quale Egli porta la sua creatura in braccio.

Detto in termini più astratti, la promessa di Dio e rispettivamente il suo comandamento, sono la verità significata da quella prima esperienza della vita, la quale la fa apparire come dono ovvio e sorprendente.

Il rifiuto di credere alla 'parola', e cioè al senso promettente di quella prima figura del vivere, il rifiuto prima ancora di riconoscere che quella figura ha un senso, realizza la figura del *cuore indurito*: esso non è mai persuaso dalle opere di Dio già viste, e sposta sempre da capo a carico di Lui l'onere della prova che ancora mancherebbe, per rendere l'uomo persuaso del vantaggio del cammino intrapreso. La figura del peccato, della fuga dalla libertà, assume sotto tale profilo la figura della *concupiscenza*: del progetto cioè di trovare il bene capace di persuadere a proposito del vantaggio della vita, mediante la saturazione della *bocca*.

L'ultimo comandamento del Decalogo, *non desiderare*, ha appunto questo senso sintetico. Esso non si aggiunge agli altri nove, ma ne interpreta il senso complessivo: non fare del tuo desiderio inconsapevole, dell'anelito mai esausto della bocca ('*awah*) e degli occhi (*hamad*), il criterio del bene e del male.

La sapienza biblica

La figura del peccato dei 'padri' del deserto è bene interpretato, sotto questo profilo, dalla figura del peccato dei 'padri' nel giardino. Il progetto di *conoscere il bene e il male*, rappresentato dall'albero, è suggerito ad essi dalla insinuazione del serpente; non a caso, questo essere è definito qui come la più *astuta* delle bestie selvatiche fatte dal Signore Dio; tra sapienza e astuzia sussiste una sinistra somiglianza. Nel giardino vengono a confronto due opposte interpretazioni della sapienza: quella pagana e quella credente. Nel testo è assai più chiaramente definita la figura della prima sapienza rispetto a quanto non sia quella della seconda; questa rimane solo sullo sfondo.

Il progetto di *conoscere il bene e il male* è il progetto dell'uomo di costituirsi giudice del bene e del male, e dunque del valore di tutte le cose, attraverso la prova del suo desiderio. Egli metterà in bocca tutto

quello che gli occhi propongono come attraente, e la bocca apprezza come gradevole; sperimenterà in tal modo l'attitudine di tutto a saziare il suo sfuggente desiderio di vivere. Questo appunto è il suggerimento del serpente. In tal modo, egli promette, si apriranno finalmente gli occhi dell'uomo su ciò che fino ad oggi appare invece ancora oscuro. Si aprirono effettivamente i loro occhi, ma essi non conobbero il bene e il male, conobbero invece di essere nudi.

Allora la donna vide che l'albero era buono da mangiare, gradito agli occhi e desiderabile per acquistare saggezza: il testo di Gen 3,6 suggerisce un triplice volto del desiderio umano: esso è desiderio degli occhi, desiderio della bocca e desiderio di sapienza. Questo schema ternario tornerà con sorprendente precisione in un testo del Nuovo Testamento:

... tutto quello che è nel mondo, la concupiscenza della carne, la concupiscenza degli occhi e la superbia della vita, non viene dal Padre, ma dal mondo. (1 Gv 2,16)

Il testo di Gen 2-3 è di carattere sapienziale; esso esprime, con particolare efficacia espressiva, il teorema centrale della sapienza credente: la conoscenza della via della vita, nella quale consiste appunto la sapienza, non scaturisce dalla esperienza, come ritengono i sapienti pagani, ma soltanto dalla fede, o anche – per parlare la lingua dei sapienti – dal *timore di Dio*. Jahvè aveva avvertito Adamo: *dell'albero della conoscenza del bene e del male non devi mangiare, perché, quando tu ne mangiassi, certamente moriresti* (Gen 2,17). La ricerca della via della vita attraverso gli esperimenti non conduce ad alcuna conoscenza persuasiva; conduce invece alla conclusione che la vita è impossibile e la morte ineluttabile. Per vivere l'uomo deve credere.

Troviamo riscontro efficace di questo principio nel libro del Quèlet. Anche il progetto professato in prima battuta dall'autore del libro è quello di provare tutto, e giungere in tal modo a scoprire se c'è qualche cosa alla quale egli possa dedicarsi con vantaggio. Sullo sfondo del progetto sta quest'evidenza: molte sono le imprese alle quali l'uomo si dedica *con fatica*, nessuna però appare in grado di garantire la *ricompensa* che l'uomo se ne attende. L'estensione dell'esperimento assolutamente a tutto quello che è possibile per l'uomo intraprendere sulla terra dovrebbe finalmente dare risposta all'interrogativo: *Allora, quale profitto c'è per l'uomo in tutta la sua fatica e in tutto l'affanno del suo cuore con cui si affatica sotto il sole?* (Qo 2,22). In realtà l'esperimento generalizzato conduce ad una conclusione disperante: *tutto è vanità e un inseguire il vento* (2, 11).

Il libro appare sconcertante; tanto più che l'autore si presenta quasi fosse il sapientissimo Salomone. Il senso del libro dev'essere compreso sullo sfondo della polemica che la sapienza credente svolge nei confronti della sapienza pagana nel tempo dell'occupazione maccabaica. La proclamazione dell'universale vanità di tutte le cose non dev'essere dunque intesa quasi fosse espressione di una crisi esistenziale, di un dubbio cosmico e nichilistico, che avrebbe toccato anche il saggio Salomone. Dev'essere intesa invece come un artificio retorico, mediante il quale ribadire la tesi da sempre nota ai saggi di Israele: non è attraverso la prova – s'intende, la prova alla quale l'uomo sottopone tutte le cose, per saggiarne l'attitudine a soddisfare il suo sconosciuto e insieme indubitabile desiderio di vivere – che egli può giungere a conoscere la via della vita; quella via consiste invece nell'obbedienza.

Alla luce del Quèlet, la figura dell'obbedienza, la testimonianza della fede, passa anche per questa via: accordare credito alla verità di un giorno solo, senza avere la pretesa di scrutare *l'opera di Dio dal principio alla fine*:

Ho considerato l'occupazione che Dio ha dato agli uomini, perché si occupino in essa. Egli ha fatto bella ogni cosa a suo tempo, ma egli ha messo la nozione dell'eternità nel loro cuore, senza però che gli uomini possano capire l'opera compiuta da Dio dal principio alla fine. Ho concluso che non c'è nulla di meglio per essi, che godere e agire bene nella loro vita; ma che un uomo mangi, beva e goda del suo lavoro è un dono di Dio. Riconosco che qualunque cosa Dio fa è immutabile; non c'è nulla da aggiungere, nulla da togliere. Dio agisce così perché si abbia timore di lui. (3, 10-14)

Nella riflessione polemica del Quèlet rimane certo in ombra l'interrogativo a proposito della giustizia morale, come pure quella a proposito della speranza dell'uomo. Non è certo negato il rilievo essenziale che

la giustizia morale assume quale forma dell'obbedienza della fede; ma la polemica contro la sapienza pagana raccomanda di centrare l'attenzione su altro.

È possibile all'uomo corrispondere all'attesa del suo Dio? È possibile assolvere alle richieste espresse dai suoi comandamenti? L'effettiva possibilità per l'uomo di credere e obbedire è chiaramente supposta dai racconti dell'Esodo, così come da quello di Gen 2-3. Quella possibilità è lì intesa come disposta dai benefici prevenienti di Dio. Adamo e la sua compagna neppure avvertono come un 'dovere' quello di obbedire al comandamento di non mangiare dell'albero, fino a che il serpente non insinui in essi il dubbio a proposito delle vere intenzioni di Dio. Soltanto quando entra quel dubbio nell'anima, gli occhi si aprono sull'albero e il cuore non sa più resistere alla sua sinistra suggestione.

Il racconto di Gen 3 è assai sofisticato, risulta da un lunga elaborazione riflessa; appare in tal senso meno vicino alle forme immediate dell'esperienza. Nel racconto dell'Esodo è più facile riconoscere la dinamica attraverso la quale i benefici di Dio istituiscono le condizioni della possibile e necessaria obbedienza della fede. All'inizio del racconto il popolo grida, e dunque si lamenta; e tuttavia il suo grido non è in alcun modo inteso quale deprecabile mormorazione, e dunque quale difetto di fede. Anche nel momento in cui, iniziato il viaggio e venutisi a trovare sulle soglie del mare chiuso *gli Israeliti ebbero grande paura e gridarono al Signore*, nonostante le parole da essi espresse siano del tutto simili a quelle di molte mormorazioni successive, esse non sono accompagnate da alcuna censura morale. I figli di Israele dissero infatti a Mosè: «*Forse perché non c'erano sepolcri in Egitto ci hai portati a morire nel deserto? Che hai fatto, portandoci fuori dall'Egitto? Non ti dicevamo in Egitto: Lasciaci stare e serviremo gli Egiziani, perché è meglio per noi servire l'Egitto che morire nel deserto?*» (Es 14, 11-12). Il primo riferimento alla 'mormorazione', e dunque la prima censura morale, interviene in occasione della pericope di Mara, della prova delle acque amare dunque; è espressamente detto che *in quel luogo il Signore impose al popolo una legge e un diritto; in quel luogo lo mise alla prova* (Es 15,25). Il lamento del bambino piccolo non è una mormorazione; esso lo diventa soltanto quando il bambino già dispone della lingua, e più in generale delle risorse che consentono di credere e dunque anche di chiedere.

