

Parrocchia di san Simpliciano – Cinque incontri di catechesi su
La Legge e lo Spirito

tenuti da don Giuseppe Angelini, nei lunedì di aprile/maggio 1998

Schede

Il programma.....	4
1. Il problema: primato dello Spirito, o dello 'spirito'?	5
1.1. La protesta del soggetto contro la legge	5
1.2. Il sospetto nei confronti della legge nella coscienza 'privata'	5
1.3. Il sospetto nei confronti della legge nella tradizione cristiana.....	5
1.4. La legge nel rapporto sociale.....	6
1.5. La morale 'secolarizzata'	6
2. Le soluzioni 'facili': legalismo e spiritualismo	8
Ripresa.....	8
Il legalismo	8
Lo spiritualismo.....	9
3. La soluzione 'difficile': le opere, l'intenzione e lo Spirito.....	11
La 'terza via'	11
La libertà come 'indifferenza'	11
La figura più vera e impegnativa della libertà	11
Il caso emblematico: la famiglia.....	11
La libertà come 'seconda nascita'	11
La promessa e la legge	11
La fedeltà.....	12
La legge degli atti e la legge del cuore	12
Lo spirito e lo Spirito.....	12
4. Morale soggettiva e morale oggettiva	14
Morale soggettiva e morale oggettiva	14
Ripresa.....	15
Ripresa cristologica	15
5. Peccato mortale e peccato veniale.....	17

Parrocchia di san Simpliciano – Cinque incontri di catechesi su
La Legge e lo Spirito

tenuti da don Giuseppe Angelini, nei lunedì di aprile/maggio 1998

Testo

1. Il problema: primato dello Spirito, o dello 'spirito'?	21
La protesta del soggetto contro la legge nella cultura del '68	21
Il sospetto nei confronti della legge nella coscienza 'privata'	23
Il sospetto nei confronti della legge nella tradizione cristiana.....	25
2. Le soluzioni 'facili': legalismo e spiritualismo	30
Il legalismo	30
Lo spiritualismo.....	35
3. La soluzione 'difficile': le opere, l'intenzione e lo Spirito	38
La 'terza via'	38
La libertà come 'indifferenza'	38
La figura più vera e impegnativa della libertà	38
Il caso emblematico: la famiglia.....	39
La libertà come 'seconda nascita'	39
La promessa e la legge	40
La fedeltà.....	40
4. Morale soggettiva e morale oggettiva	44
Morale soggettiva e morale oggettiva	44
Ripresa.....	45
Il modello dell'alleanza	46
La ripresa cristologica del modello	47
Rapporto tra Gesù e la legge	48
Rapporto tra il discepolo e la legge	49
La legge e la pratica.....	49
La legge degli atti e la legge del cuore	50
Lo spirito e lo Spirito.....	51
5. Peccato mortale e peccato veniale	53

Parrocchia di san Simpliciano – Cinque incontri di catechesi su

La Legge e lo Spirito

tenuti da don Giuseppe Angelini, nei lunedì di aprile/maggio 1998

Il tema del rapporto tra la legge e lo Spirito è tra quelli classici della tradizione cristiana. Esso trova la sua prima definizione letterale già nei testi del Nuovo Testamento, e più precisamente in **san Paolo**. Citiamo una delle prime e anche delle più note formulazioni che egli dà della libertà cristiana, intesa appunto quale libertà dalla Legge che consente la soggezione esclusiva allo Spirito di Dio, che è poi lo Spirito di Gesù stesso:

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

Le formule usate da san Paolo suonarono però subito come difficile e insieme pericolose. In un altro scritto del Nuovo Testamento, la seconda lettera di Pietro, dopo aver ricordato le lettere di Paolo e averne fatto la lode, si dice espressamente *in esse ci sono alcune cose difficili da comprendere e gli ignoranti e gli instabili le travisano, al pari delle altre Scritture, per loro propria rovina (2 Pt 3, 16)*. Anche da questo breve accenno pare trovare conferma quella tensione tra l'apostolo dei pagani e l'apostolo dei Giudei, che talora divenne addirittura franco contrasto, come riferisce Paolo stesso nella lettera ai Galati:

Quando Cefa venne ad Antiochia, mi opposi a lui a viso aperto perché evidentemente aveva torto. Infatti, prima che giungessero alcuni da parte di Giacomo, egli prendeva cibo insieme ai pagani; ma dopo la loro venuta, cominciò a evitarli e a tenersi in disparte, per timore dei circoncisi. (...) Ora quando vidi che non si comportavano rettamente secondo la verità del vangelo, dissi a Cefa in presenza di tutti: «Se tu, che sei Giudeo, vivi come i pagani e non alla maniera dei Giudei, come puoi costringere i pagani a vivere alla maniera dei Giudei? (Gal 2, 11-12.14)

La legge della quale Paolo parla mettendola in contrasto con lo Spirito è quella di Mosè; o forse dobbiamo dire, più precisamente, che essa è quella dei farisei; è quella cioè che corrisponde alla comprensione che della legge mosaica aveva la gran parte dei figli di Israele ai tempi di Gesù. Le formule dure di Paolo non possono certo essere ignorate. Rimane però pertinente anche l'avvertimento di Pietro: quelle formule, quando non vengano bene intese, si espongono a travisamenti tragici. La condanna della legge come intesa dai farisei non essere intesa quasi equivallesse alla pura e semplice cancellazione della legge dalla morale cristiana.

Nel discorso della montagna - dunque, nel testo che deve essere probabilmente giudicato come il più importante di tutta la morale cristiana - **Gesù** afferma con molta chiarezza il contrario: *Non pensate che io sia venuto ad abolire la Legge o i Profeti; non son venuto per abolire, ma per dare compimento. In verità vi dico: finché non siano passati il cielo e la terra, non passerà neppure un iota dalla legge, senza che tutto sia compiuto (Mt 5, 17s)*.

Il difficile tema dei rapporti tra legge e spirito si ripropone oggi alla coscienza cristiana, non semplicemente come problema di carattere 'speculativo' che sotto tale profilo non sarebbe più urgente di tanto in rapporto alla vita concreta; si ripropone invece sotto la sollecitazione degli interrogativi posti ogni giorno dalle **forme pratiche della vita**. Di fronte a molte delle leggi morali, che una lunga tradizione e spesso anche una lunga educazione personale pareva raccomandare come assolutamente vincolanti, la coscienza individuale del cristiano si sente oggi spesso non più legata.

Appunto a conforto di tale modo di sentire quella coscienza si appella talora anche al principio dello 'spirito': quello che davvero conterebbe non sarebbe la legge universale e impersonale, ma soltanto ciò che lo 'spirito' stesso suggerisce a ciascuno momento per momento. In tal caso si tratta davvero dello Spirito di Dio, e più precisamente dello Spirito che guidò il Signore nostro Gesù Cristo e che fu da Lui effuso sui suoi discepoli? Oppure si tratta soltanto della intenzione del soggetto, intesa come più importante della legge, e anzi esclusivamente importante di contro ad ogni pretesa attenzione dovuta alle leggi degli uomini? Le leggi sono sempre e solo degli uomini? Oppure si deve parlare ancora di leggi date da Dio? E nel caso, come intendere queste leggi per differenza rispetto a quelle scritte nei codici umani?

E' interessante considerare questa singolare circostanza: nel mondo assai complicato nel quale il cristiano oggi è condannato a vivere per un primo lato si moltiplicano le leggi, i regolamenti, i vincoli di ogni genere che la vita comune impone; per altro lato la coscienza del singolo sempre meno si sente impegnata nei confronti di quelle regole sociali dal punto di vista propriamente morale. Il rischio consistente - come già altre volte abbiamo avuto modo di notare - è che all'eccesso opprimente delle regole dal punto di vista delle vita sociale corrisponda un difetto sul lato opposto, quello della norma propriamente morale dei comportamenti personali.

Non a caso, il pensiero 'laico' - che spesso è il pensiero proprio anche dei credenti, quando si tratta di vita sociale - sembra avere ormai sistematicamente ridotto l'*etica* alla figura di una riflessione intorno alle norme che impone la giustizia sociale; la *morale*, e cioè la riflessione sulle norme che si impongono al singolo in ordine alla realizzazione di una giustizia personale, sembra invece del tutto dimenticata.

Non si deve forse riconoscere che per giungere ad una conoscenza della legge morale, e dunque della legge stessa di Dio, del Dio che è Padre del Signore nostro Gesù Cristo, occorre passare proprio attraverso l'attenta considerazione delle relazioni effettive che ci legano gli uni agli altri? Che occorre dunque sottrarre tali relazioni ad una considerazione meramente giuridica, per scorgere invece come sia operante in esse la presenza stessa dello Spirito di Dio? Non si dovrà in tal senso riconoscere che proprio l'ascolto dello Spirito consente di scorgere quella legge di Dio, che invece le infinite leggi umane sempre fraintendono e mortificano? Ma che vuol dire poi ascolto dello Spirito? Come più precisamente intendere tale ascolto, evitando ch'esso diventi pretesto per l'arbitrio personale?

Questi interrogativi ci consentono di intravedere la necessità e il senso di una riflessione sulla *formazione della coscienza* personale, che vada al di là della semplice notifica della legge. S'impone spesso alla nostra attenzione la grande distanza che separa ciò che sarebbe bene in genere e ciò che invece può essere effettivamente riconosciuto come bene da parte di questo o di quest'altro singolo soggetto nelle concrete circostanze. Si deve dunque accettare come inevitabile la distanza tra legge oggettiva e coscienza soggettiva?

E' possibile per riferimento a noi stessi distinguere tra ciò che si impone a noi come uno stretto dovere, dunque come ciò che non può essere omesso senza colpa grave, e ciò invece che - pure riconosciuto idealmente come il meglio - non sarebbe strettamente obbligatorio? Può una tale distinzione essere concretizzata per riferimento ad una misura obiettiva, come sarebbe quella fissata dai comandamenti di Dio? Oppure occorre affidare la distinzione all'insindacabile valutazione del singolo? Per esprimerci nella lingua antica del catechismo, è possibile assegnare un criterio obiettivo per la *distinzione tra peccato mortale e peccato veniale*? O ci si deve forse senz'altro rassegnare all'impossibilità per noi stessi di apprezzare questa differenza?

Questi sono alcuni degli interrogativi maggiori che dovremo affrontare. Interrogativi assai impegnativi come si vede. E tuttavia interrogativi inevitabili, con i quali merita di cimentarsi, senza lasciarsi pregiudizialmente scoraggiare dal dubbio ch'essi siano senza soluzione.

Il programma

Lunedì 20 aprile

Il problema: primato dello Spirito, o dello 'spirito'?

Lunedì 27 aprile

Le soluzioni 'facili': il legalismo e la fede senza opere

Lunedì 4 maggio

La soluzione 'difficile': la complessa relazione tra opere, intenzione e Spirito

Lunedì 11 maggio

Un'applicazione: morale oggettiva e morale soggettiva

Lunedì 18 maggio

Una seconda applicazione: peccato mortale e peccato veniale

Parrocchia di san Simpliciano – Cinque incontri di catechesi su

La Legge e lo Spirito

tenuti da don Giuseppe Angelini, nei lunedì di aprile/maggio 1998

1. Il problema: primato dello Spirito, o dello 'spirito'?

Il tema interessa da vicino la crisi della coscienza morale che indubbiamente affligge l'uomo occidentale moderno, e anche il cristiano: una crisi della *coscienza morale*, non semplicemente dei *comportamenti*. Per questo essa non può essere corretta mediante la semplice *esortazione*, raccomandando cioè l'attenzione a *modelli ideali* di comportamento, o magari a *valori*, che si possano supporre come chiari nella coscienza di ciascuno; esige una rinnovata intelligenza della esperienza morale; non basta la buona volontà. Di fatto nei discorsi pubblici, anche ecclesiastici, pare invece si proceda soltanto per esortazioni.

1.1. La protesta del soggetto contro la legge

Un primo punto di riferimento per intendere la crisi offre la cultura assai diffusa a procedere da '68. Essa rifiuta ogni fissazione 'oggettiva' della norma morale: (a) ogni fissazione cioè che sia 'oggetto' di consenso sociale; (b) tale da consentire che quella norma si proponga al soggetto come determinata a monte rispetto alle forme della sua coscienza soggettiva, e dunque in forma imperativa.

A tale rifiuto è sottesa una comprensione assai materiale della legge, quale di fatto suffragata dalle forme che essa assume nella vita sociale moderna. Il rifiuto in questione elude però un interrogativo essenziale: come può il soggetto realizzare la sua identità. *La crisi del soggetto* nella cultura contemporanea impone il ripensamento del rapporto tra soggetto e società. *La mia libertà finisce là dove comincia la tua*, si dice. Non si dovrebbe invece dire: *la mia libertà comincia là dove comincia anche la tua?*

1.2. Il sospetto nei confronti della legge nella coscienza 'privata'

Il sospetto nei confronti della legge non interessa soltanto i proclami pubblici, ma anche la *coscienza privata*. 'Privata' essa pare non solo nel senso di personale e segreta, ma anche nel senso di essere senza lingua, 'privata' di ogni possibilità di esprimersi. In tal senso essa appare oggi anche assai debole, incapace di esprimere una qualsiasi indicazione precisa e imperativa al soggetto. Di riflesso il soggetto risulta spiccatamente incline a strategie di vita assai caute; incontra difficoltà quasi insuperabili a davvero *volere*; si accontenta invece di soltanto *provare*.

Per rendere questi giudizi più chiari nel senso e per poterne meglio valutare la verità è indispensabile ricorrere ad un'illustrazione mediante *esempi*, che - così quantomeno spero - sono sotto gli occhi di tutti.

(a) Gli esempi più facili sono quelli offerti da scelte proporzionalmente 'gravi', sulle quali, proprio perché gravi, di fatto molto si discorre, si giudica, si condanna e si assolve (adulterio, fedeltà matrimoniale in genere, indissolubilità).

(b) Meno facili, ma anche più importanti, sono gli esempi che fanno riferimento a scelte meno gravi e insieme più frequenti, le quali plasmano le forme abituali della vita di tutti; li cerchiamo nei due campi del *non dire falsa testimonianza* e del *non rubare*.

La breve esemplificazione lascia intuire la consistenza del problema dei rapporti tra legge e spirito.

1.3. Il sospetto nei confronti della legge nella tradizione cristiana

Le formule di Paolo che proclamano la fine della sovranità della legge nella vita del cristiano, a vantaggio della sovranità dello Spirito (Gal 4, 4-7; Rm 7, 5-7). Gesù proclama un principio in apparenza opposto: *Non pensate che io sia venuto ad abolire la Legge...* Mt 5, 17s). Rimane la legge, certo; ma *compiuta*, interpretata cioè in maniera tale da rendere evidente com'essa non disciplini semplicemente i comportamenti esteriori, ma anche le disposizioni del cuore. Gesù illustra questo principio con le famose antitesi: *Avete udito che fu detto... ma io vi dico...* La prima formula si riferisce alla Legge come intesa dagli scribi e dai farisei; la seconda introduce invece la comprensione della Legge nella luce del vangelo di Gesù. Appunto per riferimento alla comprensione farisaica della legge debbono essere intese le formule con le quali Paolo pare proclamare perentoriamente la fine della legge.

1.4. La legge nel rapporto sociale

Una concezione farisaica della legge è in molti modi alimentata dalla pratica abituale della vita; accade infatti che nella vita corrente la guida della legge appaia all'uomo assai più chiara e convincente, dunque anche più facile da seguire, rispetto a quanto non sia invece la guida dello Spirito.

La legge appare punto di riferimento più accessibile, più facile da invocare a fronte della contestazione di altri, soprattutto nella pratica quotidiana della *vita di relazione*. Essa d'altra parte sembra il territorio privilegiato dell'esperienza morale, per differenza rispetto al momento del culto. L'identificazione tra ambito della morale e ambito della relazione umana è raccomandata anche dalla identificazione che i testi del Nuovo Testamento propongono della legge di Dio con l'unico e supremo comandamento dell'amore dei fratelli (cfr. anche Mt 25, 31-46).

Questa riduzione della sfera morale ai rapporti sociali minaccia di alimentare la visione che per un primo lato oppone legge e Spirito, che per altro verso distorce la comprensione stessa della legge, che viene separata dall'alleanza con Dio. Il tratto qualificante della rivelazione biblica, rispetto ad altre tradizioni religiose, è il nesso strettissimo tra fede e forme della pratica quotidiana, o 'secolare'; della pratica di vita cioè realizzata a monte rispetto ogni esplicito credo religioso, sotto la pressione immediata del contesto sociale.

1.5. La morale 'secolarizzata'

I cattolici 'postconciliari', assai sensibili alla polemica anti farisaica del vangelo, citano volentieri quelle parole di Gesù che si riferiscono al giudizio escatologico: *Venite, benedetti del Padre mio, ricevete il regno preparato per voi. Perché io ho avuto fame ...* (Mt 25, 34ss). Il testo comporta un chiaro riconoscimento della possibilità che il Figlio dell'uomo sia accolto pur senza il riconoscimento esplicito del suo nome.

Tale riconoscimento sarebbe tuttavia male interpretato quando si vedesse in esso l'affermazione della sufficienza della pratica morale per differenza rispetto alla pratica della fede, dunque del rapporto con Dio. Gesù segnala soltanto uno scarto che facilmente si introduce tra il dire e il fare; più precisamente, tra quello che l'uomo dice a proposito di sé e di Dio, e quello che invece l'uomo fa di sé in rapporto a Dio. La parabola del giudizio dev'essere intesa in tal senso come illustrazione dell'altro detto di Gesù: *Non chiunque mi dice: Signore, Signore, ... ma colui che fa la volontà del Padre mio,..* (Mt 7, 21s). Questa distinzione tra dire e fare illumina a proposito del rapporto cioè tra la legge e lo spirito; avverte di un'intenzione dell'agire che non è quella espressa dalla sua parola, neppure dalla sua parola 'interiore'; non è cioè sempre e subito e sicuramente quella presente alla consapevolezza del soggetto; è racchiusa invece nelle forme stesse dell'agire, e deve in esse sempre da capo essere cercata, riconoscendo una sorta di 'trascendenza' dell'intenzione dell'opera rispetto ad un presunto dominio del soggetto.

Questa 'trascendenza' è la traccia più sicura del destino religioso del soggetto. In tal senso, la religione lungi dall'essere un altro territorio della vita accanto alla morale, costituisce la verità sempre sfuggente della morale.

La riduzione della religione a morale, oltre agli altri inconvenienti che si riferiscono propriamente alla religione, pregiudica la possibilità di intendere il senso profondo dell'esperienza pratica. Più precisamente, pregiudica la possibilità di intendere quel tratto qualificante della legge morale per il quale essa ha la fisionomia dell'imperativo di carattere incondizionato. Il bene che io devo volere all'altro, e per l'altro, assume allora la fisionomia di bene quantificabile, che conosce un più o un meno; mai invece un'alternativa del genere 'sì o no'. Quello che io voglio per l'altro, o in rapporto all'altro, mediante il singolo atto, può avere ragione di bene maggiore o minore, non può invece assumere il segno alternativo dell'amore o dell'odio.

La morale ha oggi cattiva fama, esattamente per questo motivo: essa è comunemente intesa come quel modo di valutare gli atti che ne misura il valore esattamente per riferimento alla legge. La legge d'altra parte è concepita come una prescrizione di carattere generale, determinata a monte rispetto al riferimento all'identità del soggetto. Tale concezione della legge sembra comportare come sua necessaria conseguenza l'*eteronomia* del dovere morale.

(a) Sono stati proposti diversi tentativi di definire una norma degli atti diversa rispetto a quella costituita dalla legge. Essi appaiono però assai incerti. Nominiamo per esempio questi tentativi: i *valori*; il *modello*, particolarmente presente all'interno del cristianesimo; la fedeltà a *sé stessi*, a ciò che è più proprio (morale come *autenticità*); magari soltanto come fedeltà alla *parola data* (morale come coerenza).

(b) Una via diversa è quella che semplicemente rinuncia al programma di una norma capace di fungere quale criterio di giudizio sugli atti. Afferma infatti che il valore dell'agire non sarebbe determinato dai contenuti

materiali dei diversi comportamenti possibili, ma dalla sola *intenzione*. La proposta solleva però difficoltà insuperabili: che cos'è *intenzione*? come valutarne la qualità morale?

La qualità dell'intenzione non può essere determinata altrimenti che per riferimento agli atti tipici nei quali essa si esprime. Ma atti tipici capaci di rappresentare l'intenzione buona, sono alla fine soltanto quelli di Gesù. Anzi, è soltanto quello supremo di Gesù, che *avendo amato i suoi che erano nel mondo li amò sino alla fine*. Appunto da quell'atto di Gesù scaturisce lo Spirito, come espressamente dice Gesù risorto nel vangelo di Giovanni. Prima *mostrò loro la mani e il costato*; poi *soffiò su di loro e disse: Ricevete lo Spirito Santo*. Per intendere il rapporto tra legge e Spirito occorre dunque intendere questo rapporto tra la fede in Gesù Cristo e la rinnovata comprensione della coscienza morale. E' quello che cercheremo di fare nei prossimi incontri.

Parrocchia di san Simpliciano – Cinque incontri di catechesi su

La Legge e lo Spirito

tenuti da don Giuseppe Angelini, nei lunedì di aprile/maggio 1998

2. Le soluzioni 'facili': legalismo e spiritualismo

Ripresa

Intenzione del primo incontro era istruire il senso sintetico del problema. Abbiamo richiamato per due tratti della cultura corrente: apologia del soggetto e della sua illimitata 'libertà', apologia della legalità; il contrasto tra questi due aspetti segnala lo scorporo che nella nostra cultura si produce tra soggetto e forme legali del rapporto sociale. La legge appare evanescente anche nelle forme dell'esperienza morale del soggetto, quella 'privata' e silenziosa. Un sospetto: radice di tale evanescenza della legge non è forse la problematica concezione 'umanistica' del rapporto umano? Escludendo pregiudizialmente il riferimento religioso, essa si condanna a concepire il rapporto tra le persone in termini 'contrattuali'. Il rapporto umano, nel suo aspetto più radicale, è luogo della nascita dell'io; tale nascita non ha forse un senso religioso?

Precisiamo questi interrogativi troppo densi, esaminando come oggettivismo della legge e soggettivismo della coscienza siano rappresentati già nella tradizione cristiana passata. La memoria aiuta la decifrazione del presente.

Il legalismo

Per intendere la comprensione legalistica della legge un punto di riferimento privilegiato offre l'immagine del **fariseo** proposta dai testi del Nuovo Testamento. Possiamo scorgere in essa tre sono i tratti qualificanti:

- **Attenzione privilegiata alla materia culturale** piuttosto che a quella propriamente **morale**: appunto su tale materia (il sabato, il puro e l'impuro) si producono tutte le dispute di Gesù con i farisei. Sotto tale profilo la predicazione di Gesù riprende la critica profetica, riassunta nel detto di Osea: *Misericordia io voglio e non sacrificio*, citata due volte in Matteo (a giustificazione del pasto di Gesù con i peccatori, 9, 13, e del gesto dei discepoli di cogliere le spighe in giorno di sabato, 12,7). Il privilegio della legge rituale (Lv 17-26, legge di santità) conosce un'exasperazione nel periodo del *giudaismo*: la legge rituale garantisce allora la separazione (*distinctive marker*) del popolo giudaico dalla gente pagana in mezzo alla quale esso vive. Proprio per riferimento a questa concezione della legge Paolo respinge il rilievo discriminante che avrebbe la circoncisione per i battezzati (Gal 5,6). La legge mosaica che egli accoglie è quella che *trova la sua pienezza in un solo precetto: amerai il prossimo tuo come te stesso* (Gal 5, 14).

Fino ad oggi accade che il *discrimen* tra cristiano vero e consapevole e il cristiano invece che è tale solo per abitudine sia cercato - specie da sacerdoti e praticanti in genere - nella pratica o meno della Messa e dei sacramenti. La vita ci propone ogni giorno clamorose smentite della pertinenza di questo criterio.

- **Attenzione privilegiata all'opera** piuttosto che alla **intenzione**; così si stravolge il senso del comandamento di Dio, che diventa solo tradizione umana.

L'accusa che Gesù rivolge in tal senso ai farisei trova la sua espressione più chiara in Mc 7, 6-13: «*Perché i tuoi discepoli non si comportano secondo la tradizione degli antichi, ma prendono cibo con mani immonde?*». Ed egli rispose loro: «*Bene ha profetato Isaia di voi, ipocriti, come sta scritto: Questo popolo mi onora con le labbra, ma il suo cuore è lontano da me. Invano essi mi rendono culto, insegnando dottrine che sono precetti di uomini (Is 29, 13). Trascurando il comandamento di Dio, voi osservate la tradizione degli uomini.*». E aggiungeva: «*Siete veramente abili nell'eludere il comandamento di Dio, per osservare la vostra tradizione. Mosè infatti disse: Onora tuo padre e tua madre, e chi maledice il padre e la madre sia messo a morte. Voi invece dicendo: Se uno dichiara al padre o alla madre: è Korbàn, cioè offerta sacra, quello che ti sarebbe dovuto da me, non gli permettete più di fare nulla per il padre e la madre, annullando così la parola di Dio con la tradizione che avete tramandato voi. E di cose simili ne fate molte.*».

La metamorfosi del comandamento di Dio in semplice tradizione umana minaccia sempre da capo di prodursi, anche quando rimanga il tenore materiale della legge. La discriminante non può essere cercata nella formulazione della legge, ma nella qualità dell'intenzione. Al punto che Gesù può dire: *Sulla cattedra di Mosè si sono seduti gli scribi e i farisei. Quanto vi dicono, fatelo e osservatelo, ma non fate secondo le loro*

opere, perché dicono e non fanno. Legano infatti pesanti fardelli e li impongono sulle spalle della gente, ma loro non vogliono muoverli neppure con un dito (Mt 23, 2-4; cfr. anche Gc 1, 21-25) Soltanto questo riferimento della legge a sé stessi consente di evitare che la legge diventi quella caricatura del comandamento di Dio che Gesù imputa ai farisei: *Guai a voi, scribi e farisei ipocriti, che pagate la decima della menta, dell'aneto e del cumino, e trasgredite le prescrizioni più gravi della legge: la giustizia, la misericordia e la fedeltà. Queste cose bisognava praticare, senza omettere quelle. Guide cieche, che filtrate il moscerino e ingoiate il cammello!* (Mt 23, 23-24).

- **La non disponibilità alla misericordia** - La denuncia di Gesù nei confronti di questo aspetto del comportamento farisaico si produce in molti modi nei testi dei vangeli: anzitutto in singoli brani narrativi, poi anche in sentenze isolate.

a) Per ciò che si riferisce ai racconti, l'esempio più eloquente è probabilmente quello della guarigione dell'uomo dalla mano secca (Mc 3, 1-6). *Lo osservavano per vedere se lo guariva in giorno di sabato*: essi non guardano all'uomo che soffre; neppure a Dio; se lo facessero, scaturirebbe immediata una invocazione: fino a quando, Signore? Come possiamo credere nella tua opera compiuta e perfetta, fino a che nelle nostre assemblee sono persone così, la cui vita pare irrimediabilmente spezzata? Questa invocazione permetterebbe ai presenti di riconoscere nell'opera di Gesù, non la violazione del sabato, ma il suo adempimento. *«E' lecito in giorno di sabato fare il bene o il male, salvare una vita o toglierla?»*: la domanda appare al senso comune dei farisei pretestuosa; non si tratta di fare il bene o il male, di salvare o perdere una vita; si tratta di altro che con la vita non c'entra. Questa risposta rivela che il sabato è svuotato della sua verità. Quell'uomo, messo nel mezzo costringe tutti a toccare con mano la loro spietatezza. *Guardandoli tutt'intorno con indignazione, rattristato per la durezza dei loro cuori*, compì un miracolo; esso salvava una vita e ne perdeva molte. Essi decisero di perdere lui.

