

DIOCESI DI PITIGLIANO-SOVANA-ORBETELLO

Scuola di formazione teologica e pastorale

Liberi per grazia

1. L' uomo sotto il segno di Cristo

A immagine e somiglianza di Dio: la dignità della persona umana
Dall'alleanza con Israele al dono dello Spirito: il cammino della grazia

2. La Grazia e la Giustificazione

La grazia come perdono dei peccati: la giustificazione
La grazia come nuova relazione con Dio: la filiazione divina
La grazia come nuova creazione: la vita dell'uomo giustificato

3. Il libero arbitrio, frutto della grazia

Esiste per l'uomo una reale alternativa tra il bene e il male, oppure i giochi sono già predeterminati?
Libero arbitrio o servo arbitrio? I meriti dell'uomo e le opere buone

4. Il mistero della grazia e il problema del male

Perché Dio, onnisciente e onnipotente, il Dio d'amore del messaggio evangelico permette che l'uomo compia il male e si esponga così al rischio della dannazione?
La responsabilità personale tra libertà e condizionamenti

5. La libertà umana nella concezione cristiana. La questione oggi

“Per questo, io piego le ginocchia davanti al Padre, dal quale ogni paternità nei cieli e sulla terra prende nome, perché vi conceda, secondo la ricchezza della sua gloria, di essere potentemente rafforzati dal suo Spirito nell'uomo interiore.

Che il Cristo abiti per la fede nei vostri cuori e così, radicati e fondati nella carità, siate in grado di comprendere con tutti i santi quale sia l'ampiezza, la lunghezza, l'altezza e la profondità, e conoscere l'amore di Cristo che sorpassa ogni conoscenza, perché siate ricolmi di tutta la pienezza di Dio.

A colui che in tutto ha potere di fare molto di più di quanto possiamo domandare o pensare, secondo la potenza che già opera in noi, a lui la gloria nella Chiesa e in Cristo Gesù per tutte le generazioni, nei secoli dei secoli! AMEN “
(Ef 3,14-21).

"Questo è l'orrendo e occulto veleno del vostro errore: che pretendiate di far consistere la grazia di Cristo nel suo esempio e non nel dono della sua Persona "

(S.Agostino, Opus imp. contra Iulianum 2,146.190.192)

BIBLIOGRAFIA FONDAMENTALE

- AA.VV., *Nuovo Dizionario di teologia*, E.P., Roma, 1979.
- AA.VV., *Enciclopedia Teologica*, Queriniana, Brescia, 1989.
- AA.VV., *Mysterium Salutis*, Queriniana, Brescia, 1972.
- AA.VV., *Problemi e prospettive di teologia dommatica*, Queriniana, Brescia, 1973.
- AA.VV., *Dizionario teologico Interdisciplinare*, Marietti, Torino, 1972.
- AA.VV., *Conciliarum Œcumenicorum Decreta*, EDB, Bologna, 1991.
- AA.VV., *Storia dei Concili Ecumenici*, Queriniana, Brescia, 1990.
- AA.VV., *Storia dei dogmi. L'uomo e la sua salvezza*, II, Piemme, C.Monf. 1997.
- DENZINGER H. - SCHONMETZER A., *Enchiridion Symbolorum definitionum et declarationum de rebus fidei et morum*, Herder, Freiburg, 1965.
- ALBERIGO G., *La riforma protestante. Origini e cause*, Queriniana, Brescia 1988.
- ALFARO J., *Cristologia e antropologia*, CE, Assisi, 1973.
- ALFARO J., *Dal problema dell'uomo al problema di Dio*, Queriniana, Brescia, 1991.
- ALFARO J., *Rivelazione cristiana, fede e teologia*, Queriniana, Brescia, 1986.
- AUER J., *Il mondo come creazione*, CE, Assisi, 1977.
- AUER J.-RATZINGER J., *Il vangelo della grazia*, CE, Assisi 1988.
- BALTHASAR H.U.v., *Teodrammatica*, 2-3, Jaca Book, Milano 1983.
- BARTH K., *L'epistola ai romani*, Feltrinelli, Milano, 1978.
- BOFF L., *La grazia come liberazione*, Borla, Roma 1978.
- CERFAUX L., *Il cristiano nella teologia paolina*, AVE, Roma, 1962.
- CERFAUX L., *Cristo nella teologia di San Paolo*, AVE, Roma 1969.
- COLZANI G., *L'uomo nuovo*, LDC, Torino 1977.
- COLZANI G., *Antropologia teologica. L'uomo: paradosso e mistero*, EDB, 1997.
- CONGAR Y-M., *Il mistero del tempo*, Borla, Torino 1963.
- DAVIES P., *Da dove viene la vita*, Mondadori, Milano 2000.
- DUBARLE A. M., *Il peccato originale: prospettive teologiche*, EDB, Bologna, 1984.
- FORTE B., *L'eternità nel tempo*, EP, Roma 1993.
- FORTE B., *Sui sentieri dell'uno. Saggi di storia della teologia*, EP, Roma 1992.
- FLICK M.- ALZSEGHY Z., *Il vangelo della grazia*, Ed. Fiorentina, Firenze 1964.
- FLICK M.- ALZSEGHY Z., *Antropologia teologica*, LEF, Firenze, 1973.
- FLICK M.- ALZSEGHY Z., *Il peccato originale*, Queriniana, Brescia, 1984.
- GANOCZY A., *Dio, grazia per il mondo*, Queriniana, Brescia, 1988.
- GANOCZY A., *Dalla sua pienezza noi tutti abbiamo ricevuto*, Queriniana, Brescia 1991
- GIRARD R., *Il capro espiatorio*, Adelphi, Milano 1999.
- GROSSI V., *Lineamenti di antropologia patristica*, Borla, Roma, 1983.
- HAMMAN A.G., *L'uomo immagine somigliante di Dio*, EP, Milano 1991.
- ISERLOH E., *Compendio di storia e teologia della Riforma*, Queriniana, Brescia 1990.
- JUNGEL E., *Dio mistero del mondo*, Queriniana, Brescia, 1988.
- JUNGEL E., *Il Vangelo della giustificazione*, Queriniana, Brescia, 2000.
- JEDIN H., *Storia del Concilio di Trento*, Morcelliana, Brescia 1987.
- KELLY J.N.D., *Il pensiero cristiano delle origini*, Il Mulino, Bologna 1972.
- KÜNG H., *La giustificazione*, Queriniana, Brescia, 1979.
- LADARIA L., *Antropologia teologica*, PM-Univ. Greg., Roma, 1986.
- LADARIA L., *Introduzione alla Antropologia teologica*, PM, Roma, 1992.
- LATOURELLE R., *L'uomo e i suoi problemi alla luce di Cristo*, CE, Assisi, 1982.
- LIONNET S. - DE LA POTTERIE I., *La vita secondo lo Spirito*, AVE, Roma, 1967.

LOSSKY V., *A immagine e somiglianza di Dio*, EDB, Bologna 1999.
 LUBACH H. de, *Il mistero del soprannaturale*, Jaca Book, Milano, 1978.
 LUBACH H. de, *Agostinismo e teologia moderna*, Jaca Book, Milano, 1978.
 LUBACH H. de, *Spirito e libertà*, Jaca Book, Milano, 1979.
 LUBACH H. de, *La Rivelazione divina e il senso dell'uomo*, Jaca Book, Milano, 1979.
 MAGGIOLINI S., *Apologia del peccato*, Mondadori, Milano, 1983.
 MANCUSO V., *Il dolore innocente*, Saggi Mondadori, Milano 2002.
 McGRATH A.E., *Teologia cristiana*, Claudiana, Torino 1999.
 MONDIN B., *Antropologia teologica. Storia, problemi, prospettive*, EP, Alba 1977.
 MOLTMANN J., *Dio nella creazione. Dottrina ecologica della creazione*, Queriniana, Brescia 1992
 MUHLEN H., *Una mystica persona*, Città Nuova, Roma 1968.
 PANIKKAR R., *La pienezza dell'uomo. Una cristofania*, Jaca Book, Milano 1999.
 PANNEMBERG W., *Antropologia in prospettiva teologica*, Queriniana, Brescia 1987.
 PANTEGHINI G., *L'uomo alla luce di Cristo*, Messaggero, Padova, 1990.
 PAREYSON L., *Ontologia della libertà. Il male e la sofferenza*, Einaudi, Torino 1995.
 PESCH O. H., *Liberi per grazia. Antropologia teologica*, Queriniana, Brescia, 1988.
 POLKINGHORNE J., *Credere in Dio nell'età della scienza*, Raffaello Cortina Editore, Milano 2000
 PRETE S., *Pelagio e il pelagianesimo*, Morcelliana, Brescia 1961.
 QUINZIO S., *La sconfitta di Dio*, Adelphi, Milano 1992.
 RAHNER K., *Corso fondamentale sulla fede*, EP, Roma, 1977.
 RAHNER K., *Saggi di antropologia soprannaturale*, EP, Roma, 1965.
 RAHNER K., *Nuovi saggi*, voll. IV e V, EP, Roma, 1974.
 RAHNER K., *Sollecitudine per la Chiesa*, EP, Roma, 1982.
 RAHNER K., *Uditori della Parola*, Borla, Roma, 1977.
 RATZINGER J., *Creazione e peccato*, EP, Roma, 1986.
 RONDET H., *Storia del dogma*, Ecumenica editrice, Bari, 1973.
 RONDET H., *La grazia di Cristo*, Città Nuova, Roma 1966.
 ROSSI B., *La creazione, tra il gemito e la gloria*, ED, Roma, 1992.
 RUIZ de la PENA J.L., *Immagine di Dio. Antropologia teologica*, Borla, Roma 1992.
 SANNA I., *Chiamati per nome. Antropologia teologica*, San Paolo, C.Balsamo 1994.
 SCHLIER H., *La Lettera ai Romani*, Paideia, Brescia, 1982.
 SCHILLEBEECKX E., *Dio e l'uomo*, EP, Roma, 1969.
 SCHOONEMBERG P., *La potenza del peccato*, Queriniana, Brescia, 1971.
 SCOLA A., *Questioni di antropologia teologica*, P.U.L. – Mursia, Roma 1997
 TRAPE' A., *Agostino: introduzione alla dottrina della grazia*, Città Nuova, Roma 1987
 VALORI P., *Il libero arbitrio: Dio, l'uomo, la libertà*, Rizzoli, Milano, 1987.
 WICKS J., *Lutero e il suo patrimonio spirituale*, CE, Assisi 1984.

1. L'uomo sotto il segno di Cristo

A immagine e somiglianza di Dio: la dignità della persona umana

Le pagine che seguono fanno parte della sezione del corso di **Antropologia teologica** riguardante la dignità della persona umana e considerano l'uomo inserito nel **mistero di Cristo** secondo le indicazioni del Concilio Vaticano II (cfr. GS 22). Partiremo da alcuni brani della Sacra Scrittura per riflettere sul tema della grazia e della giustificazione come condizione della dignità dell'uomo e della sua libertà.

In **Gv 3,3-20**¹ l'uomo nuovo è in grado di vedere ed accedere al Regno di Dio perché è "rinato dall'alto". Proprio in questa rinascita Gesù indica il principio della vita nuova, principio che ci viene dato con il dono dello Spirito, dono che comunica la vita "in abbondanza", cioè la grazia. Questo avviene, come emerge globalmente dalla teologia del Vangelo di Giovanni, eminentemente per la fede in Gesù Figlio di Dio.

Un'altro importante testo del Nuovo Testamento è **Ef 4,17-23**²; qui si richiama il concetto paolino del passaggio dalla prima creazione alla creazione nuova. Ciò avviene principalmente come dono di grazia da parte di Dio che però, per dare i suoi frutti, richiede l'impegno di risposta dell'uomo, con le sue scelte; così ci si riveste dell'uomo nuovo e si lascia l'uomo vecchio e le sue passioni ingannatrici, per ottenere lo stato di giustizia e santità.

Ancora in **2Cor 5,14-17**³ Cristo è mezzo e fine della giustificazione, poiché mentre il primo Adamo è rimasto impastoiato nella terra, Cristo ha fatto nuova tutta la realtà. Leggiamo a riguardo le parole del **teologo B. Forte**: *lo specifico della concezione cristiana dell'uomo viene espresso dalla teologia della grazia e della giustificazione: essa dice che l'uomo non è solo e il suo orizzonte non è tutto, e che l'Altro, davanti al quale sta l'esistenza umana, non è la devastante differenza del nulla ma la prossimità misericordiosa del Dio Amore. Il Vangelo della grazia proclama che la Trascendenza assoluta visita il mondo dell'identità e vi dimora, liberandolo dalla prigionia del soggetto assoluto e aprendolo alla novità indeducibile e sorprendente della partecipazione alla più profonda vita dell'Eterno, Signore del tempo. Perciò la grazia, come elezione libera e gratuita che Dio fa dell'uomo, comunicandogli se stesso e rendendolo partecipe delle relazioni divine, è la buona novella dell'eternità nel tempo, l'annuncio gioioso della presenza del nuovo di Dio nell'antico degli uomini, la somma e il compendio dell'evangelo: "La dottrina dell'elezione divina è la somma dell'evangelo, perché la miglior cosa che mai possa essere detta ed intesa è che Dio*

¹ Gli rispose Gesù: In verità, in verità ti dico, se uno non rinasce dall'alto, non può vedere il regno di Dio. Gli disse Nicodèmo: Come può un uomo nascere quando è vecchio? Può forse entrare una seconda volta nel grembo di sua madre e rinascere? Gli rispose Gesù: In verità, in verità ti dico, se uno non nasce da acqua e da Spirito, non può entrare nel regno di Dio...

² Vi dico dunque e vi scongiuro nel Signore: non comportatevi più come i pagani nella vanità della loro mente, accecati nei loro pensieri, estranei alla vita di Dio a causa dell'ignoranza che è in loro, e per la durezza del loro cuore. Diventati così insensibili, si sono abbandonati alla dissolutezza, commettendo ogni sorta di impurità con avidità insaziabile. Ma voi non così avete imparato a conoscere Cristo, se proprio gli avete dato ascolto e in lui siete stati istruiti, secondo la verità che è in Gesù, per la quale dovete deporre l'uomo vecchio con la condotta di prima, l'uomo che si corrompe dietro le passioni ingannatrici e dovete rinnovarvi nello spirito della vostra mente e rivestire l'uomo nuovo, creato secondo Dio nella giustizia e nella santità vera.

³ Poiché l'amore del Cristo ci spinge, al pensiero che uno è morto per tutti e quindi tutti sono morti. Ed egli è morto per tutti, perché quelli che vivono non vivano più per se stessi, ma per colui che è morto e risuscitato per loro. Cosicché ormai noi non conosciamo più nessuno secondo la carne; e anche se abbiamo conosciuto Cristo secondo la carne, ora non lo conosciamo più così. Quindi se uno è in Cristo, è una creatura nuova; le cose vecchie sono passate, ecco ne sono nate di nuove.

*scelga l'uomo e che egli sia, in questa maniera, per lui, quegli che ama nella libertà. Questa dottrina trova il suo fondamento e la sua pace nella conoscenza di Gesù Cristo, poiché questi è contemporaneamente il Dio che elegge e l'uomo eletto... Essa ha come compito di attestare, fin dal principio, che il punto di partenza di tutte le vie e di tutte le opere di Dio è la sua grazia eterna, libera e costante”*⁴.

*La grazia, come mistero dell'autocomunicazione divina alla creatura libera e della conseguente partecipazione di questa alla vita dell'Eterno, e la giustificazione, come evento e processo in cui questo dono si compie, sono dunque due aspetti della stessa storia di Dio nella storia degli uomini, che rimandano entrambi alla mediazione storica in cui avviene l'ingresso dell'eternità nel tempo e richiedono perciò di essere considerati insieme con l'intera economia sacramentale della salvezza. Solo così può essere evitato ogni idealismo della grazia, ogni sua riduzione a ideologia, che ignori lo spessore corposo della storia, in cui l'Eterno viene a mettere le sue tende nel tempo*⁵.

Il cammino della grazia: dall'alleanza con Israele al dono dello Spirito

L'Antico Testamento

Nell'AT non esiste un termine preciso che designa ciò che successivamente è stato inteso come “**grazia**”; questo soprattutto perché esso non ama concettualizzare alcun aspetto della vita di Dio; così la ricerca deve andare in direzione di una sintesi dei **vari modi di agire di Dio lungo la storia della salvezza** e lungo la stessa storia di Israele. Tuttavia possiamo avvalerci di immagini e di categorie utili che sono comunque presenti nel testo biblico. La principale è sicuramente la categoria dell'**Alleanza**, che è il modo concreto con cui Dio dimostra il suo Amore per Israele. L'Alleanza non è una semplice promessa, atto univoco di un soggetto che promette nei riguardi di un oggetto passivo; è invece un atto “bilaterale”, cioè a due sensi, tra due soggetti; è una relazione che instaura rapporti stabili, che ha un suo rituale preciso e con altrettanto precisi impegni di entrambe le parti; una di esse può anche vantare una superiorità sull'altra, come accadeva nei patti di vassallaggio.

L'Alleanza biblica contiene infatti un elemento importante, da questo punto di vista: Jahwè si propone come il Signore, il Dio di Israele, e Israele diventa oggetto di una particolare predilezione da parte di Dio, diventa sua **proprietà**, di cui Egli è geloso; all'interno di questo popolo Dio si riserva poi dei singoli per compiti particolari. Questa azione globalmente ha la caratteristica della **gratuità**; Dio è libero nella sua scelta e non viene mai meno ad essa, non rinnega mai l'Alleanza e non si tira mai indietro: la sua fedeltà è “*per mille generazioni*”.

Israele, così separato dagli altri popoli, diventa mediatore della presenza di Jahwè presso tutte le genti. È soprattutto però nella sua stessa storia che Israele sperimenta l'**elezione e la misericordia** e momento cardine di questa esperienza è l'esodo; il Dio dei viventi, il Dio dei Padri, il Dio fedele che ha sentito il grido del suo popolo, è “*liberatore*”.⁶ Questo fatto marca indelebilmente tutta la storia di Israele.

Successivamente il segno dell'Alleanza sarà evidente nella presenza di Dio nella tenda e nella codificazione della legge, specchio della volontà di Dio. Si arriva poi alla necessaria interiorizzazione della legge (“*vi darò un cuore nuovo, metterò dentro di voi uno spirito nuovo*”), esigenza messa in luce particolare dai profeti. Diventa anzi questo il nuovo caposaldo del rapporto con Dio, che invita a un ritorno del cuore, a un ritorno di conversione⁷. Il passaggio di Is 45-50 apre

⁴ Tra le virgolette Bruno Forte cita: BARTH K., *La dottrina dell'elezione divina*, tr. A. Moda, Torino 1983, pag 155 (par. 32).

⁵ FORTE B., *L'eternità nel tempo*, E.P., Torino 1993.

⁶ Cfr. Es 13-14-15.

⁷ Os 6 e Is 1.

anche l'AT alle prospettive di una nuova creazione, mentre Ger 31 ed Ez 36 alle prospettive dell'Alleanza scritta nel cuore, nella carne e non più sulla pietra.

Da tutto questo si può vedere come:

- l'azione di Dio trascende l'infedeltà del popolo;
- la legge di Dio è nel cuore, interiore all'uomo e non fuori di lui;
- l'uomo è rivestito dello Spirito di Jahwè.

Nella storia di Israele, l'Alleanza esprime in maniera costante l'intervento di Dio, nel dialogo e relazione, nella chiamata e risposta, nell'appello e sequela di questo appello, e non solo più a livello di popolo ma anche di singolo. Accanto al concetto generale di Alleanza, troviamo dei termini specifici che designano realtà in qualche modo connesse con il tema neotestamentario della grazia.

Il primo di questi termini è **hesed**. Esso si riferisce al modo di comportarsi di Dio, fedele al patto di amore stipulato con il suo popolo; non si tratta di una fedeltà giuridica, basata sull'osservanza delle norme, quanto di una attitudine amorosa di un Dio che cerca la comunione con l'uomo. L'**hesed** di Dio segue sempre il suo popolo e la sua storia. Compare 224 volte nell'AT, di cui la metà circa nei salmi⁸. Questo termine è molte volte associato a **emet**, che ha il senso di "fidarsi"; indica la solidità di Dio: l'uomo si può affidare a Lui poiché Egli è stabile, non muta il suo atteggiamento.

Ancora, troviamo **hen**, derivato dal verbo **hanan**, che significa "impietosirsi", bene operare nei confronti di qualcuno. Riferito a Dio vuole intendere il suo aiuto premuroso nei confronti della creatura che non può nulla senza il suo aiuto, oppure il suo concedere benefici per la sua libera generosità. Significa anche trovare grazia presso qualcuno che ha una potestà maggiore (cfr Gen 6,8; Es 33,16)⁹.