L'esercizio effettivo della libertà suppone che siano maturati i tempi propizi; e quei tempi maturano in forza della grazia di Dio. Non a caso, Gesù inaugurerà la sua predicazione annunciando: *Il tempo è compiuto*; la pienezza del tempo è poi interpretata come prossimità del *regno di Dio*; soltanto tale pienezza del tempo rende urgente la scelta, e dunque l'attuazione della libertà: *convertitevi e credete al vangelo* (Mc 1,15). La proclamazione del vangelo di Gesù chiaramente suppone che, prima della sua venuta, manchino ancora le condizioni che i tempi (*kairoi*) della vita debbono offrire onde sia possibile la libertà dell'uomo. In questa luce dobbiamo intendere la condizione di schiavitù di tutti i figli di Adamo; essa è legata alla qualità dei tempi assegnati alla loro vita dall'eredità appunto di Adamo stesso.

La predicazione profetica

Ma come può l'uomo di adempiere alla giustizia da lui attesa da parte del suo Creatore? O addirittura, è davvero possibile tanto? La questione diventa esplicita al culmine della predicazione profetica; dunque, al culmine dunque di quella critica aspra e instancabile che i profeti muovono alle forme di fatto assunte dalla vita di *questo popolo*, che presume essere il popolo di Dio. Nella letteratura profetica è formulato con chiarezza l'interrogativo: l'uomo ha davvero il potere, oltre che il dovere, di obbedire alla legge? Davvero l'uomo può agire bene e osservare tutti i comandamenti di Jahvè?

I profeti, come dovremmo ben sapere, sono prima di tutto e soprattutto profeti di sventura (*cf.* Ger 28, 8). All'origine della loro predicazione sta tipicamente l'oracolo di sventura. Dio stesso fa conoscere ad essi questo oracolo, e affida insieme ad essi l'incarico di farsene interpreti presso il popolo tutto, di giustificare dunque il giudizio sotteso alla sventura stessa. L'*invettiva* che i profeti pronunciano contro il popolo ha appunto la fisionomia della motivazione per una sentenza inaudita, già pronunciata: *questo popolo* usurpa il nome di popolo di Jahvè; esso sta andando incontro alla fine. Il compito della predicazione profetica è appunto quello di denunciare la distanza tra la realtà effettiva di Israele e il disegno di Dio che sta all'origine della sua vita .

Tale denuncia si produce non per riferimento alla 'lettera' della legge, ma per riferimento al *diritto* e alla *giustizia*, alla *misericordia*, alla *fedeltà*, alla *conoscenza di Dio*. Messo a confronto di questa nuova e più esigente immagine della giustizia, che riguarda il *cuore* e non le *labbra*, il popolo appare irrimediabilmente distante dall'attesa di Dio. Il profeta è mandato in tal senso per *indurire*, assai più che per convertire il popolo (cfr. Is 6, 9-10).

Soltanto sullo sfondo del giudizio e della sventura annunciata si stagliano, indirettamente e unicamente per un *resto*, le figure della nuova giustizia e della salvezza. I profeti contemporanei della caduta di Gerusalemme (del 583 a.C.) espressamente dichiarano il carattere incorreggibile di *questo popolo*: la sua iniquità non si può lavare, così come non si può lavare la pelle dell'etiope o quella del leopardo (cfr. Ger 2,22; 13,23); così come non si possono separare le scorie dal metallo prezioso, quando si tratti di piombo; proprio perché questo popolo è fatto di metallo vile e non nobile, messo sul fuoco, semplicemente svapora (Ger 6,27ss). Popolo vero di Dio potrà dunque essere soltanto quello che Egli stesso creerà da capo (cfr. Is 44, 24-28; 51, 3.9-11, 54, 5.16S). Dio dovrà concludere una *nuova alleanza*, mediante la quale porre la sua legge nel loro cuore dell'uomo (Ger 31, 31-34; Ez 36, 25-27).

Viene in tal modo virtualmente introdotta una nuova determinazione della figura della *liberazione*, e quindi anche della *libertà*: essa è solo quella che scaturisce dalla liberazione dalla servitù del peccato. Soltanto a prezzo di realizzare tale libertà morale questo popolo potrà *conoscere* Jahvè.

Hai inciampato nella tua iniquità; oppure anche: Io li guarirò dalla loro infedeltà (cfr. Os 14, 2.5): immagini come queste rappresentano il peccato del popolo quasi fosse una schiavitù subita; l'uso di tale immagini da parte dei profeti di non deve tuttavia essere intesa quasi comportasse il riconoscimento (pagano) di un 'fato' irresistibile, al quale l'uomo sarebbe sottomesso senza possibilità di rimedio. Come coordinare dal punto di vista concettuale le due verità: il carattere ineluttabile del peccato e la verità innegabile del 'libero arbitrio'? L'interrogativo neppure si pone in tutta la tradizione dell'Antico Testamento. Favorisce tale omissione il fatto che le due tradizioni, profetica e sapienziale, siano reciprocamente distinte e con contatti solo parziali e occasionali; il libero arbitrio è tema appunto della letteratura sapienziale.

Pur senza essere posto, il problema appare come praticamente risolto ad opera di una parte del giudaismo, e poi ancora da molta parte della tradizione teologica cristiana. Il 'libero arbitrio' è riferito unicamente agli atti singoli; essi non sono in grado di correggere la qualità dell'inclinazione radicale del cuore, che sarebbe cattiva (*jesser 'harà*) fin dalla nascita. Per rapporto a tale inclinazione, mancherebbe all'uomo la possibilità di disporre di sé; mancherebbe dunque all'uomo la libertà. Potrebbe rimediare unicamente la grazia di Dio, o forse soltanto la sua condiscendenza, e cioè la sua rassegnazione ad avere da parte dell'uomo *opere buone*, ma non un'impossibile trasparenza del cuore.

Il tema è all'origine delle note difficoltà della tradizione teologica cristiana a conciliare grazia e libertà per un lato, e fede e opere per altro lato. La tradizione luterana, nella sua obiettiva inclinazione a considerare la giustizia che nasce dalla fede come una giustizia soltanto putativa, appare per molti aspetti paradossalmente vicina alla tradizione giudaica. Qualifichiamo come paradossale tale vicinanza, nel senso che notoriamente Lutero nella sua interpretazione del vangelo, accentua la distanza tra vangelo e legge, tra fede e opere, e dunque tra cristianesimo e disprezzato giudaismo. E tuttavia la sua tendenziale resa al profilo incorreggibile del peccato dell'uomo ha obiettivi tratti di somiglianza con la concezione solo legale della giustizia propria del giudaismo. La tradizione cattolica invece molto insiste sulla realtà della giustificazione, e dunque sulle possibilità dell'uomo giustificato di compiere opere buone.

La predicazione profetica conosce bene il tema della separazione delle opere dal cuore; esprime tuttavia a tale riguardo anzitutto una denuncia, e poi una speranza; non pare invece in alcun modo incline a sancirne il carattere inevitabile.

La denuncia descrive la separazione tra il *cuore* e le *labbra*, e cioè tra il cuore e la pratica del culto, e più radicalmente la separazione tra il *cuore* e le *azioni*, come separazione che i figli di Israele ostinatamente perseguirebbero, e non invece come condizione soltanto patita. Si può vedere al riguardo il brano assai eloquente di Osea 7, 1-7, che articola la denuncia secondo la quale in Israele la regola è che *si pratici la menzogna*. Essi *non pensano dunque che io ricordo tutte le loro malvagità?* Dio ovviamente non 'ricorda'

tale malvagità come cosa passata; ‘ricorda’ nel senso di avere occhi per ciò che invece appare nascosto a coloro che pure sono i soggetti delle azioni: *Ora sono circondati dalle loro azioni: esse stanno davanti a me*. Dio dunque vede nelle azioni dei figli di Israele quello che invece è nascosto a loro stessi; ed è nascosto perché *nessuno si preoccupa di ricorrere a me*; per le loro necessità essi si rivolgono soltanto ai governanti, e li condannano in tal senso ad apparire tutti insufficienti.

La concezione del peccato come *menzogna* è caratteristica della lingua di Osea, e in genere della lingua profetica. Come *menzogna* dev’essere qualificato il peccato, appunto nel senso che esso, oltre che trasgressione della legge, è negazione del rapporto tra le azioni e il cuore.