Il rilievo essenziale della misericordia per intendere il comandamento appare nella **parabola del buon samaritano**. Il sacerdote *vide* il disgraziato e *passò oltre dall'altra parte*; così il levita; il samaritano invece *passandogli accanto lo vide e n'ebbe compassione* (letteralmente, *si commosse*); senza necessità di spiegazioni verbali capisce che chi sia il prossimo, e cosa chieda l'amore per lui.

b) Le parole esplicite sono quelle già menzionate di Osea, *misericordia voglio e non sacrificio*, che interpretano la sfera della morale, distinta da quella del culto, appunto come sfera della misericordia. Nello stesso senso va la famosa allegoria del giudizio. La motivazione del giudizio del Figlio dell'uomo è che *ogni volta che avete fatto queste cose a uno solo di questi miei fratelli più piccoli, l'avete fatto a me*; il gesto in questione è *religioso*, esprime infatti l'accoglienza del Figlio dell'uomo e della sua signoria, del suo regno, e non invece un gesto semplicemente umanistico. Così anche le molte altre parole di Gesù che fanno degli ultimi i suoi rappresentanti presso gli uomini (Mt 18, 12-14; 10, 40-42): i *piccoli* sono qui i discepoli; piccoli, proprio perché discepoli. Ma anche quelli che, senza essere discepoli, sono piccoli - a motivo del loro bisogno, oppure a motivo del loro peccato, del loro consapevole peccato, che impedisce loro di elevare pretese nei confronti di altri - a motivo della loro piccolezza diventano discepoli, interpreti dell'attesa di Gesù nei confronti di tutti.

Il sentimento spontaneo della misericordia ha dunque un significato religioso; rispondere praticamente al suo messaggio consente di accogliere l'altro sofferente come prossimo, senza temere la sua prossimità come una minaccia per la propria vita. Così si esprime la fede nel regno di Dio e in quella non immaginabile prossimità nei confronti di tutti ch'esso consentirà.

Minaccia di accedere al punto di vista dei farisei la disciplina ecclesiastica (penitenza canonica) che propone una 'quantificazione' del peccato per riferimento alle opere; la distinzione medievale tra mortale e veniale ha alle spalle quella tra *graviora* e *levia* o *quotidiana* dell'antichità. Soprattutto, minaccia lo stesso esito la teologia morale moderna, concepita come discernimento tra lecito e illecito, per rapporto alle necessità della confessione sacramentale (torneremo).

Lo spiritualismo

Chiamiamo spiritualismo quell'interpretazione della fede cristiana che si arrende alla non comparabilità tra la fede stessa e le opere mondane; le opere cioè così come esse appaiono 'visibili' e apprezzabili da parte di tutti. C'è una verità in questo atteggiamento, che diventa più comune nella cultura moderna (religione invisibile); ma certo anche un limite. Per entrare nei problemi sottesi al tema ricordiamo le tre forme storiche principali ch'esso assume.

- La forma del **protestantesimo**. (a) Essa si esprime in prima battuta come rifiuto della *dottrina del merito*. Di contro all'idea cattolica che la grazia presente e la beatitudine futura siano premio delle opere, Lutero afferma che la giustificazione si produce *sola fide*. (b) Riflesso di tale dottrina è la concezione della giustizia delle opere (della legge) come *justitia civilis* (regno della mano sinistra, 'secolarizzazione' civile, distacco tra fede e responsabilità storico-politica del cristiano).
- La forma della **mistica**: equivalente cattolico dello spiritualismo protestante è la dottrina dei maestri moderni della mistica, che sviluppano una visione della perfezione cristiana in termini di orazione mentale.
- Nella stessa linea va l'**etica della situazione** del '900, la quale nega la possibilità di esprimere in termini di legge generale il senso del comandamento di Dio; solo la situazione singolare esprime l'ineffabile comandamento di Dio noto senza parole soltanto al singolo. Ad essa possiamo accostare anche la cosiddetta **mistica del peccato**: la confessione del peccato inevitabile, e non un'impossibile emancipazione da esso, costituirebbe l'unica 'giustizia' non farisaica.

Parrocchia di san Simpliciano – Cinque incontri di catechesi su

La Legge e lo Spirito

tenuti da don Giuseppe Angelini, nei lunedì di aprile/maggio 1998

3. La soluzione 'difficile': le opere, l'intenzione e lo Spirito

La 'terza via'

Di contro alle due vie facili del legalismo e dello spiritualismo, occorre trovare la via difficile, che rende ragione del primato della Legge e insieme del fatto che essa non plasma soltanto le opere esteriori, ma le forme stesse del sentire, del desiderare, dell'amare del soggetto. La Legge può tanto, a condizione che sia intesa e vissuta come la legge che lo Spirito scrive nei cuori, non invece come 'lettera' scritta sulla pietra.

Occorre anzi tutto smontare un pregiudizio: il soggetto non nasce libero, ma lo diventa. Solo in forza di tale pregiudizio il soggetto incontra la legge come un limite della propria libertà.

La libertà come 'indifferenza'

Questo pregiudizio nasce dalla concezione della libertà come possibilità di fare o non fare (*libertas indifferentiae*), che è quella prevalente nel pensiero moderno della libertà. Prima che raccomandata dalle forme del pensiero moderno, questa concezione è raccomandata dall'eredità dei figli di Adamo.

La figura più vera e impegnativa della libertà

Libero davvero è solo chi ha la possibilità di davvero *volere*; cosa non così facile come potrebbe sembrare. Esige che il soggetto *adotti* definitivamente le proprie opere, e non le sconfessi invece in un momento successivo, quasi esse gli apparissero come non veramente sue, ma solo capitate. Proprio questo è il difetto maggiore che insidia la libertà dell'uomo contemporaneo, come anche quello di sempre.

(a) Minaccia di sempre: alla contestazione di Dio - *Hai forse mangiato dell'albero di cui ti avevo comandato di non mangiare?* (Gen 3, 11) - l'uomo prima e la donna poi rispondono che essi in realtà non hanno voluto: *La donna che tu mi hai posta accanto mi ha dato dell'albero e io ne ho mangiato*, dice il primo; *Il serpente mi ha ingannata e io ho mangiato*, dice la seconda (Gen 3, 12s). Le loro risposte alludono a due ordini di motivazioni che, persuasive in prima battuta, appaiono poi invece dubbie a fronte della contestazione di Dio.

(b) Minaccia di oggi: il distacco del soggetto dalle sue opere nella società complessa dipende dalla distanza che separa la coscienza del singolo dal suo mondo: proporzionale difetto di quei **rapporti personali**, assolutamente indispensabili perché il singolo possa realizzare la propria identificazione.

Il caso emblematico: la famiglia

La sua forma attuale, di famiglia nucleare e affettiva, la rende meno idonea a generare persone libere. Il fenomeno dell'adolescenza interminabile.

La libertà come 'seconda nascita'

La libertà non è una facoltà 'naturale'; è invece frutto di una storia. Dalla vita che accade alla vita come scelta. Illustrazione alla luce di Gv 3, 1-12: *In verità, in verità ti dico, se uno non **rinasc**e dall'alto, non può vedere il regno di Dio. Quel che è nato dalla carne è carne*, e quindi di necessità muore; la ovvia energia vitale del bambino finisce. Prima che essa si estingua occorre che si accenda un'altra forma del vivere, quella appunto dello Spirito.

La promessa e la legge

Per intendere la qualità della 'seconda nascita' dell'uomo è necessario riconoscere come nella prima nascita sia obiettivamente iscritta una promessa. Proprio perché di promessa si tratta, per appropriarsene occorre che intervenga una risposta libera e credente. Appunto questa è la prima qualità che deve essere riconosciuta alla libertà dell'uomo: quella dell'atto di fede nella promessa.

Lo schema simbolico dell'Esodo e dell'Alleanza: solo se intesa sullo sfondo della promessa, e dunque dell'apprezzamento spirituale dei primi beni concessi da Dio, si può intendere la legge come via della vita e non come interdetto arbitrario. Quelle esperienze grate, che rendono possibile le prime forme dell'agire, e la prima identità *psicologica* del soggetto, che appaiono ovvie, sono il pegno di una promessa, la quale come tale suscita appunto l'impegno della libertà. L'accettazione della legge è la condizione preliminare perché la vita sia possibile. Il rifiuto della legge conduce l'uomo alla conoscenza della propria inevitabile condanna a morire (cfr. la fondamentale pagina di Adamo).

La fedeltà

La conoscenza della legge non nasce dalla semplice notifica verbale; esige invece la pratica fedele da parte del singolo. Il principio non vale soltanto per la Legge intesa come complesso di precetti; vale più in generale per la parola tutta di Dio, che fissa il senso promettente dell'agire. La verità di quella parola, pur in qualche modo subito percepita subito fin dal suo primo ascolto, esige la pratica corrispondente per diventare oggetto di una conoscenza vera, e cioè spirituale.

Un testo di particolare chiarezza: Gv 8, 31ss. «*Se rimanete fedeli alla mia parola, sarete davvero miei discepoli; conoscerete la verità e la verità vi farà liberi*». Due principi fondamentali circa la verità e rispettivamente circa la libertà: (a) la libertà non può essere intesa come un privilegio che ciascuno possederebbe dalla nascita, è invece il risultato della conoscenza della verità; (b) la verità può essere davvero conosciuta solo attraverso la pratica personale di essa..

L'obiezione degli ascoltatori: *Noi siamo discendenza di Abramo e non siamo mai stati schiavi di nessuno. Come puoi tu dire: Diventerete liberi?* Essi suppongono che la libertà sia un privilegio della nascita. La difesa della libertà quasi fosse un diritto naturale sconta lo stesso pregiudizio.

Gesù afferma: *chiunque commette il peccato è schiavo del peccato*. Chi commette il peccato, non sa quello che fa; appunto in tal senso egli è schiavo. E' schiavo allo stesso modo in cui dovettero confessare di essere schiavi Adamo e la sua compagna, quando protestarono di aver fatto quello che non volevano. La schiavitù nasce da dentro, da quello che uno è al di là di ciò dice e anche di ciò che fa, perché non conosce la radice ultima del proprio dire e fare. Nei confronti di quest'uomo schiavo la legge rimane impotente e solo esteriore.

La legge degli atti e la legge del cuore

La legge, intesa come precetto, disciplina in prima battuta gli atti singoli; essa si riferisce però ad una verità che destinata a diventare forma sintetica del soggetto. Destinata a diventare in tal senso virtù stabile.

Un esempio concreto: accade con relativa frequenza che un atto di generosità, come ad esempio il perdono della persona che ci ha offeso, sia compiuto da noi in obbedienza alla legge evangelica, senza che i nostri sentimenti siano registrati sullo 'spirito' di quella legge. Il perdono in tali condizioni appare non solo come di dubbio valore agli occhi di Dio, ma poco convincente anche ai nostri stessi occhi. Ai sentimenti - si dice - non si può comandare. In realtà, proprio l'effettiva realizzazione dell'atto buono, anche quando non sussistano subito le disposizioni 'interiori' corrispondenti, dispone le condizioni pratiche perché quelle disposizioni possano poi realizzarsi. Mediante l'atto disponiamo le condizioni perché altri possano esprimere nei nostri confronti attese tali da istruirci a proposito di che cosa significhi praticamente perdonare. Se io aspetto di *sentire* il perdono per esprimerlo, il rischio è che mai senta dentro di me in maniera convincente quella disposizione. E tuttavia, se invece di fatto compio un atto materiale di riconciliazione, pur contro le mie disposizioni psicologiche interiori, allora potrà poi anche accadere che s'innesti una dinamica pratica di rapporti tali da rendere possibile lo sviluppo in me di nuovi modi di sentire. L'obbedienza alla legge, realizzata in prima battuta in forma psicologicamente poco spontanea, fin dall'inizio mira al guadagno di una disposizione corrispondente di carattere sintetico nel cuore. Il mezzo privilegiato per correggere le intenzioni non è l'esame interiore di sé, la semplice conversione dei pensieri; ma la pratica 'letterale' della legge.

Lo spirito e lo Spirito

Vi dico dunque: camminate secondo lo Spirito e non sarete portati a soddisfare i desideri della carne; la carne infatti ha desideri contrari allo Spirito e lo Spirito ha desideri contrari alla carne; queste cose si oppongono a vicenda, sicché voi non fate quello che vorreste. Ma se vi lasciate guidare dallo Spirito, non siete più sotto la legge (Gal 5, 16-24). Questo modo di parlare ci lascia perplessi. Come conoscere lo Spirito e fare di Lui la nostra guida? Non si deve dire dello Spirito che esso è come il vento, che *soffia dove vuole e ne senti la voce, ma non sai di dove viene e dove va?* In quella pagina del vangelo di Giovanni Gesù dice

anche che *così è di chiunque è nato dallo Spirito*. Questa affermazione sembra rinforzare l'obiezione: come è possibile qualificare come una *guida* questo Spirito del quale non si possono fissare in alcun modo le tracce sulla terra? Da questa obiezione nascono le interpretazioni della vita cristiana che sopra abbiamo qualificato come 'spiritualiste': il cristiano dovrebbe abbandonarsi ad una via 'carismatica' e arcana, che in nessuno modo potrebbe essere giudicata alla luce dei criteri correnti della morale di questo mondo.

Il senso delle affermazioni di Paolo e di Giovanni non è in realtà questo. E' invece quello che sottolinea come l'interpretazione spirituale della legge non possa essere in alcun modo determinato a prescindere da una trasformazione del modo stesso d'essere e sentire del cristiano (leggi 1 Cor 2, 11-16).

Parrocchia di san Simpliciano – Cinque incontri di catechesi su

La Legge e lo Spirito

tenuti da don Giuseppe Angelini, nei lunedì di aprile/maggio 1998

4. Morale soggettiva e morale oggettiva

Abbiamo introdotto la prospettiva di fondo della visione biblica della legge. Il discorso è rimasto non concluso. Dobbiamo questa sera trattare un altro tema; non un altro tema, ma un problema che consente di riprendere e precisare le intuizioni anticipate nel discorso del precedente incontro. Introduciamo subito il nuovo tema, e sullo sfondo di esso riprendiamo la riflessione di carattere generale iniziata.

Morale soggettiva e morale oggettiva

Il tema è di rilievo assolutamente centrale nell'esperienza del cristiano di oggi, e dell'uomo di oggi in genere: tra la legge obiettiva di Dio e la legge di Dio come conosciuta dal singolo si dà spesso una distanza che non può essere superata mediante la semplice notifica al singolo della legge obiettiva. Gli esempi di tale divergenza sono infiniti.

a) Primo esempio: la legge dell'indissolubilità del vincolo: un vincolo *fisico*, o *metafisico*, oppure *morale*? Le situazioni 'irregolari': il vincolo di fatto vissuto da un uomo e da una donna non è quello vero, e tuttavia anche l'insegnamento della Chiesa riconosce che il vincolo di fatto vissuto comporta impegni morali precisi, dunque attese di Dio nei confronti dei conviventi. Innegabile divergenza tra la morale soggettiva e la morale oggettiva. Come intendere questa divergenza?

b) Il problema in un momento precedente, quello nel quale è presa la decisione di instaurare tale relazione. Ipotizziamo un caso relativamente semplice. Un uomo o una donna è abbandonato dal rispettivo coniuge; è relativamente giovani; non sente una 'vocazione' al celibato. Il comandamento di Dio sembra di fatto condannarlo al celibato. La difficoltà era già stata intuita dai discepoli di Gesù: *Se questa è la condizione dell'uomo rispetto alla donna, non conviene sposarsi*. Gesù ad essi rispose che sì, effettivamente *non tutti possono capirlo, ma solo coloro ai quali è stato concesso*. E aggiunse un detto alquanto sorprendente: *Vi sono infatti eunuchi che sono nati così dal ventre della madre; ve ne sono alcuni che sono stati resi eunuchi dagli uomini, e vi sono altri che si sono fatti eunuchi per il regno dei cieli*. L'interpretazione tradizionale - la scelta del *celibato a motivo del regno* - appare poco plausibile. Gesù vuol dire che, agli occhi di chi crede nel regno di Dio fattosi vicino, neppure la prospettiva di un celibato coatto appare impossibile. Per il regno di Dio si può diventare come eunuchi: *Chi può capire, capisca*.

Molti battezzati e magari praticanti paiono non in grado di capire. Varrà anche per loro il comandamento di Dio, così come interpretato da Gesù Cristo? Nel rapporto personale con essi tuttavia i pastori stessi vedono spesso come la situazione concreta non consenta sempre di raccomandare come obbligo di coscienza l'obbedienza alla legge generale proclamata da Gesù. Pare prodursi una distanza insuperabile tra morale oggettiva e morale soggettiva.

c) Altro caso, frequente e meno drammatico: i rapporti prematrimoniali. La trasgressione di questa norma è oggi ormai generalizzata. La perentorietà della norma sembra rendere superflua ogni considerazione differenziata; mentre l'evidenza della coscienza morale di ciascuno suggerisce ovviamente di distinguere tra il rapporto praticato con leggerezza come anche semplice forma di approccio, senza alcuna promessa reciproca e rapporto invece praticato tra due giovani che di fatto si siano già espressi una promessa reciproca. Oppure pensiamo ancora al caso di quei giovani che cercano nell'esperienza sessuale una conferma del loro proposito.

Il **principio generale**: per rendere buono il comportamento non basta certo la conformità materiale ad una legge; occorre una coscienza che sia in qualche modo sintonizzata sulla norma. E tuttavia tale sintonia del soggetto e della sua coscienza nei confronti della Legge si deve produrre esattamente attraverso la pratica effettiva; una pratica che, in un primo momento, accetti lo scarto tra l'intenzione attuale del soggetto e la l'intenzione vera della legge.

Appunto al fine di chiarire questo complessa dialettica la rivelazione cristiana ci offre l'apporto decisivo. Essa ci propone alla fine una comprensione 'spirituale' della legge; ci propone però prima ancora le immagini che consentono di pensare la distensione temporale dell'esperienza morale, e quindi di distinguere

un tempo preliminare della libertà e un tempo pieno, quale quello a cui Gesù si riferisce quando dice: *Il tempo è compiuto il regno di Dio si è fatto vicino, convertitevi e credete nel vangelo.*

Ripresa

L'uomo non esce dalle mani di Dio come cosa compiuta: come soggetto libero provvisto di tutto ciò che serve per vivere: delle 'facoltà' che lo definiscono (ragione, volontà, sentimenti, facoltà più esteriori legate al corpo) e gli consentono di realizzare nel mondo quello che conosce e apprezza nell'anima, e cioè la legge che Dio gli dà.

Proprio questa rappresentazione delle cose induce una rappresentazione della legge che separa pregiudizialmente tra essere e agire, tra coscienza di sé e conoscenza della legge morale. Conduce poi di necessità ad una rappresentazione conflittuale dei rapporti tra soggetto e legge, tra libertà e comandamento di Dio.

L'uomo deve incontrare Dio nel tempo per realizzare se stesso: la coscienza piena di sé, e quindi anche la capacità di volere, che è come dire la sua libertà. Il tempo della vita non è solo e subito il tempo nel quale l'uomo deve dare buona prova di sé; è invece il tempo nel quale Dio stesso deve dare i segni della sua presenza, e della vita che egli promette all'uomo. Soltanto attraverso questa rivelazione di Dio nel tempo sono insieme disposte le condizioni perché possa diventare reale la libertà dell'uomo.

La **rivelazione biblica** di Dio suggerisce quale sia la scansione essenziale dei tempi della libertà umana. Precede il *tempo della grazia*, nel quale la libertà dell'uomo ha la figura dell'accadimento grato, non invece ancora quello di un compito assegnato all'uomo stesso: esodo e immediato consenso da parte del popolo. Si tratta però di consenso ancora proporzionalmente inconsapevole, 'infantile', come è in genere il primo cammino del popolo portato *su ali di aquila*. Il primo tempo della libertà è anche quello della promessa; la vita si prospetta alla coscienza dell'uomo come avventura promettente. La promessa di Dio non è espressa subito mediante una parola, ma appunto mediante un'esperienza grata.

Segue poi il *tempo della legge*: quello in cui il consenso del popolo deve diventare deliberato, e tradursi in promessa, che corrisponda alla promessa di Dio.

In questa luce dobbiamo intendere il *sensu del peccato*. Il rifiuto della fede è appunto rifiuto della seconda nascita, o anche rifiuto della libertà. Prima ancora di essere rifiuto di obbedienza a questo o a quell'altro comandamento di Dio, il peccato consiste nel rifiuto del principio che afferma: l'uomo per vivere deve credere nella promessa che è obiettivamente iscritta negli eventi grati che stanno all'inizio della sua vita e all'origine della sua coscienza.

La **promessa** di Dio (quella d'essere *regno di sacerdoti e una nazione santa*, un tesoro prezioso per Lui) appare chiara al popolo presso il Sinai, tanto che il popolo non ha incertezza a rispondere: *Quanto il Signore ha detto, noi lo faremo!* L'evidenza convincente della promessa riposava allora non solo e soprattutto su parole, ma sul gesto strepitoso di Dio. Così accade sempre: non sapremmo dire bene che cosa sia la vita eterna; e tuttavia il gesto compiuto per noi da Dio in Gesù Cristo conferisce a quella promessa chiarezza persuasiva.

Dalla chiarezza della promessa dipende la chiarezza della **Legge** stessa di Dio. Il Decalogo è preceduto sempre dalla dichiarazione: *Io sono il Signore, tuo Dio, che ti ho fatto uscire dal paese d'Egitto, dalla condizione di schiavitù* (Es 20, 2; cfr. anche Dt 5, 6): essa non dev'essere intesa come semplice rivendicazione dei diritti acquisiti da Dio nei confronti del popolo mediante il beneficio compiuto (comprensione 'mercenaria' della legge e dell'obbedienza), ma come indicazione del criterio indimenticabile per bene intendere il senso della Legge, e quindi anche per ben praticare la Legge.

Ripresa cristologica

La verità della Legge trova rivelazione piena soltanto con Gesù. L'esempio della lavanda dei piedi (Gv 13, 12b-17). Il comandamento espresso con la formula: *amatevi gli uni gli altri* ha bisogno della precisazione: *come vi ho amati io* (13, 34). Per dire il senso del comandamento, non bastano le parole, è indispensabile il gesto di Gesù nei confronti dei discepoli. Le parole sono soltanto una glossa al gesto (ai molti gesti) di Gesù. La sequela dei discepoli, all'inizio facile, s'era manifestata poi ardua; le molteplici correzioni che Gesù aveva dovuto loro proporre sono da intendere come momento di quella sorta di apprendistato che è stata la loro vita in compagnia del Maestro. Dovrà alla fine intervenire una nuova conversione. La forma di questa nuova conversione è predisposta dalle forme dell'apprendistato precedente. Non a caso la sequela di Gesù sarà riconosciuta come forma fondamentale della vita cristiana.

Come le forme dell'**istruzione di Gesù sulla legge** rimandano alla sua persona (la parabola del Samaritano, Lc 10, 30-37).

Come la stessa testimonianza del **discepolo** concorre a istruire il senso cristiano della **legge** (le beatitudini e la sequela).

Come la **legge** esiga la **pratica** per essere compresa (Gv 8, 31ss).

La **legge** certo disciplina in prima battuta gli **atti**, e tuttavia dall'inizio essa mira ad essere **legge del cuore**: la pratica degli atti dispone le condizioni per mutare la disposizione del cuore (il caso del perdono).

Lo **spirito** e lo **Spirito**: mediante 1 Cor 2, 11-16 cerchiamo di illustrare il senso dell'obbedienza allo Spirito mediante la fede nel vangelo di Gesù.

Parrocchia di san Simpliciano – Cinque incontri di catechesi su

La Legge e lo Spirito

tenuti da don Giuseppe Angelini, nei lunedì di aprile/maggio 1998

5. Peccato mortale e peccato veniale

Abbiamo già più volte accennato alla distinzione tra peccato veniale e peccato mortale.

Tale distinzione è avvertita comunque come difficile, non solo a livello di riflessione, ma anche nella vita morale immediata della persona.

Questa è uno dei segnali della rapida trasformazione che la coscienza morale cristiana, e più precisamente cattolica, ha conosciuto negli ultimi decenni.

Non è che i nostri padri - o noi stessi in anni trascorsi - avessimo una nozione precisa e soddisfacente di che cos'è peccato mortale; le nozioni catechistiche che avevamo erano obiettivamente discutibili, come stasera stessa avremo modo di precisare. E tuttavia quelle nozioni un tempo consentivano nella pratica della vita di distinguere mortale e veniale. Oggi non è più così. Sicché la precisazione riflessa diventa urgente anche in ordine alla vita cristiana effettiva.

La distinzione tra mortale e veniale può e deve illuminare la stessa comprensione spirituale e cristiana della legge. Il dubbio, che subito segnalò, è che i modi della distinzione tra mortale e veniale di un tempo fossero obiettivamente legate ad una comprensione troppo materiale ed esteriore della legge.

1. Richiamiamo dunque la distinzione così come essa ci era proposta nel **catechismo**.

Il contesto entro cui la distinzione era proposta, e in genere era proposto il discorso del catechismo intorno al peccato, era fondamentalmente quello del **discorso sulla confessione**.

Le affermazioni a proposito del peccato mortale più chiare e sicure, quelle che in ogni caso rimanevano incise più precisamente nella memoria, erano certamente quelle di carattere pratico, e non teorico. Non dunque le affermazioni a proposito di *ciò che è peccato mortale*, ma le affermazioni intorno a *quello che esso produce*, e dunque intorno ai doveri conseguenti al nostro eventuale peccato mortale. Peccato mortale era definito quello una trasgressione della legge morale (del decalogo) in materia grave, con piena avvertenza e deliberato consenso. Ma non a questa definizione - alquanto oscura - ci si riferiva per le necessità pratiche, quanto invece sul catalogo già predisposto dei peccati gravi: tutti quelli in materia sessuale, quelli in materia culturale (il precetto festivo, la bestemmia). Proprio queste due materie, sessuale e culturale, erano quelle privilegiate nella confessione.

La differenza tra mortale e veniale, non così approfondita in termini concettuali, era invece evidente in termini pratici.

a) In tal senso, una **prima affermazione** a tutti nota era questa: *chi ha commesso un peccato mortale, e dunque è in condizione di peccato, non può fare la comunione*.

b) Una **seconda affermazione**, più radicale e grave, era quest'altra: la persona che ha commesso peccato mortale e non si è confessata, è in *condizione di peccato* e se muore *va all'inferno*. Interviene qui la nozione del peccato come stato, diversa da quella di peccato come atto. Lo stato di peccato è solo *mortale*. Chi ha commesso soltanto peccati veniali non è in condizione di peccato.

c) In forza della due ragioni sopra dette, il peccato mortale impone al cristiano *l'obbligo di confessarsi quanto prima*.

2. Per rapporto a queste tre affermazioni nascono oggi di fatto nella coscienza del cristiano **molte dubbi**. Egli certo per lo più oggi non pensa esplicitamente a queste cose. I dubbi in tal senso non assumono la consistenza di pensieri chiari e distinti; e tuttavia senza pensieri operano nell'anima, nella forma di sentimenti.

a) Un primo dubbio è questo: il primo rimedio al peccato mortale non dovrebbe forse essere **il pentimento**, assai più e comunque assai prima di quanto non sia la confessione sacramentale? Effettivamente così deve essere; così anche afferma la dottrina tradizionale; essa infatti, come condizione previa perché possa intervenire una confessione valida, esige il pentimento e il proposito.