Altri termini sono **rahamim**, che significa accondiscendenza, compassione amorevole e viscerale (Sal 25,6; Is 49,15 "grembo materno"). In riferimento a Dio rimane spesso questa connotazione fortemente affettiva. Nel Salmo 51,3 troviamo in sequenza tutti i concetti visti fino a questo momento: "Pietà di me o Dio (*hanan di me*), secondo la tua misericordia (*secondo la tua esed*) nella tua grande bontà (*nelle tue grandi rahamim*) cancella il mio peccato".

Infine abbiamo il termine **zedaka**, che sta per giustizia, non in relazione alla norma ma alla persona¹⁰.

Nell'AT è presente spesso il tema della *benedizione*¹¹ che riassume i concetti di predilezione, sollecitudine e amicizia di Dio. Nella benedizione è contenuta anche la promessa e allo stesso tempo la fedeltà: l'uomo, infatti, è giusto agli occhi di Dio perché accoglie ciò che Lui gli promette riguardo all'oggi e al futuro, e il contenuto finale della promessa, anche nell'AT, è Cristo (2Cor 1,20).

La presenza di Dio è una costante della vita dell'uomo che chiede di essere accettata; quando l'uomo, per il peccato non lo farà, emergeranno altre figure che ne saranno il segno e lo strumento: ecco quindi la figura del servo. Nonostante l'infedeltà dell'uomo, le promesse di Dio non vanno perdute - è il messaggio di Ezechiele - ma guardano più lontano. In questa tensione tra

⁸ Vedi, ad esempio, Sal 33,5: *Egli ama il diritto e la giustizia, della sua grazia è piena la terra.*

⁹ Per una panoramica più precisa su questi tre termini vedi il LADARIA alle pagine 207-209.

¹⁰ Cfr. il testo di Gn 15,6 che si può dire introduce il tema della giustificazione mediante la fede: *Egli credette al Signore, che glielo accreditò come giustizia*, testo ripreso infatti da Paolo in Rm 4,1 e ss.

¹¹ Cfr. Gn 12,1-3: *Il Signore disse ad Abram: Vattene dal tuo paese, dalla tua patria e dalla casa di tuo padre, verso il paese che io ti indicherò. Farò di te un grande popolo e ti benedirò, renderò grande il tuo nome e diventerai una benedizione. Benedirò coloro che ti benediranno e coloro che ti malediranno maledirò e in te si diranno benedette tutte le famiglie della terra.*

presente e futuro è già indicato il carattere dinamico della grazia. L'obiettivo finale è che l'uomo diventi oggetto privilegiato della misericordia di Dio¹².

Tutto questo si realizza in senso pieno in Cristo¹³, che diventa l'eletto, il prediletto, ἀγαπητός¹⁴ Cristo ha con il Padre una relazione singolare, così come il Padre ha con i credenti: *hai amato in noi ciò che Tu amavi nel Figlio*¹⁵.

Alcune considerazioni d'insieme:

1. Nell'AT la grazia è tutta dalla parte di Dio, è un suo atteggiamento nei confronti dell'uomo, ma è Dio il solo protagonista, e soggetto.

2. La grazia vale solo per il popolo dell'alleanza: per il singolo individuo vale solo nella misura in cui egli appartiene al popolo dell'alleanza.

3. I doni di grazia non riguardano solo le realtà spirituali, ma anche i beni materiali.

4. C'è un aspetto formale importante della grazia: essa è, "per definizione", gratuita, è un dono e proviene dalla libera iniziativa di benevolenza di Dio. Questa benevolenza non è assolutamente dovuta e va al di là di ogni aspettativa dell'uomo. Sotto questo aspetto formale, tutti i termini considerati, possono essere visti come sinonimi. In Dt 7,7 appare molto chiaramente come la scelta del popolo da parte di Dio non risieda in una qualità del popolo stesso, ma in Dio: questa "preferenza" di Dio è la grazia.

5. La grazia non evoca solo i benefici che Dio elargisce al popolo, ma indica anche la salvezza offerta al popolo che è decaduto dalla sua fedeltà: nella grazia è dunque contenuta anche la dimensione del giudizio e del perdono dei peccati.

Il Nuovo Testamento

Nell'annuncio di conversione con il quale si apre il Vangelo di Marco ha inizio il compimento delle promesse, nell'avvento del Regno, l'irrompere di Dio nella storia, che va accolto "come bambini"; senso di questa buona novella è che in Cristo abbiamo la pienezza del perdono e nella sua morte l'Alleanza è finalmente consumata e definitivamente celebrata.

La prima comunità cristiana è consapevole che solo in Cristo c'è salvezza¹⁶ e salvezza vuol dire tutto ciò che Cristo ha fatto, insegnato e mostrato; e in seguito questa esperienza di salvezza si fa tanto più concreta quanto più sperimentabile si fa la presenza dello Spirito del Risorto, dalla Pentecoste in poi. Ma anche per questa effusione si richiede la conversione, cioè la fede, l'adesione al Vangelo¹⁷.

In **S. Paolo** il tema della grazia è predominante rispetto a tutto il NT, e il termine **χάρις** ricorre più di 100 volte, circa il doppio che nel resto del NT. Il senso è eminentemente in linea con ciò che è il concetto presente anche nell'AT: benevolenza, misericordia, amore che il Padre ha manifestato in Cristo, soprattutto nella sua morte e risurrezione, che è fonte di vita nuova. Il termine **χάρις** è sempre al singolare, perché Dio, la fonte di essa, è uno solo e il suo dono è unico in Gesù.

¹² Os 2,21-22: *Ti farò mia sposa per sempre, ti farò mia sposa nella giustizia e nel diritto, nella benevolenza e nell'amore, ti fidanzerò con me nella fedeltà e tu conoscerai il Signore.*

¹³ Vedi Fil 2,8: *umiliò se stesso facendosi obbediente fino alla morte e alla morte di croce*, e anche Eb 10,5: *Per questo, entrando nel mondo, Cristo dice: Tu non hai voluto né sacrificio né offerta, un corpo invece mi hai preparato.*

¹⁴ Mt 3,17: *Questi è il Figlio mio prediletto, nel quale mi sono compiaciuto.*

¹⁵ Dal Prefazio, Domenica T.O. VII.

¹⁶ At 4,12: *In nessun altro c'è salvezza; non vi è infatti altro nome dato agli uomini sotto il cielo nel quale è stabilito che possiamo essere salvati.*

¹⁷ At 2,38: *E Pietro disse: Pentitevi e ciascuno di voi si faccia battezzare nel nome di Gesù Cristo, per la remissione dei vostri peccati; dopo riceverete il dono dello Spirito Santo.*

Un primo aspetto particolare è quello, infatti, **crisialogico**; questo aspetto prende luce dall'incontro fondamentale che Paolo ha avuto con Cristo sulla via di Damasco. Paolo è un "convertito", così come l'altro grande teologo della grazia, Agostino. Egli sperimenta la manifestazione e la benevolenza di Dio che gli si fa vicino, e in tutta la sua riflessione sul mistero di Cristo Paolo rivive continuamente questa sua prima esperienza fondante: Cristo sarà sempre, per lui, il Risorto, il Signore, Κυριος; **la risurrezione** è quindi, per Paolo, l'evento fondamentale della grazia¹⁸.

Cristo è primogenito di tutte le creature¹⁹ che partecipano, in questa primogenitura, del suo stesso agire. Cristo rivela il mistero di Dio²⁰, mostra la benevolenza del Padre; questa benevolenza si esplica nell'azione di Cristo che ricapitola in se tutte le cose e fa dei due un popolo solo²¹; questo concetto di unità della realtà in Cristo è espressa anche in Gal 3,28: *"Non c'è più giudeo né greco; non c'è più schiavo né libero; non c'è più uomo né donna, poiché tutti voi siete uno in Cristo Gesù"*. La realtà di Cristo è dunque una realtà che ci coinvolge tutti, poiché noi siamo in e di Cristo, in Lui viviamo e agiamo. Proprio in forza di questa appartenenza la Sua risurrezione è causa della nostra santificazione²².

Altro importante aspetto è quello **pneumatologico**: lo Spirito di Cristo è vivo ed operante nella vita del cristiano²³; ci dona la stessa vita di Cristo e tende a realizzare e completare in noi la sua immagine, rendendo anche noi figli del Padre così come lo è Lui, essendo Lui stesso caparra della gloria (2Cor 1,18-22) e primizia (Rm 8,23).

Uno dei testi fondamentali per capire la teologia della grazia in Paolo è Rm 8,9-11: *"Voi però non siete sotto il dominio della carne, ma dello Spirito, dal momento che lo Spirito di Dio abita in voi. Se qualcuno non ha lo Spirito di Cristo, non gli appartiene. E se Cristo è in voi, il vostro corpo è morto a causa del peccato, ma lo spirito è vita a causa della giustificazione. E se lo Spirito di colui che ha risuscitato Gesù dai morti abita in voi, colui che ha risuscitato Cristo dai morti darà la vita anche ai vostri corpi mortali per mezzo del suo Spirito che abita in voi"*.

Con la chiamata alla fede che si realizza per l'adesione a Cristo, si ha la presenza dello Spirito Santo nel cuore del credente; si dice allora che il cristiano è *"sotto il dominio dello Spirito"*; Agostino diceva *"Interroga viscera tua, si plena sunt charitate, habes Spiritum Dei"*. Lo Spirito ci fa vivere secondo la vita di Dio; è un'esperienza di liberazione, per la quale noi apparteniamo a Cristo e non più alla carne, il segno che ci dice che noi abbiamo ricevuto la caparra, la primizia di questo Spirito è il battesimo.

Avere lo Spirito è avere Cristo, poiché è la presenza dello Spirito che ci mette in comunione con Lui. Questa **comunione è reale e non morale o metaforica**: è la Sua stessa vita che vive in noi²⁴, poiché opera dello Spirito Santo è la piena realizzazione del Mistero Pasquale, ed è per questa stessa comunione con Lui che, con l'adesione della fede, possiamo godere della giustificazione che

¹⁸ Vedere 1Cor 15,12-17.

¹⁹ Col 1,15-17: *Egli è immagine del Dio invisibile, generato prima di ogni creatura; poiché per mezzo di lui sono state create tutte le cose, quelle nei cieli e quelle sulla terra, quelle visibili e quelle invisibili: Troni, Dominazioni, Principati e Potestà. Tutte le cose sono state create per mezzo di lui e in vista di lui. Egli è prima di tutte le cose e tutte sussistono in lui.*

²⁰ Ef 3,1-10.

²¹ Ef 2,14: *Egli infatti è la nostra pace, colui che ha fatto dei due un popolo solo, abbattendo il muro di separazione che era frammezzo, cioè l'inimicizia*

²² 2Cor 4,14: *...convinti che colui che ha risuscitato il Signore Gesù, risusciterà anche noi con Gesù e ci porrà accanto a lui insieme con voi.*

²³ Vedere i testi di: 2Cor 3,18 - *E noi tutti, a viso scoperto, riflettendo come in uno specchio la gloria del Signore, veniamo trasformati in quella medesima immagine, di gloria in gloria, secondo l'azione dello Spirito del Signore.* Gal 4,6 - *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!* Rm 8,4 - *perché la giustizia della legge si adempisse in noi, che non camminiamo secondo la carne ma secondo lo Spirito.*

²⁴ Cfr i testi di 2Cor 5,15: *Ed egli è morto per tutti, perché quelli che vivono non vivano più per se stessi, ma per colui che è morto e risuscitato per loro,* e Gal 2,20: *Sono stato crocifisso con Cristo e non sono più io che vivo, ma Cristo vive in me.*

Cristo ci merita. Tutto ciò proietta il credente in una dimensione squisitamente escatologica poiché la vita secondo la carne porta alla morte, mentre la vita nello Spirito è apertura all'eternità.

Esiste poi un aspetto **antropologico**, che riguarda l'uomo come termine della giustificazione. L'uomo è l'oggetto dell'azione di grazia di Dio in Gesù Cristo verso di noi, e l'uomo è giustificato da questa azione e non dai propri meriti. Paolo introduce il termine di "**giustificazione**", più specifico di grazia, **intendendo l'atto con cui Dio ci rende giusti**, cioè capaci di vivere nella giustizia; giustizia intesa non nel senso di giustizia distributiva o di giustizia derivata dalla legge, ma possibilità di vivere secondo Dio e nella fedeltà a Lui, che si ottiene solo mediante la fede, come Paolo stesso cerca di far capire anche mediante molti esempi tratti dalla storia di Israele, in particolare con l'esempio di Abramo in Rm 4; la giustizia, infatti, si può comprendere come patto di alleanza e di fedeltà a Dio.

La giustificazione è caratterizzata dalla gratuità, **è un dono che viene dalla libera iniziativa di Dio**. L'uomo da solo è incapace di essere giusto; non è in grado di compiere opere che, per una bontà propria, lo rendano capace di rendere Dio benevolo nei suoi confronti; Dio fa questo da se, per mezzo di Cristo, a cui noi ci avviciniamo per la fede.

In Paolo allora possiamo notare questi aspetti fondamentali:

- L'uomo da solo è incapace di diventare giusto.
- Solo Dio giustifica.
- La giustificazione avviene per opera di Cristo.
- Noi ci avviciniamo a Cristo mediante la fede.

In **Rm 3,23** leggiamo che "*tutti hanno peccato*"; questa è la situazione comune a tutti gli uomini, così come comune a tutti è la grazia di Cristo. Da un lato constatiamo l'inefficacia della Legge, inadeguata a rendere giusti gli uomini; da un'altra ci accorgiamo che la Legge può addirittura diventare un ostacolo, perché ci dice dove è il peccato ma non ci aiuta a superarlo. Paolo ripete spesso che nessuno può avanzare pretese²⁵: Dio solo è giusto e può giustificare, e occorre affidarsi alla sua gratuità di amore²⁶; la fedeltà di Dio è gratuità, fin dai tempi dell'alleanza e della disobbedienza di Israele, e la sua giustificazione avviene per opera di Cristo, che è vittima di espiazione; Egli è l'altare dell'alleanza, la vittima, punto d'incontro tra Dio e l'uomo; Cristo è l'unico sacrificio gradito a Dio, e perciò si può ritenere il mediatore della nuova ed eterna alleanza.

L'azione di Dio in Cristo ha l'uomo come termine, a cui è chiesta l'**adesione della fede**. Per Paolo la fede (πίστις) si definisce sotto tre aspetti:

1. **Aspetto fiduciale** - abbandonarsi a Dio, fidarsi di Lui; è l'aspetto che in Paolo è predominante, poiché è parte integrante della sua esperienza di convertito.

2. **Aspetto intellettuale** - è l'assenso, l'accettazione di Dio e del Suo agire in noi; è l'adesione forte, libera, convinta, non in forza dell'evidenza delle verità, ma dell'autorità di colui che si rivela.

3. **Aspetto dinamico** - la fede tende a concretizzarsi nelle opere dell'amore, che sono le opere che sgorgano per la vita nello Spirito. (Gal ed Ef).

In ogni caso **la fede è sempre un lasciarsi giustificare da Dio**; non è solo passività ma implica l'adesione, la decisione responsabile verso Dio che ci giustifica.

In molti modi Paolo descrive la presenza dello Spirito nella vita del credente ed anche i suoi frutti. Un esempio è quello del concetto di **lavacro di rigenerazione**²⁷ che avviene in noi nel

²⁵ Cfr 1Cor 1,29 e 31 e Ef 2,9.

²⁶ Cfr Rm 2,26-26.

²⁷ Tt 3,4-7: *Quando però si sono manifestati la bontà di Dio, Salvatore nostro, e il suo amore per gli uomini, Egli ci ha salvati non in virtù di opere di giustizia da noi compiute, ma per sua misericordia mediante un lavacro di*

battesimo ed è effuso per la mediazione di Cristo, nel quadro del grande disegno di salvezza di Dio per l'uomo. Non manca in questo brano l'aggancio alle realtà ultime - in Paolo sempre strettamente connesse con la vita del cristiano nel presente - con l'accento alla speranza dell'eredità della vita eterna.

Proprio questa eredità è ciò che ci fa essere certi che in Cristo Dio ci ha *adottati*, e il nostro essere figli di Dio ha senso perché Cristo ha riversato su di noi lo Spirito, nel quale possiamo gridare "Padre"²⁸ e che ci fa essere figli nell'unigenito Figlio; il nostro rapporto di figli è, infatti, sempre mediato da Cristo. In Lui innestati siamo anche coeredi; colui che opera questo innesto è proprio lo Spirito ricevuto nel battesimo e che riceviamo continuamente mediante la fede; per questo possiamo gridare "Abbà", lo stesso termine che i sinottici dicono fosse sulle labbra di Gesù ogni volta che si rivolgeva al Padre (mai gli ebrei avrebbero osato chiamare così Dio; era un termine blasfemo per la loro mentalità).

L'adozione porta anche la promessa dell'*eredità*²⁹. Siamo così eredi di Dio stesso, partecipiamo della sua stessa gloria, della sorte dei santi, sempre per il nostro innesto in Cristo. L'adozione è poi anche rigenerazione, è vita nuova, è essere sotto il dominio dello Spirito. L'uomo giustificato è anche *libertà e liberazione*: se siamo figli non siamo più sotto la schiavitù; il dono dello Spirito ci dà la libertà, soprattutto dalla Legge, libertà che comunque non si risolve in anarchia; l'orizzonte di libertà a cui ci apre lo Spirito è, infatti, l'amore. Siamo liberi per servire, liberi per amare, di aderire autenticamente a Cristo. La libertà che lo Spirito fa nascere è soprattutto **libertà dal peccato**. Dio è più forte del nostro peccato; è libertà dalla morte, poiché lo stesso Spirito che ha risuscitato Cristo risusciterà anche i nostri corpi mortali, ed anche perché le opere della carne sono opere destinate alla morte ma le opere dello Spirito danno la vita.

Per ciò che riguarda l'*elezione* Paolo ha coscienza di essere un eletto; lui stesso ha sperimentato questa condizione³⁰; nelle sue confessioni più o meno pubbliche, dice spesso che anche a lui si è manifestato Cristo ed è stato così anche lui eletto. L'elezione non è comunque suo merito, e poi non lo esime dalla fatica di una continua conversione.

In **Rm 9-11** Paolo descrive la "saga" dell'elezione di Israele; quel popolo non ha voluto accogliere Cristo, tuttavia la sua storia non è irrimediabilmente chiusa e Paolo stesso soffre e vorrebbe essere anatema purché esso si riavvicini. Tuttavia la chiamata di Dio è irrevocabile, l'elezione permane per tutti, anche per Israele: tutti in Cristo sono stati scelti dal Padre. L'elezione diventa così "*predestinazione alla salvezza*", non legge ferrea, inflessibile, che passa sopra la nostra libertà; non un destino cieco, una spada di Damocle, ma elezione per tutti alla salvezza. Paolo vede, nel momentaneo rifiuto di Israele la possibilità dell'apertura del cristianesimo ai pagani; la predestinazione è la universale chiamata alla figliolanza.

Come **conclusione** possiamo dire che la grazia indica l'origine divina della giustificazione; quest'ultima designa l'opera di santificazione, la vita nuova che feconda l'esistenza del credente. Coloro che nel battesimo, tramite la fede in Cristo, hanno ricevuto la misericordia, sono chiamati a vivere e ad esprimere questa vita nuova. La condizione del cristiano è la condizione del tempo presente, del giustificato, del redento che si impegna nell'oggi. La benevolenza di Dio è gratuità, tuttavia l'uomo non rimane passivo di fronte a questa benevolenza, ma vi opera un coinvolgimento, che è la sua risposta, la sua stessa vita di fede. Paolo, oltre che il cantore della grazia, è anche il

rigenerazione e di rinnovamento nello Spirito Santo, effuso da Lui su di noi abbondantemente per mezzo di Gesù Cristo, salvatore nostro, perché giustificati dalla sua grazia diventassimo eredi, secondo la speranza, della vita eterna.

²⁸ Cfr tutta la stupenda pericope di Rm 8,14-16, oltre che Gal 4,5.

²⁹ Rm 8,17: *E se siamo figli, siamo anche eredi: eredi di Dio, coeredi di Cristo, se veramente partecipiamo alle sue sofferenze per partecipare anche alla sua gloria*

³⁰ 1Cor 15,10: *Per grazia di Dio però sono quello che sono, e la sua grazia in me non è stata vana; anzi ho faticato più di tutti loro, non io però, ma la grazia di Dio che è con me.*

cantore della cooperazione dell'uomo alla grazia³¹. È qui che ritornano anche gli aspetti umani di libertà e di responsabilità.