In corrispondenza al precipitare della ‘fine’ su Gerusalemme, e dunque sul popolo tutto di Giuda, Geremia ed Ezechiele esprimono dunque – come già accennato – la persuasione che alla menzogna non possa essere posto rimedio da una conversione, della quale gli uomini stessi dovrebbero assumere l’iniziativa. Occorre che Dio stesso provveda alla creazione di un cuore nuovo. Le metafore usate sono, non a caso, crudamente ‘somatiche’; esse esprimono in tal senso la consapevolezza del fatto che la giustizia del popolo, e dunque insieme la sua libertà, non è possibile altro che a seguito di una ripresa da parte di Dio della sua opera fin dai suoi inizi. La liberazione del popolo – dell’uomo – dalla sua schiavitù nei confronti del peccato non è possibile altro che a condizione che intervenga una nuova creazione. Quelle che abbiamo qualificato come metafore ‘somatiche’ sono pur sempre metafore; sarebbe del tutto travicante intendere la giustificazione, e quindi equivalentemente la liberazione dal peccato, come operazione ‘fisica’, tale cioè da realizzarsi senza necessità della determinazione libera dell’uomo. Una tale determinazione, sospesa all’iniziativa di Dio, è sotto altro e non contraddittorio profilo sospesa alla determinazione dell’uomo stesso; a quella determinazione appunto che ha figura della fede.

Parrocchia di san Simpliciano – Cinque incontri di catechesi su

La libertà

‘Diritto’ dell’uomo o grazia di Dio?

tenuti da don Giuseppe Angelini, nei lunedì di ottobre/novembre 2001

4. Il vangelo di Gesù: liberazione dal male e imperativo della fede

Gesù proclama la libertà secondo Luca

Già abbiamo segnalato questo fatto: la precisa terminologia della libertà non appartiene alla lingua di Gesù. Questo rende proporzionalmente più difficile la sintesi del suo messaggio per rapporto a questo interrogativo radicale della vita umana. Certo egli non ha ignorato il tema della libertà, ma ne ha parlato a procedere da forme di comprensione della questione umana diverse da quelle alle quali noi siamo abituati.

Il lessico della libertà appartiene in forma abbastanza marginale alla stessa lingua della tradizione sinottica. A tale riguardo è possibile però essere più precisi. Il ricorso più significativo al lessico della *libertà*, e soprattutto della *liberazione*, è quello del vangelo di Luca; quel lessico ricorre in particolare là dove l’evangelista, per interpretare in maniera sintetica la vicenda di Gesù, usa le formule suggerite dalla tradizione di Mosè e dei profeti. Ancora più precisamente, Luca mostra di privilegiare in tal caso i testi profetici, e dunque presenta l’opera di salvezza di Gesù quale adempimento della promessa profetica di liberazione/libertà.

Il testo più esplicito in tal senso è la citazione di Isaia (61,1 e 58,6) posta al centro della pagina Luca che dice dell’incontro di Gesù con la gente della di Nazaret nella sinagoga, un testo con il quale è subito proclamato il senso messianico della presenza di Gesù in mezzo ai suoi:

*Lo Spirito del Signore è sopra di me;
per questo mi ha consacrato con l'unzione,
e mi ha mandato per annunziare ai poveri un lieto messaggio,
per proclamare ai prigionieri la liberazione
e ai ciechi la vista;
per rimettere in libertà gli oppressi,
e predicare un anno di grazia del Signore. (Lc 4, 18-19)*

Il brano è assai denso di significato teologico. Esclusiva di Luca è la scelta di porre l’incontro nella sinagoga di Nazaret proprio all’inizio della ‘vita pubblica’ di Gesù; l’operazione comporta anche qualche incongruenza; nel passo in questione si parla infatti di ciò *che accadde a Cafarnao* (4,23), che in realtà sarà da Luca solo poi. La scelta di Luca risponde chiaramente ad un intento ‘teologico’; a questo brano è affidato il compito di fungere quasi come prologo, che annuncia il senso complessivo di tutta la vicenda successiva di Gesù. Gesù è rifiutato dai suoi, perché essi in realtà non attendono il compimento delle profezie, ma difendono il loro presente. Il senso sintetico delle profezie è qui richiamato appunto mediante un testo di Isaia, che è tra quelli più importanti per spiegare il senso della designazione della predicazione di Gesù quale *vangelo*. Il contenuto del vangelo è detto concisamente appunto così: esso è annuncio della *libertà per i poveri*.

Nello stesso senso orienta anche il cantico del *Benedictus*, un testo denso di un significato programmatico assai chiaro. Chi lo pronuncia è Zaccaria, il padre del profeta, che in tal modo interrompe il suo precedente mutismo. Il cantico dice della missione del profeta Giovanni, ma subito per comparazione alla missione di Gesù; lui è il *un sole che sorge per rischiarare quelli che stanno nelle tenebre e nell'ombra della morte*; Giovanni è definito come il *bambino*, che sarà *chiamato profeta dell'Altissimo*, e dovrà *camminare innanzi al Signore a preparargli le strade*. Alla missione di Gesù si riferisce l’iniziale

benedizione di Dio, che *ha visitato redento il suo popolo*; *redento* vuol dire letteralmente riscattato dalla condizione di schiavitù; Dio ha pagato il prezzo del riscatto per il popolo servo. Più espressamente si dice poi:

*... si è ricordato della sua santa alleanza,
del giuramento fatto ad Abramo, nostro padre,
di concederci, liberati dalle mani dei nemici,
di servirlo senza timore, in santità e giustizia
al suo cospetto, per tutti i nostri giorni. (Lc 1, 71-74)*

Notiamo subito il nesso tra liberazione e servizio. Quella liberazione è collegata alla promessa fatta ad Abramo e alla sua discendenza; come nella teologia di Paolo, Abramo è preferito a Mosè, per intendere il vangelo di Gesù. Questo riferimento consente di suggerire subito la destinazione universale della salvezza.

La terminologia della *liberazione*, tipicamente di Luca, interviene anche in un racconto di miracolo, esclusivo di Luca stesso:

Una volta stava insegnando in una sinagoga il giorno di sabato. C'era là una donna che aveva da diciotto anni uno spirito che la teneva inferma; era curva e non poteva drizzarsi in nessun modo. Gesù la vide, la chiamò a sé e le disse: «Donna, sei libera dalla tua infermità». Lc 13, 10-12)

La figura di quella donna curva è interpretata dai commenti patristici quale immagine del popolo schiavo. Tale interpretazione corrisponde, se non anche alla intenzione esplicita di Luca, certo alla logica obiettiva del gesto di Gesù.

Per comprendere questo aspetto della lettura che Luca propone dell'opera di Gesù – ma poi più in generale la tradizione apostolica tutta, la tradizione dunque mediante la quale soltanto il vangelo di Gesù raggiunge i confini del mondo – appare indispensabile richiamare i tratti generali del nesso tra storia di Gesù e tradizione di Mosè e dei profeti. Soltanto attraverso la ripresa di quella tradizione la vicenda di Gesù assume il suo volto di rivelazione escatologica di Dio.

La promessa di Mosè e dei profeti trova nel ministero messianico di Gesù il proprio adempimento, e dunque anche la rivelazione compiuta della sua verità. Il riconoscimento di questo rapporto tra vangelo di Gesù e promessa di Mosè e dei profeti è assolutamente essenziale per intendere e dire la verità stessa del vangelo.

L'illustrazione più eloquente di questo nesso è certo la preziosa pagina di Luca stesso, che dice dell'incontro del Risorto con i due discepoli sulla strada di Emmaus; essi sono introdotti al riconoscimento dello straniero appunto attraverso la ripresa della parola di Mosè e dei profeti: *E cominciando da Mosè e da tutti i profeti spiegò loro in tutte le Scritture ciò che si riferiva a lui (Lc 24,27)*; e prima ancora sono rimproverati a motivo della loro lentezza a comprendere la parola dei profeti: *Sciocchi e tardi di cuore nel credere alla parola dei profeti!* Soltanto la comprensione di quella parola consente di riconoscere la verità della passione di Gesù, e di non essere arrestati nel proprio cammino da quella morte quasi essa fosse evidente confutazione della speranza: *Non bisognava che il Cristo sopportasse queste sofferenze per entrare nella sua gloria? (Lc 24 25)*. Si noti come Luca, pur citando la formula stereotipa *Mosè e i profeti*, mostri di privilegiare nettamente la parola dei profeti; essa non è altra parola rispetto a quella di Mosè; è invece l'interpretazione autentica della parola di Mosè, e dunque della Legge. Luca come Paolo usa con cautela la terminologia della Legge, quasi trattenuto dalla comprensione che di essa hanno i *dottori della legge*; il rimprovero che Gesù stesso rivolge agli scribi, nel vangelo di Luca a differenza di Matteo, è espressamente formulato riferendolo ai *dottori della legge*: *Guai a voi, dottori della legge, che avete tolto la chiave della scienza. Voi non siete entrati, e a quelli che volevano entrare l'avete impedito (Lc 11,52)*.