- b) E' vero però anche che, nei fatti, accade spesso (o quanto meno un tempo accadeva spesso) che il pensiero della possibile e necessaria confessione quasi oscurasse il pensiero del pentimento. La prima preoccupazione del cattolico pentito era quella di confessarsi. In questa circostanza occorre riconoscere certo anche un *pericolo*, quello che la preoccupazione di mettersi a posto prevalessse sulla preoccupazione di convertirsi a Dio. Così come accade che il pensiero di aver detto le preghiere prevalga sul desiderio di esprimere a Dio la nostra fede, la nostra speranza in Lui e il nostro amore.
- c) Ma quella concentrazione immediata sul proposito di confessarsi non era soltanto un pericolo. Per capire questo, serviamoci di un paragone. La persona che fa una visita in Chiesa; ha l'impressione di non sapere bene come realizzare l'incontro con Dio, che pure era il proposito di fondo della sua visita. Per avere il segno concreto realtà del suo appuntamento con Dio, accende una candela. Superstizione? Oppure forma - magari ingenua - ma nella quale esprimere una fede vera? La fede ha bisogno di segni, anche se certo non deve risolversi nei segni. Il pensiero della confessione può assumere e di fatto spesso assume il rilievo di forma più concreta nella quale si realizza il pentimento.
- d) Nella coscienza diffusa del cattolico che abbia un modo di sentire più 'moderno', che quindi si preoccupi di pentirsi prima che di confessarsi, nasce poi anche in fretta questa obiezione: quando effettivamente intervenga il pentimento, non dobbiamo concludere che interviene subito anche il perdono di Dio? *Perché dunque la necessità di confessarsi quanto prima?*
- e) La convinzione che la confessione non sia così urgente come una volta ci avevano insegnato, che la sua omissione non sia tale da determinare automaticamente la condanna all'inferno della persona che muoia non in grazia di Dio, produce la scelta di rimandare la confessione. Il rimando assume poi spesso la caratteristica di un rinvio senza termine (le cose che non scadono, non si fanno mai...).
- f) Anche in forza di tale circostanza accade poi che nasca il dubbio più radicale: perché *la necessità in genere di confessarsi?* Oggi accade che molti abbiano questi dubbi non risolti, e insieme non sappiano cancellare il sentimento oscuro della necessità di confessarsi. Una confessione realizzata in tali circostanze è da giudicare forse come superstiziosa? Il timore spesso è anche del soggetto interessato.

3. Per rispondere, consideriamo prima quello che accade quando di fatto la persona si decida a confessarsi.

- a) Se le cose vanno bene, se cioè il cristiano trova nella confessione possibilità di dialogo con il sacerdote, e di dialogo pertinente, effettivamente apprezza il sacramento (ma forse apprezza solo il sacerdote), e si allontana così da lui il sospetto che il suo gesto sia stato una semplice superstizione.
- b) Se invece questo non accade, quel sospetto si accresce, e insieme la coscienza rimane inquieta, in dubbio cioè circa l'effettiva attitudine della confessione a togliere il peccato.

Per chiarire questo tratto della esperienza, serve richiamare una distinzione che la tradizione scolastica proponeva, tra due tipi di dolore dei peccati: quello imperfetto (*attrizione*) e quello perfetto (*contrizione*). I due tipi di dolore trovano espressione catechisticamente precisa nell'atto di dolore che abbiamo studiato appunto a catechismo: *mi pento e mi dolgo dei miei peccati, (a) perché ho meritato i vostri castighi, (b) e molto più perché ho offeso voi sommo Bene...*

La tesi sostenuta da alcuni teologi era che il primo dolore, sufficiente per accostarsi al sacramento, appunto mediante il sacramento si convertisse in dolore perfetto. La tesi, sia pure espressa in un gergo discutibile e troppo meccanico (mercenario), contiene una plausibile verità. Il sacramento non opera sulla condizione del cristiano dall'*esterno*; la grazia non è un dono di Dio garantito semplicemente e sicuramente dall'assoluzione. La celebrazione del sacramento da parte del penitente concorre invece a plasmare i suoi atteggiamenti interiori, e anche . non marginalmente, ad approfondire la qualità del suo pentimento.

4. Merita a questo punto di precisare un poco la nozione di **stato di peccato [mortale]**: il peccato non è soltanto un atto puntuale, che, per quanto deprecabile, poi passa; sicché rimanga per rapporto ad esso soltanto un debito da pagare; lo stato di peccato non può neppure essere inteso in tal senso in termini giuridici: e cioè, come la condizione di chi è in debito di un risarcimento. Il peccato plasma invece una condizione, una disposizione dello spirito, e dunque un modo d'essere dentro - di sentire, di pensare, addirittura di volere -; plasma un modo d'essere e di volere che deve essere corretto.

E' stata coniata a tale riguardo dalla teologia più recente la nozione di **opzione fondamentale**: di un atto cioè capace di cambiare la disposizione radicale del soggetto per rapporto a Dio. Appunto nella opzione fondamentale contro Dio, e dunque del rifiuto della fede in Lui, dell'alleanza con Lui, consisterebbe il peccato mortale.

In corrispondenza a tale concezione, il pentimento non deve essere pensato quasi consistesse semplicemente nella *disposizione a pagare il debito* contratto con Dio; e neppure dev'essere fatto consistere in un semplice *sentimento di dispiacere* per rapporto al fatto commesso; esso consiste invece nel *complesso di quegli atti* che producono appunto una correzione della disposizione corrispondente al peccato.

Appunto per riferimento a questa disposizione dobbiamo intendere una **prima definizione** che la tradizione proponeva del **peccato mortale**: esso consiste nella *perdita della grazia* di Dio, che è come dire la perdita di una relazione 'amichevole' con Lui. La grazia - correlativamente - non è da intendere come una 'cosa' misteriosa (o 'mistica'), che uno ha o non ha, senza potersene per altro accorgere altrimenti che per riferimento a quanto dichiarato dalle persone autorizzate (i ministri del sacramento). La grazia è invece una forma della libertà, e dunque della coscienza, che sui riferisce alla relazione della libertà stessa con Dio. Sotto tale profilo gli atti del pentimento non sono da intendere semplici *pene* o penali che uno paga per il debito contratto. Sono invece da intendere come atti mediante i quali viene corretta la disposizione radicale della libertà nei confronti di Dio.

Si chiarisce in tal senso la ragione per cui il pentimento non può ridursi alla figura di un modo di sentire; esso è un modo di fare. Vale a suo riguardo quello che si deve dire della fede e dell'amore: non sono semplici modi di sentire, ma modi di agire. Gli atti buoni, non hanno soltanto la funzione di 'dimostrare' una fede che sussisterebbe anche senza atti; al contrario, mediante gli atti e solo così la fede diventa reale. E tuttavia la fede è altro dagli atti, come il pentimento è altro rispetto alle opere di penitenza.

5. Questa affermazione ci prepara ad intendere la **seconda definizione di peccato mortale**. C'è infatti, accanto alla definizione *religiosa* del peccato mortale, una definizione *morale*. Essa dice che c'è peccato mortale quando c'è *trasgressione della legge di Dio in materia grave, con piena avvertenza e deliberato consenso*. La definizione morale è quella che di fatto serve a riconoscere il peccato mortale e a distinguerlo da quello veniale.

6. Una difficoltà obiettiva sorge quando si cerchi di pensare la **correlazione delle due definizioni**. Di fatto esse appaiono soltanto accostate nella tradizione della teologia. Questa è una - soltanto una - delle molte difficoltà non risolte del rapporto tra fede e opere, tra religione e morale. Non si tratta semplicemente di una difficoltà teorica, senza ricadute nella pratica cristiana. Si tratta invece di una difficoltà che, irrisolta, rischia di alimentare la religiosità farisaica.

7. Quando il cristiano si attenga alla concezione che sopra abbiamo definito come la concezione morale del peccato mortale, è possibile per lui mettersi il cuore in pace con [relativamente] poco. Chi esamini la propria coscienza a fronte della legge, giunge facilmente alla conclusione del giovane ricco: *tutte queste cose le ho osservate fin dalla mia giovinezza*. Ma proprio quel giovane sapeva bene che ancora molto gli mancava; e non di accessorio, ma di essenziale per avere la vita eterna. Proprio quel giovane mostrò alla fine di mancare di un sincero amore per Dio con tutto il cuore, l'anima e la mente. *Gesù allora disse ai suoi discepoli: «In verità vi dico: difficilmente un ricco entrerà nel regno dei cieli... è più facile che un cammello passi per la cruna di un ago, che un ricco entri nel regno dei cieli»*. Il vangelo nota che a queste parole i discepoli *rimasero costernati e chiesero: «Chi si potrà dunque salvare?»*. Allora *Gesù, fissando su di loro lo sguardo, disse: «Questo è impossibile agli uomini, ma a Dio tutto è possibile»*. Il dialogo illustra bene il senso che aveva la costernazione dei discepoli: essi capirono che nessuna osservanza della legge bastava a renderli sicuri della loro giustizia, o della loro grazia davanti a Dio.

8. La stessa conclusione giungiamo quando consideriamo - come già s'è detto - *il caso dei farisei*: esaminando la loro coscienza alla luce dei precetti della legge, essi non potevano accusarsi di nulla. E tuttavia non erano senza peccato, e si trattava di peccato mortale. Un peccato che sfugge alla trama larga della legge. Quanto meno, della legge intesa in maniera 'materiale'. Dunque, è possibile commettere peccato mortale, rispettivamente trovarsi in condizione di peccato, senza aver trasgredito la legge in materia grave? Penso proprio che si deve rispondere di sì a questa domanda.

9. La distinzione tra mortale e veniale è nata nella storia della Chiesa sullo sfondo della *disciplina penitenziale*. Il primo vocabolario usato non era quello di mortale e veniale, ma quello di *peccata graviora et leviora*. Successivamente, con il passaggio dalla penitenza canonica alla confessione auricolare, e quindi con la valorizzazione dell'aspetto interiore del peccato, rimase la distinzione, ma da capo e nuovamente interpretata nell'ottica della relazione teologale, anziché nella ottica della relazione ecclesiastica.

La distinzione materiale (per riferimento all'oggetto) serve fino ad oggi in rapporto alle necessità della

disciplina della Chiesa, e quindi anche del sacramento della penitenza. Non serve invece a raggiungere una certezza a proposito del nostro stato di grazia e quindi della nostra candidatura alla vita eterna. Sotto questo profilo dobbiamo rimanere sempre tutti nella disposizione di spirito del pubblicano: *fermatosi a distanza, non osava nemmeno alzare gli occhi al cielo, ma si batteva il petto dicendo: O Dio, abbi pietà di me peccatore. Io vi dico: questi tornò a casa suo giustificato, a differenza dell'altro, perché chi si esalta sarà umiliato e chi si umilia sarà esaltato* (Lc 18, 13-14).

La legge, intesa spiritualmente, serve dunque per scrutare il nostro spirito, e soprattutto per scrutare quello che lo Spirito stesso di Dio attende dal nostro spirito; non deve invece servire per mettere una sorta di confine preciso e certo alle sue attese.

Illustriamo l'affermazione riferendoci ad alcune parole di Gesù. Gli esempi più illuminanti sono quelli offerti dai detti del discorso del monte. In particolare dai detti con i quali Gesù interpreta la Legge e la conduce a compimento.

Trascuriamo il *non uccidere*, già troppe volte commentato.

La seconda antitesi: *ha già commesso adulterio con lei nel suo cuore*, fa capire assai chiaramente come la legge, che parla soltanto di adulterio, con la sua determinazione materiale serva soltanto a discernere una figura dell'intenzione dello spirito che può realizzarsi in molte forme, anche senza alcun adulterio riconoscibile come tale alla luce dei canoni correnti in questo mondo.

La terza, chi ripudia commette adulterio, assomiglia alla precedente: come una violazione dell'alleanza matrimoniale è inteso sempre il ripudio, anche quando agli occhi dell'uomo ci sarebbero invece ragionevoli motivi per ripudiare. La fedeltà non è intesa come fedeltà ad un contratto, dunque ad una parola da noi data che potrebbe, di fronte all'inadempienza dell'altro/a, essere ritrattata; ma come fedeltà alla parola pronunciata da Dio stesso fin dall'inizio.

La quarta - *non giurate affatto*, suggerisce che falso è ogni giuramento, e non solo quello usato per conferire apparenza di verità ad un'affermazione falsa: sempre infatti il giuramento rivendica per la nostra parola un valore che la nostra parola non può avere.

La quinta - non resistere al malvagio - corregge la concezione commutativa della giustizia, per sostituirvi la concezione divina (fedeltà alle sue promesse). La vendetta per l'offesa ricevuta inclina alla ritorsione esagerata, e questo abuso è riconosciuto da tutti. Ma Gesù dice che questo abuso è soltanto l'indice di un abuso sempre iscritto nella vendetta, anche quando essa è proporzionata. La giustizia non consiste nella parità dello scambio, ma nel carattere incondizionato del dono, e del perdono.

La quinta infine - *amate i vostri nemici* - elimina proclama la necessità di perseguire l'obiettivo dell'amicizia nei confronti di tutti, a imitazione del Padre nostro dei cieli. L'amore facile dell'amico è solo figura della disposizione che deve essere realizzata nei confronti di tutti.

Chi è senza peccato scagli la prima pietra. Si allontanarono tutti, a cominciare dai più anziani.

Chi è senza peccato mortale? Signore, tu lo sai.

Parrocchia di san Simpliciano – Cinque incontri di catechesi su

La Legge e lo Spirito

tenuti da don Giuseppe Angelini, nei lunedì di aprile/maggio 1998

1. Il problema: primato dello *Spirito*, o dello '*spirito*'?

Il nostro primo ciclo di incontri di catechesi di quest'anno, *Lo Spirito Santo e la nascita vera dell'uomo*, già ci ha offerto occasione per affrontare il tema che ora vorremmo mettere più precisamente a fuoco: quello del rapporto tra la legge e lo Spirito.

Non si tratta certo di un tema 'ozioso'; di un tema cioè che - per quanto interessante sotto il profilo teorico - sarebbe poi privo di consistente rilievo pratico nella vita di tutti i giorni. Si tratta invece di un tema il cui chiarimento appare indispensabile per uscire da quella crisi della coscienza morale che indubbiamente affligge l'uomo occidentale moderno, e anche il cristiano. Sottolineo ancora una volta questo aspetto: la crisi morale del nostro tempo è crisi della *coscienza morale*, non è semplicemente crisi dei *comportamenti*. Per questo essa non può essere corretta mediante la semplice *esortazione*, raccomandando quindi l'attenzione a modelli ideali di comportamento, o magari a *valori*, che si possano supporre come chiari nella coscienza di ciascuno. Così invece di fatto si procede nei discorsi pubblici. Proprio perché crisi della coscienza, per essere corretta essa esige intelligenza, e non solo buona volontà. Di qui l'importanza di momenti come questi, di una catechesi che aiuti a pensare, e non si limiti a esortare. Aspetto appariscente di questa crisi della coscienza è la difficoltà ad intendere il senso della *legge* morale in genere, e quindi anche delle singole *leggi*.

Per ciò che si riferisce più precisamente alla coscienza morale del cattolico, la crisi della coscienza diventa appariscente soprattutto nella stagione recentissima: quella inaugurata dal Concilio, o rispettivamente dal '68. Scegliamo questa data simbolica come indicativa della protesta che la coscienza individuale eleva nei confronti di ogni fissazione 'oggettiva' della norma morale. Tale protesta ha origini e significati certo assai più complessi rispetto a quelli denunciati dalla critica aspra e insieme velleitaria del movimento del sessantotto; e tuttavia essa trova esattamente nei luoghi comuni di quella retorica contestataria un'interpretazione divenuta familiare a molte lingue, anche cattoliche. Merita quindi che ce ne occupiamo brevemente.

La protesta del soggetto contro la legge nella cultura del '68

Che cosa intendiamo dire quando parliamo di fissazione 'oggettiva' della norma morale? Ci riferiamo qui a due aspetti insieme, tra i quali sussiste certo un rapporto, ma che in prima battuta almeno possono essere enunciati distintamente.

(a) Una fissazione della norma morale la quale divenga 'oggetto' di consenso sociale, e che quindi trovi espressione in norme pubbliche la cui effettiva osservanza da parte del singolo sia suscettibile di verifica da parte di tutti;

(b) una fissazione della norma morale tale da consentire che quella norma sia proposta al soggetto come determinata a monte rispetto alle forme della sua coscienza soggettiva, e che proprio per questa circostanza si proponga a lui come norma imperativa.

Il messaggio del '68 si esprime sui muri di Parigi tra l'altro attraverso lo slogan: *proibito proibire*; o anche: *l'immaginazione al potere*. Tali formule costituiscono appunto la sintesi provocatoria di una visione dell'uomo che proclama il primato 'dispotico' del soggetto. Qualifichiamo come 'dispotico' tale primato per sottolineare ch'esso suppone un soggetto che sia in grado di realizzare la propria identità a monte rispetto al rapporto con altri, e quindi anche indipendentemente da tale rapporto e dalle leggi che lo regolano. Un tale soggetto si candida come principio di valore in alternativa ad ogni pretesa legge.

Le formule clamorose della cultura sessantottina hanno certo fatto il loro tempo. In particolare, per ciò che si riferisce alle forme della vita associata, era inevitabile che si affermasse, di contro all'anarchia di quella cultura, la convinzione che la vita comune ha bisogno di regole. *La mia libertà finisce là dove comincia la tua*: così si ripete oggi spesso da parte di molti, con tono sentenzioso e un po' saccente. La formula costituisce una delle formulazioni più caratteristiche dei luoghi comuni della sapienza 'laica' e umanistica. E' facilmente condivisa da tutti, anche dai cattolici. In realtà dovrebbe essere respinta da tutti, e in ogni caso dai cristiani. La formula più appropriata è piuttosto quest'altra: *la mia libertà comincia là dove comincia la tua*. Che è come dire: la mia libertà e la tua stanno e cadono insieme, sorgono insieme oppure insieme mancano di sorgere.

Il superamento della cultura sessantottina si è certo prodotto abbastanza in fretta sotto il profilo del suo messaggio 'politico'. Ma quella cultura - nonostante le clamorose formule 'rivoluzionarie' che essa assunse sui muri - nella sua ispirazione fondamentale non era propriamente una cultura 'politica'; non era cioè una cultura che avesse al centro delle sue preoccupazioni un progetto di vita comune, una *civiltà*. Era appunto una cultura anarchica. Il centro obiettivo del suo interesse era invece quello della vita personale. E sotto tale profilo, l'istanza fondamentale che veniva affermata era appunto il puro e semplice rifiuto della legge: di quella espressa dal complesso delle istituzioni sociali, ma anche di quella espressa - in ipotesi - da un *Dio*. Sotto tale profilo, il messaggio clamorosamente espresso dal movimento del '68 continua ad essere operante nella sensibilità diffusa.

Tale messaggio si esprime all'occasione anche così, come primato dello 'spirito' rispetto alla legge. La formula appare però equivoca alla coscienza credente; lo 'spirito' di cui si dice in tal caso infatti non è quello di Dio, ma quello umano. A proposito di tale 'spirito' umano è legittimo chiedersi se esso non sia una semplice nebbia inconsistente, destinata ineluttabilmente a svanire. Penso alle formule usate dal libro della Sapienza:

*Siamo nati per caso
e dopo saremo come se non fossimo stati.
E' un fumo il soffio delle nostre narici,
il pensiero è una scintilla
nel palpito del nostro cuore.
Una volta spentasi questa, il corpo diventerà cenere
e lo spirito si dissiperà come aria leggera. (Sap 2, 2-3)*

Negli anni successivi al '68 ha conosciuto uno sviluppo cospicuo la riflessione sulla *crisi del soggetto* nella cultura contemporanea. Protagonisti di tale riflessione sono stati non tanto i filosofi e i teologi, i rappresentanti della cultura ecclesiastica in genere; ché anzi costoro hanno mostrato una sconcertante propensione a insistere sull'apologia del soggetto. Sono stati invece sociologi e psicologi, studiosi dunque della cosa umana a procedere non dai principi, ma dai documenti offerti dall'esperienza effettiva.

Il pensiero politico poi, o più cautamente il pensiero sociale, si è invece molto occupato nella stagione più recente del tema delle *norme*; si è molto occupato dell'*etica* - come è diventato comune esprimersi - che dovrebbe essere da capo introdotta nelle forme della vita comune. L'*etica* qui in questione è però intesa quasi essa equivalesse alla *legalità*, e cioè alla corrispondenza dei comportamenti effettivi ad una *legge*. L'univocità della legge è strettamente legata al suo carattere rigorosamente 'oggettivo'. La legge non si occupa, né deve interessarsi in alcun modo, di intenzioni; queste sarebbero una faccenda di competenza esclusiva della coscienza individuale; la legge si occupa soltanto di comportamenti, e per riguardo a questi essa è inesorabile. L'impetuosa ventata giustizialista che ha accompagnato in Italia il passaggio dalla prima alla seconda Repubblica - come si dice - è a tale riguardo assai significativa. Sotto tale profilo, vige il principio di un rigoroso primato della legge nei confronti dello 'spirito'.

Assistiamo dunque ad una strana divisione di campi: rigoroso primato della legge nella vita sociale; rigoroso primato del soggetto o dello 'spirito' per quanto riguarda i comportamenti personali.

Il sospetto nei confronti della legge nella coscienza 'privata'

Il sospetto nei confronti delle leggi, e più radicalmente il dubbio che possa davvero darsi qualche cosa come una legge, nella vita personale non interessa soltanto i proclami pubblici; interessa anche la *coscienza privata*.

Ci riferiamo a quella coscienza del singolo che appare oggi divenuta 'privata' non soltanto nel senso ovvio di essere cosa personale e segreta, ma anche nel senso - preoccupante - di essere coscienza senza lingua, 'privata' di ogni possibilità di esprimersi. La coscienza morale del soggetto individuale appare infatti oggi assai debole, incapace cioè di esprimere una qualsiasi indicazione precisa e imperativa al soggetto. Il soggetto risulta di riflesso spiccatamente incline a strategie di vita caute e sperimentalistiche. Egli incontra difficoltà quasi insuperabili a davvero *volere*; si accontenta invece di soltanto *provare*, pronto a recedere da ogni iniziativa che pure abbia 'liberamente' intrapreso nel momento in cui gli appaia che quella iniziativa comporta un eccesso di sofferenza, e soprattutto di ansia. Il criterio del bene e del male diventa tendenzialmente quello del benessere. Che io stia meglio, che *mi senta* meglio, questo è il criterio decisivo per valutare la pertinenza di una scelta. Il criterio diventa quello del *sentirsi bene*, perché la coscienza morale stessa, abbandonato il riferimento alla legge, ha figura eminentemente emotiva.

Per rendere questi giudizi più chiari nel senso e per poterne meglio valutare la verità è indispensabile ricorrere ad un'illustrazione mediante esempi, e ad esempi che - così quantomeno spero - sono sotto gli occhi di tutti.

Gli esempi più facili sono quelli offerti da scelte proporzionalmente 'gravi', sulle quali, proprio perché gravi, di fatto molto si discorre, si giudica, si condanna e si assolve. Meno facili, ma anche più importanti, sono gli esempi che fanno riferimento a scelte meno gravi e insieme più frequenti, le quali plasmano le forme abituali della vita di tutti.

(a) Tra le scelte 'gravi' rilievo notevole hanno quelle relative al matrimonio, e più in generale al rapporto tra uomo e donna. La legge a tale riguardo comanda di *non commettere adulterio*. E' significativo che questa legge sia sostanzialmente caduta nell'ordinamento civile. E' vero che l'art. 143^b del codice civile ancora comanda la *fedeltà*; e tuttavia la legge penale ha cancellato il crimine dell'adulterio. Che cosa dobbiamo concluderne? Secondo il legislatore italiano, la fedeltà non potrebbe essere immediatamente identificata per riferimento ai comportamenti sessuali. Ha ancora un rilievo giuridico l'abbandono del tetto coniugale; non invece un comportamento per sua natura 'privato' e segreto, come appunto l'adulterio.

Al di là della legge, come sente la coscienza? Accade abbastanza frequente che anche la persona credente, e addirittura praticante, la persona che sia pure solo saltuariamente si confessa, confessi certo anche l'adulterio come un peccato; si affretti però ad aggiungere alla confessione che non è stato niente di grave; quel comportamento non compromette in alcun modo i suoi sentimenti nei confronti del coniuge; con quel comportamento lui (o lei) in fondo non ha fatto nulla di male.

La confessione in tal caso assume la stessa figura superstiziosa che essa assume spesso quando riguarda gli atti culturali: non sono andato a Messa; lo dico, perché così mi hanno insegnato che bisogna fare; ma a dire proprio la verità, non credo che Dio possa essersi offeso per questo mio comportamento. In questo caso, appare molto chiaro come la legge - pure non del tutto negata - sia di fatto intesa come norma diversa e meno determinante rispetto a quella suggerita dallo 'spirito'. Proprio questo scorporo reciproco tra legge e spirito produce l'effetto di ulteriormente alimentare il sostanziale rifiuto della legge quale norma propriamente morale.

Ancor più facilmente questo accade quando non si tratti di adulterio, nel senso che la persona in questione non ha vincoli matrimoniali; ma solo di rapporto sessuale 'vago', accompagnato certo da affetto, non però da un impegno reciproco di carattere matrimoniale. In questo caso è assai facile che le persone ragionino così: che cosa facciamo di male? S'intende, a chi facciamo del male? Il male (morale) è inteso cioè senz'altro come il male (sofferenza) che i nostri potrebbero in ipotesi procurare ad altri. Quando non si veda alcun *male* di questo genere, se ne conclude che il comportamento in questione è innocente. In questo caso appare molto chiaro come la misura del bene e del male morale non sia più la legge, ma senz'altro il *benessere* nostro e di altri che in ipotesi siano toccati dai nostri comportamenti.

Se poi passiamo dalle scelte relative ai comportamenti sessuali a quelle più durature di convivenza, ci incontriamo con la nota obiezione, che dice: ai sentimenti non si può comandare. Di fronte ad una convivenza che veda esaurite le ragioni dell'affetto reciproco, che veda i due vivere insieme ormai soltanto come estranei, sembrano venire a mancare le ragioni di pertinenza della legge che impone la fedeltà per sempre.

Vediamo questa obiezione già operante nel momento della decisione matrimoniale. Di fronte alla domanda, prevista dal formulario sulla cui base si accerta il consenso dei nubendi: "Vuoi il tuo matrimonio come indissolubile ed escludi di scioglierlo mediante il divorzio?", la risposta ricorrente è questa: mi auguro che il mio matrimonio non sia mai sciolto, e farò di tutto per evitare questo esito; quando ad escludere con certezza che non lo scioglierò mai, mi sembra di non avere gli elementi per rispondere. Anche così si esprime il rifiuto della pertinenza di una legge morale che presuma di disciplinare i comportamenti una volta per tutte. Le circostanze concrete, e soltanto esse, potranno mostrare che cosa è da fare e che cosa è da evitare.

(b) Le illustrazioni più persuasive del rifiuto pratico della legge quale criterio pertinente di valutazione morale sono però quelle offerte dai comportamenti minuti di ogni giorno. La prima osservazione che s'impone a tale riguardo è questa: pare diventato assai difficile riconoscere come la legge c'entri con questi comportamenti. Nel Deuteronomio Mosè diceva:

Questi precetti che oggi ti do, ti stiano fissi nel cuore; li ripeterai ai tuoi figli, ne parlerai quando sarai seduto in casa tua, quando camminerai per via, quando ti coricherai e quando ti alzerai. Te li legherai alla mano come un segno, ti saranno come un pendaglio tra gli occhi e li scriverai sugli stipiti della tua casa e sulle tue porte. (Dt 6, 6-9)

Già sotto questo profilo occorre invece rilevare come invece la legge non abbia nella nostra vita altro che un rilievo marginale, saltuario, del tutto eccezionale. La legge appare al massimo come un recinto dal quale non si deve uscire; ma dal quale neppure è frequente la tentazione di uscire, tanto minimali sono le sue richieste.

Offrono esempi significativi a questo riguardo i due comandamenti del *non rubare* e *non dire falsa testimonianza*.

Siamo assai indulgenti nei confronti di 'bugie' che non fanno male a nessuno; dette soltanto per evitare che sorgano inutili complicazioni nella vita di ogni giorno. La legge - o il comandamento di Dio - che impone di non mentire è senza eccezioni? Oppure è da intendere soltanto come un'indicazione di massima, che non deve essere preso troppo alla lettera? Prescrive un preciso comportamento? Oppure prescrive soltanto uno 'spirito', quello di non volere ingannare l'altro? La risposta che tutti praticamente danno è questa seconda. In tal modo però di fatto facilmente succede che nella vita comune familiare si realizzi a poco a poco un sistema di reticenze e di finzioni, che rende meno trasparente tutta la vita.