Altri testi neotestamentari

1Pt 1,14-15: *“Come figli obbedienti, non conformatevi ai desideri d'un tempo, quando eravate nell' ignoranza, ma ad immagine del Santo che vi ha chiamati, diventate santi anche voi in tutta la vostra condotta”.*

Questo testo parla della santità come imitazione di colui che è Santo; vi ritornano concetti ormai consueti della teologia della grazia del Nuovo Testamento, come quelli di elezione, nuova alleanza, obbedienza, forza dello Spirito; questo vale anche per la seconda lettera di Pietro, il cui vertice è rappresentato dal versetto 4 del primo capitolo: *“Con queste ci ha donato i beni grandissimi e preziosi che erano stati promessi, perché diventaste per loro mezzo **partecipi della natura divina**, essendo sfuggiti alla corruzione che è nel mondo a causa della concupiscenza.*

In **Giovanni** l'espressione *χαρις* ricorre solo tre volte, nel prologo del Vangelo, tuttavia nell'opera giovannea troviamo significati importanti e immagini molto efficaci per ciò che riguarda la santità, la giustizia, la santificazione. Già nel prologo la *χαρις* è associata alla Verità (v. 17); nei versetti 12-13 è presente il tema dell'adozione divina, specificato con il concetto della “*generazione*” dei credenti, cioè coloro che sanno “*vedere*” la gloria di Dio Padre, da parte di Dio stesso.

In altri testi³² Giovanni parla della “*attrazione*” del Padre. I temi della rigenerazione e della vita nuova nello Spirito, sono ampiamente presenti nel brano del dialogo con Nicodemo, al capitolo 3, e questo rapporto tra Spirito e rinnovamento della vita del cristiano è espresso anche in altri passi del suo Vangelo, come in 15,6; 8,21; 20,22; 17,21-23; 14,23. Anche nel capitolo 19 il ruolo dello Spirito, consegnato ai credenti, è ben visibile. I temi della **fedè** - come “*vedere*” e “*riconoscere*” il Figlio, e di “*vita eterna*” - che il cristiano già possiede ora per la fede e per il mangiare il Corpo e bere il Sangue e che è allo stesso tempo un bene escatologico, sono temi utili all'elaborazione della teologia della grazia di Giovanni.

Osservazioni conclusive

1. Il punto centrale da mettere in evidenza è l'aspetto formale della grazia che emerge dal Nuovo Testamento: la grazia non è il primo luogo qualcosa che è posseduto dall'uomo, bensì un'iniziativa di Dio, fonte di salvezza. La grazia è l'agire grazioso di Dio nei confronti dell'uomo, l'uomo non può far altro che ricevere il dono.

2. La grazia è anche e soprattutto la **gratia Chisti**, la salvezza che ci raggiunge in Cristo, il perdono dei peccati attraverso la sua morte e risurrezione. La grazia è anche la stessa persona di Cristo, infatti con la grazia partecipiamo alla Sua vita nel Padre.

3. La grazia è da intendere come la sfera dalla salvezza, un ambito nel quale entriamo: l'uomo è come “*traslocato*” nella sfera della salvezza (cfr. Ef 1,3-10). L'uomo partecipa a questa azione tramite la sua fede; sono da escludere quindi ogni azione magica e automatica. Nella grazia per il Nuovo Testamento non esistono confini “*sociologici*”, come invece esistevano per l'Antico

³¹ Può essere ricordata a questo punto la frase di Agostino: *Colui che ti ha creato senza di te, non ti salverà senza di te.*

³² Gv 6,44-45.65: *Nessuno può venire a me, se non lo attira il Padre che mi ha mandato; e io lo risusciterò nell'ultimo giorno. Sta scritto nei profeti: E tutti saranno ammaestrati da Dio. Chiunque ha udito il Padre e ha imparato da lui, viene a me. E continuò: “Per questo vi ho detto che nessuno può venire a me, se non gli è concesso dal Padre mio”.*

Testamento, dove la grazia era solo per il popolo eletto. La grazia è come il campo di forza che orienta la vita del credente in Cristo.

2. La Grazia e la giustificazione

La grazia come perdono dei peccati: la giustificazione

La grazia fondamentale per il cristiano è l'invio del Figlio di Dio sulla terra; è una grazia che si realizza in un momento determinato della storia. In questo progetto di grazia e di comunione con Dio è intervenuto il peccato, per cui l'uomo si trova nella condizione d'essere in contraddizione con il suo proprio essere. Gesù Cristo è colui nel quale questa frattura è ricomposta, colui in vista del quale tutte le cose sono state create.

La giustizia di Dio nell' Antico Testamento

Il termine ebraico **zedakà** non deve essere inteso come conformità del comportamento dell'uomo ad una norma astratta, bensì la giustizia di Dio nell'AT indica il modo di comportarsi di Dio nei confronti del popolo con il quale ha stretto un'alleanza. Le azioni di questa giustizia divina sono quelle nelle quali Dio manifesta la sua fedeltà all'alleanza. Nei Salmi zedakà indica ciò che Dio opera per la salvezza del popolo: *“Il Signore agisce con giustizia e con diritto verso tutti gli oppressi”* (Sal 103, 6); *“Si parlerà del Signore alla generazione che viene; annunzieranno la sua giustizia; al popolo che nascerà diranno: Ecco l'opera del Signore”* (Sal 22,32).

Nell'Antico Testamento si parla anche della giustizia dell'uomo davanti a Dio: Nei salmi pre-esilici della *“salita al tempio”* il salmista si chiede che potrà salire al monte del Signore (Sal 24, Sal 15): costui agisce in conformità con i comandamenti del Signore, agisce con giustizia. Le porte del tempio del Signore si apriranno al giusto, a colui che osserva i comandamenti. Da questi salmi si deduce un aspetto centrale per la giustizia nell'Antico Testamento: **l'uomo giusto è colui che osserva i comandamenti.**

Nel tempo postesilico è maggiore la consapevolezza del singolo davanti a Dio, ossia il rapporto con il Signore è sempre più personale: non si è giusti per il solo fatto d'appartenere al popolo dell'Alleanza, ma in forza della propria condotta conosciuta da Dio. Vedi Salmo 1,6: *“Il Signore veglia sul cammino dei giusti, ma la via degli empi andrà in rovina”*. È sorprendente come in alcuni salmi l'autore si dichiara giusto in modo decisamente sfacciato: *“Accogli, Signore, la causa del giusto, sii attento al mio grido. Porgi l'orecchio alla mia preghiera: sulle mie labbra non c'è inganno”* (Sal 17,1). La giustizia dell'uomo non è però mai di tipo legalistica: **l'uomo è giusto solo per la misericordia di Dio:** *“Non chiamare in giudizio il tuo servo: nessun vivente davanti a te è giusto”* (Sal 143, 2). Tuttavia nel rabinismo tardivo prevarrà una concezione decisamente più legalistica che lega la giustizia dell'uomo all'osservanza dei comandamenti come un vanto dell'uomo.

La giustizia di Dio nel Nuovo Testamento: San Paolo

Il testo chiave per interpretare Paolo a questo riguardo è **Rm 3,21-31**: dopo aver presentato l'umanità sotto l'ira di Dio, Paolo passa a descrivere l'azione della giustizia di Dio. Il centro della giustizia di Dio è Cristo diventato strumento di espiazione. La giustizia di Dio si caratterizza poi con il perdono dei peccati grazie alla misericordia di Dio. In questo testo Paolo rimane sicuramente nella linea dell'Antico Testamento nel quale la giustizia porta la salvezza all'uomo, ma mentre nell'AT erano previsti molte opere salvifiche, molti sacrifici, ora, con la morte di Cristo, abbiamo un **unico atto di giustizia**: Cristo è stato lo strumento di espiazione per mezzo del suo sangue.

Nella visione paolina l'essere giusto davanti a Dio per l'uomo non è affatto una propria conquista, bensì un dono ricevuto. Si può parlare di giustizia dell'uomo solo partendo dalla giustizia di Dio, che è sua assoluta qualità, una qualità però di relazione. La manifestazione della giustizia di Dio è espressa in Rm 3,22 come in un **rapporto di relazione** "giustizia di Dio per mezzo della fede in Cristo Gesù, per tutti quelli che credono": la giustizia di Dio viene quindi espressa come un venir raggiunti. Al v. 24 troviamo un passivo teologico: δικαιούμενοι δωρεάν.

L'altro elemento fondamentale, oltre questo essere raggiunti, è **la fede**: infatti la giustificazione avviene sempre **per mezzo della fede** (Rm 3,26). La fede per Paolo è l'accoglienza della Parola della predicazione del Vangelo; la fede viene sempre da un ascolto della Parola predicata. Questa Parola, è la parola della croce e accogliere la parola significa essere con crocifissi, con consepolti, con risorgere con Cristo. La Parola della croce accolta con fede "*ponit nos extra nos*", pone l'uomo al di fuori di se stesso dato che lo pone in un rapporto di relazione con Dio. Mentre nell'AT il rapporto dell'uomo con Dio dipendeva dagli effetti dell'opera dell'uomo, ora il rapporto con Dio è sulla linea dell'accoglienza del dono della Redenzione che cambia l'essere dell'uomo stesso. Se da un lato l'accoglienza della Parola è un atto umano, dall'altro l'uomo si mette in un atteggiamento di passività poiché è trasferito presso Dio, è raggiunto da questa grazia.

Quando quindi nelle lettera ai Romani si dice che Dio ha giustificato l'uomo Paolo si riferisce **non ad un atto forense di Dio** nei confronti dell'uomo, ma **indica una effettiva novità dell'uomo sul piano dell'essere**. L'uomo si è trasferito, ha cambiato casa (domus) e signore (dominus) per entrare nella Signoria di Dio. (Rm 6,14: "*Il peccato non dominerà infatti più su di voi poiché non siete più sotto la legge, ma sotto la grazia*"). L'uomo vive quindi non più secondo la carne, cioè da solo, in balia delle sue sole possibilità, ma vive nello Spirito, cioè in una relazione di vita con Dio. Questa nuova relazione, è una relazione da figli.

La giustizia di Dio e la giustificazione nella Riforma

Per **Lutero** l'articolo di fede della giustificazione è quello di gran lunga più importante per tutta la fede cristiana, "*articulus stantis aut cadentis ecclesiae*". Lutero ha avuto il merito di rimettere al centro dell'attenzione il tema della giustificazione: prima di lui Tommaso aveva parlato di giustificazione nei termini di "*gratia sanans*" (grazia sanante) per i peccatori. Per capire Lutero bisogna rifarsi ad una distinzione fondamentale per il suo pensiero, ossia la **contrapposizione fra Legge e Vangelo**.

La legge indica all'uomo la volontà di Dio, ma non gli dà la forza per compierla. La legge ha solo una funzione accusatoria, ossia indica all'uomo il proprio peccato. Il Vangelo invece di accusare perdona. La legge non ha tuttavia una funzione solo negativa poiché ha un **ruolo pedagogico** nei confronti di Cristo. L'insegnamento della legge tocca il cuore dell'uomo, gli svela la propria nullità e capisce che non gli rimane altro se non l'aiuto di Dio. L'unico aiuto che può venire in soccorso alle coscienze ansiose ed infelici è Cristo. L'uomo da solo non si può salvare, ma solo con l'aiuto di Dio; siccome Cristo redime l'uomo nella sua interezza, allora esso prima di questa redenzione era totalmente corrotto, in caso contrario sarebbe resa superflua l'azione di Cristo.

Questa antropologia negativa è espressa molto chiaramente nell'opera "*De servo arbitrio*": l'uomo, dopo il peccato di Adamo, è totalmente corrotto dal peccato, ne è schiavo e la legge mette in evidenza questa triste situazione. Lutero parla di un peccato fondamentale, cioè della condizione di schiavitù nella quale si trova l'uomo. In questa condizione l'uomo è "*in se incurvatus*", incapace di aprirsi a Dio, fermo solo sulle proprie risorse, con la volontà di trovare in sé il fondamento della propria salvezza e del proprio essere. Lutero riprende il tema agostiniano: solo la grazia di Dio libera l'uomo dalla schiavitù del peccato. L'uomo non può quindi assolutamente pensare ad una giustizia acquistata con le proprie forze, e rimane solo Cristo con la sua opera di salvezza.

A questo punto si capisce come per Lutero la giustificazione sia qualcosa che viene "*ab extra*", dal di fuori dell'uomo: egli non deve guardare ai propri meriti ma alla sola opera divina. Il

problema sarà che da un qualcosa di esterno all'uomo la giustificazione diverrà **estranea** all'uomo, cioè **una sola imputazione** che viene da Dio, un atto forense, e non come qualcosa che riguarda l'essere dell'uomo. Altro elemento importante: la giustificazione per Lutero precede le opere buone, e le opere buone sono la conseguenza della giustificazione.

Considerazioni finali sulla giustificazione

La **prima constatazione** da farsi è che il contesto culturale e di fede nel quale vennero a confrontarsi la posizione di Lutero, e in genere della Riforma, con quelle della teologia e del magistero della chiesa è molto diverso da quello attuale: Lutero come figlio dell'epoca medioevale sente una grande inquietudine davanti all'incertezza di un Dio misericordioso o tremendo: oggi il problema non è tanto riguardo alla misericordia di Dio, quanto al problema dell'essere di Dio. Oggi, essendosi persa la coscienza del peccato, si è persa anche la comprensione della misericordia di Dio. Nel passato il problema dell'uomo era quello di non essere "non giusto" ossia, in chiave morale il non osservare i comandamenti. Oggi il problema dell'uomo si colloca a livello del rapporto con il mondo. L'uomo moderno ha fatto l'esperienza della sua grandezza, delle sue infinite possibilità, ma anche dell'indifferenza cosmica. Il cielo sembra essere sempre più indifferente alle sorti dell'uomo, e si arriva ad una cultura di tipo nichilista.

In questo universo muto ed estraneo l'uomo sente angoscia, perdizione nel senso della perdita di ogni senso. In questo contesto com'è possibile considerare la giustizia di Dio che si manifesta nella morte di Cristo? Il Dio cristiano è un Dio che accoglie tutti gli uomini nella loro specifica condizione: Dio ama l'uomo anche se gli si dimostra infedele e ribelle. È proprio nella croce e nella risurrezione che Dio manifesta concretamente il suo SI definitivo all'uomo. In una realtà nella quale si è perso il senso del peccato diventa irrilevante anche l'idea di giustificazione: sebbene non sia giusto prendere la cultura dominante come criterio di valutazione assoluto dell'uomo, bisogna anche riconoscere la necessità di prendere sul serio l'uomo contemporaneo che si sente come "uno zingaro nell'universo". La parola chiave della modernità sembra quindi essere il **nichilismo**.

Il Dio cristiano è però un Dio che si fa solidale con l'uomo anche quand'esso si trova più lontano da Lui: con la Parola della creazione Dio ha chiamato all'esistenza ciò che prima non era, e allo stesso modo Dio con la Risurrezione trae l'uomo dal nulla del peccato alla vita divina della grazia. Dio rimane il Dio creatore, che fa nascere nella comunione con Lui. Il perdono del peccato è quindi una manifestazione di questo essere fedele di Dio all'uomo che, per libera scelta d'amore, ha creato. Già Tommaso nella Summa accostava in modo molto stretto la Parola della creazione con la remissione dei peccati: è una cosa più grande che dall'empio sia fatto un giusto che creare il cielo e la terra. L'atto della creazione e la remissione dei peccati per un verso sono assimilabili, infatti in entrambi i casi si parla di un inizio dal nulla (*creazione "ex nihilo"*), ma per un altro verso la remissione del peccato combatte una situazione ancora più grave, ossia quella del peccato che può essere visto come un **nulla nullificante** ("*nihil nihilans*"), una forza negativa che tende a rendere nulli. Nella croce e con la Risurrezione l'uomo è strappato al nulla in forza del sì detto da Dio all'esistenza dell'uomo. Grazie alla fede, guardando l'opera della Redenzione, si scopre la propria condizione di peccato e di nulla (siccome l'essere nel nulla è la forma fondamentale di ogni peccato) dalla quali si è stati sottratti.

Bisogna allora sottolineare la profonda connessione dei due aspetti che spesso sono stati contrapposti: la giustificazione come Parola pronunciata da Dio (**giustificazione esterna**) e giustificazione come nuovo rapporto di amicizia con Dio (**giustificazione interna**). La Parola del creatore è performativa (crea, da forma) e chiama l'uomo ad un rapporto nuovo di amicizia con Lui. Fra l'uomo e Dio inizia quindi una storia, una storia di salvezza, di misericordia, di comunione.

La grazia come nuova relazione con Dio: la filiazione divina

Abbiamo visto come la grazia sia l'essere accolti, tramite la morte e risurrezione di Cristo, nella comunione con Dio. Abbiamo visto anche come tutta la **teologia della giustificazione sia cristocentrica**, e ora ci chiediamo in cosa consista questa nuova relazione con Dio che si attua in Cristo, per Cristo e con Cristo. Si tratta in altri termini di vedere qual'è la novità d'essere che è nell'uomo a partire dalla presenza di Dio nell'uomo, cioè a partire dalla presenza dello Spirito Santo.

La categoria di **filiazione** è fondamentale per tre motivi:

- Filiazione è un termine di **relazione**: tutta la Scrittura esprime la creazione in termini di relazione d'amore di Dio con l'uomo: Dio ama le cose che crea (cfr. Sap).
- La nostra relazione con Dio è caratterizzata dall'essere una **relazione con un Dio trino ed uno**: nella grazia è donata all'uomo la vita eterna di Dio, vita che è fondata sulla comunione delle tre persone della Trinità. La Scrittura caratterizza la relazione con Dio nei suoi aspetti trinitari: per esempio si dice che con il battesimo siamo conformati al Figlio (e non al Padre e neppure allo Spirito), che la salvezza ci conduce al Padre, e non al Figlio. **Tutto è stato creato in vista di Cristo**, quindi anche la creatura umana troverà la sua massima realizzazione nella conformità perfetta a Cristo, la cui essenza fondamentale è l'essere Figlio del Padre. L'uomo trova il suo compimento perfetto nella figliolanza divina.

Sia la filiazione di Gesù che la nostra possono essere viste in chiave pneumatologica. Possiamo dire che lo Spirito ha accompagnato tutta la missione di Gesù: lo Spirito Santo presiede all'incarnazione del Verbo (Lc 1,35), al battesimo di Gesù (Mc 1,10), alla sua offerta sulla croce (Gv 19,30; Eb 9,14), alla sua Risurrezione (Rm 1,4). Questo stesso Spirito è donato agli uomini: *“innalzato pertanto alla destra di Dio e dopo aver ricevuto dal Padre lo Spirito Santo che egli aveva promesso, lo ha effuso, come voi stessi potete vedere e udire”* (At 2,33). Secondo il NT ci sono quindi due momenti fondamentali nel rapporto fra Gesù e lo Spirito: lo Spirito è su Gesù. Nel battesimo al Giordano si vede come lo Spirito di Dio discenda su Gesù: questa discesa può essere vista ed interpretata come **un'unzione - consacrazione** in parallelo con il testo di Is 42,1 *“Ecco il mio servo che io sostengo, il mio eletto di cui mi compiaccio. Ho posto il mio Spirito su di lui; egli porterà il diritto alle nazioni”*. Anche in Atti 10, 38 viene ripreso il tema dell'unzione di Gesù: *“Dio consacrò in Spirito Santo e potenza Gesù di Nazaret il quale passò beneficando e risanando tutti coloro che erano sotto il potere del diavolo, perché Dio era con lui”*.

In questo passo si vede che l'unzione dello Spirito è messa in relazione con la missione del Figlio: l'obbedienza del Figlio alla volontà del Padre segue l'impulso dello Spirito. **Von Balthasar** afferma che in Gesù avviene un' inversione economica: mentre nella vita intratrinitaria lo Spirito procede dal Padre e dal Figlio (“viene dopo” il Padre e il Figlio), nell'esistenza terrena di Gesù lo Spirito è inviato sul Figlio e quindi “viene prima”, affinché possa compiere la sua missione. Questo essere passivo del Figlio rispetto allo Spirito ha una grande importanza teologica: la carne assunta dal Verbo diventa ciò che era fin dall'eternità. Nell'uomo viene realizzata la filiazione con Dio negli stessi condizionamenti della realtà umana, e lo Spirito è il principio di questa relazione filiale.

Dopo la Risurrezione Gesù dona lo Spirito a coloro che credono in lui diventando quindi fonte del dono: i Padri affermano che il “vaso” di Gesù è stata squarciato e sono usciti sangue e acqua (simbolo dello Spirito). Gesù donando lo Spirito a chi crede in lui, dona ciò che gli è più profondamente proprio, ossia il suo stesso rapporto con Dio Padre. Lo Spirito si configura quindi come il **dono per eccellenza**, come il Dono, ossia la stessa relazione d'amore che unisce Padre e Figlio.

Due passi evidenziano come dallo Spirito derivi la relazione d'adozione filiale: **Gal 4,4-7**: l'adozione a figli è presentata come il fine stesso dell'incarnazione: *“lo Spirito del Figlio grida in*

noi: Abbà, Padre”; **Rm 8,14-17**: l’essere guidati dallo Spirito significa essere Figli: lo Spirito ci fa gridare: Abbà, Padre. Confrontando questi due passi si vede come lo Spirito e la persona umana sono quasi identificate in quanto entrambe gridano: Abbà. Lo Spirito opera quindi in noi la filiazione con Dio: Sant’Ireneo affermava che lo Spirito è *communicatio Christi*, cioè la comunicazione di ciò che è più tipico di Cristo, ossia il suo essere Figlio.