La verità della Risurrezione di Gesù può essere compresa soltanto a condizione di comprendere la necessità della sua passione, della sua umiliazione e della sua stessa morte. E d'altra parte quella necessità è possibile comprendere unicamente a procedere dalla parola dei profeti. Soltanto quella parola consente di entrare nella stessa verità di tutto ciò che Gesù ha detto e fatto nel tempo della sua vita terrena. Anche a

proposito di quei gesti e di quei fatti occorre dire, come si dice della parola di Mosè e dei profeti, che sono mediazione essenziale per entrare nella verità della Pasqua. E non si tratta di due mediazioni semplicemente parallele; l'una rimanda all'altra. Prima che sulla strada di Emmaus, Gesù ha interpretato Mosè e i profeti mediante tutto quello che ha detto e fatto nella sua vita terrena. E tuttavia l'apprezzamento delle sue parole e dei suoi gesti s'è prodotto ad opera dei discepoli senza memoria adeguata della parola dei profeti. Appunto per questo difetto il loro apprezzamento è parso alla fine equivoco; è stato sospeso dallo scandalo della morte dei Messia. *Noi speravamo che fosse lui a liberare Israele; con tutto ciò sono passati tre giorni da quando queste cose sono accadute* (Lc 24,21). Il riconoscimento del Risorto è possibile soltanto a condizione che i discepoli comprendano altrimenti quella *liberazione* di Israele, che pure essi attendevano.

Parole e gesti di Gesù stesso

L'interpretazione della vicenda di Gesù quale compimento della promessa di Mosè e dei profeti trova il suo fondamento in una lettura delle parole e dei gesti di Gesù precedenti alla Pasqua che solo alla luce della sua risurrezione diventa possibile, e che corregge l'interpretazione ad essi data dai discepoli stessi nel tempo precedente alla Pasqua. Soltanto questa rinnovata lettura consente di togliere la riserva, che in molti modi Gesù stesso esprimeva nei confronti della comprensione che i discepoli stessi mostravano di avere di Lui.

La riserva di Gesù non si riferisce soltanto ai discepoli, ma anche e prima ancora alle folle. Nel caso delle folle quella riserva trova la sua espressione più insistente nell'interpretazione che dei miracoli: Gesù si oppone alla divulgazione della loro notizia, mentre le folle ne fanno una propaganda incontenibile. Nel caso dei discepoli invece la riserva di Gesù trova la sua espressione più precisa e insistente per riguardo al loro modo di intendere il loro rapporto reciproco, e il loro rapporto con Gesù stesso; riguarda più precisamente il tema del comando e del servizio, dei primi posti e degli ultimi. Sia la prima riserva che la seconda appare strettamente connesso al rimando di Gesù alla passione del Figlio dell'uomo. Gesù annuncia quella passione, ma i discepoli rifiutano di ascoltarlo su questo tema. Sia la prima riserva che la seconda riguardano da vicino il tema della libertà, intesa nel primo caso come *libertas a miseria*, e nel secondo caso come *libertas a coercitione*. La libertà dalla miseria non è tolta dalla guarigione, ma dalla fede. La libertà dalla costrizione non è tolta mediante la difesa di un ipotetico spazio dell'agire personale esclusivo della persona e sottratto ad ogni incursione di altri, ma è tolta dalla dedizione di sé per gli *amici*.

La comprensione dei detti e dei fatti di Gesù nel periodo precedente alla Pasqua è tenuta in sospeso, non soltanto dalla riserva di Gesù stesso, ma anche – e in maniera correlativa – dalla sempre rinnovata delusione che folle e discepoli conoscono a fronte del cammino effettivo di Gesù. La delusione suprema è ovviamente quella della sua passione e morte. Essa tuttavia è in molti modi anticipata già dalle occasioni precedenti del cammino.

Cerchiamo dunque di sintetizzare il messaggio di Gesù sulla libertà, quale scaturisce dalla sua predicazione e insieme dalla sua vicenda concreta, distinguendo questi tre momenti: i miracoli e il confronto con le folle; l'istruzione ai discepoli sul servizio; la passione come sconfitta oppure come vittoria.

I miracoli di Gesù e la liberazione dal male

La predicazione profetica ricorreva con significativa frequenza – come abbiamo visto – a metafore 'somatiche', per dire e promettere la liberazione dal potere irresistibile e schiavizzante del peccato. Proprio perché quel potere paralizza i cuori, li rende come di pietra, il rimedio ad esso può venire soltanto da un'opera unilaterale di Dio, che egli deve compiere in prima battuta senza la pregiudiziale necessità di dipendere dalla corrispondenza dell'uomo stesso. In questa prospettiva s'intende come la liberazione da quella schiavitù possa assumere la forma del *miracolo*, del gesto dunque umanamente impossibile, ma non impossibile a Dio.

I miracoli di Gesù assumono appunto questa fisionomia: sono il segno della liberazione dal potere del peccato, o in senso equivalente dal potere di Satana. La lingua stessa di Gesù ricorre alla metafora del

legame, per rappresentare questa condizione di soggezione inerme dell'uomo al potere di Satana, che si esercita appunto nella forma della malattia. In risposta a quel capo della sinagoga, sdegnato per il fatto che Gesù avesse operato la guarigione della donna curva in giorno di sabato (vedi sopra), Gesù *rivolgendosi alla folla* così disse:

Ipocriti, non scioglie forse, di sabato, ciascuno di voi il bue o l'asino dalla mangiatoia, per condurlo ad abbeverarsi? E questa figlia di Abramo, che satana ha tenuto legata diciotto anni, non doveva essere sciolta da questo legame in giorno di sabato? (Lc 13, 15-16)

La rappresentazione dell'infermità fisica come un *legame* descrive con efficacia un aspetto dell'infermità stessa che appare subito evidente all'esperienza di tutti. Questo aspetto trova rappresentazione plastica se possibile ancora più eloquente nel racconto della guarigione del sordomuto, come proposto da Marco; in quel caso il nodo che è sciolto è più precisamente quello della lingua; come scioglimento da un *legame* appare però nel suo complesso il gesto compiuto da Gesù:

E portandolo in disparte lontano dalla folla, gli pose le dita negli orecchi e con la saliva gli toccò la lingua; guardando quindi verso il cielo, emise un sospiro e disse: «Effatà» cioè: «Aprite!». E subito gli si aprirono gli orecchi, si sciolse il nodo della sua lingua e parlava correttamente. (Mc 7, 33-35)

La metafora del *legame* è usata anche nell'istruzione di Gesù a proposito della riconciliazione del penitente. Penso al famoso detto: *Tutto quello che legherete sopra la terra sarà legato anche in cielo e tutto quello che scioglierete sopra la terra sarà sciolto anche in cielo* (Mt 18,18; cfr. 16,19). In questo caso sullo sfondo della lingua di Gesù sta quella già propria del giudaismo, e più precisamente quella della disciplina della scomunica dalla sinagoga; e tuttavia nell'ottica di Gesù la metafora si arricchisce di un senso ulteriore, non solo legale, ma riferito appunto all'uso della medesima metafora per dire del perdono del peccato.

Il nesso tra guarigione e perdono è suggerito con la massima evidenza dal racconto della guarigione del paralitico. La costruzione del passo è assai sofisticata; essa è da attribuire con certezza all'elaborazione propria della tradizione cristiana successiva; interpreta però assai efficacemente il senso nascosto che questo miracolo, come ogni altro, già aveva nella prospettiva di Gesù. Prima di restituire l'uso delle gambe a quell'uomo, Gesù dunque gli annuncia il perdono di Dio: *Figliolo, ti sono rimessi i tuoi peccati*. Soltanto in risposta alla mormorazione di alcuni scribi Gesù aggiunge: *Perché sappiate che il Figlio dell'uomo ha il potere sulla terra di rimettere i peccati, ti ordino – disse al paralitico – alzati, prendi il tuo lettuccio e va a casa tua* (Mc 2, 3-12, vv. 5 e 10s). Il verbo qui tradotto con *rimettere* è *ἀφίημι*; esso è usato anche nella preghiera del Padre nostro; ha un significato molto simile a quello di *sciogliere*; o anche *lasciar andare*, e dunque *lasciare libero*. Esso è usato spesso nel Nuovo Testamento in senso letterale e non metaforico; per esempio, si dice che Gesù *non permetteva* (non lasciava) *ai demòni di parlare, perché lo conoscevano* (Mc 1,34); nella casa di quel capo della sinagoga al quale era morta la figlia Gesù *non permise a nessuno di seguirlo fuorché a Pietro, Giacomo e Giovanni* (Mc 5,37); questi usi bene illustrano il senso letterale che sta alla base della metafora che rappresenta il perdono quale scioglimento di un vincolo.

Non solo nel caso del paralitico, ma sempre la guarigione dal male che opprime ha il significato obiettivo dell'annuncio del perdono. La verità della guarigione è intesa soltanto quando è riconosciuto questo suo significato. Ad un altro paralitico guarito, quello di cui parla il vangelo di Giovanni, Gesù dice espressamente: *Ecco che sei guarito; non peccare più, perché non ti abbia ad accadere qualcosa di peggio* (Gv 5,14).