Per ciò che si riferisce al non rubare, valore illuminante ha un comportamento certo marginale, e tuttavia di valore assai significativo in ordine alla diagnosi della facilità con la quale la coscienza morale della persona esonera il soggetto dal rispetto della legge. Penso al furto nei supermercati. Tale comportamento interviene talvolta anche nella vita di persone che parrebbero assolutamente insospettabili sotto tale profilo. La dinamica sottesa appare assai chiara: il furto nei supermercati appare difficilmente censurabile alla luce del criterio del non far male al prossimo. Un comportamento così, nel momento preciso in cui è posto, non appare di alcun rilievo morale. Quanto poi accade che uno debba confessarsi, magari gli viene in mente. Allora avverte ovviamente la vergogna: non però la vergogna per quello che ha fatto, soltanto la vergogna di dire una stupidaggine di questo genere. C'è come una sproporzione tra la leggerezza del gesto presso la coscienza privata, e il senso che il gesto assume quando sia confessato.

Il caso marginale del furto al supermercato illumina casi assai più complessi, come quelli delle tasse, e in genere del debito che ciascuno di noi ha nei confronti della società tutta. Queste materie non sono sentite in genere dalla coscienza come rilevanti sotto il profilo della morale, ma soltanto sotto il profilo della legalità. La legge umana non è la legge di Dio. Per di più la legge umana è fallibile, spesso è giudicata come francamente ingiusta; anche questo vale come ulteriore argomento per dispensare il singolo dal considerare una tale materia nell'ottica del comandamento di Dio, *non rubare*.

E' vero che la legge umana non è immediatamente legge morale. E' vero però anche quello che Paolo dice: *Ciascuno stia sottomesso alle autorità costituite; poiché non c'è autorità se non da Dio e quelle che esistono sono stabilite da Dio. Quindi chi si oppone all'autorità, si oppone all'ordine stabilito da Dio* (Rm 13, 1-2). Come intendere questa 'scandalosa' affermazione di Paolo in un'epoca 'secolarizzata'?

Il problema della giusta interpretazione del comandamento di Dio, *non rubare*, non riguarda per altro soltanto i rapporti con la legge umana. E' da prevedere che ci siano molti comportamenti del tutto legali - in materia di rapporti professionali, come anche in materia di rapporti patrimoniali in famiglia, di diritto ereditario per esempio - che debbono invece essere riconosciuti come furti dal punto di vista morale. L'esame di coscienza in tali materie è obiettivamente difficile; di fatto, esso spesso non è neppure tentato. Queste cose sono istintivamente assegnate ad un altro campo rispetto a quello della morale e della religione.

Questa breve esemplificazione consente già di intendere la consistenza del problema dei rapporti tra legge e spirito.

Il sospetto nei confronti della legge nella tradizione cristiana

Il tema del rapporto tra legge e spirito non è soltanto recente. Ha invece una lunga storia nella tradizione cristiana; una storia che comincia alla lettera negli scritti di Paolo, che ha una preistoria già nella predicazione di Gesù e nella stessa predicazione dei profeti. Limitiamoci per il momento a riprendere le formulazioni di Paolo, che sono quelle che di fatto hanno provocato più viva controversia nella tradizione del cristianesimo.

Citiamo una delle prime e anche delle più note formulazioni che egli dà della libertà cristiana, intesa appunto quale libertà dalla Legge che consente la soggezione esclusiva allo Spirito di Dio, che è poi lo Spirito di Gesù stesso:

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

La legge è rappresentata qui come un 'padrone' che schiavizza. Lo Spirito invece - e si tratta qui con tutta evidenza dello Spirito Santo - è rappresentato come una guida benevola che libera. La sua istruzione consente di vivere la vita come risposta filiale al Padre che chiama. E' suggerita questa differenza tra il potere schiavistico della legge e la guida liberante dello Spirito: la legge minaccia, lo Spirito promette; promette l'eredità dei figli. L'obbedienza allo Spirito è come l'obbedienza dei figli: essi sanno che il Padre comanda per il loro bene. Che proprio questo sia il significato delle formule usate in Galati appare più chiaro nella successiva lettera ai Romani:

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

La legge è qui descritta come lo strumento necessario per correggere l'uomo che sta sotto la pressione di *passioni peccaminose*. La correzione tentata mediante la legge di fatto però non riesce. Essa produce l'unico effetto di rendere l'uomo consapevole del proprio ineluttabile peccato, e dunque di farlo vivere nella paura.

Che diremo dunque? Che la legge è peccato? No certamente! Però io non ho conosciuto il peccato se non per la legge, né avrei conosciuto la concupiscenza, se la legge non avesse detto: *Non desiderare*. (Rm 7,7)

Le formule usate da san Paolo suonarono subito come difficili e insieme pericolose. In un altro scritto del Nuovo Testamento, la seconda lettera di Pietro, dopo aver ricordato le lettere di Paolo e averne fatto la lode, si dice espressamente *in esse ci sono alcune cose difficili da comprendere e gli ignoranti e gli instabili le travisano, al pari delle altre Scritture, per loro propria rovina* (2 Pt 3, 16). Anche da questo breve accenno pare trovare conferma quella tensione tra l'apostolo dei pagani e l'apostolo dei Giudei, che talora divenne addirittura franco contrasto, come riferisce Paolo stesso nella lettera ai Galati:

Quando Cefa venne ad Antiochia, mi opposi a lui a viso aperto perché evidentemente aveva torto. Infatti, prima che giungessero alcuni da parte di Giacomo, egli prendeva cibo insieme ai pagani; ma dopo la loro venuta, cominciò a evitarli e a tenersi in disparte, per timore dei circoncisi. (...) Ora quando vidi che non si comportavano rettamente secondo la verità del vangelo, dissi a Cefa in presenza di tutti: «Se tu, che sei Giudeo, vivi come i pagani e non alla maniera dei Giudei, come puoi costringere i pagani a vivere alla maniera dei Giudei?» (Gal 2, 11-12.14)

La legge della quale Paolo parla mettendola in contrasto con lo Spirito è quella di Mosè; o forse dobbiamo dire, più precisamente, che essa è quella dei farisei; è quella cioè che corrisponde alla comprensione che della legge mosaica aveva la gran parte dei figli di Israele ai tempi di Gesù. Le formule dure di Paolo non possono certo essere ignorate. Rimane però pertinente anche l'avvertimento di Pietro: quelle formule, quando non vengano bene intese, si espongono a travisamenti tragici. La condanna della legge come intesa dai farisei non essere intesa quasi equivalesse alla pura e semplice cancellazione della figura della legge dalla morale cristiana.

Nel discorso della montagna - dunque, nel testo che deve essere probabilmente giudicato come il più importante di tutta la morale cristiana - Gesù afferma con molta chiarezza il contrario: *Non pensate che io sia venuto ad abolire la Legge o i Profeti; non son venuto per abolire, ma per dare compimento. In verità vi dico: finché non siano passati il cielo e la terra, non passerà neppure un iota o un piccolo segno dalla legge, senza che tutto sia compiuto* (Mt 5, 17s). Rimane la legge; ma una legge *compiuta*, interpretata cioè in maniera tale da rendere evidente com'essa non disciplini semplicemente i comportamenti esteriori, ma anche le disposizioni del cuore.

Gesù illustra questo principio con le famose antitesi: *Avete udito che f detto... ma io vi dico...* La prima formulazione si riferisce alla Legge come intesa dagli scribi e dai farisei; la seconda formula introduce invece la comprensione della Legge nella luce del vangelo di Gesù.

Il punto di vista di Paolo ha in ogni caso di che apparire 'scandaloso' alle orecchie pie. Di fatto esso non ha conosciuto nella tradizione cristiana un'attenzione adeguata. Esso è stato invece tendenzialmente rimosso. Le eccezioni sono poche, e sono sempre rappresentate da figure di pensiero che di fatto apparvero, per un motivo o per l'altro, sospette.

La prima e più illustre eccezione è rappresentata da Agostino. Proprio il confronto con il pensiero di Paolo costituì per lui lo stimolo decisivo per entrare decisamente nella logica della verità cristiana, dopo la sua prima conversione caratterizzata dal riferimento privilegiato al pensiero di Platone, o quanto meno dei neoplatonici. In quel primo stadio 'filosofico' del suo pensiero la fede è pensata secondo il modello di un *amore intellettuale*, di un amore cioè che si riferisce ad una verità altra rispetto a quella raccomandata dai *sensi* del corpo, e dunque dagli *affetti* conseguenti. Il bene raccomandato da tali affetti è tale da non poter essere propriamente voluto dall'uomo; esso può essere per sua natura soltanto patito. La scelta di amare questo bene equivale in tal senso a quella di amare le cose oggetto di desiderio spontaneo (*cupiditas*, o rispettivamente *concupiscentia*). Chi faccia una tale scelta conferisce all'*amor*, che è il costitutivo ontico dell'uomo, la figura dell'abdicazione alle creature; più precisamente realizza scelta delle

Ripreso con vigore dalla 'protesta' di Lutero, e ripreso in termini obiettivamente impertinenti, è stato anche per questo motivo ulteriormente accantonato dalla tradizione della morale cattolica. Esso ritorna oggi con prepotenza, ma - così temiamo - non tanto in omaggio alla autorità dell'apostolo, né tanto meno con aderenza filologica al dettato delle lettere paoline; piuttosto in omaggio al senso 'moderno' della libertà, e dunque in omaggio alla dignità dell'uomo piuttosto che in omaggio alla sovranità dello Spirito di Dio.

Nella pratica abituale della vita, molto prima che nella disputa teologica, accade di fatto che la guida della legge appaia alla coscienza diffusa dell'uomo come assai più chiara da comprendere e più convincente, dunque anche più facile da seguire, rispetto a quanto non sia invece la guida dello Spirito.

La legge appare un punto di riferimento più accessibile, più facile da invocare a fronte della contestazione di altri, soprattutto nella pratica quotidiana della vita di relazione, nei rapporti dunque sociali, o magari nei rapporti di prossimità reciproca. Si deve infatti distinguere tra relazione sociale e rapporto di prossimità. Come e perché si debba distinguere, è questione che per ora lasciamo nell'ombra. Segnaliamo soltanto la distinzione, ci torneremo a tempo opportuno.

Riferiamoci per il momento genericamente alla vita di relazione tra gli uomini. Essa pare come il territorio privilegiato dell'esperienza morale. Molti indici suggeriscono di pensare che proprio la vita di relazione sociale definisca la qualità di quel territorio dell'esperienza che viene definita come *la morale*. In particolare, incoraggia a pensare in questo modo la distinzione corrente tra momento morale e momento culturale della vita religiosa, o più in generale della vita umana in genere.

L'identificazione tra ambito della morale e ambito della relazione umana è raccomandata in particolare dalla sintesi che i testi del Nuovo Testamento propongono tra legge di Dio e unico e supremo comandamento dell'amore dei fratelli.

La stessa predicazione di Gesù sembra autorizzare questa concentrazione. Pensiamo in specie alla 'parabola' (o all'allegoria) che Gesù propone a proposito del giudizio che il Figlio dell'uomo pronuncerà a proposito di *tutte le genti: Venite, benedetti del Padre mio, ricevete in eredità il regno preparato per voi fin dalla fondazione del mondo. Perché io ho avuto fame e mi avete dato da mangiare, ho avuto sete e mi avete dato da bere...* con quel che segue (Mt 25, 31-46).

Dunque, quando si tratti di relazione sociale appare facile nei fatti appellarsi alla legge, o in ogni caso a regole proporzionalmente precise che sono proposte al nostro comportamento da principi generali operanti nella vita comune e da tutti condivisi; o anche dagli accordi di fatto intervenuti tra noi e altri, siano essi accordi formalmente stipulati, o invece - ed è questo il caso più frequente - siano accordi mai espressamente dichiarati ma praticamente sottesi alle forme della vicenda comune.

Merita di rilevare subito come esattamente questa riconduzione della sfera morale alla sfera dei rapporti sociali minacci di alimentare quella visione della legge, che per un primo lato oppone legge e Spirito, che per altro verso appare come distorta. Non ci riferiamo solo e subito ad una concezione 'teorica' della legge, ma anzi tutto ad una concezione 'pratica', e cioè ad una concezione che viene realizzata nei fatti molto prima d'essere pensata in maniera riflessa. Ci riferiamo più precisamente a quella concezione della legge che la intende come una norma che servirebbe a giustificare sé stessi di fronte alle ingiuste pretese di altri nei propri confronti; che non servirebbe invece a giustificare sé stessi di fronte a Dio.

Questa necessità che i nostri comportamenti cerchino addirittura una giustificazione di fronte a Dio non è facilmente riconosciuta dalla coscienza comune; non è riconosciuta, quanto meno, per comportamenti secolari come sono appunto quelli relativi alla relazione sociale. Tanto meno è inteso il senso di una tale giustificazione. E tuttavia, proprio su questo punto deve essere riconosciuta la singolarità della religione biblica, così come fin dall'inizio definita da Mosè, da colui che sta all'inizio della figura biblica della legge, e più in generale della figura biblica di Dio; così come confermata dalla rivelazione del Padre dei cieli realizzata nella predicazione e nella vita tutta di Gesù. Il tratto qualificante della rivelazione biblica, rispetto ad altre tradizioni religiose, è appunto questo nesso strettissimo tra fede e forme della pratica quotidiana, o se si vuole 'secolare'; della pratica di vita cioè realizzata a monte rispetto ogni esplicito credo religioso, sotto la pressione immediata del contesto sociale.

Per rapporto a questo nesso stretto, assolutamente imprescindibile, tra morale e religione, pure affermato fin dall'inizio, è da riconoscere come sia operante nella stessa tradizione di Israele una chiara inclinazione del popolo tutto al fraintendimento. Il culto e la morale sono tendenzialmente vissuti e poi anche pensati quasi fossero due capitoli separati della relazione con Dio. Proprio una tale separazione induce poi il fraintendimento del culto per un lato, ma della stessa morale per altro verso.

Il fraintendimento del culto è oggetto di accusa insistente da parte dei profeti. Proprio in una tale accusa viene con insistenza riconosciuto l'aspetto qualificante di tutta la loro predicazione. Pensiamo tipicamente a due sentenze della predicazione profetica, che valgono come sintesi breve della loro critica del culto, che vengono citate dalla stessa predicazione di Gesù.

*Questo popolo mi onora con le labbra
ma il suo cuore è lontano da me.
Invano essi mi rendono culto,
insegnando dottrine che sono precetti di uomini.* (Mt 15, 8-9)

Andate dunque e imparate che cosa significhi: Misericordia io voglio e non sacrificio. Infatti non sono venuto a chiamare i giusti, ma i peccatori (Mt 9, 13)

Meno comune, nella predicazione e nella catechesi, come anche nella letteratura di carattere specialistico, è l'altro riconoscimento: falso non è soltanto il culto quando esso sia separato dalla vita, ma false è anche la vita quando sia separata dal culto. Falso è l'amore del prossimo, quando esso manchi di riconoscere questo suo profilo assolutamente qualificante, quello appunto d'essere forma della fede, del riconoscimento dunque della signoria di Dio stesso sulla nostra vita.

L'eventualità che la pratica morale nelle diverse forme della relazione umana assuma profilo 'irreligioso' è assai facile. Parlando di profilo 'irreligioso' intendiamo riferirci alla positiva esclusione del riferimento a Dio; non invece alla semplice mancanza di esplicitazione di tale riferimento.

Cerco di svolgere appena un poco questa precisazione.

I cattolici 'postconciliari', particolarmente sensibili alla polemica anti farisaica del vangelo, citano volentieri quelle parole di Gesù che si riferiscono al giudizio escatologico, che già sopra ricordavamo: *Venite, benedetti del Padre mio, ricevete in eredità il regno preparato per voi fin dalla fondazione del mondo. Perché io ho avuto fame e mi avete dato da mangiare, ho avuto sete e mi avete dato da bere; ero forestiero e mi avete ospitato,...* (Mt 25, 34ss). In quel passo si riferisce anche la riposta stupita e incredula dei giusti: *Signore, quando mai ti abbiamo veduto affamato e ti abbiamo dato da mangiare, assetato e ti abbiamo dato da bere?* Il testo comporta un chiaro riconoscimento della possibilità di un'accoglienza nei confronti del Figlio dell'uomo, apprezzata nell'ultimo giorno dal Signore stesso quale segno di fede, la quale pure non comporti il riconoscimento esplicito del suo nome e della sua predicazione. Tale riconoscimento sarebbe tuttavia male interpretato quando si vedesse in esso l'affermazione della sufficienza della pratica morale per differenza rispetto alla pratica della fede, dunque del rapporto con Dio, o se si vuole del culto.

La parola di Gesù dev'essere invece intesa quale segnalazione di uno scarto che facilmente si introduce tra il dire e il fare; più precisamente, tra quello che l'uomo dice a proposito di sé e di Dio, e quello che invece l'uomo fa di sé e di Dio, o meglio che fa di sé in rapporto a Dio. La parabola - o forse meglio dobbiamo dire l'allegoria del giudizio - dev'essere intesa in tal senso come illustrazione dell'altro detto di Gesù: *Non chiunque mi dice: Signore, Signore, entrerà nel regno dei cieli, ma colui che fa la volontà del Padre mio che è nei cieli. Molti mi diranno in quel giorno: Signore, Signore,..* (Mt 7, 21s). Questa distinzione tra dire e fare è probabilmente gravida di un insegnamento illuminante proprio a proposito della nostra questione, quella del rapporto cioè tra la legge e lo spirito; nel senso ch'essa avverte a proposito di un'*intenzione* dell'agire che non è quella espressa dalla sua parola, neppure dalla sua parola 'interiore'; non è cioè sempre e subito e sicuramente quella presente alla consapevolezza del soggetto; è racchiusa invece nelle forme stesse dell'agire, e deve in esse sempre da capo essere cercata, riconoscendo una sorta di 'trascendenza' dell'intenzione dell'opera rispetto ad un presunto dominio del soggetto.

Appunto in questa 'trascendenza' dev'essere riconosciuta la traccia più sicura del destino religioso del soggetto; di quel destino che riferisce da sempre e per sempre l'uomo a Dio. In tal senso, lungi dall'essere la religione un altro territorio della vita, oltre e accanto al territorio della morale, essa costituisce invece la verità sempre sfuggente della morale. Della morale? Di ciò che la tradizione culturale - e una anche dubbia tradizione culturale - ci ha insegnato a chiamare morale.

Una lettura della pericope del giudizio, divenuta oggi abbastanza comune, intende la invece esattamente quasi essa significasse l'intenzione di Gesù di sostituire la morale alla religione; di affermare dunque che il destino eterno dell'uomo si gioca nella sua relazione all'altro, e non nella sua relazione a Dio. La trascendenza dell'altro costituirebbe la cifra secolare e insuperabile della trascendenza stessa di Dio. Cristo stesso, in questa interpretazione secolare del cristianesimo, è definito come *l'uomo per gli altri*.

La riduzione della religione a morale, oltre agli altri inconvenienti che si riferiscono propriamente alla religione, pregiudica la possibilità di intendere nella sua profondità do significato la struttura dell'esperienza pratica. Più precisamente, pregiudica la possibilità di intendere quel tratto assolutamente qualificante della legge morale per il quale il essa ha la fisionomia dell'imperativo di carattere incondizionato. Il bene che io devo volere all'altro, e per l'altro, assume la fisionomia di bene quantificabile, che conosce un più o un meno; ma mai un'alternativa del genere 'sì o no'. Quello che io voglio per l'altro, o in rapporto all'altro, mediante il

singolo atto può avere ragione di bene maggiore o minore, non può invece assumere il segno alternativo dell'amore o dell'odio. Illustra bene questo modello di interpretazione del valore dell'agire la teoria utilitaristica, la quale non a caso non può giustificare la figura del precetto incondizionato e senza eccezioni.

Mentre è proprio questa figura dell'imperativo che definisce la figura dell'imperativo morale, quanto meno nella tradizione remota del pensiero morale. E'altra parte, è vero anche che la morale ha oggi cattiva fama. E ha cattiva fama esattamente per questo motivo: essa, così come è comunemente intesa, consiste in quel modo di valutare gli atti che ne misura il valore esattamente per riferimento alla legge.

La legge d'altra parte è concepita come una prescrizione di carattere generale, determinata a monte rispetto al riferimento all'identità del soggetto. Tale concezione della legge sembra comportare come sua necessaria conseguenza l'*eteronomia* del dovere morale.

La negazione della legge equivale di necessità alla negazione di ogni pertinenza all'idea di obbligo morale? Non equivale di necessità. Anche se occorre riconoscere che i vari tentativi di definire una norma degli atti diversa rispetto a quella costituita dalla legge appaiono fino ad oggi assai incerti. Nominiamo per esempio questi tentativi:

- a) I *valori*:
- b) Il *modello*: particolarmente presente all'interno del cristianesimo.
- c) La fedeltà a *sé stessi*, a ciò che è più proprio: morale come *autenticità*.
- d) O magari invece soltanto la fedeltà alla *parola data* (morale come coerenza).

Una via diversa, più radicale, e anche più antica, per risolvere la crisi della legge è quella che semplicemente rinuncia al programma di una norma capace di fungere quale criterio di giudizio sugli atti. Afferma infatti che il valore dell'agire non sarebbe determinato dai contenuti materiali dei diversi comportamenti possibili, ma dalla *intenzione* da cui quelle forme dell'agire procedono. Con lingua più colorita e suggestiva - suggerita dal lessico biblico - quel valore dipende dal 'cuore', o anche dall'animo. Già Abelardo: *non quae fiunt pensat Deus, sed quo animo fiant*

Le difficoltà scaturenti da questa proposta sono di due tipi:

- a) Che cos'è *intenzione*? Si può definire un'intenzione del soggetto altrimenti che per riferimento agli atti nei quali essa si concreta?
- b) Come valutare un'*intenzione*?

Assai simile alla proposta espressa dalla morale delle intenzioni appare la proposta di una *morale dello spirito*, o comunque di una condotta di vita informata al principio della guida dello spirito.

La *vita secondo lo Spirito* è la formula tecnica di Paolo per dire della vita cristiana. Sotto tale profilo essa è contrapposta alla *vita secondo la carne*, o anche - meno frequentemente - alla *vita soggetta alla legge*. Lo Spirito è associato alla libertà, mentre la carne e la legge sono associate all'idea di schiavitù.

Gli altri autori del Nuovo Testamento non usano l'espressione *vita secondo lo Spirito*, ma propongono la stessa idea in termini equivalenti.

L'idea si secolarizza in epoca moderna, nel quadro della polemica contro il legalismo morale, o addirittura il legalismo che sarebbe in genere intrinseco alla morale. *Secondo lo Spirito* viene qui a significare secondo l'intenzione nascosta del soggetto. Non si tratta più dello Spirito Santo. Ma come determinare a figura dello Spirito santo, in maniera che esso non venga ad equivalere ad interiorità umana?

Parrocchia di san Simpliciano – Cinque incontri di catechesi su

La Legge e lo Spirito

tenuti da don Giuseppe Angelini, nei lunedì di aprile/maggio 1998

2. Le soluzioni 'facili': legalismo e spiritualismo

Ripresa - L'intenzione del primo incontro era quello di istruire il senso sintetico del problema. Abbiamo richiamato a tal fine per un primo lato i tratti della cultura sessantottina che celebra l'apologia del soggetto e della sua illimitata 'libertà'; abbiamo quindi messo in luce il contrasto obiettivo di tale apologia con la simultanea apologia della legalità a livello politico; tale contrasto segnala lo scorporo tra soggetto e forme legali del rapporto sociale nella nostra civiltà. Abbiamo poi cercato di illustrare l'evanescenza della legge nelle forme segrete della esperienza morale del soggetto. Abbiamo ancora suggerito un sospetto: alla radice di tale evanescenza della legge sta forse una problematica concezione 'umanistica' del rapporto umano; una concezione dunque che, escludendo pregiudizialmente il riferimento religioso, si condanna obiettivamente a concepire il rapporto umano in termini 'contrattuali', rimuovendo invece l'attenzione per quegli aspetti più radicali, per i quali il rapporto umano è luogo della nascita dell'io.

Un aneddoto, che illustra bene lo scorporo tra la civiltà e l'identità del soggetto. Vado a rinnovare la carta di *identità*, il documento appunto che dichiara la mia identità dal punto di vista civile. E' prevista nel formulario della carta una casella "stato civile"; la mia vecchia carta di identità prevede la dizione "celibe". L'impiegata mi segnala che non è più previsto che si possa scrivere "celibe": debbo scegliere tra "stato libero" e tre asterischi. Osservo sorridendo l'assurdità di questa censura. L'impiegata si affretta a difendersi: non decide lei che cosa si possa scrivere; essa deve stare ai regolamenti. La rassicuro: non intendo discutere il suo operato, ma soltanto sorridere con lei sulla assurdità del regolamento. E' pronta a convenire sui difetti della burocrazia. Vedo bene che essa non capisce il senso del mio stupore, e rinuncio a insistere. Sulla carta di identità ci saranno tre asterischi: la sanzione grafica della censura della mia identità dal punto di vista civile. la casella successiva prevede la specifica della professione: la carta d'identità scaduta porta "sacerdote". L'impiegata mi guarda con aria interrogativa: vuole scrivere proprio così? Sì, voglio scrivere proprio così. Esegua, ma dichiarando evidentemente con l'espressione del volto la sua impressione che questa professione sia una troppo indiscreta violazione della mia privacy.

L'intento ora è quello di distendere questi interrogativi troppo densi, esaminando come oggettivismo della legge e soggettivismo della coscienza si siano confrontati nella tradizione cristiana, e più in generale nella tradizione occidentale. La memoria infatti aiuta la decifrazione del presente.

Il legalismo

Il punto di riferimento privilegiato per intendere che cosa voglia dire comprensione legalistica della legge è ovviamente quello offerto dalla **figura del fariseo** così come descritta e condannata dai testi del Nuovo Testamento, e anzi tutto dalle parole di Gesù. Cerchiamo di riassumere i tratti qualificanti di tale figura intorno a tre aspetti:

- (i) **Attenzione privilegiata alla materia culturale** piuttosto che a quella **propriamente morale**. Tutte le dispute tra Gesù e i farisei che i vangeli registrano hanno come loro occasione comportamenti di carattere culturale, o se si vuole materie religiose. (Un'eccezione potrebbe forse essere vista nell'episodio della donna adultera: ne parleremo sotto, per riferimento al tema della misericordia).

Per semplicità ci riferiamo al primo vangelo, quello più sobrio e insieme di carattere più 'narrativo', che accorda meno spazio cioè alle parole di Gesù e più spazio agli atti. Esso registra cinque dispute di seguito ai cc. 2-3 e poi una lunga disputa al c. 7, assai costruita, che vale quasi come una sintesi del tema dei rapporti tra Gesù e i farisei. Manca in Marco quella sezione che è invece presente - per altro con significative differenze - sia in Matteo che in Luca, nella quale Gesù esprime una serie di *guai* contro i farisei e gli scribi; congiuntamente in Matteo, distintamente in Luca. Citeremo questo testo a margine delle dispute.

Richiamo il tema delle cinque dispute di Mc 2-3.

- a) la guarigione del paralitico calato da tetto offre l'occasione per la contestazione di alcuni scribi alla pretesa di Gesù di perdonare i peccati sulla terra.

- b) Il pasto di Gesù con i peccatori suscita un'obiezione degli *scribi della setta dei farisei* che ha come presupposto il carattere 'contaminante' di quella compagnia.
- c) Il fatto che i discepoli di Gesù non digiunino, a differenza dei discepoli di Giovanni e dei farisei stessi.
- d) I farisei contestano a Gesù il comportamento dei suoi discepoli che raccolgono le spighe in giorno di sabato.
- e) I farisei spiano Gesù nella sinagoga, per vedere se guarirà il paralitico in giorno di sabato.

In generale, si deve rilevare che il sabato ha in assoluto il primato quale oggetto della disputa tra Gesù e i farisei. Per comprendere questa circostanza occorre ricordare che il sabato in specie, ma la osservanza delle norme di carattere rituale più in generale, aveva assunto rilievo di primo piano nell'epoca del giudaismo. Si può intuire il perché: essa pare particolarmente efficace per preservare l'integrità della fede in una stagione storica nella quale i Giudei sono costretti dalle circostanze complessive a vivere in mezzo a gente pagana. La tentazione dell'omologazione rispetto all'ambiente è assai forte. La resa a tale tentazione è descritta esplicitamente nel libro dei Maccabei:

In quei giorni sorsero da Israele figli empì che persuasero molti dicendo: «Andiamo e facciamo lega con le nazioni che ci stanno attorno, perché da quando ci siamo separati da loro, ci sono capitati molti mali». Parve ottimo ai loro occhi questo ragionamento; alcuni del popolo presero l'iniziativa e andarono dal re, che diede loro facoltà di introdurre le istituzioni dei pagani. Essi costruirono una palestra in Gerusalemme secondo le usanze dei pagani e cancellarono i segni della circoncisione e si allontanarono dalla santa alleanza; si unirono alle nazioni pagane e si vendettero per fare il male. (1 Macc 1, 11-15)

Nello stesso senso è da intendere, molto prima che la *halakà* farisaica, la centralità che la legge rituale ha nella codificazione levitica (cfr. in specie la legge di santità, Lv 17-26).