La relazione del giustificato con le tre persone divine

La comunione con Dio non è semplicemente la comunione con l’essenza di Dio, e neanche comunione con una singola persona della Santissima Trinità, bensì la **partecipazione alla comunione intertrinitaria**: Dio entra in comunione con l’uomo non in modo indefinito, ma secondo ciò che è proprio alle tre singole Persone divine. Nel NT per esempio leggiamo che l’uomo è chiamato a conformarsi al Figlio, e non al Padre o allo Spirito Santo. Quando pronunciamo le parole del Padre Nostro, ci rivolgiamo al Padre, nel Figlio attraverso lo Spirito Santo. La grazia ci ammette alla comunione che il Figlio ha con il Padre, ed essendo resi conformi al Figlio abbiamo quindi accesso alla comunione col Padre. Lo Spirito, effuso su ogni uomo, fa sì che la filiazione divina appartenga ad ogni uomo che accoglie il dono, ossia lo stesso Spirito Santo. Lo Spirito è visto da Agostino come il dono che *“il Padre e il Figlio si scambiano eternamente”*.

Nelle tre persone divine esiste una piena corrispondenza fra l’*“esse in”* e l’*“esse per”*, quindi è possibile dire che lo Spirito è l’eterno dono scambiato fra Padre e Figlio. La grazia è quindi lo stesso Spirito Santo ed abitando in noi abita in noi la Trinità. Con il dono dello Spirito abita in noi la Trinità, infatti leggiamo nella Scrittura: *“non sapevate che il vostro corpo è tempio dello Spirito Santo che è in voi e che avete da Dio, e che non appartiene a voi stessi?”* (1Cor 6,19); *“sono stato crocifisso con Cristo e non sono più io che vivo, ma Cristo che vive in me. Questa vita nella carne, io la vivo nella fede del Figlio di Dio, che mi ha amato e ha dato se stesso per me”* (Gal 2,20); *“noi siamo infatti tempio del Dio vivente, come Dio stesso ha detto: Abiterò in mezzo a loro e con loro camminerò e sarò il loro Dio, ed essi saranno il mio popolo”*(2Cor 6,16). La presenza nell’uomo della Trinità non significa che egli è annullato, assorbito da Dio, ma al contrario, l’uomo rimane creatura ma capace di accogliere in sé la presenza divina.

La filiazione divina come pienezza dell’essere personale

L’uomo è un soggetto definito dalla filosofia come sostanza individuale capace di conoscere e di volere. Una delle caratteristiche del soggetto è di auto possedersi, ossia entrando in contatto con gli altri enti, il soggetto non si confonde con l’ente che conosce, ma instaura sempre un rapporto di alterità: c’è un esodo della conoscenza dall’uomo verso l’oggetto, e un ritorno della conoscenza verso il soggetto conoscitivo che non si confonde però con l’oggetto. Tommaso parla di una *“redditio completa subjecti in seipsum”*. L’uomo prende così coscienza della propria sostanza individuale e razionale.

Il concetto dell’uomo come persona è molto più vasto di quello di soggetto: la persona si qualifica grazie all’essere in relazione con il Tu dell’altra persona. È tipico della persona essere in rapporto con un altro Tu. Un Tu che non è solo qualcosa di esterno, ma che diventa immanente alla persona. Si può parlare di un reciproco possedersi, di un essere nell’altra persona. Dal punto di vista teologico, l’uomo è qualificato sempre come **persona** nel suo rapporto con Dio: Dio si relazione sempre all’uomo come ad un altro Tu e non come ad una cosa. È la stessa parola creatrice di Dio ad essere una Parola carica di relazionalità, e quindi l’essere persona dell’uomo non dipende da condizionamenti esterni, ma è qualcosa che gli appartiene in modo originario.

La persona umana si compie e realizza solo quando restituisce se stessa a colui dal quale proviene: la persona trova nel dono di se stessa il proprio completo compimento. Abbiamo già visto come nelle tre persone divine c’è perfetta coincidenza fra *“esse in”* e *“esse per”*: l’essere di ognuna delle persone è completamente donato e ricevuto in un eterno scambio. La realtà dell’uomo non è

però la stessa: per l'uomo l'essere per (essere donato) non coincide con il proprio essere, ed è proprio il cammino di conversione far sì che queste due dimensioni arrivino a coincidere.

Possiamo dire che al nostro essere soggetti è affidato il nostro divenire persona, infatti ogni uomo è in sé essere assoluto (in quanto soggetto), ma anche dipendente dal creatore e chiamato alla perfetta comunione con Lui in una perfetta donazione. Il peccato consiste appunto nel rifiuto della propria **autodonazione**, e di trasformare quindi il proprio essere soggetto in un **autopossesso**. Il peccato è quindi il non corrispondere alla vocazione di diventare persone. Il peccato quindi non appartiene all'essenza dell'uomo, ma la frustra impedendogli d'essere in relazione. Lo Spirito Santo è dunque la persona divina che crea questa relazione, è la "**persona relazione**": con il dono dello Spirito l'uomo soggetto, diventa persona. Lo Spirito cancella il peccato, proprio nell'ottica del mettere in relazione, ciò che prima era privo di questa relazione. Lo Spirito fa sì che l'uomo possa mettere in pratica i comandamenti, non nella loro lettera esterna, ma come figli.

La dimensione comunitaria della filiazione divina

La dimensione comunitaria fa parte dell'uomo: Aristotele diceva che l'uomo è un essere politico. L'antropologia teologica afferma che con il peccato originale dell'uomo si è interrotta la comunicazione sociale della grazia. È necessario recuperare l'**aspetto ecclesiale della grazia**. La filiazione divina implica un nuovo rapporto di fraternità fra gli uomini: lo Spirito, il vincolo fra il Padre e il Figlio, diventa anche il noi della Chiesa. L'essere Figlio di Gesù, significa l'esserlo per noi, per i credenti, costituiti quindi in un rapporto di fraternità. Come tra Padre e Figlio il vincolo d'unione e comunione è lo Spirito, allo stesso modo la comunione fra gli uomini è fondata nello Spirito. **La comunità dei credenti è quindi espressione della comunione intratrinitaria**. Grazie alle riflessioni di Congar si è sviluppata l'ecclesiologia di comunione tipica del nostro secolo (vedi *Lumen Gentium*).

Questa dimensione comunitaria non elimina affatto il carattere assolutamente irripetibile di ciascun uomo (un "*unicum*" davanti a Dio). Unità e diversità non si escludono quindi, e questo è espresso molto bene nel NT con l'immagine della membra e del corpo. **Il carisma** è allora il modo particolare con il quale ogni persona vive la propria vocazione all'interno dell'unico progetto di filiazione. Attraverso il proprio carisma, ogni uomo realizza il proprio modo d'essere Figlio di Dio. È quindi importantissimo non solo esercitare il proprio carisma, ma anche il modo con il quale il carisma è esercitato: deve essere esercitato solo per l'utilità comune, e per l'edificazione di tutti. È il modo di utilizzare il proprio carisma che conferma o smentisce l'essere figlio.

La grazia come nuova creazione: la vita dell'uomo giustificato

Si tratta ora di recuperare il concetto di "*gratia increata*" intesa come **inabitazione dello Spirito Santo** nel cuore dell'uomo che lo eleva. Questa nuova relazione fra Dio e l'uomo non elimina ciò che è più proprio dell'uomo, ma la natura umana viene portata al suo massimo compimento. In questa speciale relazione d'amore con Dio l'uomo diventa una creatura nuova. Si vuole adesso sottolineare questo rinnovamento dell'uomo e del suo essere.

Nelle lettere di San Paolo troviamo molto ricorrente il termine **creazione nuova**, *καινη κτισις*. La creazione nuova esprime ciò che è proprio dell'opera di Dio; non si tratta allora di un prodotto dell'uomo, di un risultato che deriva da qualcosa che è già preesistente nell'uomo, bensì si tratta di un atto creativo proprio di Dio: "*poiché l'amore del Cristo ci spinge al pensiero che uno è morto per tutti e quindi tutti sono morti. Ed egli è morto per tutti, perché quelli che vivono non vivano più per se stessi, ma per colui che è morto e risuscitato per loro. Cosicché ormai noi non conosciamo più nessuno secondo la carne; e anche se abbiamo conosciuto Cristo secondo la carne, ora non lo conosciamo più così. Quindi se uno è in Cristo è una creatura nuova; le cose vecchie sono passate, ecco ne sono nate di nuove*" (2Cor 5,14-17).

L'apostolo parte qui dall'amore di Cristo che continua nell'uomo che non vive più per se stesso: si instaura quindi un rapporto di reciprocità dal quale l'uomo esce come creatura nuova: l'essere in Cristo costituisce una vera e propria novità per l'uomo.

Altri passi paolini importanti sono: Gal 6,15; Ef 2,10-15; Ef 2,4-24. La novità di cui si parla è sempre frutto dell'agire di Dio, e non è frutto di qualcosa che si trova già nella creatura. Nella lettera a Tito (3,4-7) troviamo due importanti termini: si parla di "*lavacro di rigenerazione e di rinnovamento*" (παλιγγενεσιᾶς καὶ ἀνακαινώσεως). All'inizio c'è sempre l'amore di Dio, la sua benignità, la sua iniziativa. Questo concetto di novità è presente anche in Giovanni quando parla di "*rinascita dall'alto*" (Gv 3,3-7; Gv1,13; 1Gv 1,29; 4,7; 5,1). I testi di Giovanni si caratterizzano per il forte realismo: l'essere in Gesù è una novità reale dell'essere dell'uomo.

La grazia come partecipazione alla vita divina trinitaria

La grazia indica **partecipazione alla vita divina**, dal punto di vista cristiano va precisato che è vita divina trinitaria. Dopo Tommaso la dottrina sulla grazia si concentra sulla prospettiva antropologica, sulla grazia creata. La grazia in quanto partecipazione alla vita trinitaria sorpassa un'enfatizzazione sulla *gratia sanans*. Lo sguardo va verso la Trinità che si automanifesta all'uomo, è autocomunicazione di Dio intero, uno. Questa manifestazione è salvifica, è la grazia. Il Dio uno/trino non si dà solo in modo uno, e questo è distintivo che Dio si dà nella seconda e terza persona della Trinità. Riguardo alla dimensione economica il Figlio e lo Spirito assumono un ruolo specifico nel dare la grazia, una missione data loro dal Padre.

La prospettiva trinitaria è legata a una **prospettiva ecclesiologica**. Non è solo il singolo a profittarsi della grazia, va superata la giustificazione individuale. Il primo indirizzo della autocomunicazione di Dio è la Chiesa. Per questo parleremmo dei sacramenti come doni di grazia, frutti primordiali delle missioni del Figlio e dello Spirito. **Ef 2,4-5**: "*Ma Dio, ricco di misericordia, per il grande amore con il quale ci ha amati, da morti che eravamo per i peccati, ci ha fatti rivivere con Cristo: per grazia infatti siete stati salvati*". La grazia è opera di tutta la Trinità.

La prima iniziativa di questo amore divino è precedente al peccato, è prima di tutti i secoli. 1Tim 1,9-10: "*Sono convinto che la legge non è fatta per il giusto, ma per gli iniqui e i ribelli, per gli empi e i peccatori, per i sacrileghi e i profanatori, per i parricidi e i matricidi, per gli assassini, i fornicatori, i pervertiti, i trafficanti di uomini, i falsi, gli spergiuri e per ogni altra cosa che è contraria alla sana dottrina*". La grazia ha come scopo la nostra divinizzazione. Siamo figli nel Figlio.

La missione di Gesù Cristo

Ef 1,3-6: "*Benedetto sia Dio, Padre del Signore Gesù Cristo, che ci ha benedetti con ogni benedizione spirituale nei cieli in Cristo. In lui ci ha scelti prima della creazione del mondo, per essere santi e immacolati al suo cospetto nella carità, predestinandoci a essere suoi figli adottivi per opera di Gesù Cristo, secondo il beneplacito della sua volontà*". In questo importante inno paolino si specifica il ruolo del Figlio. Egli è l'archetipo, il modello operante ("*per opera di Gesù Cristo*") e allo stesso tempo raffigurante ("*in lui ci ha scelti*") della nostra divinizzazione. Se Cristo è l'archetipo sul quale l'uomo è creato, dopo il peccato a maggior ragione. Cristo è il nuovo Adamo, come diversi testi ci illustrano:

2Cor 5,17: "*Quindi se uno è in Cristo è una creatura nuova; le cose vecchie sono passate, ecco ne sono nate di nuove*". Questa ricreazione è come una formazione cristiforme. In Cristo l'uomo giustificato riceve una veste nuova;

Ef 4,24: "*rivestire l'uomo nuovo, creato secondo Dio nella giustizia e nella santità vera*"; L'uomo peccatore non può entrare nella vita divina se non per la ricreazione in Cristo.

Gal 4,19: "*...figlioli miei, che io di nuovo partorisco nel dolore finché non sia formato Cristo in voi!*".

Ci vuole la formazione dell'essere dell'uomo nell'essere di Cristo. Questa ricreazione si basa nella *kenosis* quando Dio si fa uomo in Cristo. Dio si fa unità con l'uomo nell'incarnazione, è successo una volta in modo totale, ma in modo analogo succede nel battesimo quando il cristiano è ricreato secondo la forma di Cristo, è una cosa sola con Cristo.

Due annotazioni:

1. La formazione cristiforme della natura umana può essere descritta secondo gli assiomi ritenuti nel **concilio di Calcedonia** del 451, che ha proclamato Cristo "*uno e medesimo Signore unigenito, da riconoscersi in due nature, senza confusione, immutabili, indivise, inseparabili*"³³. I quattro avverbi caratterizzano la coesistenza delle due nature in Gesù Cristo incarnato, e indicano anche la struttura con la quale la grazia è presente e opera nell'uomo. La trasformazione dell'uomo attraverso la grazia non sopprime la natura dell'uomo. La natura umana non si scioglie a scapito della grazia divina, come in Cristo la natura umana non viene soppressa ma salvaguardata.

La **natura umana e divina possono coesistere**. Cristo non è qualcosa di intermedio tra Dio e uomo, la grazia mediatrice non opera qualcosa di intermedio. L'uomo divinizzato non è mezzo dio, rimangono distinte la natura umana e la grazia divina. C'è l'uomo ricolmato di grazia però non c'è una sinergia tra la libertà dell'uomo e la grazia divina. La cooperazione funziona al modo delle definizioni di Calcedonia. La grazia opera salvaguardando la natura umana, l'unità che si ha nell'uomo è in differenza. L'unità si rapporta alla natura in modo direttamente proporzionale. La presenza della grazia non è assenza di libertà nell'uomo, non ha una passività della libertà umana. La grazia non è un terzo che fa di intermedio tra Dio e uomo. L'uomo divinizzato non cessa di essere uomo, rimane uomo.

2. La formazione cristiforme della natura umana può essere descritta secondo gli assiomi del **III Concilio di Costantinopoli** (680-681)³⁴ nel quale vengono dinamicizzati i dati cristologici acquisiti nel Concilio di Calcedonia. Ci sono due nature, ciascuna voleva e operava conforme al proprio essere in comunione. Sono due volontà e due operazioni, principi attivi. Questo concilio vuole definire a livello ontologico ed esistenziale la convivenza delle due nature, i due modi di volere e agire in Cristo. Questo è già stato motivo di grande controversia, risultando il monoenergismo e il monotelismo. La controversia del monoenergismo e del monotelismo girava intorno alla preghiera di Gesù nell'orto degli ulivi (Mc 14,46 // Mt 26,39-40 e Lc 22,42)

Bisogna concludere che il sì obbediente di Cristo è pronunciato in accordo con la sua volontà umana, che è in consenso con la volontà divina. Se questo sì è l'unità si deve sottolineare che è manifestato in maniera umana, è stato detto in modo carnale, ha detto la volontà umana. **Le nature umana e divina concorrono a dire il sì.**

Fil 2,28: "... *umiliò se stesso facendosi obbediente fino alla morte e alla morte di croce*". Massimo il Confessore descrive la disponibilità di Cristo. Egli subordina con la volontà umana la sua natura umana, il suo istinto umano di salvaguardarsi alla sua volontà divina. È l'uomo Cristo che dice sì, è la volontà umana che obbedisce. Nella volontà divina si esprime la volontà del Padre. Gesù Cristo è modello della vita cristiana, di un cristiano colmato di grazia.

Considerando le affermazioni di Costantinopoli come spiegazioni delle affermazioni di Calcedonia si può affermare che in Cristo la volontà e l'attività umana non sono unite solo a livello ontologico dei principi ma sono unite anche ontologicamente alla volontà divina nella realizzazione terrena dell'unica ipostasi (persona). Questa realizzazione si chiama libertà. L'umanità di Cristo viene valorizzata nella sua dinamicità. Il concorso delle due volontà che diventa obbedienza di Gesù al Padre è l'esistenza di Gesù, il compimento della sua missione affidatagli dal Padre. **L'unione ipostatica** è il modo di vivere di Gesù. L'obbedienza di Gesù è il dispiegamento della dinamicità di

³³ DS 302

³⁴ DS 558

Gesù, del concorso delle due nature. L'obbedienza è il riassunto della vita di Gesù. Egli è **modello per l'esistenza cristiana** che cerca di compiere la volontà del Padre. Qui viene l'importanza del discernimento spirituale per saper, capire la volontà del Padre.

Esiste nella riflessione del dogma cristiano un concetto privilegiato per esprimere il concorso della natura umana e della natura divina in Cristo : la **pericoresi** (περιχωρησις). Questo concetto indica l'interpenetrazione delle tre persone l'una nell'altra, la vita in unità e in diversità nella Trinità. Il termine è stato introdotto da **Giovanni Damasceno** e ha anche un senso cristologico, che è il più originario per spiegare l'interpenetrazione delle due nature in Cristo. La pericoresi delle due nature nell'unica persona di Cristo l'esperienza più personale, più esistenziale dell'incarnazione di Cristo. Nella pericoresi la natura umana non è un involucro, qualcosa esteriore che la natura divina assume, ma è cooperante nell'umanizzazione, si coinvolge. **La comunione diventa comunicatio**. È la "comunicatio" delle due nature (*comunicatio idiomatum*), il significato dell'incarnazione.

Se il *logos* avesse preso una carne che non cooperasse l'opera di salvezza sarebbe stata inutile. In Cristo non solo la natura divina ha preso la natura umana ma c'è una interpenetrazione inalterabile. Proprio nell'aspetto dinamico di Gesù , nel suo volere e agire si apre un abisso. Le affermazioni di Calcedonia voglio portare all'estremo la natura umana, la pericoresi insegna una certa equivalenza. La divinizzazione eleva l'uomo a un livello impensabile. Dio vuole diventare uomo e l'uomo vuole diventare Dio. In Cristo Dio si realizza come uomo. In Lui divinità e umanità si incontrano nella salvezza universale.

È il mirabile commercio ("*admirabile commercium*" dei Padri), meraviglioso scambio, *completatum* e *complens*. La completa comunicazione è già avvenuta ma si realizzerà pienamente con la venuta di Cristo. La pericoresi esprime molto dinamicamente quello che avviene nella grazia, interpenetrazione della natura umana e della natura divina. Gesù Cristo è modello operante e raffigurante di quello che succede nella grazia. **In noi succede per grazia ciò che in Gesù è successo per natura**. I principi di Costantinopoli III sono pertinenti al rapporto tra Dio e l'uomo che si afferma nella dinamicità della grazia.

Riguardo la grazia, essa è anche un mirabile commercio non realizzata per essenza. Ma si può dire che è mirabile commercio "*completatum*", perché realizzato da Cristo, "*complens*", perché si trova nella tensione escatologica, e "*complendum*", perché realizzato da Dio. S. Massimo spinge all'estremo il concetto della pericoresi e vede l'unione realizzandosi nell'uomo nella misura in cui l'uomo vive una vita di virtù.

La missione dello Spirito Santo

Lo Spirito è colui che realizza la dinamicità divina. La missione dello Spirito esprime in modo proprio questa dinamicità, lui è colui che ci spinge avanti. Il suo ruolo è essenzialmente la realizzazione personale e nuova di Cristo in noi, significa la realizzazione della **conformazione e configurazione di Cristo**. Se Cristo è la forma che si impronta nel nostro essere, lo Spirito è ciò che fa questa impronta realizzarsi personalmente in noi. Nella missione del Figlio e dello Spirito si scopre un'inversione : **Ireneo** ha messo in evidenza che l'incarnazione è stata realizzata dallo Spirito e poi i vangeli mostrano l'azione costante dello Spirito nella vita del Figlio. Lo Spirito ha agito nei profeti e poi su Cristo nella sua vita fino alla risurrezione. Si potrebbe dire che c'è un'inversione trinitaria (Padre - Figlio - Spirito) che si realizza nell'opera di salvezza (Spirito - Figlio - Padre). Questo sembrerebbe una forzatura perché significherebbe che il Figlio è stato fatto Figlio progressivamente dallo Spirito (concezione nestoriana).