La qualità di questo nesso tra malattia e peccato sembra diventata assai difficile da comprendere, a giudicare da ciò che di solito si legge su questo argomento. La teologia convenzionale rappresentava il nesso tra malattia e peccato in termini penali: la malattia è conseguenza del peccato, ed è pena per il peccato. Questo modo di intendere il nesso è istintivamente escluso dalla mentalità oggi corrente, e anche dai teologi e dai predicatori più recenti; esclusa questa interpretazione, essi stentano a pensare il nesso in altro modo. La stessa associazione tra malattia e peccato suggerita dall'idea angelica della 'possessione' demoniaca è liquidata come rappresentazione mitologica che Gesù recepirebbe dal contesto culturale.

In realtà, quando si neghi il nesso che lega la malattia al peccato appare impossibile comprendere i miracoli di Gesù. Più precisamente, diventa impossibile comprendere il rilievo assolutamente centrale che essi hanno nel ministero di Gesù; e diventa impossibile comprendere perché Gesù, dopo averli compiuti, sembri quasi nasconderli, con il suo ordine severo di non parlarne (segreto messianico).

Il nesso tra malattia e peccato dev'essere inteso considerando, per un primo aspetto, come esattamente la malattia realizzi in forma precisa la situazione di prova della libertà umana. La malattia ha il potere di scuotere radicalmente le certezze alle quali si alimenta la vita 'normale'; in tal senso, nel tempo della malattia si vede con chiarezza inconfutabile se l'uomo vive davvero di fede, oppure affidandosi alla qualità dei suoi sentimenti spontanei. Siccome siamo per condizione nativa tutti peccatori, e cioè non credenti, la malattia ha il potere di arrestare in maniera invincibile la nostra speranza; pare impossibile tenere ferma la fede in quella condizione. La guarigione, d'altra parte, ha la stessa fisionomia dei miracoli del cammino del deserto; essa mostra come a Dio sia possibile anche quello che ai figli di Adamo pare impossibile. Quale sia poi la meta della strada che la guarigione apre attraverso il mare non è però subito evidente. Vale anche per la guarigione la tentazione dei figli di Israele nel deserto: quella di appropriarsi dei benefici di Dio come di una salvezza finalmente raggiunta; di non riconoscere invece che quella guarigione è solo pegno di altro. Efficace anche in ordine alla interpretazione dei miracoli di Gesù è la sintesi che il libro del Deuteronomio propone del cammino del deserto:

Ricordati di tutto il cammino che il Signore tuo Dio ti ha fatto percorrere in questi quarant'anni nel deserto, per umiliarti e metterti alla prova, per sapere quello che avevi nel cuore e se tu avresti osservato o no i suoi comandi. Egli dunque ti ha umiliato, 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. (Dt 8, 2-3)

I miracoli dunque annunciano la liberazione dal male invincibile, rappresentato dalla malattia; soltanto annunciano; e tuttavia credere a quell'annuncio è indispensabile per vedere il compimento. I miracoli annunciano una meta; aprono una strada; per camminare lungo quella strada è indispensabile obbedire ai suoi comandamenti. La libertà escatologica è la salvezza annunciata; la libertà morale è il cammino reso possibile.

Il nesso tra vangelo della libertà e miracoli di Gesù è essenziale. La libertà dell'uomo dovrà certo essere riconosciuta come una libertà che mostra la sua effettiva verità attraverso le forme dell'agire. La libertà è morale, o non è. Essa trova la sua espressione suprema in questo mondo nella possibilità del discepolo di *servirlo in santità e giustizia*. E tuttavia questa libertà trova il suo inizio e il suo fondamento nella rinnovata esperienza della sua grazia anticipante.

Il nesso tra guarigioni e conversione, e più in generale tra miracoli e conversione, non è marginale per rapporto alla compressione complessiva del ministero di Gesù. Egli in prima battuta 'fallisce' il suo obiettivo, di raccogliere le pecore perdute della casa di Israele, esattamente perché le folle di Israele mancano di intendere questo nesso. Il vangelo di Giovanni interpreta in forma sintetica e assai precisa tale difetto, là dove pone sulla bocca di Gesù queste parole all'indirizzo delle folle che lo cercano dopo la moltiplicazione dei pani: *«In verità, in verità vi dico, voi mi cercate non perché avete visto dei segni, ma perché avete mangiato di quei pani e vi siete saziati»* (Gv 6,26). La ragione dei consensi entusiasti, e insieme equivoci, che Gesù incontrò nel suo cammino, è appunto questa incapacità delle folle di *vedere segni*; di riconoscere cioè, attraverso i miracoli e oltre i miracoli, quel significato teologale dell'opera di Gesù, che può essere conosciuto soltanto a prezzo di conversione e di fede. Il tema del segreto messianico, articolato soprattutto da Marco, è da intendere appunto alla luce di questo nesso essenziale tra miracolo e perdono, e dunque correlativamente tra guarigione e fede.

Tale nesso spiega insieme quello tra il profilo di *vangelo* della predicazione di Gesù e il suo profilo invece di *legge*, o se si vuole di imperativo che articola da capo il senso del comandamento di Dio. L'antitesi tra vangelo e legge, suggerita dalla teologia luterana, appare sotto tale profilo del tutto ingiustificata; il vangelo, non solo non esclude la legge, ma esprime per se stesso un imperativo nei confronti di chi ascolta.

L'istruzione ai discepoli: i primi posti e il servizio

Il lessico della libertà non appare esplicitamente nell'istruzione che Gesù riserva ai discepoli seguaci, tipicamente ai Dodici; un'istruzione questa dalla quale sono escluse le folle. E tuttavia proprio di libertà è questione in essa; più precisamente della libertà che assume la forma del servizio.

L'attenzione privilegiata ai discepoli assume rilievo prevalente nel ministero di Gesù dopo la crisi che trova sanzione precisa nella divisione tra i discepoli e le folle a Cesarea (cfr. anche Gv 6). I vangeli sottolineano in maniera esplicita il fatto che Gesù non gradisse incontrare le folle. Per esempio:

Partiti di là, attraversavano la Galilea, ma egli non voleva che alcuno lo sapesse. Istruiva infatti i suoi discepoli e diceva loro: «Il Figlio dell'uomo sta per esser consegnato nelle mani degli uomini e lo uccideranno; ma una volta ucciso, dopo tre giorni, risusciterà». Essi però non comprendevano queste parole e avevano timore di chiedergli spiegazioni. (Mc 9, 30-32)

Questo è il secondo di tre annunci che Gesù fa della sua passione, secondo il vangelo di Marco. Lo schema dei tre annunci è presente anche in Matteo e Luca, che in tal caso dipendono da Marco. In tutti tre i casi è detto che i discepoli non capiscono e non cercano di capire. Certo essi non sono consapevoli di respingere la parola di Gesù sulla passione; semplicemente la *rimuovono*, nel senso psicanalitico del termine.

Nei tre casi l'annuncio di Gesù è seguito da un'ammonizione di Gesù ai discepoli, che cerca di correggere il loro modo di pensare, ma senza successo. Le tre istruzioni riguardano tutti il tema del servizio.

Nel primo caso, occasione della correzione è l'obiezione esplicita di Pietro all'annuncio del Maestro; *Pietro infatti lo prese in disparte, e si mise a rimproverarlo*; la segretezza del rimprovero è per se stessa indice della difficoltà di sostenerne la verità davanti a tutti. Il sottinteso del rimprovero di Pietro è il principio che sempre e soprattutto si debba salvare la vita. Gesù respinge con violenza la sollecitazione di Pietro, *tu non pensi secondo Dio, ma secondo gli uomini*; e poi proclama a tutti, alla *folla insieme ai suoi discepoli*, un principio decisivo della sequela, o della fede: *Se qualcuno vuol venire dietro di me rinneghi se stesso, prenda la sua croce e mi segua. Perché chi vorrà salvare la propria vita, la perderà; ma chi perderà la propria vita per causa mia e del vangelo, la salverà (Mc 8, 32-35)*. La libertà non è nominata; e tuttavia proprio di essa si tratta. La propria vita per essere salvata non deve essere difesa, ma donata per la causa del vangelo. Soltanto mediante questa donazione essa raggiungerà il suo compimento.

Nel secondo e nel terzo caso, il contrasto dei discepoli, prima che con Gesù, è un litigio che insorge tra loro stessi. Gesù li corregge. Oggetto dell'istruzione in tal caso non è immediatamente la dedizione alla causa del vangelo, o del regno di Dio, ma il servizio reciproco. Appunto tale servizio è inteso come la forma perfetta della sovranità, o se si vuole della libertà.

Dopo il secondo annuncio, sorse un litigio tra i discepoli lungo il cammino, mentre Gesù è avanti, staccato da loro. *Di che cosa stavate discutendo lungo la via?*, chiede loro, ma *essi tacevano*. Quello di cui avevano discusso era inconfessabile: avevano discusso a proposito di *chi tra loro fosse il più grande*. Avevano discusso di quella cosa senza provarne vergogna; ma quando debbono rispondere al Maestro, essi si vergognano. Gesù li corregge prima con le parole: *Se uno vuol essere il primo, sia l'ultimo di tutti e il servo di tutti*. È da sottolineare questo fatto, che Gesù non condanna la volontà dei discepoli di essere i primi, corregge invece la loro idea a proposito di che cosa voglia dire essere il primo: il primo è come l'*ultimo* di tutti; più precisamente, il primo è colui che serve. Questa è una tra le più importanti parole di Gesù che comanda la comprensione della libertà cristiana quale servizio. I discepoli mostrano di non capire; allora Gesù, *preso un bambino, lo pose in mezzo e abbracciandolo disse loro: «Chi accoglie uno di questi bambini nel mio nome, accoglie me; chi accoglie me, non accoglie me, ma colui che mi ha mandato» (cfr. Mc 9, 33-40)*.