Al di là di questa precisa forma che si riferisce al periodo del giudaismo, occorre per altro registrare che già i profeti avevano dovuto opporsi alla declinazione rituale della alleanza. La polemica di Gesù contro il ritualismo riprende appunto la tradizione della predicazione profetica. Nel vangelo di Matteo viene espressamente citata in tal senso la sentenza di Osea: *Misericordia io voglio e non sacrificio*, mettendola due volte in bocca a Gesù. La prima volta in risposta a coloro che accusavano Gesù per il fatto di mangiare con i peccatori; essa è allora commentata così: *Infatti non sono venuto a chiamare i giusti, ma i peccatori* (Mt 9, 13). La seconda volta in risposta alla obiezione contro i discepoli che raccolgono le spighe di sabato (Mt 12, 7), è lì è commentata così: *Se aveste compreso che cosa significa: Misericordia io voglio e non sacrificio, non avreste condannato individui senza colpa. Perché il Figlio dell'uomo è signore del sabato*.

La pericope del c. 7, la più sintetica - come si diceva -, riguarda la legge sul puro e sull'impuro; dunque, ancora una volta la materia culturale; e più precisamente, la materia che come nessun'altra porta alla luce il senso obiettivo che assume il privilegio della materia culturale nella religiosità farisaica: esso serve a separare pii ed empì. La Legge appare come una siepe, che deve separare i buoni dai cattivi.

Non a caso la distinzione tra giudei e non giudei si produrrà poi correntemente - e soprattutto nella lingua di Paolo - per riferimento alla *circoncisione*, dunque ad un rito dal quale deriva l'obbligo all'osservanza di tutti gli altri riti. La circoncisione è il distintivo del giudeo. Paolo, quando decreta la fine della legge, si riferisce appunto alla legge intesa come *distinctive marker*; ad essa si riferisce - per esempio - la sua sentenza che *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). La legge mosaica nel suo nucleo morale (il decalogo) è certo accolta da Paolo; ma appunto a questo prezzo, di sottolinearne la sua equivalenza al comandamento della carità: *Tutta la legge infatti trova la sua pienezza in un solo precetto: amerai il prossimo tuo come te stesso* (Gal 5, 14).

Merita di rilevare come la situazione a tale riguardo non sia ancora oggi radicalmente diversa da quella del giudaismo. Il *discrimen* tra cristiano vero e consapevole e il cristiano invece che è tale solo per abitudine viene individuato oggi spesso - soprattutto ad opera dei praticanti - appunto nel fatto che uno pratici o meno, la Messa come gli altri sacramenti. La vita concreta ci propone ogni giorno clamorose smentite della pertinenza di questo criterio. E tuttavia la predicazione ecclesiastica e soprattutto la disciplina continuano a privilegiare il criterio della pratica.

Occorre riconoscere come operi anche una necessità obiettiva su questa circostanza. La disciplina ecclesiastica deve di necessità affidarsi a criteri verificabili; la Chiesa è infatti realtà visibile (*sacramentale*), e non può esonerarsi da criteri di questo genere. Questo fatto però alimenta quel modo di pensare abbastanza diffuso secondo cui i praticanti sarebbero tutti farisei; essi sono preoccupati infatti di quello che si vede; coloro che vanno in chiesa - si ripete spesso - sono peggiori rispetto a quelli che non ci vanno, ecc.

L'attitudine a valere come *distinctive marker* non è d'altra parte assolutamente esclusiva della legge culturale; ci sono anche alcune leggi morali che svolgono la stessa funzione. Pensiamo per esempio alle leggi matrimoniali. Oggi ancora la matrimoniale di irregolarità canonica esclude dalla comunione. Si potrà dire che in tal caso decisiva è la notorietà della situazione di 'peccato'. E' vero. Occorre per altro notare che ci sono altre situazioni morali cattive e notorie che non producono le stesse conseguenze: poniamo un costume professionale notoriamente prepotente, l'inclinazione di un negoziante a sfruttare la sua posizione di privilegio per spuntare prezzi non equi; l'inclinazione di uno alla menzogna facile, e simili.

Tocchiamo così un punto interessante. La Chiesa non può fare a meno di criteri obiettivi. E tuttavia essa neppure può sovradeterminare questi criteri. Il correttivo rispetto ad un'immagine riduttivamente 'canonica' della appartenenza ecclesiastica potrebbe e dovrebbe essere prodotto non solo in termini canonici, ma anche e soprattutto nei termini consentiti dalle forme di un'effettiva comunione di vita fraterna tra i praticanti. La qualità dei loro rapporti reciproci, e soprattutto la loro disposizione accogliente nei confronti di chi praticante non è, dovrebbero correggere l'immagine di una chiesa che affida soltanto alla regolarità rituale l'identificazione di chi è cristiano, di che cos'è cristiano.

(ii) **Privilegio dell'opera** piuttosto che della **intenzione**, e dunque riduzione della legge a tradizione umana.

L'accusa emerge nella maniera più chiara esattamente in quella disputa di Mc 7, 6-13, alla quale sopra abbiamo solo fuggacemente accennato:

«Perché i tuoi discepoli non si comportano secondo la tradizione degli antichi, ma prendono cibo con mani immonde?». Ed egli rispose loro: «Bene ha profetato Isaia di voi, ipocriti, come sta scritto:

*Questo popolo mi onora con le labbra,
ma il suo cuore è lontano da me.
Invano essi mi rendono culto,*

insegnando dottrine che sono precetti di uomini. (Is 29, 13)

Trascurando il comandamento di Dio, voi osservate la tradizione degli uomini». E aggiungeva: «Siete veramente abili nell'eludere il comandamento di Dio, per osservare la vostra tradizione. Mosè infatti disse: *Onora tuo padre e tua madre, e chi maledice il padre e la madre sia messo a morte.* Voi invece dicendo: Se uno dichiara al padre o alla madre: è Korbàn, cioè offerta sacra, quello che ti sarebbe dovuto da me, non gli permettete più di fare nulla per il padre e la madre, annullando così la parola di Dio con la tradizione che avete tramandato voi. E di cose simili ne fate molte».

Questa rimane fino ad oggi la denuncia più frequente nei confronti della persona devota: l'omaggio alla regola è invocato come pretesto per difendersi da una prossimità 'fastidiosa' dell'altro. L'altro, proprio perché prossimo, è 'fastidioso' (Dostoevski). La regola qui in questione riguarda il *sacro*, o per parlare più esplicitamente, riguarda Dio. Ma non è questo sempre il caso quando si tratti di regola al di sopra di ogni sospetto? Non si tratta sempre appunto di una regola di Dio, di una *legge divina*, appunto?

Nel caso concreto appare certo subito convincente l'interpretazione di Gesù: la regola, così intesa, non è di Dio, ma è soltanto una tradizione umana. Nel caso preciso non si tratta neppure di una 'interpretazione' di Gesù; è vero che la casistica rabbinica sul sacro e il profano non è contenuta nella legge scritta, ma solo in quella 'siepe' costruita intorno alla legge dalla tradizione orale dei rabbini. E tuttavia lo stesso processo di sostituire l'osservanza di tradizioni umane all'osservanza del comandamento di Dio si produce anche senza stravolgere il dettato letterale della legge. Pensiamo ai molti esempi sopra ricordati relativi al sabato: il rispetto del sabato assume carattere feticistico proprio perché al comandamento del sabato è assegnato significato materiale e non spirituale.

La prescrizione del riposo per quel giorno ha certo in prima battuta un senso assai concreto, che si sarebbe tentati di definire materiale. A questo senso si riferisce la casistica rabbinica quando elenca puntigliosamente i gesti consentiti e non consentiti, il numero di passi che si possono compiere in quel giorno, e cose simili.

Il senso del precetto per altro non può essere definito da questa casistica. Il suo senso infatti è quello di interrompere l'inganno che facilmente si insinua in tutti i 'lavori' dell'uomo, o addirittura in tutte le opere dell'uomo. L'inganno è questo: le opere dell'uomo non sono mai finite; quando l'uomo rimandi il riposo al compimento della propria opera, accade quindi di necessità che egli rimandi il riposo illimitatamente. Egli diventa in tal caso come un operaio mercenario, o come un servo, che non si occupa mai di quello che più lo riguarda, ma deve esaurire tutte le sue energie nel compito preliminare di disporre le cose che servono per vivere. Il precetto del sabato, imponendo all'opera umana un'interruzione, vuole condurre l'uomo a cercare

con il cuore e con le mani finalmente ferme l'opera di Dio, l'unica che è compiuta e perfetta, l'unica che consente all'uomo di trovare una speranza per la stessa opera delle proprie mani.

Se il Signore non costruisce la casa,
invano vi faticano i costruttori.
Se il Signore non custodisce la città,
invano veglia il custode.
Invano vi alzate di buon mattino,
tardi andate a riposare
e mangiate pane di sudore:
il Signore ne darà ai suoi amici nel sonno. (Sal 127, 1-2)

Quando però il precetto del sabato sia risolto nella casistica del lecito e dell'illecito, la percezione di questo suo significato sintetico di necessità svanisce. La tradizione umana aggiunta al precetto non si limita ad aggravare il precetto con tutta una serie di determinazioni che non c'entrano; addirittura impedisce che ne sia percepito, e quindi anche realizzato, il senso.

Tentiamo un'applicazione alla nostra osservanza del precetto domenicale. Fa parte essenziale di tale osservanza, ovviamente, la frequenza della Messa; anzi, accade anche oggi spesso che l'osservanza sia ridotta tutta e solo alla Messa. Nessuno di noi, nei suoi esami di coscienza, si pone l'interrogativo: è stata questa domenica il giorno nel quale sono tornato con la mia speranza al Risorto, e dunque alla terra del mio riposo? Sarebbe questa una domanda troppo rarefatta, e dunque anche troppo generica, alla quale mai si potrebbe dare risposta sicura. Per rendere l'esame di coscienza, e prima ancora i programmi religiosi per il giorno di domenica sufficientemente precisi, meglio fermare l'attenzione su un gesto obiettivo, come appunto quello di partecipare alla Messa.

Questa contrazione dell'attenzione minaccia però di *filtrare il moscerino e ingoiare il cammello*, com'è detto nella requisitoria finale di Gesù all'indirizzo degli scribi e dei farisei:

Guai a voi, scribi e farisei ipocriti, che pagate la decima della menta, dell'anèto e del cumino, e trasgredite le prescrizioni più gravi della legge: la giustizia, la misericordia e la fedeltà. Queste cose bisognava praticare, senza omettere quelle. Guide cieche, che filtrate il moscerino e ingoiate il cammello! (Mt 23, 23-24)

Il gesto che il pensiero della risurrezione di Gesù raccomanda in giorno di domenica magari è quello di accettare la visita imprevista di chi i tempi i lavoro trattiene lontano da me. Quei tempi mi hanno magari segretamente indotto a pensare la distanza reciproca come inevitabile; e invece il tempo del riposo procura un'opportunità per allacciare da capo una relazione che credevo finita. Mi posso esonerare dalla Messa? La risposta positiva non può venire da una casistica; ma solo da un preciso discernimento degli spiriti che mi guidano. E' facile l'obiezione: questo discernimento è troppo sottile e incerto; meglio affidarsi alla confortevole univocità della regola generale. Così appunto nasce il fariseo.

Gesù rifiuta il progetto della giurisprudenza rabbinica, di precisare il senso della legge mediante la *halakà*, dunque mediante la casistica del lecito e dell'illecito. Su questa affermazione c'è un consenso abbastanza generale della letteratura; ma non un consenso assoluto.

Spazio per il dubbio è aperto da quanto è detto nella censura per altro severissima di Gesù nei confronti degli scribi e dei farisei. Lì si dice tra l'altro, anzi si dice prima di tutto il resto:

Sulla cattedra di Mosè si sono seduti gli scribi e i farisei. Quanto vi dicono, fatelo e osservatelo, ma non fate secondo le loro opere, perché dicono e non fanno. Legano infatti pesanti fardelli e li impongono sulle spalle della gente, ma loro non vogliono muoverli neppure con un dito.

Dunque, anche le opere prescritte da scribi e farisei possono essere raccomandate da Gesù. Occorre per altro che quelle prescrizioni siano da ciascuno usate per giudicare i propri comportamenti, non invece per giudicare i comportamenti altrui. Soltanto usate così esse dicono la verità. Quando tu riferisci la legge ai comportamenti di altri, è ineluttabile che il tuo giudizio diventi 'esteriore'; *chi conosce infatti i segreti dell'uomo se non lo spirito dell'uomo che è in lui?* (1 Cor 2, 11). Paolo fa questa affermazione di passaggio, per concludere: *Così anche i segreti di Dio nessuno li ha mai potuti conoscere se non lo Spirito di Dio*. Lo spirito del tuo fratello potrai conoscerlo - sia pure molto parzialmente - soltanto a condizione che tu appunto ti avvicini a lui come un fratello e gli consenti così di aprirti il suo spirito. A meno di tanto, non puoi certo conoscere quale sia la volontà di Dio a suo riguardo. Mentre sempre tu puoi conoscere quello che Dio chiede proprio a te, magari anche mediante una legge che dagli uomini sia proposta in termini discutibili.

Vediamo un'illustrazione eloquente di questo principio nelle forme dell'obbedienza dei bambini: essi migliorano il comando, osservandolo.

Ma accade talvolta - o magari spesso - che anche i fedeli migliorino le formule di preghiera o il senso dei riti prescritti in genere appunto praticandoli.

In tal senso appare eloquente quanto dice Giacomo:

Siate di quelli che mettono in pratica la parola e non soltanto ascoltatori, illudendo voi stessi. Perché se uno ascolta soltanto e non mette in pratica la parola, somiglia a un uomo che osserva il proprio volto in uno specchio: appena s'è osservato, se ne va, e subito dimentica com'era. Chi invece fissa lo sguardo sulla legge perfetta, la legge della libertà, e le resta fedele, non come un ascoltatore smemorato ma come uno che la mette in pratica, questi troverà la sua felicità nel praticarla. (Gc 1, 21-25)

Sotto tale profilo la differenza tra il fariseo e il non fariseo non è fatta dalla qualità della Legge professata dagli uni e dagli altri, ma dalla qualità dell'intenzione che regge i rispettivi comportamenti:

Tutte le loro opere le fanno per essere ammirati dagli uomini: allargano i loro filatteri e allungano le frange; amano posti d'onore nei conviti, i primi seggi nelle sinagoghe e i saluti nelle piazze, come anche sentirsi chiamare "rabbi" dalla gente. Ma voi non fatevi chiamare "rabbi", perché uno solo è il vostro maestro e voi siete tutti fratelli.

(iii) **La non disponibilità alla misericordia** - La denuncia di Gesù nei confronti di questo aspetto del comportamento farisaico si produce in molti modi nei testi dei vangeli: anzitutto in singoli racconti, poi anche in sentenze isolate.

a) Per ciò che si riferisce ai racconti, l'esempio più eloquente è probabilmente quello della guarigione dell'uomo dalla mano secca.

Entrò di nuovo nella sinagoga. C'era un uomo che aveva una mano inaridita, e lo osservavano per vedere se lo guariva in giorno di sabato per poi accusarlo. Egli disse all'uomo che aveva la mano inaridita: «Mettiti nel mezzo!». Poi domandò loro: «E' lecito in giorno di sabato fare il bene o il male, salvare una vita o toglierla?». Ma essi tacevano. E guardandoli tutt'intorno con indignazione, rattristato per la durezza dei loro cuori, disse a quell'uomo: «Stendi la mano!». La stese e la sua mano fu risanata. E i farisei uscirono subito con gli erodiani e tennero consiglio contro di lui per farlo morire. (Mc 3, 1-6)

Lo osservavano per vedere se lo guariva in giorno di sabato: la notazione mette assai efficacemente in grande in rilievo come l'attenzione dei circostanti non è rivolta all'uomo che soffre. Neppure è rivolta a Dio: non potrebbe esserlo, senza far scaturire immediatamente dal cuore un'invocazione: Perché, Signore? Fino a quando? Come possiamo noi credere nella tua opera compiuta e perfetta, fino a che le nostre assemblee sono frequentate da persone così, la cui vita pare irrimediabilmente spezzata? Appunto questa invocazione avrebbe consentito ai presenti di riconoscere nell'opera di Gesù, non la violazione del sabato, ma molto più l'adempimento del sabato.

Gesù domandò loro: «E' lecito in giorno di sabato fare il bene o il male, salvare una vita o toglierla?»: la domanda sembra pretestuosa; il senso comune dei farisei risponderebbe: in giorno di sabato non si tratta di fare il bene o il male, di salvare o perdere una vita; si tratta di altro, che con la vita non c'entra nulla. Appunto questa risposta rivela che il sabato è svuotato della sua verità.

Gesù non attende la risposta implicita: vuole soltanto che quell'uomo *messo nel mezzo* costringa tutti a toccare con mano la loro spietatezza. Poi, *guardandoli tutt'intorno con indignazione, rattristato per la durezza dei loro cuori*, compì un miracolo, che salvava una vita e ne perdeva molte. Essi decisero di perdere lui. Il racconto suggerisce con evidenza che c'è nella spontanea pietà dell'uomo una verità, e una verità religiosa, che si riferisce a Dio stesso.

Lo stesso rilievo essenziale che ha la misericordia per intendere il comandamento di Dio appare nella **parabola del buon samaritano**: del sacerdote si dice che *vide* il disgraziato e *passò oltre dall'altra parte*; così del levita; il samaritano invece *passandogli accanto lo vide e n'ebbe compassione* (letteralmente, *si commosse*). Appunto questi - e soltanto questi - senza necessità di spiegazioni verbali capisce che cosa voglia dire amare il prossimo, e prima ancora riconoscere che l'altro è prossimo.

b) Per quanto poi si riferisce alle parole esplicite, dobbiamo ricordare la già menzionata citazione di Osea, *miseriscordia voglio e non sacrificio*: essa interpreta la sfera della morale, distinta da quella del culto, come sfera della misericordia; e proclama il primato di questa sfera rispetto all'altra.

Nello stesso senso va la famosa allegoria del giudizio. La motivazione del giudizio del Figlio dell'uomo è che *ogni volta che avete fatto queste cose a uno solo di questi miei fratelli più piccoli, l'avete fatto a me*; il suo giudizio riconosce dunque nel gesto in questione un gesto *religioso*, un gesto nel quale si esprime l'accoglienza del Figlio dell'uomo e della sua signoria, del suo regno, e non invece un gesto semplicemente umanistico.

Nello stesso senso vanno molte altre parole di Gesù che fanno degli ultimi i suoi rappresentanti presso gli uomini. Citiamo per esempio la parabola della centesima pecora nell'interpretazione di Matteo:

Che ve ne pare? Se un uomo ha cento pecore e ne smarrisce una, non lascerà forse le novantanove sui monti, per andare in cerca di quella perduta? Se gli riesce di trovarla, in verità vi dico, si rallegherà per quella più che per le novantanove che non si erano smarrite. Così il Padre vostro celeste non vuole che si perda neanche uno solo di questi piccoli. (Mt 18, 12-14)

Chi accoglie un profeta come profeta, avrà la ricompensa del profeta, e chi accoglie un giusto come giusto, avrà la ricompensa del giusto. E chi avrà dato anche solo un bicchiere di acqua fresca a uno di questi piccoli, perché è mio discepolo, in verità io vi dico: non perderà la sua ricompensa. (Mt 10, 40-42)

Da notare come in questi casi i *piccoli* siano i discepoli. Essi sono piccoli, proprio perché discepoli. Ma anche quelli che, senza essere discepoli, sono piccoli - a motivo del loro bisogno, oppure a motivo del loro peccato, del loro consapevole peccato, che impedisce loro di elevare pretese nei confronti di altri - a motivo di questa loro piccolezza diventano discepoli, o comunque interpreti dell'attesa stessa di Gesù nei confronti di tutti.

La misericordia dunque ha un significato religioso; essa solo consente di accogliere l'altro sofferente come prossimo, senza temere la sua prossimità come una minaccia per la propria vita. Essa soltanto suscita la fede nel regno di Dio e nella non immaginabile prossimità che esso consentirà nei confronti di tutti.

Minaccia di accedere al punto di vista dei farisei la disciplina ecclesiastica (penitenza canonica) che propone una 'quantificazione' del peccato per riferimento alle opere; la distinzione medievale tra mortale e veniale ha alle spalle quella tra *graviora* e *levia* o *quotidiana* dell'antichità. Soprattutto, minaccia lo stesso esito la teologia morale moderna, concepita come discernimento tra lecito e illecito, per rapporto alle necessità della confessione sacramentale (torneremo).

Lo spiritualismo

Il fariseismo è certo la malattia maggiore della morale, è il suo destino 'inerziale', quello cioè che si realizza automaticamente a misura in cui il soggetto sia per così dire a riposo, manchi di vigilanza. Complice di tale destino è l'abitudine, che incoraggia a sentire e pensare l'ordine dei rapporti umani come un ordine che va da sé, che dunque non interpella la libertà del singolo per sussistere. Non così appare quell'ordine nei momenti iniziali della vita. Nell'infanzia anzitutto, ma anche nelle successive infanzie che conosce l'avventura umana. All'inizio di un nuovo rapporto, quando esso è attraente e insieme incerto, promettente e insieme fragile, noi siamo spontaneamente vigilanti, senza neppure la necessità che ce lo proponiamo; siamo tali, perché consapevoli del fatto che il nuovo rapporto eleva un'attesa nei nostri confronti ancor prima di vedere con chiarezza di che attesa si tratti.

L'abitudine invece inclina a rappresentare la norma del rapporto come scontata e ovvia, senza necessità che noi assumiamo una decisione in rapporto ad esso. In tal senso appunto la norma diventa 'esteriore'; norma di una prestazione, dunque, non invece norma di un modo di sentire e di vedere, ancor prima che di agire. Norma che appare al soggetto come chiara e definita a prescindere dal riferimento a sé, alla coscienza. La norma è di fatto appiattita sulla statistica dei comportamenti. Il 'fariseo' si rassicura soprattutto attraverso il confronto con gli altri.

Quando accada però che il soggetto viva con più evidenza, e anche con più sofferenza, il sentimento della 'violenza' che le attese di altri - di tutti gli altri - esercitano nei suoi confronti, allora egli è di riflesso incline ad affermare la propria giustizia contro la legge, e a prescindere dalla legge.

Siccome questa esperienza è diventata particolarmente facile, e addirittura quasi cronica, nella moderna società anonima, diventa correlativamente diffuso un'altra malattia della morale. La possiamo chiamare **soggettivismo**, per indicare come essa consista nella pretesa di affermare una giustizia del soggetto la quale sarebbe definita a monte rispetto ad ogni necessità del soggetto stesso di riferirsi ad altri, e ancor più di riferirsi ad una legge che possa e debba essere riconosciuta da tutti quale norma della giustizia.

La forma più comune e sciocca del soggettivismo è quella implicita nella tesi che il mio desiderio è giusto, e deve essere da tutti rispettato, perché mio, non perché desiderio che si riferisce a cose giuste. Tale tesi è obiettivamente iscritta in quelle formule dell'**autorealizzazione**, che sono diventate oggi correnti, costituiscono quasi la morale corrente. Bene è quello che mi realizza; male invece è quello che mortifica la realizzazione di me. L'assurdità di questa morale è subito evidente. Non è infatti possibile precisare in alcun modo che cosa sarebbe realizzazione di me, se non in termini *psicologici*, e cioè in termini di *sentire*, del *sentirmi realizzato*. Tale criterio di valore, oltre a non consentire la responsabilità dei comportamenti, l'attitudine cioè a rendere conto di essi di fronte ad altri, neppure consente l'identità personale attraverso il divenire dei tempi della vita. Ciò che oggi mi fa sentire realizzato non è sicuro che sortisca lo stesso esito domani. I criteri *patologici* (come li chiamava Kant) di valutazione dell'agire - quelli cioè che fanno riferimento al *pathos* - non consentono propriamente di volere, di adottare cioè i propri comportamenti come figli che mai saranno ripudiati. Non consentono di promettere.

Così accade non solo della morale dell'autorealizzazione, ma di ogni morale soggettiva; o anche, di ogni *morale dell'intenzione*: di ogni morale cioè che presuma di fare dell'intenzione così come espressa interiormente dal soggetto il referente esclusivo per valutare il bene e il male dell'agire. Essa trova espressione efficace nella formula già usata da un teologo medievale, Pietro Abelardo, che diceva: *davanti a Dio non conta quello che uno fa, ma l'animo con il quale egli agisce*. La formula è certo suscettibile di una lettura pertinente. Essa però deve essere corretta aggiungendo subito che l'animo con cui uno agisce non è subito chiaro; neppure è chiaro che alla base dell'agire ci sia davvero un'animo, e non soltanto un umore, una reazione emotiva, una passione. L'animo di ciascuno diventa chiaro - ai suoi fratelli e a lui stesso - soltanto attraverso le forme dell'agire effettivo.

Il soggettivismo della morale, nel caso dell'uomo religioso moderno, assume la forma caratteristica dello **spiritualismo**. Chiamiamo spiritualismo ogni interpretazione della fede cristiana che si arrenda al *principio della non comparabilità tra la fede stessa e le opere mondane*. Le opere così come esse appaiono 'visibili' e apprezzabili da parte di tutti non dicono nulla di univoco a proposito della relazione che più importa, quella appunto del soggetto con Dio.

C'è un aspetto di verità anche in questa tesi, che è diventata assai comune nella cultura moderna (*religione invisibile*); ma certo ci sono anche e soprattutto molti equivoci. Per entrare nel chiarimento necessario, ricordiamo le tre forme storiche principali che lo spiritualismo assume nella storia moderna.

- La prima forma, la più elaborata e radicale, è quella caratteristica del **protestantesimo**.

(a) Essa si esprime in prima battuta come rifiuto della *dottrina del merito*. Di contro all'idea cattolica secondo la quale la grazia presente e rispettivamente la beatitudine futura sarebbero il premio delle nostre opere, Lutero afferma che la giustificazione prima e il premio poi si produrrebbero *sola fide*. Egli interpreta in tale senso le formule di Paolo che abbiamo ricordato la volta scorsa, secondo le quali Gesù ci avrebbe liberato dalla schiavitù e maledizione della legge.

(b) Riflesso di tale dottrina è la concezione che scorge nella giustizia delle opere (e dunque nella giustizia misurata dalla legge) una semplice *justitia civilis*, che è rilevante unicamente per riferimento alle necessità della precaria vita presente (regno della mano sinistra, 'secolarizzazione' civile, distacco tra fede e responsabilità storico-politica del cristiano).

(c) Per questi due aspetti il pensiero di Lutero appare come la principale matrice del modo di pensare e di sentire caratteristico della religione moderna, la quale separa nettamente non soltanto tra regno di Dio e regni di questo mondo, tra Chiesa (intesa in accezione spirituale) e società civile, ma anche tra la fede e la morale. La morale, proprio perché riferita alle opere, è di necessità compromessa con le forme della convivenza sociale, che sono forme di peccato. La fede assume i tratti di un'uscita dal mondo, assai più che critica di questo mondo.

- Una seconda forma dello spiritualismo della morale religiosa moderna è quella costituita dalla **mistica**. Essa appare quasi come un equivalente cattolico dello spiritualismo protestante. Ci riferiamo alla dottrina dei maestri moderni della mistica (i renani, i carmelitani, la scuola francese del '600) che sviluppano una considerazione della perfezione cristiana la quale risolve tale perfezione in termini di *orazione mentale*; in ogni caso, in termini di esperienza interiore. Non voglio certo qui 'criminalizzare' i mistici. La questione dottrinale fu sollevata solo marginalmente a loro riguardo, per riferimento alla dottrina dell'*amor puro* del quietismo. E tuttavia le loro radicali affermazioni a proposito del rinnegamento, della negazione della volontà propria (e dell'amor proprio) come volontà cattiva soltanto perché propria, obiettivamente tendono a raccomandare una figura della perfezione cristiana che nega a priori la rilevanza delle opere, delle forme di oggettivazione pratica del soggetto, in ordine alla stessa perfezione.