Gv 7, 37-39: " *Nell'ultimo giorno, il grande giorno della festa, Gesù levatosi in piedi esclamò ad alta voce: «Chi ha sete venga a me e beva chi crede in me; come dice la Scrittura: fiumi di acqua viva sgorgeranno dal suo seno». Questo egli disse riferendosi allo Spirito che avrebbero ricevuto i credenti in lui: infatti non c'era ancora lo Spirito perché Gesù non era stato ancora glorificato*".

La vita terrena di Gesù nel suo svolgersi è stata preparata dallo Spirito, ma lo Spirito in persona è dono del Risorto, esiste dalla pentecoste. Nel rapporto economico c'è lo stesso ordine del rapporto trinitario. Cristo manda lo Spirito, non si può parlare di inversione trinitaria. Prima della glorificazione, risurrezione di Cristo, lo Spirito ha operato nella sua potenza e non nella sua persona (agire in potenza e agire in persona è una distinzione formale e reale ma non ontologica). Lo Spirito nella sua potenza ha operato nella persona di Cristo e negli uomini per accogliere Cristo, come è avvenuto con la Vergine Maria.

Ruolo dello Spirito riguardo alla grazia

Due elementi da considerare:

1. Lo **Spirito non dà altra grazia che non sia quella del Risorto**, essa è la "*gratia capitis*", la grazia capitale (di Cristo "*capo*", cioè) in quanto contiene tutta la ricchezza della grazia. Essa ci crea e trasforma, è data da Cristo "*capo*" verso le sue membra: "*Egli è il capo del corpo, cioè della Chiesa ; il principio, il primogenito di coloro che risuscitano dai morti, per ottenere il primato su tutte le cose.*" (Col 1,18). Nella dimensione configuratrice della grazia lo Spirito non dà altro che la grazia di Cristo attraverso la sua potenza, nella disposizione nostra ad accogliere il Cristo, di lasciarsi configurare a Lui, è lo Spirito che crea questa disposizione.

2. Ma c'è la **presenza personale dello Spirito** in noi che ci dà una conoscenza e amore personale, e ci porta alla realizzazione completa della nostra unione con Dio. Il modello cristiforme non è la finalità, è strumento per arrivare al fine finale che è l'unione con Dio. Lo Spirito personalmente agendo in noi fa un'unione personale con un Dio personale: "*Ho fatto conoscere il tuo nome agli uomini che mi hai dato dal mondo. Erano tuoi e li hai dati a me ed essi hanno osservato la tua parola*" (Gv 17,6); "*E io ho fatto conoscere loro il tuo nome e lo farò conoscere, perché l'amore con il quale mi hai amato sia in essi e io in loro*" (Gv 17,26). L'amore e la conoscenza ci dà lo Spirito. Cristo ci vuole riportare all'amore e alla conoscenza personale del Padre e questo si realizza in modo personalizzato dallo Spirito. Lo Spirito ci dà la spinta per andare verso il nostro fine. La configurazione filiale è piuttosto opera di Cristo e la realizzazione dell'unione con Dio è opera dello Spirito.

Nella *pericorese* si trova l'espressione suprema dell'azione della grazia. Lo Spirito ci spinge attraverso l'amore e alla conoscenza verso l'unione personale con Dio che è la finalità della grazia. L'azione dello Spirito in potenza prepara la realizzazione cristiforme in noi, lui agisce in persona attraverso l'amore e la conoscenza verso l'unione personale con il Dio personale: "*E che vi siete figli ne è prova il fatto che Dio ha mandato nei nostri cuori lo Spirito del suo Figlio che grida: Abbà, Padre !*" (Gal 4,6). Seguendo la prospettiva accennata, il grido dello Spirito in noi si riferisce non solo al Padre in quanto origine della nostra adozione filiale ma come fine divinizzatore del nostro processo di adozione filiale. L'effetto finale della grazia non è la configurazione divinatrice o la realizzazione cristiforme in noi ma l'ultimo effetto è comunione di amore e di conoscenza con Dio. Questa relazione di comunione con la vita divina è realizzata congiuntamente dalla missione del Figlio e dello Spirito. L'originalità dello Spirito in relazione al Figlio si manifesta nella relazione finale nell'uomo: la realizzazione configurata e personalizzata della comunione con Dio in noi. Bisogna affermare un **concorrere** dell'azione sia del Figlio come dello Spirito nella donazione della grazia.

3. Il libero arbitrio, frutto della grazia

Tocchiamo ora un argomento fondamentale ed essenziale di questi nostri incontri, già messo in evidenza dal titolo “*Liberi per grazia*” e cioè il **rapporto fra la grazia e la libertà**, tema alquanto difficile. Difficile in sé, perché varca le soglie del mistero divino; difficile nella storia del pensiero cristiano, perché soggetto a tante soluzioni contrastanti, dall’antichità (Agostino) all’epoca moderna (Lutero) fino ai giorni nostri, tanto che, parafrasando una celebre espressione di Benedetto Croce, parlando di libertà è giusto dire che ciascuno di noi “*non può non dirsi cristiano*”.

La libertà del singolo è stata costituita a partire dal cristianesimo, checché se ne dica oggi, e questo lo afferma **Hegel**, uno dei padri fondatori dell’epoca contemporanea e non certamente un “*padre della Chiesa*”. Dice testualmente il filosofo tedesco nelle sue *Lezioni sulla storia della filosofia*: “Né i greci né i romani, né parimenti gli asiatici sapevano che l’uomo in quanto uomo è nato libero, ch’egli è libero: nulla sapevano di questo concetto. Essi sapevano che un ateniese, un cittadino romano è libero: che si dà [fra gli uomini] libertà e non libertà: non sapevano tuttavia che l’uomo è libero come uomo – cioè l’uomo universale, l’uomo come lo prende il pensiero e come esso si apprende nel pensiero. È il cristianesimo che ha portato la dottrina che davanti a Dio tutti gli uomini sono liberi, che Cristo ha liberato gli uomini, li ha resi uguali davanti a Dio, li ha liberati alla libertà cristiana. Il progresso enorme è che queste determinazioni (della libertà) rendono la libertà indipendente dalle condizioni di nascita, stato, educazione ecc. che sono ben diverse da ciò che forma il concetto di uomo per essere un [soggetto] libero”.

Il cristianesimo pone all’inizio del concetto di libertà la **dignità dell’uomo**, creato come un *unicum* (unico e irripetibile) ad immagine e somiglianza di Dio, non come prodotto della natura, risultato casuale della natura, ma frutto dell’amore e della libertà stessa che è Dio. Ma c’è di più. L’uomo non solo è creato da Dio, ma capace di diventare interlocutore di Dio, di aprirsi alla sua amicizia, al suo amore ma anche di rifiutarsi, di opporsi a Lui e scegliere di vivere mettendo se stesso al posto di Dio (è il peccato originale di Gen 3,5: “*sarete come Dio*”) oppure facendo a meno di lui (*etsi Deus non daretur*, come se Dio non ci fosse, non fosse cioè un interlocutore valido dell’uomo).

Nella visione cristiana l’uomo è chiamato a misurarsi con l’Eterno, non a sfidarlo o a sostituirlo. Chiamato nella sua essenza a confrontarsi con la proposta divina, l’uomo tuttavia ha sempre a che fare con proposte concrete, limitate. E’ questa una condizione di condanna, è il paradosso dell’esistenza, è la situazione che la rivelazione biblica chiama “condizione di peccato”. La libertà dell’uomo è allora in cammino, in continua evoluzione: imprigionato dentro al finito, la libertà consiste nell’uscire da questa prigione, dal liberarsi dalle catene della finitezza, del limite per rispondere con pienezza e verità alla proposta che Dio continuamente rivolge fino a prendere forma umana in Cristo. La chiamata e la proposta che Dio fa all’uomo in Cristo (la grazia) è in ordine alla piena realizzazione dell’uomo (la giustificazione) e che tuttavia passa attraverso le sue scelte e i suoi atti di libertà. La libertà dell’uomo non si riduce allora a mero strumento di ricerca della propria utilità, a fare quello che voglio o quello che mi piace, a quello che è fatto dai più (*bonum quia sensum*) o semplicemente ordinato dalla legge.

L’agire dell’uomo diviene moralmente buono quando le scelte di libertà sono conformi al vero bene dell’uomo e lo orientano verso il suo fine ultimo, cioè Dio stesso. In lui l’uomo trova pienezza di significato e perfetta felicità. In questa dinamica si colloca il concetto cristiano di libertà. Non una facoltà della persona, ma la realtà della persona stessa, nella capacità di decidere di sé. Al centro del rapporto con Dio, il dono divino della libertà fa dell’uomo una persona aperta a Dio, *capax Dei*; al tempo stesso è libero arbitrio, è decisione capace di rompere con Dio e di qualificare così negativamente la persona.

Nella storia del pensiero occidentale, su questo tema della dignità dell'uomo e della libertà ha una importanza notevole il testo di uno dei più grandi umanisti del Rinascimento italiano, **Giovanni Pico della Mirandola** scritto nel 1486 e conosciuto col nome di “*De hominis dignitate*”, definito da E. Garin il “vangelo della libertà radicale dell'uomo” e il “manifesto del Rinascimento”.

In questa celebre e mai pronunciata *Oratio* (discorso pubblico, alla latina) Pico della Mirandola richiama la convergenza di molti autori cristiani e non attorno alla grandezza dell'uomo, alla luce dell'atto creatore di Dio. La libertà dell'uomo è il centro di questa azione creatrice.

Dio «accolse l'uomo come opera di natura indefinita e postolo nel cuore del mondo così gli parlò: “ Non ti ho dato, o Adamo, né un posto determinato, né un aspetto proprio, né alcuna prerogativa tua, perché quel posto, quell'aspetto, quelle prerogative che tu desidererai, tutto secondo il tuo voto e il tuo consiglio ottenga e conservi. La natura limitata di altri è contenuta entro leggi da me prescritte. Tu, non costretto da nessuna barriera, la determinerai secondo il tuo arbitrio, alla cui potestà ti consegnai. Ti posi nel mezzo del mondo perché di là meglio tu scorgessi tutto ciò che è nel mondo. Non ti ho fatto né celeste né terreno, né mortale né immortale, perché di te stesso quasi libero e sovrano artefice, ti plasmassi e ti scolpissi nella forma che avresti prescelto”».

Il senso di questa lunga citazione è molto chiaro; per volere di Dio, l'uomo non ha una natura determinata e precisa: creato e voluto da Dio, attraverso la libertà, diventasse *plastes et fctor* di sé stesso: **dovrà essere l'uomo stesso a darsi la sua forma**. Questa prospettiva ha una indubbia valenza religiosa, soprattutto nei passi dove Pico indica il fine dell'uomo, cioè il fine del libero arbitrio voluto da Dio, e cioè la contemplazione di Dio (*visio Dei*). Da qui il suo monito perché «abusando dell'indulgentissima liberalità del Padre, non ci rendiamo nociva invece che salutare la scelta che egli ci concesse. Ci afferri l'animo una santa ambizione di non contentarci delle cose mediocri, ma di anelare alle più alte e di sforzarci con ogni vigore di raggiungerle, dal momento che lo possiamo».

Qui la dignità della persona libera è profondamente connessa a quel Dio la cui comunione soltanto può liberarci dai limiti creaturali. La sottolineatura del dono divino distacca Pico da tutto l'illuminismo, dal liberalismo e soggettivismo: ciò che persegue non è la mancanza di limiti ma, nella risposta alla chiamata di Dio, il superamento dei limiti creaturali. La sua antropologia non parla di un uomo che si insedia al posto di Dio ma, al contrario, di una libertà che risponde a Dio aderendo al suo disegno. Questa visione e concezione della dignità dell'uomo e della sua libertà si colloca in continuità con tutta la tradizione cristiana (Pico è buon conoscitore di Origene, Agostino e Tommaso d'Aquino). Per l'importanza che ha assunto nella storia dell'Occidente, riassumiamo la posizione di Agostino, considerato universalmente come il filosofo e il teologo della libertà.

Agostino, filosofo e teologo della libertà

Agostino difese la libertà dell'uomo contro i **manichei** e contro i **fatalisti**. La difese con le armi della ragione e con quelle della fede, la libertà di scelta e la libertà cristiana (o dal male); sostenne che la libertà non consiste nel *posse peccare* (poter peccare) e lesse la storia umana in chiave di libertà, dall'inizio della creazione al termine escatologico della beatitudine. Ma cominciò male. Cominciò coll'aderire ai manichei, i quali, negando la responsabilità personale dell'uomo nel peccato, negavano la libertà. Si sa che la soluzione manichea del problema del male era fondata sulla teoria metafisica dei due principi coeterni e contrari. Il **dualismo metafisico** diventava necessariamente **dualismo antropologico**. Due i principi metafisici, due le anime nell'uomo, una buona e una cattiva, in perpetuo conflitto fra loro. La vittoria dell'una o dell'altra è la vittoria del principio del bene o del principio del male operanti nell'uomo. In questa visione antropologica non poteva esserci posto, e non c'era di fatto, per la responsabilità personale, cioè per la libertà. Agostino, il quale prima accettò e poi, faticosamente, si liberò da un determinismo tanto insidioso; insidioso perché comodo anche se, insieme, distruttivo; comodo per il fatto che liberava l'uomo dalla responsabilità del peccato; distruttivo, per il fatto che, privandolo della parte più profonda e

più nobile di sé, la libertà - " *lo maggior don che Dio fesse creando* " (Dante) -, lo riduceva ad un automa, ad un campo di battaglie non sue, ma che si combattevano in lui.

Agostino accettò inizialmente questa dottrina. Faticosamente poi, se ne libera. Come? Attraverso una constatazione interiore, **l'esperienza personale.** Egli avverte, prima timidamente e poi con fermezza, che quando vuole o non vuole è lui a volere, non un altro. " *Una cosa mi sollevava verso la tua luce: la consapevolezza di possedere una volontà non meno di una vita. In ogni atto di consenso o rifiuto ero certissimo di essere io, non un altro, a consentire o rifiutare; e qui era la causa del mio peccato, lo vedevo sempre meglio* "

Siamo agli inizi d'una salutare constatazione. Presto diventerà certezza. Quando, poco dopo, lotterà con se stesso per prendere una difficile decisione e sente in sé un terribile conflitto tra la volontà nuova che vuol sovrastare la volontà vecchia ma non riesce perché non lo vuole completamente, scrive: " *Io, mentre stavo deliberando per entrare finalmente al servizio del Signore Dio mio, come da tempo avevo progettato di fare, ero io a volere, io a non volere, ero io e io. Né pienamente volevo, né pienamente non volevo. Da questo fatto nasceva la lotta con me stesso, la scissione di me stesso, scissione che, se avveniva contro la mia volontà, non dimostrava però l'esistenza di un'anima estranea, bensì il castigo della mia* " .

La lotta tra la carne e lo spirito (*Gal 5,17*) non ha una causa ontologica come volevano i manichei - presenza di due anime o due nature nell'uomo -, ma una causa teologica (peccato originale) e una psicologica (tendenza al male e volontà di bene). Agostino lo ridirà mille volte durante la controversia pelagiana. Dopo questa dura esperienza personale si comprende perché egli, parlando al suo popolo, insista tanto sulla responsabilità personale nei confronti del peccato. Chi pecca non deve cercare scuse, ma deve dire soltanto: " *Dio mi ha creato con il libero arbitrio: se ho peccato, io ho peccato... io, io, non il fato, non la fortuna, non il diavolo...* ". E altrove quasi con le stesse parole: " *Il peccatore che si converte a Dio e vuol lodarlo dice: Ho peccato io, non la sorte, non il fato, non il popolo delle tenebre* " .

Il fatalismo è un'altra forma di negazione della libertà, diversa da quella dei manichei ma non meno grave; anzi, occorre dire, più grave, perché, se quella toglieva la responsabilità al singolo per attribuirlo al principio cattivo, questa la toglieva all'universo per sottomettere la totalità dei fatti **a una causa inflessibile che tutto determina:** l'uomo, il cosmo, gli dèi. Una dottrina ampia e complessa che occupava lo spazio che nell'insegnamento cristiano è occupato dalla Provvidenza. I trattati *De fato* sono numerosi nella letteratura greco - romana. Tra essi quello di Cicerone, più vicino ad Agostino. Un particolare non molto conosciuto dell'animo del giovane Agostino è la sua fiducia nelle previsioni degli **astrologhi** o, com'egli dice, dei " *matematici* ". Questi, studiando gli influssi stellari sul mondo e sull'uomo, predicevano il futuro e negavano di fatto la libertà umana, in particolare la responsabilità nel peccato. " *Dicevano: Dal cielo ti viene la causa inevitabile del peccato, e: E' opera di Venere, oppure di Saturno, oppure di Marte; evidentemente per rendere l'uomo senza colpa* ". Nella *Città di Dio* parla lungamente di questa concezione deterministica, che trasferisce alle stelle le sorti e le responsabilità degli uomini, ne ricorda le diverse espressioni, ne confuta le affermazioni. Quando gli uomini sentono parlare di fato " *lo intendono secondo l'accezione comune come l'influsso della posizione degli astri quale si determina al momento della nascita o del concepimento* " .

La questione del libero arbitrio divenne dominante nel pensiero di Agostino soprattutto col sorgere dell'eresia pelagiana e si intersecò con le vicende personali e per tutto l'arco della sua vita. Ne facciamo qui una **breve sintesi.** La vita di Agostino è **espressione dell'uomo alla ricerca di Dio.** Così questo è senza dubbio il primo e fondamentale tema che scaturisce dai suoi scritti. Durante il ritiro a Cassiciaco (sul lago di Como), tra l'autunno del 386 e la pasqua del 387, Agostino redige varie opere. Innanzitutto il *De vita beata*, incentrato sulla ricerca di Dio e sulla possibilità di conoscere la verità e sulla convinzione che la **beatitudo** non può essere data dal suo essere in

ricerca, ma solo dalla chiara conoscenza di Dio. Sullo stesso argomento tornano anche alcune pagine dei *Soliloquia* composti sempre nel medesimo periodo (*Deum et animam scire volo*).

Sarà tuttavia il **problema del male** ad accompagnare la riflessione di Agostino, così come la difesa della libertà dell'uomo. E' singolare, tuttavia, che mentre nel primo periodo della sua vita cristiana è costretto ad affermare con forza l'esistenza del libero arbitrio nell'uomo contro i manichei, negli anni della maturità sarà accusato dai pelagiani proprio di non riconoscere la libertà dell'uomo. Il primo scritto che affronta in modo organico il problema del male e della libertà umana è il *De libero arbitrio*, opera avviata nel 388 e terminata poi solo in seguito in Africa. Il nodo centrale dei tre libri che compongono il testo si stringe sulla dimostrazione che il male che facciamo dipende dal nostro libero arbitrio, quello che abbiamo ricevuto è dipeso dal libero arbitrio di Adamo. Il **libero arbitrio** consiste per Agostino nella facoltà di poter muovere la volontà senza alcuna costrizione, ma dominando pienamente i propri atti e scegliendo il da fare in modo tale che siamo noi, non altri a deciderlo. Il peccato poi esiste dove c'è azione cattiva ma scelta liberamente dalla volontà; se l'azione cattiva è stata compiuta per una scelta irresistibile, non libera, allora non c'è peccato. Negli anni successivi alla **conversione** (386) Agostino si dedicherà allo studio della Genesi e lo confermerà su tre temi fondamentali: la **creazione dal nulla**; l'uomo **immagine** di Dio; **l'eredità negativa** lasciata dal peccato dei progenitori.

L'aggravarsi della controversia pelagiana, con la riflessione sempre più matura della propria esperienza umana e cristiana, porteranno Agostino ad insistere sul problema della grazia e della libertà e sulla **necessità dell'aiuto di Dio perché l'uomo possa operare il bene**. Agostino sottolinea innanzitutto la schiavitù in cui si trova l'uomo sotto il peccato, a causa del peccato originale. E' l'immagine forte della *massa damnata*, la condizione di schiavitù dell'umanità intera: solo Cristo può salvare questa umanità, questa *massa peccati*, senza alcun merito proprio dell'uomo. In questa situazione Agostino sottolinea con forza la necessità della grazia, che ha effetti diversi nell'uomo, tra i quali emerge l'aspetto dell'**aiuto** (*adiutorium*) affinché l'uomo possa operare il bene. La presenza dello Spirito di Dio nell'uomo dà la possibilità che egli realizzi opere buone. Con ciò la natura dell'uomo viene sanata: la presenza di Dio, il suo favore e il suo aiuto significano pertanto la perfezione dell'uomo.