Anche il passo che segue immediatamente riguarda il tema del comando e del servizio. Un discepolo, Giovanni, informa Gesù che lui e gli altri hanno vietato di scacciare i demoni a uno che lo faceva *nel nome* di Gesù; glielo hanno vietato *perché non era dei nostri*; Gesù da capo corregge i discepoli: essi non debbono proibire nulla; *non c'è infatti nessuno che faccia un miracolo nel suo nome e subito dopo possa*

parlare male di lui; e chi non è contro di noi è per noi. Anche in questo contrasto si annuncia la figura della libertà cristiana: essa ha al suo fondamento la rinuncia del discepolo a considerare l'opera alla quale si dedica come opera sua; non è sua, ma è dello Spirito di Gesù che lo guida. Lasciare allo Spirito la libertà di esprimersi altrove è essenziale alla libertà dell'opera del cristiano.

La parola più esplicita di Gesù, che interpreta la libertà come servizio, è certo quella che fa seguito al terzo annuncio della passione. Anche in questo caso alla sua origine sta un litigio, suscitato dalla domanda dei due fratelli, Giacomo e Giovanni, di avere i primi posti:

Voi sapete che coloro che sono ritenuti capi delle nazioni le dominano, e i loro grandi esercitano su di esse il potere. Fra voi però non è così; ma chi vuol essere grande tra voi si farà vostro servitore, e chi vuol essere il primo tra voi sarà il servo di tutti. Il Figlio dell'uomo infatti non è venuto per essere servito, ma per servire e dare la propria vita in riscatto per molti». (Mc 10, 42-45)

La libertà rivelata nella Croce

L'espressione suprema della libertà di Gesù è quella manifestata mediante la sua esaltazione sulla croce; il lessico evangelico utilizza a tale riguardo il lessico e l'immagine della regalità di Gesù, piuttosto che quello della libertà. Rappresenta la croce come un trono elevato *Giovanni* (vedi Gv 3, 14s; 12, 32.34). attraverso quell'esaltazione di Gesù in alto si manifesta in forma compiuta il senso del fraintendimento dei miracoli da parte delle folle, come pure del fraintendimento della regalità di Gesù da parte dei discepoli.

Notiamo come l'iniziativa di condannare Gesù a morte sia presa in segreto. I capi del popolo decidono quella morte in segreto, e decidono di realizzarla con inganno; il loro proposito non sopporta la luce del sole.

Allora i sommi sacerdoti e gli anziani del popolo si riunirono nel palazzo del sommo sacerdote, che si chiamava Caifa, e tennero consiglio per arrestare con un inganno Gesù e farlo morire. Ma dicevano: «Non durante la festa, perché non avvengano tumulti fra il popolo». (Mt 26,3-5)

Questo modo cauto e clandestino di procedere è per se stesso un indice manifesto del difetto di *parrhesia* del giudizio pronunciato su Gesù. Si tratta certo di un 'segreto' per modo di dire; tutti sanno bene chi vuole davvero la morte di Gesù, e perché la vuole. Eppure tutti preferiscono approfittare di questa ufficiale segretezza, per non dovere assumere un'iniziativa troppo impegnativa nei confronti dei potenti di questo mondo.

Quando Gesù è però inchiodato sulla croce in spazio aperto, di fronte alla folla, quando la sua persona straziata e silenziosa pur senza parole grida verso il cielo, la folla stessa non può evitare di esprimersi a proposito di quella morte. Essa cerca sollievo nei confronti della paura – della paura, intendo dire, che quella morte debba essere riconosciuta come un crimine insopportabile contro il quale si dovrebbe protestare – in questa considerazione: Dio stesso ha evidentemente abbandonato Gesù; dunque non dobbiamo sentire alcuna colpa per averlo noi stessi abbandonato. Le parole della folla sono così riferite da Matteo:

E quelli che passavano di là lo insultavano scuotendo il capo e dicendo: «Tu che distruggi il tempio e lo ricostruisci in tre giorni, salva te stesso! Se tu sei Figlio di Dio, scendi dalla croce!». Anche i sommi sacerdoti con gli scribi e gli anziani lo schernivano: «Ha salvato gli altri, non può salvare se stesso. È il re d'Israele, scenda ora dalla croce e gli crederemo. Ha confidato in Dio; lo liberi lui ora, se gli vuol bene. Ha detto infatti: Sono Figlio di Dio!». Anche i ladroni crocifissi con lui lo oltraggiavano allo stesso modo. (Mt 27, 39-44)

Il riferimento preciso alla libertà è nelle parole dei capi: secondo essi la verità della parola di Gesù dovrebbe manifestarsi attraverso la sua *liberazione* ad opera di Dio stesso. Appunto a questa concezione 'religiosa' della libertà si riferisce, all'inizio del racconto del ministero di Gesù, la tentazione proposta a lui dal *diavolo*: proprio il diavolo suggerisce di mettere alla prova l'affidabilità di Dio sfidandolo; chiedendo a Lui un segno dal cielo. *Se sei Figlio di Dio, di che questi sassi diventino pane* (Mt 4,3); o ancora: *Se sei Figlio di Dio,*

gettati giù, poiché sta scritto: Ai suoi angeli darà ordini a tuo riguardo, ed essi ti sorreggeranno con le loro mani, perché non abbia a urtare contro un sasso il tuo piede (Mt 4, 6). Già in quel passo è detto come la risposta di Gesù consista nel rifiutare di mettere alla prova Dio e nell'accettare invece che egli stesso metta alla prova il Figlio e la sua fede. Gesù rifiuta con parole esplicite la tentazione del diavolo nel deserto. Gesù rifiuta senza parole la tentazione della gente sulla croce.

L'ordine reale dei testi è, in certo senso, quello contrario all'ordine narrativo. La croce precede la tentazione del deserto. In un certo senso soltanto però. Nella vita effettiva di Gesù la tentazione del diavolo deve essere superata prima di intraprendere il confronto con le folle, e a titolo ulteriore prima di salire sulla croce. La fede cristiana, la fede dei discepoli stessi della prima ora, conosce però il segreto di Gesù soltanto dopo; soltanto alla luce della croce. O meglio, soltanto alla luce della sua risurrezione. Certo che Dio lo libererà, come avevano annunciato Mosè, i profeti e i Salmi; ma i tempi e i modi di quella liberazione non sono quelli che l'uomo può fissare. La fede nella liberazione che Dio, appunto perché fede, deve essere senza condizioni; deve essere fede *per nulla*, come suggerisce il libro di Giobbe.

Dobbiamo dunque distinguere il duplice aspetto della libertà: quello escatologico e quello morale. La libertà suprema, o escatologica, è quella di cui Dio soltanto conosce il giorno e l'ora; di essa ignoriamo non solo il momento, ma anche la qualità. Essa si identifica con la salvezza; come accade per riferimento alla salvezza, anche nel caso della libertà la determinazione. una tale libertà non si può vedere, in essa si può soltanto credere. Esattamente la fede in quella libertà genera l'altro aspetto della libertà, quello che si riferisce alla emancipazione già nel presente nei confronti di tutti quei poteri che opprimono la nostra vita e paralizzano le nostre possibilità di agire, di volere, di amare. Agire infatti non è possibile se non a prezzo di volere, e cioè di stringere un legame incondizionato tra me e le mie opere. E un volere così non è possibile se non nel segno della fede. Il nesso essenziale tra libertà e fede/speranza costituisce un aspetto qualificante della concezione cristiana della libertà.

Oltre a questo fraintendimento radicale del messaggio di Gesù, che si attacca ai pani e in genere ai benefici 'somatici' da lui operati, è da registrare però anche l'altro, quello di chi si attacca alle sue belle parole. Tale fraintendimento trova illustrazione solo assai marginale nei vangeli; esso appare invece come decisivo, forse addirittura come quello prevalente, nella tradizione cristiana successiva, e nel presente in particolare. Il vangelo di Gesù è apprezzato come sapienza, o come 'filosofia', e non invece per quello che esso effettivamente è, e cioè notizia del buon proposito di Dio nei nostri confronti. La fede, di conseguenza, è vissuta come credenza, invece che come consenso alla sua promessa, e quindi come obbedienza ai suoi comandamenti. Il fraintendimento qui in questione appare strettamente legato a quella menzogna più antica, per la quale l'uomo manca di vedere il nesso tra le sue opinioni o credenze e le sue azioni.

Pur essendo il tema 'marginale', o meglio, non svolto con attenzione tematica nei vangeli, proprio ad esso si riferisce il testo di Giovanni che appare più esplicito e impegnativo sul preciso tema della libertà. Ci riferiamo alla disputa del cap. 8, che Gesù ebbe con *quei Giudei che avevano creduto in lui*; in realtà, non il lui avevano creduto, ma alle sue parole. Ad essi dunque 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). L'affermazione merita un commento accurato.