- Nella stessa linea - sia pure con motivazioni assai diverse - vanno due indirizzi della sensibilità religiosa del '900, identificati attraverso le espressioni di **etica della situazione** e rispettivamente **mistica del peccato**.

a) L'**etica della situazione** nega che si possa esprimere il senso del comandamento di Dio in termini di legge generale; sarebbe invece soltanto la situazione singolare, così com'essa è nota al singolo senza parole e dunque anche senza la possibilità di dare ad essa espressione di fronte ad altri, quella che dice al singolo stesso l'ineffabile comandamento di Dio.

b) Meno facile è riassumere il senso di quella che è stata chiamata la **mistica del peccato**. Essa è stata individuata non tanto per riferimento al pensiero dei teologi, quanto invece per riferimento alle voci di certa letteratura religiosa che ha goduto di grande favore, specie nella stagione tra le due guerre, la stagione 'esistenzialista'; pensiamo a Dostoevskij prima di tutto, ma anche a scrittori francesi del '900, come Mauriac o magari lo stesso Bernanos. Questa letteratura riprende il tema evangelico della precedenza di pubblicani e prostitute rispetto ai puri farisei, per ciò che si riferisce all'ingresso nel regno dei cieli.

Il nocciolo di tale atteggiamento può essere così formulato. Non è mai possibile all'uomo conoscere la propria giustizia. L'uomo che presumesse tanto, sarebbe per ciò stesso un fariseo. Sospetto è anche solo il tentativo di conoscere in maniera determinata che cosa è peccato e che cosa no nella propria vita. Perché *nella colpa sono stato generato, nel peccato mi ha concepito mia madre*. Certo, egli continua nonostante questo a cercare *la sincerità del cuore e nell'intimo m'insegna la sapienza*. Ma a tale sua attesa io posso rispondere soltanto mediante la confessione della mia colpa e la speranza nella sua misericordia.

Sono innocente? Non lo so neppure io, detesto la mia vita! Per questo io dico: «E' la stessa cosa»: egli fa perire l'innocente e il reo! (Gb 9, 21s)

Il la confessione del peccato inevitabile, e non un'impossibile emancipazione da esso, costituirebbe l'unica 'giustizia' non farisaica.

Parrocchia di san Simpliciano – Cinque incontri di catechesi su

La Legge e lo Spirito

tenuti da don Giuseppe Angelini, nei lunedì di aprile/maggio 1998

3. La soluzione 'difficile': le opere, l'intenzione e lo Spirito

La 'terza via'

Di contro alle due vie facili e semplificanti, del legalismo per un lato e delle diverse forme di spiritualismo per altro verso, occorre dunque trovare una difficile 'terza via'. Essa deve rendere ragione per un lato della permanente necessità della *legge* quale prima indicazione della via della vita. Essa deve per altro lato rendere ragione del senso specifico che la legge ha nella tradizione biblica, e quindi nella visione cristiana della esperienza morale; la legge intesa come comandamento di Dio non può essere certo intesa così come è invece intesa nell'esperienza civile. La 'terza via' che cerchiamo deve spiegare che e come tale *legge* bene intesa non si limiti a plasma le opere esteriori dell'uomo, intenda invece plasmare invece le forme del suo sentire, del suo desiderare, del suo amare; soltanto a tale condizione essa è in grado di giustificare l'uomo.

La *legge* di Dio può rendere l'uomo giusto soltanto a condizione che sia intesa, e quindi poi anche vissuta, come legge che lo Spirito stesso di Dio - o anche il suo dito¹ - scrive nei cuori, non invece come legge che è soltanto una 'lettera' scritta sulla pietra.

Perché possa essere riconosciuta che questa è la figura vera della legge occorre anzi tutto smontare un pregiudizio: quello per il quale il soggetto dell'agire illusoriamente considera se stesso come subito e perfettamente competente a giudicare di ciò che è bene e di ciò che è male nella propria vita. Appunto in forza di questo pregiudizio il soggetto incontra la legge come un limite della propria libertà.

La libertà come 'indifferenza'

Se andiamo appena un poco più a fondo nell'esame di questo pregiudizio, possiamo riconoscere che esso coincide con quello che consente illusoriamente a lui di considerarsi ovviamente libero. Appunto nei confronti di questa sua ovvia libertà, la legge costituirebbe un limite.

La nozione di libertà sottesa a questo pregiudizio è questa: la libertà costituisce la possibilità che il soggetto ha di fare o di non fare. I filosofi definiscono questa nozione di libertà come *libertas indifferentiae*. Appunto la concezione della libertà come indifferenza, come possibilità di fare e non fare, è quella assolutamente prevalente nel pensiero moderno della libertà. E tuttavia, assai prima d'essere raccomandata dalle forme del pensiero moderno, questa concezione di libertà è raccomandata dalla universale eredità di Adamo.

La figura più vera e impegnativa della libertà

Perché diciamo che questa concezione di libertà è soltanto un'illusione? La possibilità di fare e di non fare non basta a rendere liberi; infatti libero davvero è soltanto chi ha la possibilità di davvero *volere*. Ora invece davvero volere non è affatto così facile come si potrebbe immaginare. *Volere* davvero infatti può soltanto colui che è in grado di legare la causa della propria vita a ciò che fa; colui dunque che può - per così dire - *adottare* definitivamente le proprie opere, e non si trova invece sempre da capo nella condizione di dover sconfessare in un momento successivo quello che ha fatto in un momento precedente, quasi che l'azione fatta appaia in un secondo momento come non opera veramente sua, ma opera che a lui è soltanto capitato di fare.

Ci sono buoni motivi per ritenere che proprio questo sia il difetto maggiore che insidia la libertà dell'uomo contemporaneo. Il difetto per la verità non interessa soltanto l'uomo di oggi, ma è di sempre; la fede cristiana ci invita a scorgerne le ragioni nella condizione di peccato dei figli di Adamo. E tuttavia il difetto conosce un incremento caratteristico nei nostri tempi.

¹ La denominazione dello Spirito come "dito di Dio", divenuta tradizionale nella liturgia, trova la sua origine nella espressione usata da Gesù per confutare i farisei, che lo accusavano di cacciare i demoni mediante il principe dei demoni: *Se invece io scaccio i demòni con il dito di Dio, è dunque giunto a voi il regno di Dio* (Lc 11, 20).

(a) Per capire in che senso questa sia la minaccia di sempre, possiamo riferirci al testo biblico del peccato di Adamo, o meglio della coppia originaria. Di fronte alla contestazione di Dio - *Hai forse mangiato dell'albero di cui ti avevo comandato di non mangiare?* (Gen 3, 11) - l'uomo prima e la donna poi rispondono che essi in realtà non hanno voluto: *La donna che tu mi hai posta accanto mi ha dato dell'albero e io ne ho mangiato*, dice il primo; *Il serpente mi ha ingannata e io ho mangiato*, dice la seconda (Gen 3, 12s). Le due risposte alludono a due ordini di motivazioni dell'agire che, persuasivi in prima battuta, appaiono poi invece dubbi a fronte della contestazione di Dio. Il primo ordine di motivazioni si riferisce al rapporto tra l'uomo e la donna, e più in generale ai rapporti personali, e dunque alle motivazioni all'agire che esattamente da tali rapporti scaturiscono.

(b) Per capire invece in che senso oggi in particolare la libertà appare minacciata da una radicale incapacità a davvero volere, dobbiamo riferirci alla solitudine del soggetto nella società urbana, mobile e complessa, in ogni modo distante dalla sua coscienza.

La solitudine alla quale qui alludiamo non è però da intendere in quel senso riduttivamente psicologico, che è invece il senso alquanto banale nella quale essa è intesa nella diffusa lamentazione della letteratura del novecento. Una solitudine di questo genere alla fine non potrà mai essere risparmiata ad alcun figlio di Adamo. La solitudine a cui alludiamo è invece da intendere come risultato del proporzionale difetto di quei **rapporti personali**, che sono **assolutamente indispensabili** perché il singolo possa realizzare la propria identificazione.

Il caso emblematico: la famiglia

Per essere un poco meno generici, pensiamo al difetto maggiore, che è quello del rapporto familiare. Per riferimento alla società contemporanea si deve certo riconoscere un difetto di rapporti familiari. Esso non è da individuare soltanto nella precarietà della famiglia, e quindi nella frequenza di divisioni e unioni di fatto, che certo rendono più frequente il caso di figli senza una famiglia stabile, capace di predisporre le condizioni propizie alla formazione di una coscienza morale o anche solo psicologica proporzionalmente sicura. Neppure è da individuare soltanto nella rarefazione delle nascite, la quale pure fa mancare ai minori quelle risorse che sono legate all'esperienza della fraternità. Il difetto della famiglia contemporanea è da individuare anche, e diremmo anzi soprattutto, ai due suoi tratti identificanti: la sua forma nucleare e rispettivamente la sua forma affettiva. Famiglia nucleare vuol dire famiglia ristretta; famiglia cioè che conosce un deciso allentamento dei rapporti con le famiglie di appartenenza originaria dei genitori, come anche dei rapporti con il vicinato. Proprio il carattere per così dire 'insulare' della famiglia borghese e privata propizia la sua forma affettiva: gli affetti appunto, per differenza rispetto alla tradizione culturale, e quindi anche etico-religiosa, costituisce il coibente fondamentale dei vincoli familiari. La famiglia affettiva rende più difficile la formazione di identità morali forti.

La sindrome dell'allungamento dell'adolescenza aiuta a comprendere le ragioni e insieme il significato della spiccata difficoltà dell'uomo contemporaneo a volere. E' caratteristica comprensibile dell'adolescente quella di non saper ancora volere, di conferire invece ai suoi comportamenti la fisionomia di assaggi della realtà, di semplici esperimenti per mettere alla prova il mondo, e anzi tutto i suoi genitori. E' ancora una caratteristica dell'adolescente quella di essere impedito, nei suoi rapporti con la realtà, da un elevato grado di narcisismo; l'attesa spasmodica di riconoscimento e quindi le proiezioni che ne conseguono, gli impediscono di apprezzare con sufficiente obiettività i significati obiettivi del suo comportamento; sicché a misura in cui altri gli mostrano i significati obiettivi dei suoi gesti, egli semplicemente sconfessa quei gesti, o comunque protesta che il loro significato era un altro.

La libertà come 'seconda nascita'

Riprendiamo dunque il filo principale della nostra riflessione. La libertà non è una facoltà 'naturale', che si realizzi cioè grazie alla semplice crescita dell'età, della ragione, della esperienza e delle energie tutte. La libertà è invece alle precise forme che assume la vicenda del soggetto: alle forme biografiche della vicenda del singolo, ai caratteri dei suoi genitori e in genere dei suoi educatori, alle forme stesse della cultura, e quindi delle tradizioni simboliche mediante le quali egli articola il senso di ciò che vive.

Ciò che egli vive non è subito espressione della sua libertà; è invece per molta parte riflesso delle diverse sollecitazioni a cui egli è esposto. La vita in prima battuta accade al soggetto, assai più rispetto a quanto essa sia espressione della sua libertà. Quello che si deve dire anzitutto per rapporto alla nascita, si deve dire poi anche per le forme nelle quali la vita si svolge. Non si sceglie di nascere, occorre però poi scegliere di essere vivi. Alla prima nascita deve succedere una seconda nascita, questa sola nascita vera e secondo libertà.

Gesù stesso dà espressione a questa legge dell'esistenza nel dialogo con Nicodemo: *In verità, in verità ti dico, se uno non **rinasce dall'alto**, non può vedere il regno di Dio*». Rinascere si deve, perché *Quel che è nato dalla carne è carne*, e quindi di necessità muore. Non dobbiamo intendere l'inevitabile destino mortale della carne quasi si trattasse di destino semplicemente 'biologico'. Ciò che è *carne* di necessità muore anche in senso morale. Muore cioè in questo senso: ciò che dal bambino è fatto in forza della sua ovvia energia vitale, gli interessi e la passione della vita in lui accesi da una specie di istinto vitale, non sussistono per sempre. Prima che si spenga questa energia quasi 'magica' di vita - che è solo *carne* - occorre che si accenda un'altra energia, che Gesù chiama appunto spirito: *quel che è nato dallo Spirito è Spirito*. Nicodemo sembra non comprendere questi discorsi di Gesù, e gli dice: *Come può un uomo nascere quando è vecchio? Può forse entrare una seconda volta nel grembo di sua madre e rinascere?* Gesù, giustamente, si sorprende di questa incomprendimento di Nicodemo: *Tu sei maestro in Israele e non sai queste cose?* Lo stupore è poi precisato con queste altre parole significative: *Se vi ho parlato di cose della terra e non credete, come crederete se vi parlerò di cose del cielo?* Quasi a dire che la necessità di ricominciare la vita, mediante l'atto della libertà, dovrebbe essere un'evidenza immediata per tutti, molto prima che si parli dello Spirito e delle cose del cielo.

La promessa e la legge

Per intendere la qualità della 'seconda nascita' dell'uomo è necessario riconoscere come nella prima nascita sia obiettivamente iscritta una promessa. Proprio perché di promessa si tratta, per appropriarsene occorre che intervenga una risposta libera e credente. Appunto questa è la prima qualità che deve essere riconosciuta alla libertà dell'uomo: quella dell'atto di fede nella promessa.

Il primo schema simbolico offerto dalla rivelazione a tale riguardo, quello che rimarrà per sempre punto di riferimento fondamentale per la fede biblica e per la stessa fede cristiana, è lo schema dell'alleanza. Alla luce di quello schema appare assai chiaro come la Legge possa essere rettamente intesa soltanto a procedere dal precedente beneficio di Dio, quello rappresentato dall'esodo, dunque dall'esperienza di una liberazione donata al popolo. E' questa però una liberazione precaria; il suo apprezzamento, in prima battuta ovvio e spontaneo, è rimesso in forse nel momento dell'esperienza laboriosa e dolorosa del deserto. La condizione perché il popolo non ritratti l'originario consenso all'avventura dell'Esodo è appunto la fede nella promessa (della terra), la quale si esprime nell'obbedienza alla Legge.

Di fatto il popolo mostra di non obbedire alla Legge e di fatto ritratta l'originario consenso all'avventura dell'Esodo. Ritratta addirittura l'originario consenso alla speranza della vita. *Fossimo morti per mano del Signore nel paese d'Egitto, quando eravamo seduti presso la pentola della carne, mangiando pane a sazietà! Invece ci avete fatti uscire in questo deserto per far morire di fame tutta questa moltitudine* (Es 16, 3, in occasione della prova della fame, che prelude alla manna). L'esperienza del deserto - e più in generale quella dell'Esodo e dell'alleanza - appare come una parabola della esistenza di ogni uomo. La 'materializzazione' della legge corrisponde alla precedente e tacita 'materializzazione' dei beni concessi da Dio: quella materializzazione per la quale essi non sono riconosciuti quali pegno di una promessa, ma quasi costituissero essi stessi l'unica immaginabile ragione di vita.

Per riferimento all'esperienza umana universale, come promessa debbono essere intese quelle esperienze grate che rendono possibile le prime forme dell'agire, dello sperare e dell'amare; rendono possibile addirittura la prima identità del soggetto. Chiamiamo tale prima identità **psicologica**, per suggerire la sua spontaneità, e quindi anche il suo permanente difetto di libertà. Essa ha di che apparire ovvia, realizzata cioè a poco prezzo, e anzi senza che debba essere pagato per essa alcun prezzo. Si tratta tuttavia di apparenza che inganna. Quando i primi beni della vita non siano riconosciuti come pegno di una promessa, la quale come tale suscita appunto l'impegno della libertà, allora anche accade che, quando poi quei beni svaniscono, lascino nel soggetto la sensazione di essere stato oggetto di un inganno. L'accettazione della legge è la condizione preliminare perché la vita sia possibile. Il rifiuto della legge conduce l'uomo alla conoscenza della propria inevitabile condanna a morire. Tale principio generale è affermato con chiarezza nella fondamentale pagina di Adamo. Li appare del tutto chiaro come, prima ancora che di questa di quell'altra legge, si tratti di accettare il principio generale che impone di misurare il bene e il male non mediante la propria bocca - che è come dire mediante l'esperienza sensibile del vantaggio - ma appunto mediante il comandamento di Dio.

La fedeltà

La stessa conoscenza della legge per altro non può essere acquisita mediante la sua semplice notifica verbale, o mediante la sua fissazione sulle tavole di pietra. Essa esige invece la pratica fedele da parte del

singolo. Il principio non vale soltanto per la Legge intesa come complesso di precetti; vale più in generale per la parola tutta di Dio, che fissa il senso promettente dell'agire. La verità di quella parola, pur in qualche modo subito percepita subito fin dal suo primo ascolto, esige la pratica corrispondente per diventare oggetto di una conoscenza vera, e cioè spirituale.

Un testo di particolare chiarezza e suggestione in tal senso è quello che troviamo nel vangelo di Giovanni, là dove Gesù si rivolge *a quei Giudei che avevano creduto in lui*; o per meglio dire, a quei Giudei che avevano pensato di credere in lui, Gesù disse: «*Se rimanete fedeli alla mia parola, sarete davvero miei discepoli; conoscerete la verità e la verità vi farà liberi*». Sono affermati qui due principi fondamentali circa la verità e rispettivamente circa la libertà. Il primo principio è questo: la libertà non può essere intesa come un privilegio che ciascuno possederebbe dalla nascita, è invece il risultato della conoscenza della verità. Il secondo principio è questo: la verità stessa non può essere davvero conosciuta per semplice comunicazione verbale, esige invece che chi ascolta la parola vera giunga alla sua conoscenza attraverso la pratica personale di essa..

Questo secondo principio suscita l'obiezione immediata da parte degli ascoltatori di Gesù, che dicono: *Noi siamo discendenza di Abramo e non siamo mai stati schiavi di nessuno. Come puoi tu dire: Diventerete liberi?* Essi suppongono, come si vede, che la libertà possa essere, e anzi nel loro caso di fatto sia, un privilegio della nascita. La difesa della libertà quasi fosse un diritto naturale - che è la forma comune del pensare di oggi - sconta lo stesso pregiudizio.

Certo oggi non si dice: *siamo discendenza di Abramo*; si dice invece *siamo persone*, e in quanto tali appunto abbiamo diritto ad un infinito rispetto di quello che pensiamo e di quello che vogliamo. Tale difesa della dignità personale del singolo, pur intesa quasi essa fosse difesa di un diritto naturale, è in realtà difesa di una tradizione civile, mediante la quale soltanto è stato istruito il senso di quella affermazione. Ora, la verità di quella tradizione non può essere conosciuta dal singolo se non appunto a prezzo di una pratica personale. Senza di essa, la libertà difesa come luogo comune diventa difesa di una scatola vuota.

Gesù rimanda i suoi ascoltatori ad un'evidenza: *In verità, in verità vi dico: chiunque commette il peccato è schiavo del peccato*. Che vuol dire: chi commette il peccato, non sa quello che fa; appunto in tal senso egli è schiavo. E' schiavo allo stesso modo in cui dovettero confessare di essere schiavi Adamo e la sua compagna: abbiamo fatto quello che non volevamo, essi protestarono davanti a Dio; e furono cacciati dal giardino. Coloro che sono schiavi, sono sul punto di essere cacciati di casa. Dice infatti Gesù a quei Giudei: *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*.

Quei Giudei, dei quali pure è detto all'inizio che *avevano creduto in lui*, nel seguito della pagina di Giovanni prenderanno alla fine delle pietre per uccidere Gesù; anche così - soprattutto così - apparirà evidente che essi sono schiavi e non sanno quello che fanno; non sanno neppure quello che dicono. L'immagine di quei Giudei illustra molto efficacemente la figura della schiavitù del peccato. Di una schiavitù che nasce da dentro e non da fuori, da quello che uno è al di là di ciò dice e anche di ciò che fa, perché non riesce a raggiungere la scaturigine ultima del proprio dire e fare.

Proprio nei confronti di quest'uomo schiavo appare evidente l'impotenza della legge esteriore.

La legge degli atti e la legge del cuore

Le precedenti considerazioni a proposito della necessità della fedeltà per conoscere la verità, proposte a procedere dalle parole del vangelo di Giovanni, meritano d'essere ulteriormente chiarite alla luce di una riflessione di carattere più prettamente morale. La legge, intesa come precetto, disciplina in prima battuta gli atti; e dunque gli atti nella loro singolarità. La stessa legge si riferisce tuttavia ad una verità che non riguarda soltanto i singoli atti, le scelte fatte momento per momento dal singolo nelle diverse circostanze della vita; si riferisce invece ad una verità destinata a diventare forma sintetica del soggetto. Destinata a diventare in tal senso virtù stabile.

Si propone a tale riguardo una difficoltà spesso dibattuta nella storia del pensiero morale. Aristotele la esprimeva dicendo che *una rondine non fa primavera*; intendeva dire con tale figura che non basta un singolo atto buono, e cioè conforme alla virtù - conforme s'intende alla virtù così come illustrata dagli esempi dell'uomo virtuoso - a rendere effettivamente virtuoso il soggetto che lo compie. Si deve invece riconoscere che soltanto l'uomo che sia già virtuoso può compiere atti che siano effettivamente conformi a virtù. Ma d'altra parte virtuoso l'uomo non diventa se non compiendo gli atti corrispondenti. Come uscire da questa specie di circolo vizioso?

Per rendere il problema meno astratto, riferiamoci ad un esempio concreto. Accade con relativa frequenza che un atto di generosità, come potrebbe essere ad esempio il perdono della persona che ci ha offeso, sia compiuto da noi in omaggio alla legge evangelica, senza per altro che i nostri sentimenti siano registrati sullo 'spirito' di quella legge. Il nostro perdono in tali condizioni appare non solo come di dubbio valore agli occhi di Dio, ma poco convincente anche agli occhi degli uomini. Come rimediare a tale difetto? Ai sentimenti - si dice - non si può comandare.

In realtà, è proprio l'effettiva realizzazione dell'atto buono quella che, anche quando non sussistano subito le disposizioni sintetiche corrispondenti, dispone le condizioni pratiche perché quelle disposizioni possano poi anche realizzarsi. Mediante quell'atto infatti noi disponiamo le condizioni perché altri possano esprimere nei nostri confronti attese tali da istruirci a proposito di che cosa significhi praticamente perdonare.

Riprendendo l'esempio del perdono, se io aspetto di sentire il perdono per esprimerlo, minaccia d'accadere che mai senta dentro di me in maniera convincente quel sentimento. Abbastanza spesso di fatto accade che il perdono non sia espresso perché la persona senta l'atto corrispondente come atto che, ancor prima che gravoso, appare non sincero, forzato, artificioso. E tuttavia, se invece io di fatto compio, pur contro le mie disposizioni psicologiche interiori, un atto materiale di riconciliazione - poniamo, accetto un'occasione di prossimità nei confronti di quella persona, e in quella occasione mi mostro accogliente nei suoi confronti - allora potrà poi anche accadere che s'innesti una dinamica pratica di rapporti tali da rendere possibile lo sviluppo in me di nuovi modi di sentire. L'obbedienza effettiva alla legge, pure se realizzata in prima battuta in forma psicologicamente poco spontanea, dall'inizio mira al guadagno di una disposizione corrispondente di carattere sintetico nel cuore. E' questo un esempio concreto che illustra come il mezzo privilegiato per correggere le intenzioni non sia quello dell'esame interiore di sé, della semplice conversione dei pensieri; sia invece quello della pratica 'letterale' della legge.

Lo spirito e lo Spirito

Paolo si esprime spesso in termini tali da suggerire questa possibilità, che il cristiano si lasci guidare immediatamente dallo Spirito anziché dalla carne, dunque da Dio anziché dai suoi sentimenti e dai suoi desideri; appunto per questa possibilità di attingere immediatamente alla guida dello Spirito il cristiano sarebbe emancipato dalla necessità di riferirsi alla legge, sarebbe appunto libero dalla legge. Suggerisco un esempio:

Vi dico dunque: camminate secondo lo Spirito e non sarete portati a soddisfare i desideri della carne; la carne infatti ha desideri contrari allo Spirito e lo Spirito ha desideri contrari alla carne; queste cose si oppongono a vicenda, sicché voi non fate quello che vorreste. Ma se vi lasciate guidare dallo Spirito, non siete più sotto la legge. (Gal 5, 16-24)

Questo modo di parlare ci lascia perplessi. Come conoscere lo Spirito e fare di Lui la nostra guida? Non si deve dire dello Spirito che esso è come il vento, che *soffia dove vuole e ne senti la voce, ma non sai di dove viene e dove va?* In quella pagina del vangelo di Giovanni Gesù dice anche che *così è di chiunque è nato dallo Spirito*. Questa affermazione sembra rinforzare l'obiezione: come è possibile qualificare come una guida questo Spirito del quale non si possono fissare in alcun modo le tracce sulla terra? Proprio da questa obiezione nascono le interpretazioni della vita cristiana che sopra abbiamo qualificato come 'spiritualiste': secondo esse il cristiano dovrebbe abbandonarsi ad una via 'carismatica' e arcana, che in nessuno modo potrebbe essere giudicata alla luce dei criteri correnti della morale di questo mondo.

Il senso delle affermazioni di Paolo come quelle di Giovanni non è in realtà questo. E' invece quello che sottolinea come l'interpretazione spirituale della legge non possa essere in alcun modo determinato a prescindere da una trasformazione del modo stesso d'essere e sentire del cristiano. Troviamo una illuminante illustrazione di questo principio in un passo della 1 Corinzi. Paolo ricorre lì all'analogia con ciò che accade nel caso dello spirito umano:

Chi conosce i segreti dell'uomo se non lo spirito dell'uomo che è in lui? Così anche i segreti di Dio nessuno li ha mai potuti conoscere se non lo Spirito di Dio. Ora, noi non abbiamo ricevuto lo spirito del mondo, ma lo Spirito di Dio per conoscere tutto ciò che Dio ci ha donato.

Noi abbiamo lo Spirito di Dio, non per un privilegio 'magico' che ci sia stato concesso dal cielo, ma grazie a Gesù Cristo, e quindi alla nostra fede, e alla consuetudine di vita con Lui che appunto dalla fede procede. Soltanto a misura in cui la fede trasforma il nostro stesso spirito diventa per noi possibile discernere lo Spirito stesso di Dio e quindi parlare delle cose da Lui apprese, con una lingua altra rispetto a quella suggerita dalla sapienza umana:

Di queste cose noi parliamo, non con un linguaggio suggerito dalla sapienza umana, ma insegnato dallo Spirito, esprimendo cose spirituali in termini spirituali. L'uomo naturale (psychikòs) però non comprende le cose dello Spirito di Dio; esse sono follia per lui, e non è capace di intenderle, perché se ne può giudicare solo per mezzo dello Spirito. L'uomo spirituale invece giudica ogni cosa, senza poter essere giudicato da nessuno. Chi infatti ha conosciuto il pensiero del Signore in modo da poterlo dirigere (Is 40, 13)? Ora, noi abbiamo il pensiero di Cristo. (1 Cor 2, 11-16)

Parrocchia di san Simpliciano – Cinque incontri di catechesi su

La Legge e lo Spirito

tenuti da don Giuseppe Angelini, nei lunedì di aprile/maggio 1998

4. Morale soggettiva e morale oggettiva

Abbiamo cercato di introdurre la volta scorsa la prospettiva di fondo che caratterizza la visione biblica della legge. La 'lezione' è stata fin troppo densa, e tuttavia - prevedibilmente - il discorso è rimasto non concluso. Il programma prevede che questa sera passiamo ad un altro tema, quello suggerito dal titolo morale soggettiva e oggettiva. In realtà non si tratta di un altro tema, ma di un problema che consentirà di riprendere e precisare le intuizioni anticipate nel discorso del precedente incontro. Introduciamo subito il nuovo tema, e sullo sfondo di esso cerchiamo di riprendere la riflessione di carattere generale.