Questo aiuto di Dio viene dato all'uomo gratuitamente e per questo viene chiamato "grazia". Nel *De Spiritu et littera* del 412 riafferma con decisione la necessità della grazia che porta all'uomo la vera libertà: la grazia dello Spirito Santo non distrugge il libero arbitrio dell'uomo, ma lo sana, lo libera, lo conferma. Agostino imposta la sua teologia della libertà sopra i testi paolini e su Gv 8, 36 (*"se il Figlio vi libererà sarete liberi davvero"*). Il nodo del ragionamento è il seguente: la legge fa conoscere il peccato, contro il quale la fede chiede grazia, la grazia sana il libero arbitrio, il libero arbitrio sanato è in grado di esprimere l'amore alla giustizia e l'amore alla giustizia è il pieno compimento della legge. Non si elimina la legge, non si elimina la libertà, tutto ha valore nella grazia che suscita l'amore. C'è uno sviluppo, un superamento, nell'uomo dovuto proprio alla grazia operata da Cristo: dal libero arbitrio alla libertà piena che Agostino sintetizza in una delle sue espressioni più efficaci: dal poter non peccare (*posse non peccare*) al non poter peccare (*non posse peccare*), cioè la libertà non consiste nella possibilità di peccare o non peccare, ma nella volontà di non peccare, nella volontà di volere il bene con tanta forza e in modo tale da non poterlo non volere. Interessante a riguardo la celebre preghiera delle *Confessioni*: *Da quod iubes, et iube quod vis* (concedi di fare ciò che comandi e comanda ciò che vuoi). V'è in essa l'espressione breve ed efficacissima della necessità della grazia e della disponibilità dell'uomo a compiere i divini comandamenti. Dio ha dato all'uomo la libera volontà e, nel condurlo alla salvezza, tiene conto di questo suo dono.

L'influsso della grazia per operare il bene non elimina il libero arbitrio dell'uomo, le affermazioni di Agostino sono chiare a tale proposito; per lui ciò che è importante nella libertà umana **non è senz'altro la capacità di scelta**, ma la possibilità di fare il bene perché siamo stati liberati dal male e dal peccato. La grazia, quindi, rende possibile la libertà umana, lungi dallo

sminuirla. Dio agisce nell'uomo non tanto per un impulso fisico, quanto per l'attrazione del suo amore che chiede la nostra risposta. Questo "aiuto" di Dio è necessario all'uomo per tutta la sua vita e non solo nel primo istante per uscire dal peccato. Anche il giusto ha bisogno, per fare il bene, del costante sostegno della grazia divina. Perciò essa esclude ogni possibilità di gloriarsi davanti a Dio, dal momento che tutto ciò che siamo e abbiamo l'abbiamo ricevuto. Ciò però non vuol dire che quanto facciamo non sia nostro: **tanto grande è la bontà di Dio con noi che vuole che i suoi doni siano nostri meriti**. Però tutto ciò che l'uomo fa di buono, lo fa Dio in lui e per lui. L'inserimento in Cristo risulta fondamentale, ed è per questo che Agostino fa convogliare il libero arbitrio nella libertà cristiana, quella cioè operata da Cristo in nostro favore (Gv 8,32 "conoscerete la verità e la verità rifarà liberi").

L'ampio discorso che Agostino fa sulla libertà cristiana si può ridurre a **sei temi fondamentali**: la libertà dall'errore, dal peccato, dal disordine delle passioni, dalla legge, dalla morte, dal tempo. Queste sei libertà vengono elargite agli uomini - soggetti appunto all'errore, al peccato, alle passioni, alla legge, alla morte e al tempo - dai doni divini della fede, della giustificazione, della grazia adiuvante, dell'amore, della risurrezione, dell'eternità.

Sei libertà che il vescovo d'Ipbona riduce ad una sola, a quella dell'amore: *lex libertatis, lex caritatis*. Ora il cuore di tutta la Scrittura è per Agostino l'amore. Perciò la libertà cristiana altro non è che la libertà dell'amore: *libertas caritatis*: quando l'amore sarà pieno e perfetto, sarà piena e perfetta anche la libertà. Il panorama qui riassunto è immenso. Esso induce a meditare lungamente sulla redenzione di Cristo e sui frutti che ne derivano all'umanità. Agostino vi meditò molto e ne ridisse i risultati nei suoi scritti; vi meditò e ne scrisse per molte ragioni: teologiche, polemiche e mistiche, ed anche filosofiche. Egli, anche come filosofo, non sa capire la storia dell'umanità senza l'influsso negativo del peccato e l'influsso positivo della redenzione di Cristo. Seguiamolo su questo campo, sia pur brevemente.

1) *La libertà dall'errore*. La libertà di errare è da lui considerata come la peggiore morte dell'anima: la triste esperienza dell'errore che egli stesso aveva fatto fuori della fede cattolica ne fece l'assertore convinto e indefesso dell'utilità della fede.

2) *La libertà dal peccato*. E', insieme alla liberazione dall'errore, la grande libertà che proviene da Cristo. Non c'è bisogno di dire che per Agostino il peccato è vera alienazione dell'uomo e che l'uomo non si ritrova se non trovando Dio. La liberazione dal peccato avviene per opera di Colui che non ha conosciuto il peccato: "Solo il Signore ci può liberare da questa schiavitù: egli che non la subì, ce ne libera; perché egli è l'unico che è venuto in questa carne senza peccato"; avviene nella giustificazione nella quale la remissione dei peccati è "piena e totale", "piena e perfetta" e l'uomo da servo del peccato diventa servo della giustizia: *liber peccati, servus iustitiae*. Ma mentre la remissione dei peccati è totale ed immediata, il rinnovamento interiore è vero e reale in quanto viene restaurata l'immagine di Dio nell'anima e operata la "deificazione" attraverso l'inabitazione dello Spirito Santo; è vero e reale, ma non perfetto: la nostra giustizia qui in terra è sempre imperfetta, la pretesa pelagiana dell'*impeccantia* non è conforme all'insegnamento della Scrittura. Perciò abbiamo bisogno di un'altra libertà.

3) *Libertà dalle passioni disordinate*. Questo bisogno deriva dal fatto che la nostra giustificazione, se è immediata in quanto alla remissione dei peccati, è progressiva in quanto al rinnovamento interiore. Resta infatti la lotta tra la carne e lo spirito, resta la *infirmetas* (la *iniquitas* è stata rimessa nel battesimo), che dev'essere curata per tutta la vita, restano le passioni disordinate che devono essere ricondotte all'ordine, affinché l'uomo possa vivere nella giustizia. Perciò la libertà cresce col crescere della giustizia che qui vuol dire rettitudine morale, santità, ordine. Questa libertà s'identifica con la sanità dell'anima, cioè con l'equilibrio interiore che permette all'uomo di dominare le sue passioni e di farle rientrare nell'ordine.

4) *La libertà dalla legge.* E' un tema caro a S. Paolo. Agostino, grande studioso delle lettere paoline, non poteva ignorarlo. Lo tratta infatti e con grande compiacenza. Scrive a proposito della giustificazione: " *Giustificati gratuitamente per la sua grazia (Rom 3,24).* Dunque non giustificati per la legge, non giustificati per la propria volontà, ma *giustificati gratuitamente per la sua grazia.* Non che ciò avvenga senza la nostra volontà, ma la nostra volontà si dimostra inferma davanti alla legge. Porta l'esempio di S. Paolo che diceva di sé: *Non sono più io che vivo, ma Cristo vive in me (Gal 2,20).* Questa preziosa libertà, propria dei cristiani perfetti che hanno trasformato il dovere in bisogno e son divenuti legge a se stessi, è la preparazione di un'altra libertà che non è meno preziosa, che anzi, sotto l'aspetto teologico, lo è molto più.

5) *La libertà dalla morte.* Questo argomento ha tanta ampiezza e profondità che un breve accenno non può che impoverirlo. Si tratta della grande verità, vanto dei cristiani, della risurrezione. Agostino ne ha parlato molto, come catechista che spiega il Simbolo della fede al suo popolo, come pastore che commenta i grandi misteri cristiani, come teologo che precisa e illustra l'oggetto proprio del dogma. Qui basti l'enunciazione generale nei confronti della libertà: " La libertà piena e perfetta, dono del Signore che ha detto: *Se il Figlio vi libererà, allora sarete veramente liberi (Gv 8,36),* ci sarà quando non ci saranno più nemici, quando *sarà distrutta l'ultima nemica che è la morte (1 Cor 15,26)* ". La libertà piena dunque è la vittoria sulla morte. A questa sublime libertà ne va congiunta un'altra, l'ultima, la più alta.

6) *La libertà dal tempo.* Congiunta alla libertà dalla morte, ne è il compimento. Cristo, Verbo del Padre, è entrato nel tempo per rendere eterni coloro che vivevano nel tempo. " O Verbo - esclama Agostino dopo aver confrontato tempo ed eternità - o Verbo che esisti prima di ogni tempo, per mezzo del quale furono fatti i tempi, eppure nato nel tempo perché sei tu la vita eterna che chiami gli uomini viventi nel tempo e li rendi eterni ". *Li rendi eterni.* Proprio così. Quale libertà sia questa, lo intende, sia pure nel barlume della ragione e della fede, chiunque sente il logorio del tempo, che risucchia ed annulla la vita, e ne geme. Che cos'è appunto la vita nel tempo? Una voce tra due grandi silenzi, tra il silenzio del passato che non è più e il silenzio dell'avvenire che non è ancora. Vivere nel tempo è un continuo morire. Solo l'eternità è vita. Dal poco che si è detto appare chiaro che il vescovo d'Ippona fu della libertà cristiana un cantore innamorato e un teologo acuto. Se si vuole una conferma, la si può trovare nella visione della storia.

La storia vista in chiave di libertà

All'inizio dei tempi l'uomo ebbe una grande libertà anche se non somma. Essa consisteva essenzialmente in tre invidiabili poteri: 1) poter non peccare; 2) poter non avere passioni ribelli alla ragione; 3) poter non morire. Col peccato di Adamo, incommensurabilmente grande, seguì la perdita di quei poteri e di quella libertà. L'uomo per giusto giudizio di Dio si ritrovò con tre mali: 1) il non poter agire bene (in ordine alla salvezza); 2) il non poter non sentire il disordine delle passioni; 3) il non poter non morire. Della libertà che aveva ricevuto non restava che l'ombra.

Ma Cristo è venuto per restituirla, anzi per perfezionarla. Perciò alla fine dei tempi l'uomo riavrà nel Cristo una libertà maggiore, quella somma, cioè: 1) il non poter peccare; 2) il non poter sentire passioni disordinate; 3) il non poter morire. I testi agostiniani più sintetici sono due. " La prima libertà del volere era poter non peccare; l'ultima sarà molto maggiore: non poter peccare. La prima immortalità era poter non morire; l'ultima sarà molto maggiore: non poter morire. La prima potestà della perseveranza era poter non abbandonare il bene; l'ultima felicità della perseveranza sarà non poter abbandonare il bene ". " Come la prima immortalità, che l'uomo perdette peccando, fu poter non morire, così il primo libero arbitrio fu di poter non peccare, l'ultimo di non poter peccare. Sarà infatti inammissibile la volontà del bene e dell'equità, com'è inammissibile quella

della felicità... Dunque quella città [celeste] avrà una volontà libera, una in tutti e inseparabile in ciascuno; liberata da ogni male e ricolma di ogni bene... " .

4. Il mistero della grazia e il problema del male

La riflessione sul male ha da sempre occupato la mente dell'uomo, che senza pace si interroga sulla sua origine e domanda a Dio la ragione di tanta sofferenza. Anche il testo biblico e successivamente la riflessione teologica ha affrontato in molte occasioni lo scandalo della sofferenza e ha cercato di scoprire quale **rapporto intercorresse tra Dio e il male**.

Aspetto biblico sull'origine del male

Gn 2-3 e l'origine del male

Creazione ed alleanza rappresentano l'orizzonte entro il quale la fede di Israele considera e valuta le situazioni umane, dunque anche quella della presenza del male nella storia. Gn 1 presenta la realtà creata come buona e molto buona, Dio ha creato il mondo con sapienza. Gn 2-3 presenta invece il peccato dell'uomo come causa della rovina della creazione. La rottura del peccato prevede una condanna che scaccia l'uomo e la donna dal giardino dell'Eden e stabilisce un legame tra peccato e dolore: per la donna il dolore del parto e dominio dell'uomo (3, 16); per l'uomo la fatica del lavoro (Gn 3, 17-19). In prima battuta, dunque, è evidente l'intento dell'autore biblico di **scagionare** Dio dall'accusa possibile di essere **causa del male** e di attribuire all'uomo la responsabilità primaria, sia pure sotto l'influsso negativo del diavolo tentatore. Resta la contesa senza fine tra la stirpe della donna e quella del serpente (3, 15).

Dunque la posizione classica vede nel mondo creato da Dio un qualcosa di originariamente buono e non segnato dal male. Il male è entrato in un secondo momento a causa del peccato dell'uomo indotto a ciò dal tentatore/diavolo. Da tale situazione l'uomo sarà redento grazie all'opera di Dio stesso attraverso il Figlio suo Gesù che muore in croce per noi. Tuttavia la sottolineatura circa la situazione di caduta dell'umanità non è propriamente il messaggio centrale di Gn 2-3.

Il testo di Gn 2-3 risente della cultura del tempo. Nei miti mesopotamici era conosciuta e ben testimoniata la convinzione della condizione decaduta dell'uomo che non veniva fatta però risalire ad una qualche colpa commessa, quanto piuttosto ad una decisione degli dei per limitare il potere degli uomini. Tale decisione contro l'uomo da parte degli dei, e ad essa si può associare tutto il male che colpisce l'uomo stesso, non crea problemi in un mondo politeistico, dove ci sono anche dei cattivi, o invidiosi/contro gli uomini. Non fa problema neppure in tutte le visioni dualiste che prevedono un Dio del bene e un Dio del male (manicheismo). Fa problema invece nel caso del Dio biblico dove tutto dipende dall'opera di un Dio che è buono ed apre il problema del male cui la Scrittura propone tre soluzioni.

1. La letteratura deuteronomista/sapienziale pensa al male come risultato di una colpa morale compiuta dall'uomo contro i comandi di Dio. L'essere umano è libero e il male è la conseguenza delle sue scelte libere sbagliate.

2. La tradizione apocrifia (dall'apocrifo primo libro di Enoc) colloca la causa del male nella natura stessa dell'uomo, non in sue scelte sbagliate. Alle origini sta cioè un peccato degli angeli con ripercussioni sulla natura umana (anche perché gli angeli si sono accoppiati alle donne: Gn 6, 1-14). Qui l'uomo è più che altro vittima e a questo male non è sufficiente una sua azione di rimedio.

3. Gn 2-3 addebita l'attuale condizione umana alla **libera scelta dell'uomo**, Dio ha infatti creato tutte cose buone e molto buone. In particolare emerge qui il ruolo del serpente che indica all'uomo la propria condizione creaturale subito colta, nell'inganno, come un limite imposto e perciò ingiusto. La sapienza del serpente (la più astuta delle creature) si oppone alla sapienza di

Dio. Tale sapienza di Dio è per il bene dell'uomo, ma l'uomo la rifiuta e perciò perde questo bene ed è costretto a vivere con la sola propria sapienza, in ogni caso dono di Dio, vivendo perciò la condizione di fatica e di dolore che lo caratterizza nella storia. È la sapienza di questo mondo condannata da Paolo (1Cor 1, 20-21).

Libro del Siracide

L'autore sottolinea l'importanza della salute e dramma della malattia: 30, 14-17. la malattia può essere causa di una crisi profonda di fede, ne è testimone Giobbe (Gb 3; 9, 21; ma anche Ger 20, 14-18). In ogni caso per il Siracide è evidente che la creazione è buona (39, 12-35) e che l'uomo ha liberamente rovinato tutto con il peccato (15, 11-20). La morte è un fatto biologico che non si può evitare, essa impone un giudizio ultimo sulla vita buona o malvagia dell'uomo (11, 23-28), dice speranza per il giusto e dannazione per l'empio (cfr. Pr 23, 17-18; 24, 14; Gb 8, 11-13; Pr 11, 23; 10, 28). L'afflizione umana colpisce in modo particolare allora i peccatori (40, 1-17).

La condizione umana prevede per tutti la sofferenza e la morte, ma essa può essere riscattata se vi sono i valori buoni vissuti dal giusto. L'empio rifiuta tutto ciò, quindi la sua vita è destinata a fallire con la morte. Così la morte presenta diversi significati (41, 1-13). Ciò che qui realmente conta, ed è discriminante, è la fedeltà o l'abbandono della legge dell'Altissimo (41, 8), come tale la morte è un fatto naturale e solo per il peccatore è penosa e cattiva.

Libro della Sapienza

Torna il tema della bontà della creazione e della rovina portata dal peccato dell'uomo (1, 12-14). Dio ha creato l'uomo per la vita eterna (2, 23-24), perciò la morte spirituale è la scelta del peccatore, mentre il giusto vivrà in eterno (3, 9; 5, 15). Non sono le esperienze umane a decretare il valore della vita, in esse il giusto sembra perfino soccombere e l'empio trionfare, ma agli occhi di Dio non è così, il giudizio ultimo, quello che conta, è ultraterreno (3-4).

La fedeltà al Signore, frutto della giusta e corretta risposta all'alleanza, è, prima di tutto, causa di benessere: Dt 8, 18-20, ma la sua dimenticanza dovuta al peccato attira a sé la maledizione: Dt 28, 5-68. Il Signore, che dona l'alleanza e ad essa è fedele, viene anche visto come salvatore/medico: Es 15, 26 mette insieme la salute fisica e spirituale. L'aiuto di Dio nel deserto era anche di tipo materiale. Il ritorno all'alleanza del peccatore si configura, inoltre, anche come un recuperare la salute fisica. Il rapporto conversione/guarigione è presente, ad esempio, in Os 6, 1-3; 11, 1ss; 14, 4-9. Così Geremia invita il popolo alla conversione: Ger 3, 22; 30, 12-13.17. Anche in Isaia il Signore offre guarigione: Is 57, 16-19. Si trovano poi interventi di guarigione ancora nei profeti Elia ed Eliseo (1Re 17, 17-24; 2Re 4, 8-37; 2Re 5) Isaia (2Re 20, 7) e con Tobia (Tb 6, 9).

Per i profeti esilici (Geremia, Ezechiele, Deutero-Isaia) il fallimento di Israele, con tutto il dolore conseguente, è dovuto all'infedeltà all'alleanza, ma Dio interverrà attraverso una creazione nuova in una sorta di grande guarigione. In questa prospettiva si inizia anche a cogliere un valore positivo nella sofferenza che porta l'uomo a comprendere la propria reale situazione e a reagire con la conversione. Più ancora la sofferenza del giusto diventa qui salvezza e redenzione (Is 42, 1-8; 49, 1-9; 50, 4-9; 52,13-53,12). Essa da maledetta si fa redentrice.

Anche Mosè soffre per il suo popolo e non entra nella terra promessa: Dt 9, 9.25; Sl 106, 23. La sofferenza di Geremia ha valore redentivo. Questa riflessione è presente anche in una prospettiva escatologica. Sofferenza e morte saranno superate: Os 14, si annuncia una alleanza eterna per una vita piena: Is 55, 1-3; una grande convocazione sul monte Sion: Is 24-27; le lacrime asciugate e la morte sconfitta: Is 25, 7-8; una nuova creazione: Is 65, 19b-20.

Malattia, sofferenza e guarigione

I salmi: la preghiera del malato

Il malato vive con sofferenza la malattia che offusca il volto di Dio, egli si sente venir meno (Os 6, 3-4), la malattia scarnifica e stritola (Is 38, 13). La sofferenza è spesso aggravata perché essa comporta una sorta di scomunica da parte della comunità, non la pietà, ma il disprezzo degli altri è spesso presente, amici e parenti si allontanano dal malato (Sl 88, 9.19). Il salmo 88, in particolare, mette a tema il dramma della morte. La sofferenza e la malattia portano grida o silenzio, ma in ogni caso preghiera. Nel salmo 39 il malato ammutolisce, Dio può anche essere visto come un lottatore che colpisce (Gb 30, 18-23.26). Il salmista intuisce però che la condizione drammatica non può essere l'ultima parola e la speranza si apre al futuro (Sl 37; 49; 73; 116). L'orante può anche cogliere nella sofferenza un mezzo di educazione (Sl 39, 12).

Nel salmo 102 il dolore personale si allarga e viene inserito all'interno del dolore di un popolo, su tutto però opera la grazia di Dio e **nessuna vita e sofferenza andrà perduta**: ecco la risposta della fede. Il salmo 88 di fronte al mistero che il dolore e la morte aprono per l'uomo trova come unica via d'uscita la preghiera che non è mai senza esito (Sl 88, 2-3), Dio alla fine resta fedele, è l'esperienza di Giobbe (Gb 42, 1-6).