Rimanere fedeli significa agire in un certo modo; nel modo richiesto appunto dalla *parola* di Gesù; e dunque prima di tutto riconoscere che quella parola esprime una richiesta nei confronti dell'agire di chi ascolta. La descrizione dell'agire come *fedeltà* esprime nella forma più chiara il fatto che l'agire vero e libero è possibile soltanto a procedere da un *principio*, che è posto da altri. L'agire vero non può essere in tal senso descritto come quello che esprime la qualità stessa di ciò che io sono presso di me; l'agire vero deve esprimere la mia corrispondenza a Colui che solo e fin dall'inizio mi consente di essere presso di me. Perché la prima possibilità di essere presso di me non scaturisce da un rapporto riflessivo tra me e me, ma da un rapporto tra Lui e me. la verità che già il Salmo affermava per riferimento a Dio stesso – *tu mi scruti e mi conosci, tu sai quando seggo e quando mi alzo. Penetri da lontano i miei pensieri...* (Sal 139, 1-2) – trova ora la rivelazione perfetta nel rapporto del discepolo con Gesù. In tal senso la fedeltà pratica alla sua *parola* (ma non si tratta di parola nel senso riduttivo di fedeltà alle sue parole) è insieme fedeltà a me stesso.

Rimanere fedeli è la condizione per diventare *davvero suoi discepoli*. Come a dire che discepoli non si diventa in base al semplice ascolto. Come la prima alleanza esigeva l'obbedienza pratica, e soltanto attraverso la *prova* trovava la sua verità, così ora il discepolato nei confronti di Gesù esige la pratica della sua parola. Nello stesso vangelo di Giovanni è detto che ai primi discepoli, i quali chiedevano al maestro: *Dove abiti*, Gesù rispondesse: *Venite e vedrete* (Gv 1,39). E alla fine del suo cammino terreno con i suoi Gesù dirà: *Sapete ciò che vi ho fatto?* (Gv 13,12); il riferimento prossimo è alla lavanda dei piedi; quel gesto per altro interpreta il senso sintetico di tutto quello che Gesù ha fatto per loro, e soprattutto del gesto supremo di dare la vita per loro. Appunto quello che egli stesso ha fatto di loro sarà la misura di ciò che essi stessi dovranno fare. Fare è la condizione per essere, s'intende suoi discepoli.

Essere davvero tali, d'altra parte, è condizione per *conoscere la verità*: in essa è possibile entrare soltanto mediante la pratica della sequela. E d'altra parte appunto la conoscenza della verità avrà il potere di rendere *liberi*. Il dialogo che segue mostra come i Giudei che avevano 'creduto' in lui non avessero compreso la sua parola; essi infatti pensavano di non essere *mai stati schiavi di nessuno* (8,33). La conoscenza della verità di Gesù corrisponde alla confessione della propria schiavitù: *Non sono i sani, infatti, che hanno bisogno del medico, ma i malati; non sono venuto per chiamare i giusti, ma i peccatori*, Mc 2,17. Il Giudeo che presume d'essere libero solo perché figlio di Abramo non è nella condizione di poter intendere la parola di Gesù; com'è detto espressamente nel seguito del testo, *chiunque commette il peccato è schiavo del peccato* (8,34); l'affermazione è da intendere non solo nel senso che costui non può sottrarsi al dominio di quel signore che è appunto il peccato, ma nel senso che neppure conosce questa sua dipendenza. In tal senso i Giudei possono essere chiamati, al seguito della predicazione dei profeti, 'figli della menzogna':

... 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, 43-44)

Parrocchia di san Simpliciano – Cinque incontri di catechesi su

La libertà

‘Diritto’ dell’uomo o grazia di Dio?

tenuti da don Giuseppe Angelini, nei lunedì di ottobre/novembre 2001

5. La libertà dello Spirito secondo Paolo

Il riferimento esplicito al tema della libertà in questo testo di Giovanni appare per altro come un *aphax legomenon*. Il tema discorso a proposito della libertà è assai più articolato nelle lettere di Paolo; le due grandi lettere, nelle quali enuncia il ‘suo vangelo’, e cioè il teorema della giustificazione mediante la fede, e non mediante le opere della legge, possono essere qualificate come un manifesto della libertà del cristiano. Di tale libertà Paolo dice nella duplice prospettiva: per riferimento ai ‘signori’ dai quali il cristiano è liberato; per riferimento a chi è principio positivo di tale libertà, e cioè Cristo che ci ha liberato e lo Spirito al quale la libertà cristiana è riferita come a suo permanente principio.

I ‘signori’ sono molti; o meglio, una figura di schiavitù fondamentalmente unica è espressa per riferimento a diversi sovrani che cospirano a determinarla: il peccato, la carne, la legge, e anche la morte. All’origine del largo impiego che Paolo fa della categoria della libertà occorre – io penso – riconoscere il rilievo decisivo che la *querelle* a proposito del rapporto tra i convertiti dal paganesimo e la legge mosaica; proprio a difesa del principio dell’esonero di tale credente dalla circoncisione e quindi da tutte le osservanze connesse Paolo parla di libertà nei confronti della legge. Quando Paolo parla di *falsi fratelli che si erano intromessi a spiare la libertà che abbiamo in Cristo Gesù, allo scopo di renderci schiavi* (Gal 2,4), pensa ovviamente alla libertà nei confronti della legge giudaica. Tale libertà, che ai nostri occhi ha di che apparire oggi del tutto ovvia, per essere giustificata, e prima ancora per essere pensata e precisata nel suo senso, esige appunto quegli approfondimenti, che costituiscono la teologia paolina della libertà cristiana.

La legge che perde ogni valore per il cristiano proveniente dal paganesimo non è ovviamente quella costituita dai comandamenti di Dio, dunque in particolare dal comandamento supremo dell’amore. Ché anzi a tale riguardo Paolo si esprime supponendo ovviamente la soggezione del cristiano alla legge; salvo precisare che: *Tutta la legge trova la sua pienezza in un solo precetto: amerai il prossimo tuo come te stesso* (Gal 5,14). La legge che non vale più è quella alla quale sarebbe possibile conformarsi pur senza la fede. Quando Paolo afferma: *Ora la legge non si basa sulla fede; al contrario dice che chi praticherà queste cose, vivrà per esse* (Gal 3,12), ovviamente non si riferisce alla Legge come intesa da Mosè, ma alla legge come intesa dai farisei, e in genere da tutto il giudaismo. Per rapporto a tale accezione farisaica della legge egli può dire che *Cristo ci ha riscattati dalla maledizione della legge, diventando lui stesso maledizione per noi* (Gal 3,13). La distinzione tra le due accezioni di ‘legge’ non è però mai formalmente definita da Paolo, e neppure anche solo registrata; questa circostanza propizia i fraintendimenti.

La legge che non si basa sulla fede è insieme quella che presiede alle opere che non possono giustificare, e giustificano l’affermazione perentoria di Paolo: *l’uomo non è giustificato dalle opere della legge ma soltanto per mezzo della fede in Gesù Cristo* (Gal 3,16). Affermazione rischiosa, nel senso che essa si espone al rischio di essere intesa quasi che l’agire sia irrilevante in ordine alla giustizia, e quindi anche in ordine alla salvezza. Così di fatto sarà intesa l’affermazione dalla teologia di Lutero, e assai prima dai cristiani ‘entusiasti’ di Corinto (*cf.* 1 Cor 6,12; 10, 23). Paolo conosce questo fraintendimento, e lo corregge. Per esempio, nella stessa lettera ai Galati, là dove dice:

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)

È qui chiaramente affermato che la libertà del cristiano ha la forma del servizio nei confronti del fratello, e dunque dell’obbedienza al comandamento dell’amore; che è come dire della pratica della legge. La sostituzione dell’antitesi carne/spirito a quella obbedienza/disubbidienza nei confronti della legge risponde

obiettivamente alla necessità di precisare che il valore delle opere – indubbio – non può essere inteso per comparazione delle opere stesse ad una legge scritta, ma per riferimento al principio segreto dal quale esse nascostamente procedono.