Morale soggettiva e morale oggettiva

Possiamo a questo punto finalmente introdurre il tema annunciato, che è di rilievo assolutamente centrale nell'esperienza del cristiano di oggi, e dell'uomo di oggi in genere.

Di che cosa si tratta? Non della divergenza tra legge e comportamenti, ma della divergenza tra la legge morale obiettiva e la legge morale così come conosciuta - o percepita, intuita, sentita - dal singolo. Tale divergenza appare oggi sistemica. Gli esempi sono infiniti. Per chiarire l'idea, merita fermare l'attenzione su qualche esempio concreto. Gli esempi scelti non sono forse i più decisivi, ma neppure marginali; sono comunque - così mi sembra - i più facili da descrivere. Riguardano il rapporto tra uomo e donna.

a) Consideriamo ad esempio la complessa materia del matrimonio. Il comandamento nuovo che Gesù dà a tale proposito è quello dell'indissolubilità del vincolo; una norma 'difficile', da sempre, e di fatto poco pertinentemente intesa. Essa è intesa dalla pratica e dalla dottrina corrente quasi che quel vincolo potesse sussistere anche senza la volontà dei coniugi; quasi fosse cioè un vincolo **fisico**, o **metafisico**, e non invece un vincolo **morale**. Da questo modo di vedere nascono quelle strane - e oggi purtroppo anche assai frequenti - situazioni, qualificate canonicamente come 'irregolari', nelle quali il vincolo di fatto vissuto da un uomo e da una donna non è considerato come il vincolo matrimoniale vero, come quello che vale agli occhi di Dio. E tuttavia anche l'insegnamento della Chiesa riconosce che il vincolo di fatto vissuto, per quanto irregolare, non è senza impegni morali precisi. Come intendere questi impegni morali, se non appunto come attese di Dio nei confronti degli sposi di fatto? Si produce in tal caso una innegabile divergenza tra la morale soggettiva e la morale oggettiva; tra quanto la legge di Dio chiede in generale e quanto la legge stessa di Dio chiede nei confronti di quest'uomo e questa donna. Come intendere questa divergenza?

b) Il problema si propone - occorre riconoscerlo - anche in un momento precedente rispetto a quello nel quale la situazione 'irregolare' è di fatto realizzata, e quindi genera anche i doveri morali conseguenti. Mi riferisco al momento nel quale è presa la decisione di instaurare tale relazione. Ipotizziamo un caso relativamente semplice. Un uomo o una donna è abbandonato dal rispettivo coniuge; è relativamente giovane; non si sente una vocazione al celibato. Il comandamento di Dio sembra invece di fatto condannarlo al celibato.

La difficoltà di una situazione di questo genere era già stata intuita dai discepoli di Gesù; dopo aver ascoltato l'insegnamento nuovo del Maestro, che escludeva in ogni caso la possibilità del divorzio, essi dissero: *Se questa è la condizione dell'uomo rispetto alla donna, non conviene sposarsi*. Gesù ad essi rispose che sì, effettivamente *non tutti possono capirlo, ma solo coloro ai quali è stato concesso*. E aggiunse un detto alquanto sorprendente: *Vi sono infatti eunuchi che sono nati così dal ventre della madre; ve ne sono alcuni che sono stati resi eunuchi dagli uomini, e vi sono altri che si sono fatti eunuchi per il regno dei cieli. Chi può capire, capisca*. Cosa intende dire Gesù? Intende suggerire la possibilità di una vocazione nuova e più alta di quella matrimoniale, quale sarebbe la scelta del *celibato a motivo del regno*? Questa effettivamente è l'interpretazione prevalente data dalla tradizione cristiana; ma essa non appare proprio plausibile. Le parole di Gesù rispondono infatti all'obiezione dei discepoli, che procede dalle difficoltà della indissolubilità matrimoniale; dalle difficoltà cioè connesse al rischio di rimanere legati per tutta la vita ad una compagna o ad un compagno, con il quale la vita comune diventa impossibile. Gesù vuol dire che, agli occhi di chi crede nel regno di Dio fattosi vicino, neppure una prospettiva del genere appare impossibile. Per il regno di Dio si può diventare come eunuchi. *Chi può capire, capisca*.

Chi può capire? Molti, anche battezzati e magari praticanti, paiono non essere proprio in grado di capire. Varrà anche per loro il comandamento di Dio, così come interpretato da Gesù Cristo? La legge ecclesiastica ufficialmente li tratta come se quel comandamento valesse anche per loro. Nel rapporto personale con i singoli tuttavia i pastori stessi - quando accettino di intraprendere un rapporto personale, e siano anche in grado di farlo - in molti casi riconoscono nella situazione concreta tratti della persona, qualità di carattere, risorse morali tali da suggerire come meno sconvenienti scelte diverse da quelle suggerite dall'obbedienza al comandamento proclamato da Gesù. Pare - quanto meno pare - che si produca una distanza insuperabile tra morale oggettiva e morale soggettiva.

c) Un altro caso, più frequente e meno drammatico, è quello della norma morale evangelica che - nel quadro del principio generale del nesso tra rapporto sessuale e impegno matrimoniale - proibisce i rapporti prematrimoniali. La trasgressione di questa norma è oggi ormai generalizzata.

Un primo inconveniente è questo: siccome tali rapporti sono in ogni caso peccato mortale, sembra superflua ogni considerazione più differenziata delle situazioni diverse che si possono produrre; mentre invece l'evidenza della coscienza morale di ciascuno suggerisce ovviamente che le differenze sono abbastanza profonde. Diverso è il giudizio morale da formulare sul rapporto praticato con leggerezza come semplice forma di approccio, con consapevole e consensuale esclusione di ogni più impegnativa promessa reciproca; o invece sul rapporto praticato tra due giovani che di fatto si siano già espressi una promessa reciproca, ma non possano ancora celebrare il loro matrimonio a motivo del lavoro o della casa, che ancora non ci sono, o degli studi che ancora non sono finiti. Oppure pensiamo ad un altro caso ancora; quello di quei giovani che cerchino nell'esperienza del rapporto sessuale una conferma del loro proposito. Le diverse ipotesi chiedono oggettivamente valutazione distinta.

Per riferimento ad un tema come questo si realizzano talvolta situazioni addirittura paradossali. Penso ad esempio alla situazione di giovani che, avendo avuto una rigorosa formazione cattolica, si conformano di fatto alla legge che vieta i rapporti matrimoniali; e tuttavia la gravitazione dei pensieri e dei desideri verso quella cosa li diventa in essi talmente ossessiva, da suscitare questa impressione: se fossero meno rigidi nell'osservanza della legge e togliessero di mezzo quella ossessione, la loro relazione ne guadagnerebbe in trasparenza e in castità.

L'esempio illustra questo principio generale: per rendere buono il comportamento non basta certo la conformità materiale ad una legge. Occorre invece una coscienza che sia in qualche modo sintonizzata sulla norma; soltanto allora anche la pratica dell'obbedienza alla norma diventerà persuasiva sorgente di giustizia e di virtù. E tuttavia è vero insieme che tale sintonia del soggetto e della sua coscienza nei confronti della Legge si deve produrre esattamente attraverso la pratica effettiva; una pratica che, in un primo momento, accetti lo scarto tra l'intenzione attuale del soggetto e la l'intenzione vera della legge.

Appunto al fine di chiarire questa complessa dialettica la rivelazione cristiana ci offre un apporto decisivo. Essa ci propone alla fine una comprensione 'spirituale' della legge; ci propone però prima ancora le immagini che consentono di pensare la distensione temporale dell'esperienza morale, e quindi di distinguere un *tempo preliminare* della libertà e un *tempo pieno*, quale quello a cui Gesù si riferisce quando dice: *Il tempo è compiuto il regno di Dio si è fatto vicino, convertitevi e credete nel vangelo.*

Richiamo in poche affermazioni essenziali il senso di quel discorso.

Ripresa

L'uomo non esce dalle mani di Dio come opere compiute e 'perfette', come soggetto libero, provvisto di tutto ciò che serve per vivere. Provvisto, per un primo lato delle 'facoltà' che lo definiscono: la ragione, la volontà, i sentimenti, e le facoltà più esteriori (legate al corpo) che gli consentono poi di realizzare quello che in prima battuta egli conoscerebbe e apprezzerebbe nell'anima. Non è creato perfetto quanto al suo essere, sicché gli rimanga poi soltanto il compito, assegnato alla sua esclusiva responsabilità, di realizzare nel tempo della vita il destino che Dio gli assegna; destino questo che, in ipotesi, troverebbe la sua espressione appunto nella legge che Dio gli dà.

Esattamente una rappresentazione delle cose come quella che qui viene esclusa induce una rappresentazione della legge che separa pregiudizialmente tra essere e agire, tra coscienza di sé e conoscenza della legge morale. Una visione come questa conduce poi di necessità ad una rappresentazione conflittuale dei rapporti tra soggetto e legge, tra libertà e comandamento di Dio. La legge sembra destinata a porre un limite alle possibilità pratiche del soggetto, le quali invece sarebbero per se stesse illimitate.

L'uomo non esce perfetto dalle mani del suo Creatore. Egli è fatto invece dalle mani di Dio in modo tale da avere radicale bisogno di incontrare Dio stesso nel tempo per poter realizzare se stesso. Per poter realizzare una coscienza piena di sé, e quindi anche la capacità di volere, che è come dire la sua libertà. Il tempo della vita non è solo, non è subito, il tempo nel quale l'uomo deve dare buona prova di sé; è invece il tempo nel quale Dio stesso deve dare i segni della sua presenza, e della vita che egli promette all'uomo. Soltanto attraverso questa rivelazione di Dio nel tempo sono insieme disposte le condizioni perché possa diventare reale la libertà dell'uomo.

La rivelazione biblica di Dio suggerisce quale sia la struttura fondamentale di questo accadimento di Dio nella esperienza storica dell'uomo; quale sia dunque l'articolazione essenziale dei tempi della libertà umana.

Precede il **tempo della grazia**: il tempo cioè nel quale la libertà dell'uomo ha la figura dell'accadimento grato, non invece ancora quello di un compito assegnato all'uomo stesso. Tale tempo è raffigurato in prima battuta dall'evento dell'esodo di Israele dalla terra di schiavitù. L'accadimento grato suscita immediato consenso da parte del popolo. Si tratta però di consenso che, proprio per il fatto d'essere 'spontaneo', appare ancora proporzionalmente inconsapevole. Si tratta di consenso 'infantile', così come 'infantile' è il primo cammino del popolo portato *su ali di aquila*. Tale primo tempo della libertà è quello della *promessa*; quello cioè nel quale la vita si prospetta alla coscienza dell'uomo come avventura promettente. La promessa di Dio non è prima di tutto espressa mediante una parola, ma appunto mediante un'esperienza grata.

Segue poi il **tempo della legge**. Esso è il tempo nel quale il consenso del popolo deve diventare consenso deliberato, ed esprimersi quindi mediante una promessa. Appunto mediante la propria promessa l'uomo corrisponde consapevolmente alla promessa di Dio.

Il primo tempo della grazia corrisponde alla **prima nascita** dell'uomo; il secondo tempo alla **seconda nascita**. Tra le due nascite sussiste certo un rapporto stretto. E tuttavia esse sono distinte. Occorre nascere una seconda volta. A meno di tanto, la prima nascita appare nascita per una vita che è condannata a morire. Il popolo uscito dalla terra di schiavitù è condannato a morire nel deserto.

In questa luce dobbiamo intendere il **senso del peccato**. Si ripete spesso che il peccato nella prospettiva biblica consiste nel *rifiuto della fede*. La definizione certo è ineccepibile; e tuttavia si tratta di definizione che dev'essere bene intesa, e spesso non è bene intesa. Rifiuto della fede vuol dire come rifiuto della seconda nascita, che è come dire nel *rifiuto della libertà*. Prima ancora che nel rifiuto dell'obbedienza a questo o a quell'altro comandamento di Dio, il peccato consiste nel rifiuto del principio che afferma: *l'uomo per vivere deve credere nella promessa che è obiettivamente iscritta negli eventi grati che stanno all'inizio della sua vita e all'origine della sua coscienza*. Ad un tale rifiuto dà espressione chiara Nicodemo, quando obietta a Gesù: *Come può l'uomo nascere quando è vecchio?* Dà espressione, assai prima, il popolo di Israele nel deserto, quando trovandosi ad affrontare le prove del deserto, rifiuta di riconoscere in esse appunto prove della sua propria libertà, ma vede invece in esse una sfida rivolta a Dio: *Il Signore è in mezzo a noi sì o no?* (Es 17, 7).

Il modello dell'alleanza

Questo nesso radicale tra la precedente promessa di Dio e la successiva promessa con la quale l'uomo deve mostrare la propria fede nella promessa di Dio definisce lo schema essenziale dell'*alleanza*. Esso appare chiaramente suggerito dal prologo di Es 19, 3-6 alla alleanza del Sinai.

Mosè salì verso Dio e il Signore lo chiamò dal monte, dicendo: «Questo dirai alla casa di Giacobbe e annuncerai agli Israeliti: 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. **Ora, se vorrete** ascoltare la mia voce e custodirete la mia alleanza, voi **sarete** per me la proprietà tra tutti i popoli, perché mia è tutta la terra! Voi sarete per me un regno di sacerdoti e una nazione santa. Queste parole dirai agli Israeliti».

Il tempo della grazia è insieme il **tempo della promessa**; Dio promette al popolo d'essere sua proprietà particolare, proprietà della quale Egli avrà cura particolare; sarete *un regno di sacerdoti e una nazione santa*; sarete addirittura - così potremmo parafrasare - un tesoro prezioso per Lui. Le parole con le quali è articolata la promessa nel testo dell'Esodo non sono esattamente quelle usate allora presso il monte; sono espresse alla luce di una consapevolezza guadagnata da Israele soltanto attraverso il cammino successivo, e la parola di profeti successivi. Quelle parole appaiono forse a noi non così chiare come auspicheremmo. Fossero esattamente quelle scritte nel libro, o fossero ancor meno determinate rispetto a come le vediamo ora scritte nel libro, quelle parole apparvero comunque allora assai chiare al popolo presso il monte. del Sinai, tanto che il popolo non ebbe incertezza a rispondere: *Quanto il Signore ha detto, noi lo faremo!* L'evidenza convincente della promessa non riposava allora solo e soprattutto sulle parole, ma sul gesto strepitoso di Dio.

Così accade sempre, anche nella prospettiva cristiana. Non sapremmo dire bene che cosa sia la vita eterna; e tuttavia il gesto compiuto per noi da Dio in Gesù Cristo conferisce a quella promessa chiarezza persuasiva. Se la promessa non appare persuasiva, questo accade perché noi abbiamo 'dimenticato' Gesù.

Dalla persuasiva chiarezza della promessa dipende la chiarezza della **legge** stessa di Dio. Il Decalogo - la formulazione più concisa e insieme più persuasiva della Legge - è preceduto sempre dalla dichiarazione: *Io sono il Signore, tuo Dio, che ti ho fatto uscire dal paese d'Egitto, dalla condizione di schiavitù* (Es 20, 2; cfr. anche Dt 5, 6). Tale richiamo all'esodo non dev'essere inteso quasi fosse semplicemente la rivendicazione da parte di Dio dei diritti da Lui acquisiti nei confronti del popolo mediante il beneficio allora compiuto; questo modo di intendere condurrebbe ad una comprensione 'mercenaria' della legge e quindi dell'obbedienza del popolo, quasi Dio si facesse pagare i suoi benefici. Quel richiamo dev'essere invece inteso come indicazione del criterio indimenticabile per bene intendere il senso della Legge, e quindi anche per ben praticare la Legge.

Questa affermazione si chiarisce, quando si consideri questo fatto: *la legge che Dio dà al popolo, quando sia intesa guardando soltanto al contenuto materiale dei singoli precetti, e in specie ai contenuti dei precetti della seconda tavola, quelli dunque di valore più precisamente morale, essi potrebbero apparire come precetti da sempre noti e scontati*. Essi infatti molto assomigliano ai precetti previsti da ogni legislazione civile. Il loro significato invece appare tutt'altro che ovvio, quando essi siano intesi - come in effetti debbono essere intesi - quali *indicazioni circa il cammino che solo consentirà al popolo di giungere alla conoscenza della verità delle promesse di Dio*.

La riduzione della Legge di Dio all'equivalenza con la legge umana costituisce la forma radicale (farisaica) nella quale si produce il fraintendimento tra Dio e il suo popolo; più in generale, costituisce la forma radicale di fraintendimento della legge morale. La legge diventa allora non il codice della fedeltà dell'uomo a sé stesso, della fedeltà cioè a quello che egli è per grazia prima ancora di volere, ma semplicemente un codice per regolare lo scambio mercenario con gli altri.

La ripresa cristologica del modello

La verità della Legge, così insinuata già dalla antica alleanza, trova la sua manifestazione piena soltanto con Gesù. Consideriamo soltanto **un testo de vangelo**, che offre un'illustrazione particolarmente suggestiva del nesso tra precedente grazia di Dio e successivo impegno della libertà umana. E' quello proposto da Giovanni nel racconto della Cena. Come sappiamo, questo vangelo non riferisce il gesto del pane e del vino, ma la lavanda dei piedi. Quel gesto di Gesù è un *segno*: intende interpretare il senso nascosto nella vicenda complessiva del rapporto tra Gesù e i discepoli, il senso dunque della sua passione e morte, che porta a compimento l'amore di Gesù per i suoi che erano nel mondo: *dopo aver amato i suoi che erano nel mondo, li amò sino alla fine* (Gv 13, 1). Dopo aver lavato i piedi dei suoi Gesù dice:

Sapete ciò che vi ho fatto? Voi mi chiamate Maestro e Signore e dite bene, perché lo sono. Se dunque io, il Signore e il Maestro, ho lavato i vostri piedi, anche voi dovete lavarvi i piedi gli uni gli altri. Vi ho dato infatti l'esempio, perché come ho fatto io, facciate anche voi. In verità, in verità vi dico: un servo non è più grande del suo padrone, né un apostolo è più grande di chi lo ha mandato. Sapendo queste cose, sarete beati se le metterete in pratica. (Gv 13, 12^b17)

Le parole di Gesù intendono articolare il comandamento nuovo che egli dà ai discepoli. Tale comandamento sarà espresso poi anche con la formula più concentrata e più nota dell'amore: *amatevi gli uni gli altri*; e tuttavia anche allora sarà precisato: *come vi ho amati io* (13, 34). Non bastano le parole per dire il senso del comandamento. Indispensabile è riconoscere quello che Gesù stesso ha fatto nei confronti dei discepoli. Le parole sono da intendere in tal senso soltanto come una glossa al gesto che Gesù ha compiuto nei loro confronti; al gesto supremo e prima a tutti i gesti, dalla loro prima chiamata al seguito di Gesù alle molte istruzioni successive, fino a quel gesto supremo che è il dono della vita per loro.

La sequela dei discepoli nei confronti del Maestro era stata all'inizio facile, spontanea e grata. S'era manifestata poi progressivamente più ardua, come le molteplici correzioni che Gesù aveva dovuto loro proporre aveva messo in luce. La sequela del Maestro apparirà loro supremamente difficile nel momento della passione. A questa suprema difficoltà allude già la resistenza di Pietro alla lavanda dei piedi. E tuttavia le difficoltà successive non dipendono dal fatto che Gesù cambi le carte in tavola; dipende invece dal fatto che i discepoli stentano a riconoscere la verità spirituale già iscritta in tutti i gesti precedenti di Gesù; stentano anch'essi a riconoscere la necessità di nascere una seconda volta.

A tale rinnovata nascita essi sono disposti attraverso quella sorta di apprendistato che è la loro vita in compagnia del Maestro. Neppure questo apprendistato basterà da solo. Dovrà alla fine intervenire una nuova conversione dei discepoli. La forma tuttavia di questa nuova conversione è predisposta appunto mediante le forme dell'apprendistato precedente. Non a caso esattamente la sequela di Gesù sarà riconosciuta dalla tradizione successiva come la forma fondamentale della vita cristiana. La sequela si riferisce al cammino dei discepoli seguaci nel tempo in cui Gesù era in mezzo a loro.

La sequela proposta a tutti i cristiani non è però la riproduzione materiale di quel cammino; è invece la sua riproduzione spirituale: la riproduzione cioè resa possibile dall'intelligenza della verità che era nascosta in quel cammino e che la luce dello Spirito consentirà di riconoscere. *Queste cose vi ho detto quando ero ancora tra voi. Ma il Consolatore, lo Spirito Santo che il Padre manderà nel mio nome, egli v'insegnerà ogni cosa e vi ricorderà tutto ciò che io vi ho detto* (Gv 14, 25-26). Non solo tutto ciò che egli ha detto, ma anche ciò che egli ha fatto.

Più precisamente ancora, ricorderà tutto ciò che egli ha fatto *di loro*. In tal senso la domanda iniziale di Gesù da cui siamo partiti - *Sapete ciò che vi ho fatto?*- troverà risposta compiuta soltanto nel momento in cui i discepoli saranno illuminati dall'alto; saranno illuminati appunto dallo Spirito Santo, e così condotti alla verità tutta intera. L'opera terrena di Gesù non può compiersi senza questo concorso della forza dello Spirito Santo. E tuttavia è vero anche che l'opera dello Spirito Santo non può compiersi senza la precedente opera di Gesù. L'opera di Gesù non può compiersi senza la - sia pur solo preliminare - risposta dei discepoli alla chiamata del Maestro nel tempo della sua vita terrena.

Rapporto tra Gesù e la legge

Il comandamento di Gesù ai discepoli suppone l'opera di Gesù nei confronti dei discepoli; obbedire al comandamento di Dio vuol dire fare come ha fatto Lui. In tal senso si può dire che per il cristiano **la sintesi della Legge è la persona stessa di Gesù, o meglio la sua vicenda**. Tale coincidenza tra persona di Gesù e la Legge può e deve essere precisata considerando le forme nelle quali Gesù si esprime a proposito della Legge mosaica.

Egli non abolisce certo quella Legge, ma la compie: *Non pensate che io sia venuto ad abolire la Legge o i Profeti; non son venuto per abolire, ma per dare compimento* (Mt 5, 17). E tuttavia Gesù insieme si mostra radicalmente critico nei confronti della interpretazione che della Legge danno scribi e farisei: *se la vostra giustizia non supererà quella degli scribi e dei farisei, non entrerete nel regno dei cieli* (Mt 5, 20). Di quella interpretazione egli dice una volta che essa conduce addirittura alla sostituzione della tradizione umana al comandamento di Dio. *Trascurando il comandamento di Dio, voi osservate la tradizione degli uomini». E aggiungeva: «Siete veramente abili nell'eludere il comandamento di Dio, per osservare la vostra tradizione»* (Mc 7, 8-9).

La differenza radicale tra la propria comprensione della Legge e quella degli scribi è prodotta da Gesù interpretando i singoli precetti mediante il riferimento a atti paradigmatici, che hanno chiaramente il carattere di iperboli. Pensiamo ad esempio all'atto di porgere l'altra guancia o di dare la tunica a colui che ti porta via il mantello. Questa è una caratteristica costante della predicazione morale di Gesù. Egli non proclama leggi generali, ma propone paradigmi concreti, capaci per loro natura di portare alla luce il disegno dei cuori.

L'illustrazione più chiara di questa struttura della predicazione di Gesù sono le parabole. Esse dicono il senso del comandamento di Dio, ma non per enunciati generali, ma raccontando storie particolari. A titolo di esempio, riferiamoci ad una parabola che Gesù propone espressamente per rispondere ad una domanda sulla Legge. Un dottore della Legge, riferendosi al precetto *amerai il prossimo tuo come te stesso*, per scusarsi della propria incomprendimento, gli chiede: *Chi è il mio prossimo?* Gesù racconta la parabola del buon samaritano. Essa non spiega chi è il prossimo, ma che cosa occorra fare per riconoscere la evidente prossimità dell'uomo disgraziato. L'esempio concreto e paradossale illumina la legge.

I padri della Chiesa (Origene, Agostino) spiegano che il buon samaritano è Gesù stesso. Questa parabola, come ogni altro, è una parola che intende commentare quello che Gesù fa. Dunque, soltanto guardando a Gesù è possibile comprendere in maniera perfetta il significato di questo comandamento, che è la sintesi di tutta la legge. Il principio vale per altro anche per riferimento ai singoli precetti più particolari.

Torniamo all'esempio offerto dalla parola di Gesù sul **carattere indissolubile del matrimonio**. Quella legge pare ai discepoli stessi impossibile; essi, parlando con lui in privato, gli obiettano: *Se questa è la condizione dell'uomo rispetto alla donna, non conviene sposarsi*. Gesù risponde loro che effettivamente: *Non tutti possono capirlo, ma solo coloro ai quali è stato concesso*, s'intende è concesso da Dio; e aggiunge: *Vi sono infatti eunuchi che sono nati così dal ventre della madre; ve ne sono alcuni che sono stati resi eunuchi dagli*

uomini, e vi sono altri che si sono fatti eunuchi per il regno dei cieli. Chi può capire, capisca. A chi si riferisce Gesù, con questa terza categoria di eunuchi che la giurisprudenza rabbinica ignora? A coloro che, avendo contratto matrimonio ed essendosi poi trovati nelle condizioni di non poter vivere la vita coniugale con la donna sposata, sono ridotti ad essere appunto come eunuchi. A questa eventualità appunto si riferisce l'obiezione dei discepoli che dice: *se questa è la condizione dell'uomo rispetto alla donna, non conviene sposarsi*. Non può comprendere questa legge di Dio se non colui che crede nel *regno di Dio* imminente, che crede dunque al vangelo di Gesù.

Rapporto tra il discepolo e la legge

Per intendere la legge di Dio così come proposta da Gesù rilievo essenziale ha - sotto altro profilo - la testimonianza stessa di coloro che sono suoi compagni sulla terra.

Abbiamo visto vita già l'anno scorso - parlando di Gesù - come l'uditore del messaggio, e in modo particolare il credente - entri nel messaggio stesso di Gesù. Gesù non avrebbe potuto dire tutto quello che doveva dire agli uomini senza l'aiuto a lui offerto dalla testimonianza dei credenti. Illustriamo l'affermazione con un paio di esempi.

Gesù esultò nello Spirito Santo e disse: «Io ti rendo lode, Padre, Signore del cielo e della terra, che hai nascosto queste cose ai dotti e ai sapienti e le hai rivelate ai piccoli. Sì, Padre, perché così a te è piaciuto. (Lc 10, 21)

Alzati gli occhi verso i suoi discepoli, Gesù diceva:
«Beati voi poveri,
perché vostro è il regno di Dio.
Beati voi che ora avete fame,
perché sarete saziati.
Beati voi che ora piangete,
perché riderete. (Lc 6, 20-21)

La legge e la pratica

Rilievo privilegiato tra tutti i credenti hanno i discepoli. Questo si può capire quando si consideri come la conoscenza piena della legge non possa essere acquisita mediante la sua semplice notifica verbale, o mediante la sua fissazione sulle tavole di pietra; e neppure mediante un segno solo (un miracolo) compiuto da Gesù. Per essere bene intesa, essa esige la pratica fedele da parte del singolo. Il principio non vale soltanto per la Legge intesa come complesso di precetti; vale più in generale per la parola tutta di Dio, che fissa il senso promettente dell'agire. La verità di quella parola, pur in qualche modo subito percepita subito fin dal suo primo ascolto, esige la pratica corrispondente per diventare oggetto di una conoscenza vera, e cioè spirituale.

Un testo di particolare chiarezza e suggestione in tal senso è quello che troviamo nel vangelo di Giovanni, là dove Gesù si rivolge *a quei Giudei che avevano creduto in lui*; o per meglio dire, a quei Giudei che avevano pensato di credere in lui, Gesù disse: «*Se rimanete fedeli alla mia parola, sarete davvero miei discepoli; conoscerete la verità e la verità vi farà liberi*». Sono affermati qui due principi fondamentali circa la verità e rispettivamente circa la libertà. Il primo principio è questo: la libertà non può essere intesa come un privilegio che ciascuno possederebbe dalla nascita, è invece il risultato della conoscenza della verità. Il secondo principio è questo: la verità stessa non può essere davvero conosciuta per semplice comunicazione verbale, esige invece che chi ascolta la parola vera giunga alla sua conoscenza attraverso la pratica personale di essa..