Giobbe: parlare di Dio nella sofferenza

Sono famose le parole di san Girolamo a proposito di Giobbe: “*Spiegare Giobbe è come tentare di tenere nelle mani un'anguilla o una piccola murena: più forte la si preme, più velocemente sfugge di mano*”, e questo nonostante lo splendore dei simboli e la profondità del discorso. Quasi lo stesso si potrebbe dire dell'interrogativo sul male: più cerchi di comprenderne il mistero, più questo sembra farsi fitto. Eppure abbandonare l'impresa sarebbe vile, oltre che impossibile: se anche l'uomo volesse abbandonare il male, questo non abbandonerà l'uomo.

Le prime risposte di Giobbe alla propria situazione personale di dolore ricalcano formule della fede tradizionale (1-2), ma poi le cose cambiano, dopo la settimana di silenzio, esplose la crisi. Non ancora Dio, ma tuttavia la sua opera, la creazione, viene maledetta (3). La situazione è insostenibile: tutti si sono ormai allontanati da lui (19, 13-20). L'intervento degli amici (4-5; 8, 11) si configura come una difesa di Dio, ma essa comporta la condanna di Giobbe: per non accusare Dio accusano Giobbe. Entra in crisi perciò l'antico sistema della retribuzione per il quale la malattia, la sofferenza, la morte sono la giusta condanna per la colpa commessa.

Da qui il sarcasmo di Giobbe contro i tre amici (12, 1-2), ma anche la disperata rivendicazione dei diritti del malato (19, 21-22) e il malato esige ascolto e non giudizi (6, 24-30). L'esigenza di fondo del libro di Giobbe esprime la necessità di cogliere un nuovo volto di Dio, un Dio che non sia contro l'uomo (23, 3-9). Dio viene perciò chiamato in giudizio da Giobbe perché risponda e si riveli in modo nuovo. La risposta di Dio richiama l'esistenza di un progetto sulla creazione, di un ordine conosciuto solo da lui. Qui Giobbe ora è costretto a tacere (40, 4-5). Se dunque anche il male c'è, esso è collocato all'interno di un piano che dà senso a tutto, non c'è dunque in alcun modo sconfitta e rassegnazione. Ora Giobbe vede Dio in modo nuovo (42, 5) anche se non tutto è chiaro e resta il mistero. Dio però ora non è più lontano.

Gesù Cristo, la nuova luce sul mistero del male

La prospettiva incompiuta nell'Antico Testamento trova una risposta nel Nuovo Testamento che ha al centro **Gesù Cristo** che condivide l'esperienza della sofferenza e ad essa dà senso e significato. Il Gesù terreno è prima di tutto attento all'uomo che è nel dolore, tanto che spesso i vangeli ce lo presentano nell'atto di guarire i malati quale segno della sua identità. Gesù sente

compassione per chi soffre (Mt 14, 15). La guarigione dei malati è il segno che è giunto il messia (Mt 11, 5). Accanto alla guarigione e insieme ad essa vi è poi la **liberazione dal male e dal maligno**, la conversione spirituale. La guarigione fisica normalmente nasconde, infatti, la più importante guarigione spirituale (Mc 2, 8-12).

Gesù interviene in favore di chi soffre, del lebbroso (Mc 1, 41), di fronte alla madre del figlio morto (Lc 7, 13). I vangeli segnalano più volte anche il delicato gesto di prendere per mano (suocera di Pietro: Mt 8, 14-15; Mc 1, 29-31; figlia di Giairo: 8, 53). L'emoirrisa lo tocca (Lc 8, 43-48). Guarendo lebbrosi, toccando i morti, Gesù prende inoltre distanza dalle regole di impurità dei giudei, le sue guarigioni riammettono quindi nella comunità credente, e questo è un valore aggiunto. Gesù guarisce con la saliva il cieco di Betsaida (Mc 10, 46-52), il cieco nato (Gv 9), il sordomuto (Mc 7, 31-37). Ma Gesù guarisce anche con la forza semplice della sua parola che indica il potere del Padre che opera in lui. E' una potenza che opera addirittura anche a distanza, come nel caso del servo del centurione di Cafarnao (Mt 8, 5-13; Lc 7, 1-10; Gv 4, 46-54).

Fede cristiana e significato della sofferenza

Tutta la vicenda di Gesù è segnata anche dalla sofferenza e indica una sua chiara vicinanza con questa dimensione della vita dell'uomo. Ciò avviene fin dalla incarnazione, letta da Paolo secondo la categoria della *kenosi* (Fil 2, 5-11). Il Getsemani, la croce e la supplica del sofferente innocente (Sl 22) sono espressione del suo dramma (le forti grida e lacrime di Eb 5, 7), ma egli muore poi rappacificato con il Padre. Perciò Paolo descrive la croce come stoltezza e scandalo che diviene sapienza di Dio (1Cor 1, 18-31), e con Gesù afferma che siamo tribolati da ogni parte, ma non schiacciati (2Cor 4, 7-12). La croce è un passaggio che apre alla realtà nuova del Regno: la sofferenza e la morte sono del tutto sconfitte. Ne consegue che i racconti di guarigioni segnalano sì la vicinanza di Gesù alla sofferenza umana, ma più ancora sono l'annuncio profetico del Regno. La risposta del Padre alla sofferenza e alla morte sta nel passivo teologico: **Dio lo ha risuscitato dai morti**.

La prassi della chiesa si pone in continuità con questa attenzione di Gesù, ne è testimonianza la vita concreta della prima comunità cristiana. L'attività degli apostoli comprendeva infatti l'unzione dei malati e la liberazione dal maligno: Mc 6, 12; Mt 10, 7-8; Lc 9, 1-2.6. Dopo la resurrezione Pietro e Paolo compiono guarigioni e resurrezioni: Atti 9, 36-42; 20, 7-12.

Questa attività taumaturgica è così forte da essere in contrapposizione a quelle di maghi ed indovini che vengono condannati: Simon mago (Atti 8, 9-24), Elimas (Atti 13, 6-12), la ragazza indovina (Atti 16, 16-24), i figli di Sceva (Atti 19, 11-20). Ai Corinti Paolo parla anche di carismi di guarigione (1Cor 12, 9-10).

L'unzione dei malati è attestata fin dalle origini della vita della chiesa (Gc 5 14-15) quale intervento medicinale oltre che atto religioso. L'uso terapeutico dell'olio era del resto ben conosciuto nell'antichità (corroborante, lassativo, vermifugo, contro il veleno, cicatrizzante).

Aspetto teologico

Il male è un tema che chiede rispetto e discrezione, esso è accompagnato dalla sofferenza e dal dolore che ogni risposta teorica fatica ad alleviare. Di questo male non può essere attribuita la responsabilità a Dio, Dio del bene, ma esso assume a volte connotati tanto drammatici da non poter essere attribuito, nella sua totalità, neppure all'uomo. L'uomo è colpevole di tanto male, vi sono strutture ingiuste che egli ha creato e che sono continuamente fonte di sofferenza, tuttavia la gravità di troppe situazioni fa pensare ad un *mysterium iniquitatis* oggi all'opera contro l'uomo stesso.

Il male nella natura

È il tema del **male cosmico**, cioè del male presente nella natura che non dipende dall'agire umano. Esso si presenta spesso come un qualcosa di necessario: è la sofferenza/morte del singolo per il bene della specie, a volte delle specie stesse sono scomparse per dare spazio ad altre. Ciò rimanda ad una ipotesi finalistica, ipotesi che si rifà ad una logica interpretativa che legge in tal modo i dati scientifici offerti dalla ricerca. Per Teilhard de Chardin (1881-1955) l'universo si sviluppa in forme relazionali/coscienze via via più complesse, fino a giungere al punto Omega conclusivo. Il principio antropico vede nelle costanti dell'universo il segno di un disegno finalizzato alla nascita e alla vita dell'uomo/osservatore. In questo processo evolutivo la natura segue le proprie leggi e sconta la propria limitatezza negli errori e nei blocchi che sono l'origine del male cosmico. Perciò la natura è limitata, ma non è cattiva.

Paolo in Rm 8, 19-22 parla di doglie del parto per indicare questa sofferenza dell'universo, passaggio necessario per giungere al momento definitivo della vita, alla gloria escatologica per tutti. C'è così un limite strutturale della natura, un suo peccato originale naturale. Tale male cosmico è anche espressione di una *kenosi* che caratterizza l'opera creatrice di Dio (Moltmann) e che lascia spazio all'uomo per operare nella realizzazione del progetto, con tutti i rischi che questo comporta. L'impegno etico dell'uomo si colloca a questo punto e si configura soprattutto nella biblica salvaguardia del creato (Gn 2, 15) e nell'impegno perché la casa dell'umanità sia sempre più abitabile.

Biologia evuzionistica e male del cosmo

L'impostazione evuzionistica di Darwin (selezione naturale, meccanismi casuali) induce il sospetto che la natura proceda in modo disordinato e senza senso. La condizione miserevole dell'uomo che la Scrittura motiva con il peccato, in realtà riguarderebbe la natura tutta in tutte le sue forme: l'evoluzione biologica si basa su **dolore e morte** che sono come la "*stoffa dell'universo*", e questo prima ancora che l'uomo appaia sulla terra. Crea sconcerto il fatto che nella logica della natura l'individuo non conti niente, mentre ciò che conta è solo la specie o la popolazione. Nel quadro delle interpretazioni scientifiche **l'ipotesi del caso** sta ormai perdendo terreno, gli eccessi darwiniani vanno scomparendo. Per la scienza non c'è tanto la sopravvivenza del più adatto, saremmo sempre nella logica individuale, quanto piuttosto la sopravvivenza di una popolazione costituita di tanti individui diversi. Ma una natura in cui l'individuo non conta mette in difficoltà l'immagine biblica del Dio creatore.

Il male nelle strutture socio-economiche

C'è poi un male morale che si manifesta nelle strutture socio-economiche di una società, a livello nazionale e internazionale, nel campo economico, sociale e culturale. Il concetto di peccato sociale si è presentato, in particolare, in Occidente con la teologia politica e in America con la teologia della liberazione ed è poi stato elaborato in quello di **strutture di peccato** (*Sollecitudo rei socialis* V, 36) che oggettivamente si antepongono al progetto di Dio sull'umanità. Il cristiano è chiamato ad una distanza critica da ogni forma di struttura socio-economica, egli è chiamato a cambiare dal di dentro le situazioni, anche se questo non è sufficiente per risolverle. La stessa **globalizzazione** non può dimenticare la centralità della persona umana, mentre rischia continuamente di generare una spirale di irresponsabilità e una patologia delle istituzioni. A quando una globalizzazione della solidarietà?

Dio e la sofferenza

Perche' Dio ci lascia soffrire?

La **domanda di Epicuro** (perché il male se Dio è buono ed onnipotente?) è anche di Lattanzio, autore cristiano del III-IV secolo. L'esistenza del male è un tema serio, forse l'unico argomento serio che l'ateismo possa presentare. La Scrittura presenta varie risposte alla questione del male/sofferenza. Abbiamo visto che il dolore va collegato non alla volontà di Dio, ma alla libertà colpevole dell'uomo. La creazione è buona (Gn 1-2; Sap 1, 13-14). Gn 2, 19: "*Il male che hai fatto ti castiga*". È in gioco la libertà dell'uomo e la necessità di Dio di creare un uomo libero che solo in tal modo sarebbe capace di entrare in un rapporto d'amore con lui.

Tuttavia il prezzo da pagare per questa libertà sembra troppo alto, inoltre il male eccede tale cattivo uso della libertà, esso è troppo grande per **farlo derivare solo dalla cattiva libertà dell'uomo**. Ecco allora la figura del serpente. Con il principio biblico della responsabilità collettiva, la causa del male era sempre trovata. Ma dal VII secolo emerse sempre più il principio della responsabilità personale (Dt 24, 16; Ger 17, 10; 31, 29-30; Ez 18,2), in seguito anche questo modello era incapace di spiegare il dolore innocente.

Dio, il dolore, la salvezza dell'uomo

Vi è nella Bibbia la posizione per la quale la sofferenza è un male in superficie, ma in profondità essa può rappresentare un bene e un valore. Così Mosè legge le prove nel deserto (Dt 8, 2) e il tema è proposto in Gb 1, 9; Pr 3, 11-12; Eb 12, 7-11; Ap 3, 19. Oppure il dolore è fonte di purificazione e di maturazione: Is 48, 10; Sl 66[65], 10. Però, e al tempo stesso, Gesù lotta contro la sofferenza umana, ne sono testimonianza i miracoli da lui compiuti, inoltre nel Regno di Dio la sofferenza non ci sarà più (Ap 21, 4). Soprattutto laddove c'è la sofferenza, lì Dio soffre-con. Non possiamo sapere fino in fondo perché Dio ci lascia soffrire, però dalla Scrittura sappiamo che Dio ci è vicino quando ciò accade.

Tuttavia una risposta ci deve essere anche a questa domanda, **ma essa si colloca nella sfera del mistero, non del problema**, Dio invita Giobbe ad accettare, lo premia per la fiducia, ma non gli dice il perché di ciò che gli è accaduto e il perché della sofferenza in genere. La questione non ha soluzione a livello teoretico, si tratta di una *reductio in mysterium*. Più che chiarire la natura del male, la Scrittura si preoccupa di indicare il modo per uscire dal male e superarlo, nella logica di una redenzione. Tuttavia la ragione non cessa di indagare la questione.

Dio può soffrire ?

Il Dio cristiano che muore sulla croce per salvare l'umanità tematizza la delicata questione della sofferenza asserita di Dio. È una tesi teologica oggi molto diffusa che, rifacendosi al dato biblico, prende le distanze dalla teologia classica passata che, influenzata dalla visione greca della divinità, affermava piuttosto l'impassibilità di Dio: **Dio soffre con e per gli uomini**. Tale posizione è oggi legata a fattori di tipo culturale, espressioni delle tragedie del XX secolo (teologia dopo Auschwitz), e al venir meno dell'ottimismo del XIX secolo: "*solo il Dio sofferente può aiutare*" (Bonhoeffer). Superata la vecchia teodicea, nata per giustificare Dio, ora lo si descrive partecipe del dolore stesso. Il recupero del dato biblico si rifà qui al tema del *pathos* di Dio, presente in particolare nella letteratura profetica, da non liquidare frettolosamente come antropomorfismo. Si veda, ad esempio, il pensiero di **Abraham Joshua Heschel** (1907-1972): ciò che l'uomo compie e vive non tocca solo la sua esistenza, ma anche quella di Dio. Heschel si rifà al tema ebraico della

discesa della *Shekhinah* (la presenza di Dio) che indica la condivisione di Dio con l'uomo della sofferenza, un suo esilio che poi sarà riscattato. Tutto ciò indica il legame straordinario tra Dio e il suo popolo. Non si tratta, in ogni caso, per Heschel di fare qui affermazioni circa l'essenza di Dio, ma di delineare un tratto nel suo porsi in rapporto con l'uomo.

Tutto questo, per la teologia cristiana, trova poi naturalmente conferma e compimento nella vicenda di Gesù di Nazaret. Una teologia che non accetta il tema dell'impassibilità di Dio si colloca inoltre sullo sfondo e a partire dalle suggestioni di una filosofia del processo per la quale il cambiamento è la connotazione fondamentale della realtà. Un riferimento alla compassione, patire-con, di Dio si trova nella Enciclica di Giovanni Paolo II *Dominum et vivificantem* n. 39 e in un documento della Commissione Teologica Internazionale ("Teologia, cristologia e antropologia") del 1981 che segnala l'esigenza, da parte del popolo di Dio, di una divinità non solo onnipotente, ma anche **compassionevole**. In realtà il riferimento biblico è duplice, nella Scrittura si possono trovare sia richiami alla compassione che riferimenti alla impassibilità di Dio (come in Es 3, 14; Mal 3, 6; Sal 102[101], 28; Gc 1, 17).

L'impassibilità di Dio

L'impassibilità di Dio si trova affermata dal Concilio Lateranense IV (DS 801), classicamente si dice che il Figlio di Dio ha sofferto solo per *communicatio idiomatum*, cioè la natura umana di Cristo ha sofferto, ma per l'unione ipostatica (Cristo uomo-Dio) questo si può dire anche della natura divina. Per Tommaso la passione non può essere attribuita alla divinità, Dio non cambia stato, non vi è in lui né dolore né tristezza, in Dio non vi sono passioni, non vi può essere una sofferenza che stia ad indicare una assenza di perfezione. Tuttavia in Dio vi può essere gaudio o tristezza e anche amore, ma non nella forma di passioni, perciò **impassibilità non significa indifferenza**, come del resto attesta la Scrittura. Si tratta, in prima istanza, di non trattare in maniera univoca questi termini, perciò si può dire che i sentimenti in Dio non sono delle passioni. Se è così, allora il patire di Dio non riguarda la sua essenza, ma il suo modo compassionevole di porsi in rapporto al suo popolo, all'umanità tutta intera. Il Dio che salva nella sofferenza non cessa di essere Dio perché non è la sofferenza che salva, ma il fatto di poterla vincere, cosa che solo un Dio onnipotente è in grado di fare.

Considerazioni finali

Il problema del male presenta oggi il rischio di portare ad una delegittimazione della teologia, data l'improponibilità dell'apologetica/teodicea di certa tradizione. **Il male resta cioè un enigma (GS 21-22) e lo si spiega solo in riferimento a Cristo, il che non toglie il suo velo di mistero.** Se anche non dobbiamo fare noi gli avvocati difensori di Dio non sarebbero da rifiutare le ricerche della scienza che parla sempre di male come un bene (del tipo: male per l'individuo e bene per la specie) e sostiene che il male nasce solo da un punto di vista che è quello dell'uomo, non dunque da un punto di vista assoluto. Perciò il male dell'uomo andrebbe sempre collocato all'interno della visione più ampia data dall'universo tutto.

I tentativi di spiegare il male sono tanti: la reincarnazione attribuisce il male alla colpa per una vita precedente, c'è il dualismo che prevede un Dio cattivo responsabile. Lo spazio dato al diavolo lo carica della responsabilità (ma almeno trova una ragione). Oggi non si può pensare che tutto il male sia semplicemente dovuto ai peccati degli uomini. La posizione classica (male per la colpa dell'uomo) risente di una visione antica e statica del cosmo, pensa ad una condizione iniziale dell'uomo perfetta che poi si è rovinata. Oggi il dato biblico va interpretato tenendo conto di un paradigma evolutivo offertoci dalla scienza. Dio crea un cosmo che presenta continuamente disarmonia e disordine perché orientato ad una pienezza non ancora raggiunta.

In ogni caso è oggi problematica, in prospettiva, la dottrina dei doni soprannaturali persi dall'uomo a causa del peccato. La morte, la concupiscenza andrebbero viste piuttosto come le condizioni di chi si è allontanato da Dio, perciò la salvezza non è tornare in una situazione prima vissuta, ma realizzare in pienezza il compimento a cui l'uomo è destinato nel piano di Dio. Del resto la salvezza promessa non è un ritorno al paradiso terrestre, bensì un andare al Regno di Dio definitivamente realizzato. Solo in seconda battuta la redenzione rimedia un male passato. Ne consegue che il problema deve essere spostato, non tanto da dove il male o perché il male, quanto piuttosto **come superare il male** e non lasciarci schiacciare.

Per concludere: dal libro di P.Valori, *Il libero arbitrio: Dio, l'uomo, la libertà*. Rizzoli, 1987

Che cosa non è il libero arbitrio

a) Non è, come sostiene Spinoza, **l'illusione cosciente** di una scelta che appare libera ma che è in realtà condizionata da fattori esterni (fisici, meccanici, psicologici...). E vero che le nostre opzioni sono spesso, in tutto o in parte, condizionate, e quindi quelle totalmente libere sono probabilmente poche. Ma l'iniziativa libera della volontà talora esiste e ne siamo coscienti. Altrimenti, come si è detto, tutta la vita morale perderebbe di significato.

b) Non è neppure il semplice risultato di **motivi razionali** influenti deterministicamente sulla volontà, come pensano l'intellettualismo greco e il razionalismo moderno. Questa teoria in effetti si riduce alla precedente e porta al determinismo psicologico che non lascia spazio alla iniziativa veramente libera ed autonoma della volontà.

c) Viceversa non è neppure un **arbitrio folle ed irrazionale** che crea i valori e non li scopre, come vorrebbero Sartre e l'Esistenzialismo dell'assurdo. Perciò la parola *arbitrio* può essere fuorviante e far pensare a qualcosa di capriccioso e di insensato. Meglio probabilmente usare la formula originaria di «*autodominio*» che dice azione simultanea e coordinata di intelligenza e di volontà. Queste due facoltà non sono separabili ma inscindibilmente unite nell'atto esistenziale della persona.

d) Il libero arbitrio non è dunque una **libertà assoluta**, incondizionata, perfetta. E libertà umana, terrena, di questa vita, quindi condizionata, fragile, contingente, fallibile. Molto distante dunque dalla *libertas maior* dei Beati. Quest'ultima forma di libertà non viene negata, ma è meglio tenerla fuori dalla nozione di libero arbitrio.

e) Non si deve neppure intendere come un **peso insopportabile**, colpevolizzante e moralistico, quasi un'arma di giudizio e di condanna della condotta propria o altrui. Infatti, dal punto di vista cristiano, la verità del libero arbitrio deve essere inserita in un disegno di Provvidenza e di amore misericordioso che guida e conforta la nostra libertà alla mèta finale di una maggiore realizzazione di noi stessi e della nostra dignità di persone. Anche il libero arbitrio è *ad salvationem*, non *ad perditionem*. Il senso serio della nostra responsabilità dinanzi a noi stessi, agli uomini, a Dio, deve essere temperato sempre con l'abbandono fiducioso alla grazia benevola dell'Eterno.