L'antitesi tra la vita secondo la carne e la vita secondo lo spirito è spiegata, nello stesso capitolo di *Galati*, mediante un elenco di vizi e di virtù:

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. Del resto le opere della carne sono ben note: fornicazione, impurità, libertinaggio, idolatria, stregonerie, inimicizie, discordia, gelosia, dissensi, divisioni, fazioni, invidie, ubriachezze, orge e cose del genere; circa queste cose vi preavviso, come già ho detto, che chi le compie non erediterà il regno di Dio. Il frutto dello Spirito invece è amore, gioia, pace, pazienza, benevolenza, bontà, fedeltà, mitezza, dominio di sé; contro queste cose non c'è legge. (5, 17-23)

L'elenco dei vizi e delle virtù pare quasi sostituirsi ai precetti della legge; esso assolve alla necessità di determinare materialmente il senso di quel comandamento di Dio che, espresso in termini soltanto teologici, e dunque per riferimento alla fede in Cristo e al dono dello Spirito, rimarrebbe insuperabilmente formale; non a caso il riferimento alle categorie del vizio ritorna ancora una volta subito dopo, a precisazione del senso delle formule teologiche:

Ora quelli che sono di Cristo Gesù hanno crocifisso la loro carne con le sue passioni e i suoi desideri. Se pertanto viviamo dello Spirito, camminiamo anche secondo lo Spirito. Non cerchiamo la vanagloria, provocandoci e invidiandoci gli uni gli altri. (5, 24-26)

La figura della *vita secondo la carne* corrisponde a quella che nella simbologia dell'Antico Testamento era definita come vita secondo il desiderio; contro di essa la legge dice: *Non desiderare* (Rm 7,7). Così intesa, la legge è certo vincolante anche per il cristiano; essa indica tuttavia un debito, che l'uomo non può pagare, a meno di trovare quel principio alternativo del proprio agire, che è appunto lo Spirito. La legge in tal senso *la legge è santa e santo e giusto e buono è il comandamento* (Rm 7,12); ma è insieme incapace a disporre la possibilità per l'uomo di assolvere al suo imperativo. Appunto al fine di dare espressione alla sovranità incontrollabile della vita secondo il desiderio Paolo usa l'immagine del peccato personificato, e parla dunque di schiavitù nei suoi confronti. Il passo più importante è quello di Romani 7:

Prendendo pertanto occasione da questo comandamento, il peccato scatenò in me ogni sorta di desideri. Senza la legge infatti il peccato è morto e io un tempo vivevo senza la legge. Ma, sopraggiunto quel comandamento, il peccato ha preso vita e io sono morto; la legge, che doveva servire per la vita, è divenuta per me motivo di morte. Il peccato infatti, prendendo occasione dal comandamento, mi ha sedotto e per mezzo di esso mi ha dato la morte. (Rm 7, 8-11)

Il nesso tra vita secondo la carne e destino ineluttabile di morte rende ragione della ulteriore precisazione della libertà quale esonero dal dispotismo che la paura assegna alla morte per rapporto alle forme dell'agire. La liberazione da tale dispotismo si realizza mediante la fede nella risurrezione di Gesù, e quindi mediante la nuova disponibilità che tale fede inaugura nei confronti della suggestione dello Spirito nei cuori; infatti:

... lo Spirito viene in aiuto alla nostra debolezza, perché nemmeno sappiamo che cosa sia conveniente domandare, ma lo Spirito stesso intercede con insistenza per noi, con gemiti inesprimibili; e colui che scruta i cuori sa quali sono i desideri dello Spirito, poiché egli intercede per i credenti secondo i disegni di Dio. (Rm 8, 26-27)

L'intercessione dello Spirito è qui descritta quasi fosse espressa con gemiti inesprimibili; ma poi subito Paolo aggiunge: *Del resto, noi sappiamo che tutto concorre al bene di coloro che amano Dio, che sono stati chiamati secondo il suo disegno*; lo sappiamo, ovviamente, grazie alla fede nel vangelo di Gesù.

Cerchiamo di riprendere, con poche considerazioni sintetiche, i risultati teorici della nostra riflessione biblica per rapporto al tema antropologico della libertà.

a) La libertà è il destino subito segnalato alla coscienza dell'uomo attraverso le forme dell'esperienza morale; quell'esperienza infatti segnala per un primo aspetto l'imputazione a noi stessi dei nostri atti, e per un secondo aspetto qualifica noi stessi come buoni o cattivi proprio in forza di tale imputazione.

b) Tale imputazione e la 'legge' in base alla quale gli atti e la nostra stessa persona sono valutati trova articolazione esplicita attraverso i giudizi che altri esprimono nei nostri stessi confronti. Nei confronti di tali giudizi noi non possiamo in alcun modo pregiudizialmente immunizzarci. Possiamo certo respingerne caso per caso la pertinenza; ma anche in tal caso dobbiamo giustificarci nei loro confronti. La ragione radicale di tale impossibilità, sia essa o non riconosciuta, è da individuare nel fatto che l'alleanza con i nostri simili è all'origine stessa della nostra coscienza di noi stessi.

c) In tal senso, la libertà non può essere intesa come *autarchia*, ma come fedeltà a quell'alleanza con gli altri, che presiede alla nostra stessa identità personale. Tale identità è da riconoscere in tal senso come non 'riflessiva', non definita cioè nella forma del rapporto tra noi e noi stessi, ma 'trascendente', e cioè definita dal rapporto con l'iniziativa che ci precede e insieme invoca la nostra risposta.

d) La promessa, e insieme l'imperativo, per rapporto ai quali soltanto è possibile per noi volere, sono originariamente istituiti mediante le forme nelle quali si realizza l'esperienza sorprendente d'essere attesi e voluti da altri. Tale esperienza fondamentale di *grazia* è all'origine della nostra capacità di agire e addirittura di volere. Essa si realizza non in maniera istantanea, ma attraverso un processo il cui proporzionale compimento realizza il tempo opportuno della libertà; e cioè della determinazione di noi stessi.

e) Possiamo distinguere in questo processo i due aspetti: biografico individuale e socioculturale. Concorrono insieme, ma anche distintamente, ad articolare il senso della promessa e del comandamento la qualità delle relazioni primarie, e la qualità dell'eredità culturale che ci costituisce. Il debito della nostra coscienza nei confronti di queste due eredità costituisce insieme ragione di precarietà della nostra identità, rispettivamente della nostra attitudine ad agire liberamente.

f) In ogni caso, promessa e legge iscritta nelle forme originarie della nostra prossimità grata nei confronti dei fratelli rimandano ad un'iniziativa trascendente, e cioè riferibile a Colui che è Creatore del cielo e della terra. La ragione di precarietà delle mediazioni storiche costituiscono insieme ragioni di precarietà della stessa nostra conoscenza di Dio. In tale luce occorre intendere il profilo di 'schiavitù' della nostra vita: la radice di tale schiavitù è l'oscurità dell'intenzione di Dio stesso nei nostri confronti. In tal senso, la schiavitù deve intendersi per riferimento all'eredità storica del peccato.

g) Da tale schiavitù noi siamo liberati ad opera di Gesù Cristo, e dunque della tradizione cristiana che ci consente di accedere al suo vangelo. Più precisamente, ad opera della fede mediante la quale ci appropriamo della verità di quel vangelo.

h) L'appropriazione in questione si realizza attraverso le forme della pratica di quel vangelo, ed esige dunque per sua natura la mediazione della comunità cristiana, entro al quale soltanto una tale pratica diventa possibile.

Breve Bibliografia

Premetto che non conosco letteratura nella quale possa trovare esplicitazione la prospettiva qui indicata in maniera molto sommaria; posso in tal senso rimandare soltanto ad **altri miei scritti**; tra gli altri, ricordo:

G. ANGELINI, *Assenza e ricerca di Dio nel nostro tempo*, Centro Ambrosiano, Milano 1997, pp. 49-83 (dove della libertà si parla nella prospettiva del confronto tra la fede cristiana e quegli ideali moderni di libertà, che spesso hanno costituito motivo di polemica nei confronti della religione);

G. ANGELINI, *Teologia morale fondamentale*, Glossa, Milano 1999 (il tema è affrontato in vari luoghi, anzi attraversa tutta la trattazione; è ripreso sinteticamente nella Parte Quarta, di carattere appunto sintetico, *cfr.* in specie i nn. 4.5-7, e i nn. 4.10-14).

Tra i contributi utili per una **teologia biblica** della libertà (complessivamente poveri) segnalo:

P. BEAUCHAMP, *L'uno e l'altro Testamento*, Paideia, Brescia 1985 (tutto assai utile, ma in particolare alle pp. 47-85 per la legge, e alle pp. 286-314 per i profeti);

N. LOHFINK, *Le nostre grandi parole*, Paideia, Brescia 1986, pp. 105-126 («Liberazione»);

S. LYONNET, *Libertà cristiana e legge nuova*, AVE, Roma 1963;

S. LYONNET, *Storia della salvezza nella lettera ai Romani*, D'Auria, Napoli 1967;

H. SCHLIER, *Il tempo della Chiesa*, Il Mulino, Bologna ²1966, pp. 310-329 («La legge perfetta della libertà»);

Non mi sento in grado di raccomandare alcun saggio di **filosofia della libertà**, o anche di storia del pensiero; segnalo solo l'articolo:

H. KRINGS, «Libertà», nel dizionario *Concetti fondamentali della filosofia*, Queriniana, Brescia 1982, vol. 2, pp. 1153-1172;

Per chi volesse avventurarsi nella **riflessione teorica di fondo**, capace di svolgere il senso della tesi che afferma l'equivalenza tra libertà e fede, raccomando la raccolta di saggi della Facoltà:

G. COLOMBO (ed.), *L'evidenza e la fede*, Glossa, Milano 1988 (in specie il saggio sintetico di A. BERTULETTI, *Sapere e libertà*, pp. 444-465).