Questo secondo principio suscita l'obiezione immediata da parte degli ascoltatori di Gesù, che dicono: *Noi siamo discendenza di Abramo e non siamo mai stati schiavi di nessuno. Come puoi tu dire: Diventerete liberi?* Essi suppongono, come si vede, che la libertà possa essere, e anzi nel loro caso di fatto sia, un privilegio della nascita. La difesa della libertà quasi fosse un diritto naturale - che è la forma comune del pensare di oggi - sconta lo stesso pregiudizio.

Certo oggi non si dice: *siamo discendenza di Abramo*; si dice invece *siamo persone*, e in quanto tali appunto abbiamo diritto ad un infinito rispetto di quello che pensiamo e di quello che vogliamo. Tale difesa della dignità personale del singolo, pur intesa quasi essa fosse difesa di un diritto naturale, è in realtà difesa di una tradizione civile, mediante la quale soltanto è stato istruito il senso di quella affermazione. Ora, la verità di

quella tradizione non può essere conosciuta dal singolo se non appunto a prezzo di una pratica personale. Senza di essa, la libertà difesa come luogo comune diventa difesa di una scatola vuota.

Gesù rimanda i suoi ascoltatori ad un'evidenza: *In verità, in verità vi dico: chiunque commette il peccato è schiavo del peccato*. Che vuol dire: chi commette il peccato, non sa quello che fa; appunto in tal senso egli è schiavo. E' schiavo allo stesso modo in cui dovettero confessare di essere schiavi Adamo e la sua compagna: abbiamo fatto quello che non volevamo, essi protestarono davanti a Dio; e furono cacciati dal giardino. Coloro che sono schiavi, sono sul punto di essere cacciati di casa. Dice infatti Gesù a quei Giudei: *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*.

Quei Giudei, dei quali pure è detto all'inizio che *avevano creduto in lui*, nel seguito della pagina di Giovanni prenderanno alla fine delle pietre per uccidere Gesù; anche così - soprattutto così - apparirà evidente che essi sono schiavi e non sanno quello che fanno; non sanno neppure quello che dicono. L'immagine di quei Giudei illustra molto efficacemente la figura della schiavitù del peccato. Di una schiavitù che nasce da dentro e non da fuori, da quello che uno è al di là di ciò dice e anche di ciò che fa, perché non riesce a raggiungere la scaturigine ultima del proprio dire e fare.

Proprio nei confronti di quest'uomo schiavo appare evidente l'impotenza della legge esteriore.

La legge degli atti e la legge del cuore

Le precedenti considerazioni meritano d'essere ulteriormente chiarite alla luce di una riflessione di carattere più prettamente morale. La legge, intesa come precetto, disciplina in prima battuta gli atti; e dunque gli atti nella loro singolarità. La stessa legge si riferisce tuttavia ad una verità che non riguarda soltanto i singoli atti, le scelte fatte momento per momento dal singolo nelle diverse circostanze della vita; si riferisce invece ad una verità destinata a diventare forma sintetica del soggetto. Destinata a diventare in tal senso virtù stabile.

Si propone a tale riguardo una difficoltà spesso dibattuta nella storia del pensiero morale. Aristotele la esprimeva dicendo che *una rondine non fa primavera*; intendeva dire con tale figura che non basta un singolo atto buono, e cioè conforme alla virtù - conforme s'intende alla virtù così come illustrata dagli esempi dell'uomo virtuoso - a rendere effettivamente virtuoso il soggetto che lo compie. Si deve invece riconoscere che soltanto l'uomo che sia già virtuoso può compiere atti che siano effettivamente conformi a virtù. Ma d'altra parte virtuoso l'uomo non diventa se non compiendo gli atti corrispondenti. Come uscire da questa specie di circolo vizioso?

Per rendere il problema meno astratto, riferiamoci ad un esempio concreto. Accade con relativa frequenza che un atto di generosità, come potrebbe essere ad esempio il perdono della persona che ci ha offeso, sia compiuto da noi in omaggio alla legge evangelica, senza per altro che i nostri sentimenti siano registrati sullo 'spirito' di quella legge. Il nostro perdono in tali condizioni appare non solo come di dubbio valore agli occhi di Dio, ma poco convincente anche agli occhi degli uomini. Come rimediare a tale difetto? Ai sentimenti - si dice - non si può comandare.

In realtà, è proprio l'effettiva realizzazione dell'atto buono quella che, anche quando non sussistano subito le disposizioni sintetiche corrispondenti, dispone le condizioni pratiche perché quelle disposizioni possano poi anche realizzarsi. Mediante quell'atto infatti noi disponiamo le condizioni perché altri possano esprimere nei nostri confronti attese tali da istruirci a proposito di che cosa significhi praticamente perdonare.

Riprendendo l'esempio del perdono, se io aspetto di sentire il perdono per esprimerlo, minaccia d'accadere che mai senta dentro di me in maniera convincente quel sentimento. Abbastanza spesso di fatto accade che il perdono non sia espresso perché la persona senta l'atto corrispondente come atto che, ancor prima che gravoso, appare non sincero, sforzato, artificioso. E tuttavia, se invece io di fatto compio, pur contro le mie disposizioni psicologiche interiori, un atto materiale di riconciliazione - poniamo, accetto un'occasione di prossimità nei confronti di quella persona, e in quella occasione mi mostro accogliente nei suoi confronti - allora potrà poi anche accadere che s'innesti una dinamica pratica di rapporti tali da rendere possibile lo sviluppo in me di nuovi modi di sentire. L'obbedienza effettiva alla legge, pure se realizzata in prima battuta in forma psicologicamente poco spontanea, dall'inizio mira al guadagno di una disposizione corrispondente di carattere sintetico nel cuore. E' questo un esempio concreto che illustra come il mezzo privilegiato per correggere le intenzioni non sia quello dell'esame interiore di sé, della semplice conversione dei pensieri; sia invece quello della pratica 'letterale' della legge.

Lo spirito e lo Spirito

Paolo si esprime spesso in termini tali da suggerire questa possibilità, che il cristiano si lasci guidare immediatamente dallo Spirito anziché dalla carne, dunque da Dio anziché dai suoi sentimenti e dai suoi desideri; appunto per questa possibilità di attingere immediatamente alla guida dello Spirito il cristiano sarebbe emancipato dalla necessità di riferirsi alla legge, sarebbe appunto libero dalla legge. Suggerisco un esempio:

Vi dico dunque: camminate secondo lo Spirito e non sarete portati a soddisfare i desideri della carne; la carne infatti ha desideri contrari allo Spirito e lo Spirito ha desideri contrari alla carne; queste cose si oppongono a vicenda, sicché voi non fate quello che vorreste. Ma se vi lasciate guidare dallo Spirito, non siete più sotto la legge. (Gal 5, 16-24)

Questo modo di parlare ci lascia perplessi. Come conoscere lo Spirito e fare di Lui la nostra guida? Non si deve dire dello Spirito che esso è come il vento, che *soffia dove vuole e ne senti la voce, ma non sai di dove viene e dove va?* In quella pagina del vangelo di Giovanni Gesù dice anche che *così è di chiunque è nato dallo Spirito*. Questa affermazione sembra rinforzare l'obiezione: come è possibile qualificare come una guida questo Spirito del quale non si possono fissare in alcun modo le tracce sulla terra? Proprio da questa obiezione nascono le interpretazioni della vita cristiana che sopra abbiamo qualificato come 'spiritualiste': secondo esse il cristiano dovrebbe abbandonarsi ad una via 'carismatica' e arcana, che in nessuno modo potrebbe essere giudicata alla luce dei criteri correnti della morale di questo mondo.

Il senso delle affermazioni di Paolo come quelle di Giovanni non è in realtà questo. E' invece quello che sottolinea come l'interpretazione spirituale della legge non possa essere in alcun modo determinato a prescindere da una trasformazione del modo stesso d'essere e sentire del cristiano. Troviamo una illuminante illustrazione di questo principio in un passo della 1 Corinzi. Paolo ricorre lì all'analogia con ciò che accade nel caso dello spirito umano:

Chi conosce i segreti dell'uomo se non lo spirito dell'uomo che è in lui? Così anche i segreti di Dio nessuno li ha mai potuti conoscere se non lo Spirito di Dio. Ora, noi non abbiamo ricevuto lo spirito del mondo, ma lo Spirito di Dio per conoscere tutto ciò che Dio ci ha donato.

Noi abbiamo lo Spirito di Dio, non per un privilegio 'magico' che ci sia stato concesso dal cielo, ma grazie a Gesù Cristo, e quindi alla nostra fede, e alla consuetudine di vita con Lui che appunto dalla fede procede. Soltanto a misura in cui la fede trasforma il nostro stesso spirito diventa per noi possibile discernere lo Spirito stesso di Dio e quindi parlare delle cose da Lui apprese, con una lingua altra rispetto a quella suggerita dalla sapienza umana:

Di queste cose noi parliamo, non con un linguaggio suggerito dalla sapienza umana, ma insegnato dallo Spirito, esprimendo cose spirituali in termini spirituali. L'uomo naturale (psychikòs) però non comprende le cose dello Spirito di Dio; esse sono follia per lui, e non è capace di intenderle, perché se ne può giudicare solo per mezzo dello Spirito. L'uomo spirituale invece giudica ogni cosa, senza poter essere giudicato da nessuno. Chi infatti ha conosciuto il pensiero del Signore in modo da poterlo dirigere (Is 40, 13)? Ora, noi abbiamo il pensiero di Cristo. (1 Cor 2, 11-16)

* * *

Dunque, la legge di Dio non può essere intesa se non nella luce della testimonianza di Gesù. Di più, non può essere intesa se non a procedere da una pratica effettiva della sua *sequela*, la quale consenta di entrare nello spirito della legge, che è poi lo Spirito stesso di Gesù, quello che conduce Gesù nella sua vita e che solo nella sua vita trova espressione perfetta. Certo lo stesso Spirito preme dentro ogni figlio di donna. E tuttavia per venire a coscienza Egli esige questa possibilità di riferirsi alla testimonianza di Gesù incontrata attraverso le forme effettive della esperienza pratica.

Si propone il problema di che cosa fare quando tali condizioni non siano di fatto realizzate.

Occorre distinguere la domanda.

Che cosa può fare il singolo: egli deve certo riconoscere la distanza. La fede nel vangelo di Gesù, pur se non ancora proporzionalmente assimilato, gli deve consentire di cercare attraverso la pratica della obbedienza 'letterale' di porsi nelle condizioni di chi può anche nello spirito osservare la legge.

Che cosa può fare la Chiesa? Essa deve suggerire la necessità di questo nesso tra comprensione della legge e progressiva conversione personale. A questo serviva il catecumenato antico; a questo occorre mirare con istituzioni analoghe fino nel presente. La Chiesa non può invece rendere comunque urgente l'osservanza della legge, ignorando le disposizioni del soggetto, postulando dunque sempre e comunque la corrispondenza tra legge obiettiva e bene morale del singolo. Questa strategia pastorale esige però una competenza esperta - anche psicologicamente esperta - sulle dinamiche della crescita morale della coscienza.

Parrocchia di san Simpliciano – Cinque incontri di catechesi su

La Legge e lo Spirito

tenuti da don Giuseppe Angelini, nei lunedì di aprile/maggio 1998

5. Peccato mortale e peccato veniale

Abbiamo già più volte accennato alla distinzione tra peccato veniale e peccato mortale.

Tale distinzione è avvertita comunque come difficile, non solo a livello di riflessione, ma anche nella vita morale immediata della persona.

Questa è uno dei segnali della rapida trasformazione che la coscienza morale cristiana, e più precisamente cattolica, ha conosciuto negli ultimi decenni.

Non è che i nostri padri - o noi stessi in anni trascorsi - avessimo una nozione precisa e soddisfacente di che cos'è peccato mortale; le nozioni catechistiche che avevamo erano obiettivamente discutibili, come stasera stessa avremo modo di precisare. E tuttavia quelle nozioni un tempo consentivano nella pratica della vita di distinguere mortale e veniale. Oggi non è più così. Sicché la precisazione riflessa diventa urgente anche in ordine alla vita cristiana effettiva.

La distinzione tra mortale e veniale può e deve illuminare la stessa comprensione spirituale e cristiana della legge. Il dubbio, che subito segnalo, è che i modi della distinzione tra mortale e veniale di un tempo fossero obiettivamente legate ad una comprensione troppo materiale ed esteriore della legge.

1. Richiamiamo dunque la distinzione così come essa ci era proposta nel **catechismo**.

Il contesto entro cui la distinzione era proposta, e in genere era proposto il discorso del catechismo intorno al peccato, era fondamentalmente quello del **discorso sulla confessione**.

Le affermazioni a proposito del peccato mortale più chiare e sicure, quelle che in ogni caso rimanevano incise più precisamente nella memoria, erano certamente quelle di carattere pratico, e non teorico. Non dunque le affermazioni a proposito di *ciò che è peccato mortale*, ma le affermazioni intorno a *quello che esso produce*, e dunque intorno ai doveri conseguenti al nostro eventuale peccato mortale. Peccato mortale era definito quello una trasgressione della legge morale (del decalogo) in materia grave, con piena avvertenza e deliberato consenso. Ma non a questa definizione - alquanto oscura - ci si riferiva per le necessità pratiche, quanto invece sul catalogo già predisposto dei peccati gravi: tutti quelli in materia sessuale, quelli in materia culturale (il precetto festivo, la bestemmia). Proprio queste due materie, sessuale e culturale, erano quelle privilegiate nella confessione.

La differenza tra mortale e veniale, non così approfondita in termini concettuali, era invece evidente in termini pratici.

a) In tal senso, una **prima affermazione** a tutti nota era questa: *chi ha commesso un peccato mortale, e dunque è in condizione di peccato, non può fare la comunione*.

b) Una **seconda affermazione**, più radicale e grave, era quest'altra: la persona che ha commesso peccato mortale e non si è confessata, è in *condizione di peccato* e se muore *va all'inferno*. Interviene qui la nozione del peccato come stato, diversa da quella di peccato come atto. Lo stato di peccato è solo *mortale*. Chi ha commesso soltanto peccati veniali non è in condizione di peccato.

c) In forza della due ragioni sopra dette, il peccato mortale impone al cristiano *l'obbligo di confessarsi quanto prima*.

2. Per rapporto a queste tre affermazioni nascono oggi di fatto nella coscienza del cristiano **molte dubbi**. Egli certo per lo più oggi non pensa esplicitamente a queste cose. I dubbi in tal senso non assumono la consistenza di pensieri chiari e distinti; e tuttavia senza pensieri operano nell'anima, nella forma di sentimenti.

a) Un primo dubbio è questo: il primo rimedio al peccato mortale non dovrebbe forse essere **il pentimento**, assai più e comunque assai prima di quanto non sia la confessione sacramentale? Effettivamente così deve essere; così anche afferma la dottrina tradizionale; essa infatti, come condizione previa perché possa intervenire una confessione valida, esige il pentimento e il proposito.

- b) E' vero però anche che, nei fatti, accade spesso (o quanto meno un tempo accadeva spesso) che il pensiero della possibile e necessaria confessione quasi oscurasse il pensiero del pentimento. La prima preoccupazione del cattolico pentito era quella di confessarsi. In questa circostanza occorre riconoscere certo anche un *pericolo*, quello che la preoccupazione di mettersi a posto prevalesse sulla preoccupazione di convertirsi a Dio. Così come accade che il pensiero di aver detto le preghiere prevalga sul desiderio di esprimere a Dio la nostra fede, la nostra speranza in Lui e il nostro amore.
- c) Ma quella concentrazione immediata sul proposito di confessarsi non era soltanto un pericolo. Per capire questo, serviamoci di un paragone. La persona che fa una visita in Chiesa; ha l'impressione di non sapere bene come realizzare l'incontro con Dio, che pure era il proposito di fondo della sua visita. Per avere il segno concreto realtà del suo appuntamento con Dio, accende una candela. Superstizione? Oppure forma - magari ingenua - ma nella quale esprimere una fede vera? La fede ha bisogno di segni, anche se certo non deve risolversi nei segni. Il pensiero della confessione può assumere e di fatto spesso assume il rilievo di forma più concreta nella quale si realizza il pentimento.
- d) Nella coscienza diffusa del cattolico che abbia un modo di sentire più 'moderno', che quindi si preoccupi di pentirsi prima che di confessarsi, nasce poi anche in fretta questa obiezione: quando effettivamente intervenga il pentimento, non dobbiamo concludere che interviene subito anche il perdono di Dio? *Perché dunque la necessità di confessarsi quanto prima?*
- e) La convinzione che la confessione non sia così urgente come una volta ci avevano insegnato, che la sua omissione non sia tale da determinare automaticamente la condanna all'inferno della persona che muoia non in grazia di Dio, produce la scelta di rimandare la confessione. Il rimando assume poi spesso la caratteristica di un rinvio senza termine (le cose che non scadono, non si fanno mai...).
- f) Anche in forza di tale circostanza accade poi che nasca il dubbio più radicale: perché *la necessità in genere di confessarsi?* Oggi accade che molti abbiano questi dubbi non risolti, e insieme non sappiano cancellare il sentimento oscuro della necessità di confessarsi. Una confessione realizzata in tali circostanze è da giudicare forse come superstiziosa? Il timore spesso è anche del soggetto interessato.

3. Per rispondere, consideriamo prima quello che accade quando di fatto la persona si decida a confessarsi.

- a) Se le cose vanno bene, se cioè il cristiano trova nella confessione possibilità di dialogo con il sacerdote, e di dialogo pertinente, effettivamente apprezza il sacramento (ma forse apprezza solo il sacerdote), e si allontana così da lui il sospetto che il suo gesto sia stato una semplice superstizione.
- b) Se invece questo non accade, quel sospetto si accresce, e insieme la coscienza rimane inquieta, in dubbio cioè circa l'effettiva attitudine della confessione a togliere il peccato.

Per chiarire questo tratto della esperienza, serve richiamare una distinzione che la tradizione scolastica proponeva, tra due tipi di dolore dei peccati: quello imperfetto (*attrizione*) e quello perfetto (*contrizione*). I due tipi di dolore trovano espressione catechisticamente precisa nell'atto di dolore che abbiamo studiato appunto a catechismo: *mi pento e mi dolgo dei miei peccati, (a) perché ho meritato i vostri castighi, (b) e molto più perché ho offeso voi sommo Bene...*

La tesi sostenuta da alcuni teologi era che il primo dolore, sufficiente per accostarsi al sacramento, appunto mediante il sacramento si convertisse in dolore perfetto. La tesi, sia pure espressa in un gergo discutibile e troppo meccanico (mercenario), contiene una plausibile verità. Il sacramento non opera sulla condizione del cristiano dall'*esterno*; la grazia non è un dono di Dio garantito semplicemente e sicuramente dall'assoluzione. La celebrazione del sacramento da parte del penitente concorre invece a plasmare i suoi atteggiamenti interiori, e anche . non marginalmente, ad approfondire la qualità del suo pentimento.

4. Merita a questo punto di precisare un poco la nozione di **stato di peccato [mortale]**: il peccato non è soltanto un atto puntuale, che, per quanto deprecabile, poi passa; sicché rimanga per rapporto ad esso soltanto un debito da pagare; lo stato di peccato non può neppure essere inteso in tal senso in termini giuridici: e cioè, come la condizione di chi è in debito di un risarcimento. Il peccato plasma invece una condizione, una disposizione dello spirito, e dunque un modo d'essere dentro - di sentire, di pensare, addirittura di volere -; plasma un modo d'essere e di volere che deve essere corretto.

E' stata coniata a tale riguardo dalla teologia più recente la nozione di **opzione fondamentale**: di un atto cioè capace di cambiare la disposizione radicale del soggetto per rapporto a Dio. Appunto nella opzione fondamentale contro Dio, e dunque del rifiuto della fede in Lui, dell'alleanza con Lui, consisterebbe il peccato mortale.

In corrispondenza a tale concezione, il pentimento non deve essere pensato quasi consistesse semplicemente nella *disposizione a pagare il debito* contratto con Dio; e neppure dev'essere fatto consistere in un semplice *sentimento di dispiacere* per rapporto al fatto commesso; esso consiste invece nel *complesso di quegli atti* che producono appunto una correzione della disposizione corrispondente al peccato.

Appunto per riferimento a questa disposizione dobbiamo intendere una **prima definizione** che la tradizione proponeva del **peccato mortale**: esso consiste nella *perdita della grazia* di Dio, che è come dire la perdita di una relazione 'amichevole' con Lui. La grazia - correlativamente - non è da intendere come una 'cosa' misteriosa (o 'mistica'), che uno ha o non ha, senza potersene per altro accorgere altrimenti che per riferimento a quanto dichiarato dalle persone autorizzate (i ministri del sacramento). La grazia è invece una forma della libertà, e dunque della coscienza, che sui riferisce alla relazione della libertà stessa con Dio. Sotto tale profilo gli atti del pentimento non sono da intendere semplici *pene* o penali che uno paga per il debito contratto. Sono invece da intendere come atti mediante i quali viene corretta la disposizione radicale della libertà nei confronti di Dio.

Si chiarisce in tal senso la ragione per cui il pentimento non può ridursi alla figura di un modo di sentire; esso è un modo di fare. Vale a suo riguardo quello che si deve dire della fede e dell'amore: non sono semplici modi di sentire, ma modi di agire. Gli atti buoni, non hanno soltanto la funzione di 'dimostrare' una fede che sussisterebbe anche senza atti; al contrario, mediante gli atti e solo così la fede diventa reale. E tuttavia la fede è altro dagli atti, come il pentimento è altro rispetto alle opere di penitenza.

5. Questa affermazione ci prepara ad intendere la **seconda definizione di peccato mortale**. C'è infatti, accanto alla definizione *religiosa* del peccato mortale, una definizione *morale*. Essa dice che c'è peccato mortale quando c'è *trasgressione della legge di Dio in materia grave, con piena avvertenza e deliberato consenso*. La definizione morale è quella che di fatto serve a riconoscere il peccato mortale e a distinguerlo da quello veniale.

6. Una difficoltà obiettiva sorge quando si cerchi di pensare la **correlazione delle due definizioni**. Di fatto esse appaiono soltanto accostate nella tradizione della teologia. Questa è una - soltanto una - delle molte difficoltà non risolte del rapporto tra fede e opere, tra religione e morale. Non si tratta semplicemente di una difficoltà teorica, senza ricadute nella pratica cristiana. Si tratta invece di una difficoltà che, irrisolta, rischia di alimentare la religiosità farisaica.

7. Quando il cristiano si attenga alla concezione che sopra abbiamo definito come la concezione morale del peccato mortale, è possibile per lui mettersi il cuore in pace con [relativamente] poco. Chi esamini la propria coscienza a fronte della legge, giunge facilmente alla conclusione del giovane ricco: *tutte queste cose le ho osservate fin dalla mia giovinezza*. Ma proprio quel giovane sapeva bene che ancora molto gli mancava; e non di accessorio, ma di essenziale per avere la vita eterna. Proprio quel giovane mostrò alla fine di mancare di un sincero amore per Dio con tutto il cuore, l'anima e la mente. *Gesù allora disse ai suoi discepoli: «In verità vi dico: difficilmente un ricco entrerà nel regno dei cieli... è più facile che un cammello passi per la cruna di un ago, che un ricco entri nel regno dei cieli»*. Il vangelo nota che a queste parole i discepoli rimasero costernati e chiesero: *«Chi si potrà dunque salvare?»*. Allora Gesù, fissando su di loro lo sguardo, disse: *«Questo è impossibile agli uomini, ma a Dio tutto è possibile»*. Il dialogo illustra bene il senso che aveva la costernazione dei discepoli: essi capirono che nessuna osservanza della legge bastava a renderli sicuri della loro giustizia, o della loro grazia davanti a Dio.

7. La stessa conclusione giungiamo quando consideriamo - come già s'è detto - *il caso dei farisei*: esaminando la loro coscienza alla luce dei precetti della legge, essi non potevano accusarsi di nulla. E tuttavia non erano senza peccato, e si trattava di peccato mortale. Un peccato che sfugge alla trama larga della legge. Quanto meno, della legge intesa in maniera 'materiale'. Dunque, è possibile commettere peccato mortale, rispettivamente trovarsi in condizione di peccato, senza aver trasgredito la legge in materia grave? Penso proprio che si deve rispondere di sì a questa domanda.

8. La distinzione tra mortale e veniale è nata nella storia della Chiesa sullo sfondo della *disciplina penitenziale*. Il primo vocabolario usato non era quello di mortale e veniale, ma quello di *peccata graviora et leviora*. Successivamente, con il passaggio dalla penitenza canonica alla confessione auricolare, e quindi con la valorizzazione dell'aspetto interiore del peccato, rimase la distinzione, ma da capo e nuovamente interpretata nell'ottica della relazione teologale, anziché nella ottica della relazione ecclesiastica.

La distinzione materiale (per riferimento all'oggetto) serve fino ad oggi in rapporto alle necessità della disciplina della Chiesa, e quindi anche del sacramento della penitenza. Non serve invece a raggiungere una certezza a proposito del nostro stato di grazia e quindi della nostra candidatura alla vita eterna. Sotto questo

profilo dobbiamo rimanere sempre tutti nella disposizione di spirito del pubblicano: *fermatosi a distanza, non osava nemmeno alzare gli occhi al cielo, ma si batteva il petto dicendo: O Dio, abbi pietà di me peccatore. Io vi dico: questi tornò a casa sua giustificato, a differenza dell'altro, perché chi si esalta sarà umiliato e chi si umilia sarà esaltato* (Lc 18, 13-14).

La legge, intesa spiritualmente, serve dunque per scrutare il nostro spirito, e soprattutto per scrutare quello che lo Spirito stesso di Dio attende dal nostro spirito; non deve invece servire per mettere una sorta di confine preciso e certo alle sue attese.

9. Illustriamo l'affermazione riferendoci ad alcune parole di Gesù. Gli esempi più illuminanti sono quelli offerti dai detti del discorso del monte. In particolare dai detti con i quali Gesù interpreta la Legge e la conduce a compimento.

Trascuriamo il *non uccidere*, già troppe volte commentato.

La seconda antitesi: *ha già commesso adulterio con lei nel suo cuore*, fa capire assai chiaramente come la legge, che parla soltanto di adulterio, con la sua determinazione materiale serva soltanto a discernere una figura dell'intenzione dello spirito che può realizzarsi in molte forme, anche senza alcun adulterio riconoscibile come tale alla luce dei canoni correnti in questo mondo.

La terza, chi ripudia commette adulterio, assomiglia alla precedente: come una violazione dell'alleanza matrimoniale è inteso sempre il ripudio, anche quando agli occhi dell'uomo ci sarebbero invece ragionevoli motivi per ripudiare. La fedeltà non è intesa come fedeltà ad un contratto, dunque ad una parola da noi data che potrebbe, di fronte all'inadempienza dell'altro/a, essere ritrattata; ma come fedeltà alla parola pronunciata da Dio stesso fin dall'inizio.

La quarta - *non giurate affatto*, suggerisce che falso è ogni giuramento, e non solo quello usato per conferire apparenza di verità ad un'affermazione falsa: sempre infatti il giuramento rivendica per la nostra parola un valore che la nostra parola non può avere.

La quinta - non resistere al malvagio - corregge la concezione commutativa della giustizia, per sostituirvi la concezione divina (fedeltà alle sue promesse). La vendetta per l'offesa ricevuta inclina alla ritorsione esagerata, e questo abuso è riconosciuto da tutti. Ma Gesù dice che questo abuso è soltanto l'indice di un abuso sempre iscritto nella vendetta, anche quando essa è proporzionata. La giustizia non consiste nella parità dello scambio, ma nel carattere incondizionato del dono, e del perdono.

La quinta infine - amate i vostri nemici - elimina proclama la necessità di perseguire l'obiettivo dell'amicizia nei confronti di tutti, a imitazione del Padre nostro dei cieli. L'amore facile dell'amico è solo figura della disposizione che deve essere realizzata nei confronti di tutti.

Chi è senza peccato scagli la prima pietra. Si allontanarono tutti, a cominciare dai più anziani.

Chi è senza peccato mortale? Signore, tu lo sai.