Che cosa è il libero arbitrio

La formula **libero arbitrio** è intesa da noi come l'autodeterminazione o autodominio, parziale e finito, della persona come intelligenza e volontà, persona presa nella sua integralità e globalità, che emerge dai suoi condizionamenti, come progetto attivo di vita e di azione.

Dal punto di vista teologico è un **credito fiducioso** che Dio accorda all'uomo perché possa essere non solo spettatore ma attore della sua vita, non solo oggetto ma soggetto del suo destino, partecipe responsabile dell'opera creatrice di Dio. E in sé piccola cosa come ogni realtà umana, ma è insieme immagine di una Libertà più alta, conferimento all'uomo di una certa autocreazione e autoaffermazione.

In un momento storico-culturale in cui la tentazione del nichilismo e della insensatezza della vita sembrano dilagare e in cui molti sono convinti come E.M. Cioran che «*il Cristianesimo innalzando l'aneddoto umano alla dignità di dramma cosmico... ci ha ingannato sulla nostra insignificanza, ci ha precipitato nella illusione*», l'esperienza vissuta del libero arbitrio, come è stata disegnata in queste pagine può forse contribuire a rendere all'uomo la fiducia e l'amore per l'Esistenza. In una situazione filosofica in cui i concetti stessi di ontologia e di metafisica sembrano avere perso di significato, la verità del libero arbitrio non potrebbe costituire un approccio verso una nuova ontologia della libertà? E quello che abbiamo detto sui valori della persona e sulla sua apertura alla Trascendenza non potrebbe fornirne validi elementi?

5. La libertà umana nella concezione cristiana. La questione oggi

«Né i greci né i romani, né parimenti gli asiatici sapevano che l'uomo in quanto uomo è nato libero, ch'egli è libero: nulla sapevano di questo concetto. Essi sapevano che un ateniese, un cittadino romano, un ingenuus, è libero: che si dà [fra gli uomini] libertà e non libertà: non sapevano tuttavia che l'uomo è libero come uomo – cioè l'uomo universale, l'uomo come lo prende il pensiero e come esso si apprende nel pensiero. È il cristianesimo che ha portato la dottrina che davanti a Dio tutti gli uomini sono liberi, che Cristo ha liberato gli uomini, li ha resi uguali davanti a Dio, li ha liberati alla libertà cristiana. Il progresso enorme è che queste determinazioni (della libertà) rendono la libertà indipendente dalle condizioni di nascita, stato, educazione ecc. che sono ben diverse da ciò che forma il concetto di uomo per essere un [soggetto] libero». [G. Hegel, *Lezioni sulla storia della filosofia*; cit. da C. Fabro, *Riflessioni sulla libertà*, EDIVI, Segni 2004, pag. 171; più precisa è la formulazione della stessa idea in *Enciclopedia delle scienze filosofiche* § 482; *Universale Laterza* 58, pag. 442-443].

Non ci proponiamo di esporre il pensiero di Hegel al riguardo, ed il suo sviluppo. La citazione voleva solo introdurci nel grande tema di queste tre lezioni: la libertà del singolo è stata costituita dall'annuncio cristiano, anche se oggi la coscienza dell'appartenenza essenziale della libertà all'uomo come tale è divenuta un guadagno spirituale acquisito anche da chi non si riconosce nella fede cristiana. Nel senso del discorso introduttivo che stiamo facendo, parlando di libertà è giusto dire che ciascuno di noi “non può non dirsi cristiano”.

Ma ritorniamo al nostro tema. In questa prima lezione vorrei rispondere alla seguente domanda: perché l'idea che l'essenza propria dello spirito è la libertà ha potuto porsi solo coll'annuncio cristiano?

La risposta che io costruirò a questa domanda si articola in tre momenti: perché il cristianesimo pone all'origine dell'uomo un atto di intelligenza e di libertà; perché il cristianesimo finalizza il singolo all'eternità; perché il cristianesimo istituisce la possibilità della scelta intesa come la generazione del proprio io eterno. Dividerò pertanto la presente lezione in tre parti. Prima parte: la libertà vista alle spalle; seconda parte: la libertà vista dal fine; terza parte: la libertà vista nel suo percorso.

Alle spalle della libertà.

Il fatto a noi più evidente è anche il fatto più enigmatico: quello del mio *esserci*, il fatto che “io esisto”. Ho pronunciato la parola più intensa che l'uomo possa pronunciare: «io». Questa parola infatti denota l'esistenza di un “aliquid” che si pone come unico, insostituibile, irripetibile. Dove ha avuto origine questa realtà?

La risposta che può dare il sapere scientifico non è ultimamente risolutiva. Essa infatti spiega come sorge l'individuo di una determinata specie vivente; attraverso quale processo di fusione delle due cellule germinali sorge un individuo appartenente alla specie umana.

Risposta non risolutiva in quanto lascia senza risposta la domanda fondamentale: perché esiste quell'individuo umano che sono io e non piuttosto un altro? L'individualità dell'uomo non è dello

stesso grado dell'individualità di una pianta o di un animale come già sembra pensare Aristotele [cfr. Categorie 2b 22-23; ma cfr. 3b 35ss].

Abbiamo una sorta di conferma psicologica, per così dire, di ciò che sto dicendo. Quando un uomo e una donna decidono di dare origine ad una vita umana, essi possono solo desiderare di avere un bambino. Non hanno alcuna possibilità di scegliere questo bambino piuttosto che quello. I miei genitori non volevano me, ma un bambino, un figlio. Che il figlio voluto fossi io, questo non era più in loro potere.

L'impersonale non può dare origine al personale; la natura non può giungere a dire «io». Una persona può sorgere solo dalla Persona.

All'origine del mio esserci non ci può dunque essere che un atto di intelligenza e di scelta: ero conosciuto prima di esistere e sono stato scelto fra infiniti altri possibili. La fede cristiana, ma in profonda sintonia colle esigenze esplicative della ragione, insegna che ogni e singola persona umana è creata da Dio stesso. Anzi più precisamente, che lo spirito umano può avere origine direttamente ed immediatamente da Dio stesso. Orbene la persona nel suo nocciolo sostanziale è costituita nell'uomo dall'anima semplicemente spirituale [cfr. E. Stein, Essere finito ed infinito]. In parole più semplici: nessuno di noi esiste per caso o per necessità, ma ciascuno di noi è stato voluto e scelto da Dio stesso.

Perché questa riflessione mette al sicuro “le spalle” della libertà? Perché se l'uomo non sporgesse sopra i meccanismi biologici che lo hanno prodotto, egli sarebbe alla completa disposizione degli stessi, senza nessuna possibilità reale di poter dire «io agisco: io scelgo...». Ciò che sto dicendo è che non sarebbe possibile affermare ragionevolmente la libertà della persona se contemporaneamente si affermasse che il mio esserci è completamente spiegabile in base ai suoi antecedenti fisici e biologici. Le due affermazioni, l'uomo è libero – l'uomo è solamente un individuo della specie, non possono essere razionalmente sostenute contemporaneamente.

«L'essenza della libertà come spontanea auto-determinazione, o come risposta o decisione portata avanti da nient'altro che il centro personale stesso, è totalmente incompatibile coll'essere identico a, o casualmente dipendente da, i processi cerebrali» [J. Seifert, Anima, morte ed immortalità, in A.VV. L'anima ed. A. Mondadori, Milano 2004, pag. 163].

Ma c'è un altro aspetto nel contesto della riflessione che stiamo conducendo. Nel passo citato all'inizio Hegel dice: «(per il cristianesimo) l'individuo come tale ha valore infinito, ed essendo oggetto e scopo dell'amore di Dio, è destinato ad avere relazione assoluta con Dio come spirito» [Enciclopedia ... cit. pag. 443]. Poiché ogni persona deve il suo esserci ad un atto di libertà di Dio, la libertà umana è posta fin dall'inizio dentro ad una relazione: la relazione fra Dio e la persona umana.

Questa sua originaria collocazione imprime nella nostra libertà, nel suo esercizio, un senso indistruttibile. Se la persona umana, ogni persona umana, è stata pensata e voluta da Dio stesso, ciascuno di noi è investito di un compito, è depositario di una “missione” affidata precisamente alla sua libertà. Il senso della vita non deve essere inventato, ma scoperto.

Comincia a delinearsi il concetto cristiano di libertà. Essa nella prospettiva cristiana è la capacità di rispondere alla chiamata di Dio creatore. Capacità di rispondere, cioè responsabilità. *Tu rispondi a Dio di te stesso*: questa è la definizione di libertà cui si giunge considerando la persona umana alla sua origine.

Nel contesto di questa riflessione appare anche la connessione fra libertà/obbedienza, che il pensiero cristiano afferma con grande forza come due termini per connotare la stessa realtà. E l'anello di congiunzione che li connette è il concetto di “vocazione” o “missione”. L'archetipo della libertà è il consenso mariano.

È forse bene, giunti a questo punto, sintetizzare quanto ho detto finora: *la libertà è salvaguardata se all'origine del mio esserci c'è una Potenza che mi ha posto in essere per amore.*

Vorrei ora prima di passare al punto seguente, proporvi una riflessione conclusiva che ha carattere di corollario in un certo senso. Me l'hanno ispirata alcune pagine di Platone ripreso su questo punto dai grandi teologi francescani del XIV secolo.

Se io dipendessi totalmente dai miei antecedenti biologici che casualmente mi hanno prodotto nel grembo di mia madre, questi stessi elementi sarebbero in grado di distruggermi completamente. Se io fossi solamente il risultato casuale della natura, questa stessa sarebbe in grado di annientarmi completamente. Ma il fatto che io sia posto in essere dalla Potenza creatrice di Dio mi dona una consistenza ontologica superiore ad ogni forza naturale. La natura non è in grado di riassorbirmi completamente, perché non le appartengo completamente. Ho una certezza indubitabile del mio io, che fuori da quell'originaria relazione col Creatore non potrei avere.

La libertà, ciò che nella persona è la sorgente profonda dell'auto-determinazione, è il segno di questa superiore invincibilità della persona nei confronti della natura. È impossibile che l'io personale sia distrutto, proprio perché ciò che lo può uccidere, l'universo materiale, non solo gli è inferiore per dignità quanto all'essere, ma è anche liberamente dominato dalla persona mediante la sua libertà. «Ma anche se l'universo lo schiacciasse, l'uomo sarebbe ancor più nobile di chi lo uccide, perché sa di morire e conosce la superiorità dell'universo su di lui; l'universo invece non ne sa niente» [B. Pascal 347; San Paolo ed., Milano 1996, pag. 342].

Al traguardo della libertà.

Non dimentichiamo la domanda da cui siamo partiti: perché l'idea che l'essenza propria dello spirito è la libertà ha potuto porsi solo coll'annuncio cristiano? Abbiamo dato la prima parte della risposta: perché l'annuncio cristiano afferma che l'uomo non è il prodotto della natura, ma un tu di fronte a Dio, suscitato dal suo amore.

Ora vorrei costruire la seconda parte della risposta: perché l'annuncio cristiano afferma che *ogni uomo è chiamato all'eterna comunione di conoscenza ed amore con Dio stesso*.

Questa risposta deve articolarsi in due momenti argomentativi. Il primo deve dimostrare che l'uomo è "fatto" per Dio stesso; il secondo che questa finalizzazione dell'uomo esige che egli sia libero, anzi che la libertà sia il costitutivo più profondo della sua persona.

2,1. Il tema della finalizzazione dell'uomo a Dio, di ogni uomo all'incontro eterno con Dio stesso, è stato dimostrato e pensato nella tradizione del pensiero cristiano in innumerevoli variazioni. Non possiamo presentarle tutte, neppure brevemente. Mi limito a due particolarmente suggestive.

La prima: l'uomo è dotato di un'apertura infinita che solo Dio stesso può compiere. Dunque, l'uomo è fatto per l'incontro con Dio stesso. È il grande tema agostiniano: "inquietum est cor nostrum donec requiescat in te".

Mi sembra particolarmente suggestiva la modulazione tomistica di questo tema [cfr. 1,2. q.3,a.8]. Il bisogno, il desiderio di verità presente nell'uomo lo spinge alla ricerca di una risposta ultima alla sua domanda di vero. Egli non si accontenta, come l'esperienza dimostra, di risposte penultime, risposte cioè che a loro volta diventano occasione o stimoli di nuove domande. Esiste nel cuore umano il bisogno e l'invocazione di una Risposta che sia intera e quindi definitiva: questa risposta – come dimostra la nostra esperienza – non può consistere in una risposta che l'uomo stesso raggiunge. Una risposta umana è necessariamente frammentaria e provvisoria.

Questo inseguimento insonne della verità dimostra che ogni persona è finalizzata ad un incontro personale con Dio stesso. La nostra domanda di verità ha un significato: è la domanda della persona creata alla Verità increata. E non può non avere un significato poiché è costitutiva della persona stessa.

Esiste anche un'altra modulazione dello stesso tema, non meno suggestiva. L'essere personale eccelle nei confronti di ogni essere impersonale in ragione della sua stessa costituzione ontologica. L'essere reale, infatti, l'autopossesso, l'autonomia e l'autarchia sono realizzati nell'essere della persona in modo più elevato che nelle realtà impersonali.

Da questa gerarchia deriva la conseguenza che nessuna realtà impersonale può essere lo scopo ultimo della vita di una persona [cfr. la riflessione di Tommaso in *Contra gentes* III, cap. CXII]: la persona può essere fine a se stessa? Essa dovrebbe fare violenza al desiderio di vero e di bene che la costituisce e che è illimitato. Porre in qualcosa di finito la propria ragione d'essere significa rinunciare alla propria dignità ontologica: l'uomo può essere fedele a se stesso solo superando, solo trascendendo se stesso. Nella conoscenza, nel riconoscimento di Dio come Dio, nella sua

adorazione e nell'amore di Lui, l'uomo trova quella pienezza trascendente che lo realizza interamente.

2.2. Passiamo ora alla seconda articolazione della seconda parte della nostra risposta: l'immediata e diretta finalizzazione di ogni persona umana all'incontro con Dio costituisce la persona umana medesima nella libertà.

Prima di argomentare questa risposta devo premettere una riflessione di decisiva importanza teoretica per tutto il discorso seguente.

Ho sempre connotato finora la pienezza di essere e di senso cui l'uomo è destinato con un'espressione metaforica: incontro con Dio. Ora però è necessario tentare una rigorizzazione concettuale.

La parola "incontro" denota un avvenimento che può accadere solo fra persone, fra soggetti cioè che si conoscono e sono liberi. Esso (avvenimento) infatti implica una reciprocità. Inoltre, questa reciprocità si colloca e a livello di conoscenza e a livello di amore.

A livello di conoscenza. "Incontrarsi" in senso intensamente vero implica una reciproca conoscenza, un disvelarsi nella propria soggettività. A livello di amore. La conoscenza reciproca non fa accadere l'incontro; ne è solo la condizione indispensabile. La conoscenza reciproca può generare perfino odio reciproco! L'incontro accade quando si pone un reciproco amore: Tommaso definisce questa dimensione dell'incontro interpersonale amicizia. L'amore infatti è essenzialmente statico, fa uscire da sé, poiché è essenzialmente benevolente, vuole il bene dell'altro, ed è essenzialmente unitivo, vuole l'unità con l'amato. Possiamo allora dire: l'incontro dell'uomo con Dio è l'amicizia fra Dio e l'uomo nella quale Dio si rivela all'uomo e si dona all'uomo, e reciprocamente l'uomo conosce ed ama Dio.

Se ora consideriamo attentamente questo fatto, noi comprendiamo che esso è tutto impastato di libertà.

Vediamo la cosa dal punto di vista del partner divino. Le cose possono essere conosciute comunque: esse non si nascondono. Ma le persone non possono essere conosciute comunque: esse devono in un qualche modo "lasciarsi conoscere", devono cioè decidere di rivelarsi, di dirsi. Fare della persona un "oggetto" di conoscenza come fossero "cose", è precludersi la conoscenza più profonda della persona medesima.

La cosa è ancora più vera per Dio stesso. Noi infatti possiamo avere di Lui solo una conoscenza mediata ed indiretta: "come in uno specchio" dice l'Apostolo. Ora nessuno si innamora di una fotografia!

L'amicizia allora fra Dio e l'uomo dipende completamente dalla decisione di Dio di rivelarsi all'uomo, di dirsi all'uomo in modo immediato e diretto.

L'essere l'uomo finalizzato a Dio non esige da parte di Dio di rivelarsi e donarsi all'uomo. Ogni necessità cogente qui è esclusa per la natura stessa dell'avvenimento: un incontro fra persone; è esclusa per la natura assolutamente trascendente del mistero divino.

Ora questa decisione è stata divinamente presa: Dio si è rivelato ed ha offerto la sua amicizia all'uomo. Molte volte ed in vari modi mediante i profeti nella storia di Israele; nella pienezza dei tempi assumendo la stessa nostra natura umana e vivendo quindi nella nostra stessa condizione umana. Dio è nato da una donna; ha lavorato, gioito e sofferto; ha avuto una dimora umana dentro la cultura di un popolo, il popolo ebreo. La rivelazione che Dio ha fatto di Se stesso pienamente in Cristo è la proposta offerta all'uomo dell'amicizia con Dio stesso. Ma vediamo ora la cosa dal punto di vista della persona umana.

Perché l'amicizia con Dio accada, l'uomo deve decidere di accettare la rivelazione – proposta divina. Se Dio ha deciso di offrirsi all'uomo, l'uomo deve liberamente decidere se accettare o meno questa proposta poiché non si darebbe vera amicizia fra una persona ed uno schiavo, fra una persona ed un oggetto. Se l'uomo è finalizzato ultimamente all'incontro con Dio, la libertà dimora nella sua più intima costituzione ontologica dal momento che questa finalizzazione può realizzarsi solo liberamente.

Questa considerazione precisa il concetto cristiano di libertà già delineato nel punto precedente. Essa, considerando la finalizzazione della persona umana alla luce della Rivelazione cristiana, ci appare più profondamente di prima *la capacità di rispondere alla proposta* che Dio ci fa in Cristo. Ancora più profondamente appare che l'uomo è *libero davanti a Dio*.

Profondamente, S. Kierkegaard chiama l'io umano considerato nella luce di ciò che stiamo dicendo, l'«io teologico», in quanto è confrontato con Dio stesso, in quanto ha preso per sua misura Dio stesso: «E' l'io di fronte a Dio. E che realtà infinita non acquista l'io acquistando coscienza di esistere davanti a Dio, diventando un io umano la cui misura è Dio» [La malattia mortale, P.II, cap. 1]. Il nostro io nasce in pienezza quando e perché ha coscienza di essere davanti a Dio; dovendosi confrontare con Dio stesso che gli si rivela in Cristo. La nostra libertà è posta dentro al confronto con la libertà di Dio. È questo il punto centrale della concezione cristiana della libertà, già preparata e presente in nuce già nella concezione ebraica.

Questo confronto avviene nei riguardi di Cristo, poiché è in Lui che Dio si dice e si dona all'uomo. Il dramma della libertà umana, secondo la concezione cristiana, è rappresentato nel dialogo fra Gesù e Pietro, dopo la moltiplicazione dei pani [cfr. GV 6,67-69]. Cristo pone Pietro (l'uomo) di fronte alla sua decisione suprema: «forse anche voi volete andarvene?», nel senso di non riconoscere il Cristo solamente come colui che risolve meglio degli altri il problema del cibo. E Pietro rispose: «Signore, da chi andremo? Tu solo hai parole di vita eterna». L'uomo decide per Cristo perché sente che Lui è la pienezza della vita; è la Vita eterna cui l'uomo si sente ordinato.

Nella concezione cristiana quindi la libertà umana raggiunge il suo apice nell'atto di fede. Attraverso l'atto di fede l'io dà alla sua esistenza un senso radicale e definitivo. La fede è riconoscere che il rapporto personale con Cristo vivente nella Chiesa è il significato ultimo della vita. È una decisione irrevocabile perché è risposta incondizionata alla proposta divina: non si può dire a Dio “per qualche tempo”. È una decisione posta nella prospettiva dell'eternità perché si entra in una relazione il cui compimento è posto fuori dal tempo. È una decisione permanente poiché non è posta una volta per sempre ma esige di essere sempre confermata. È una decisione totale perché coinvolge l'io nell'intera sua realtà.

La libertà della fede è la “diremption” radicale: o l'uomo accetta di entrare nell'amicizia con Dio che in Cristo gli offre il suo amore oppure decide di rifiutarsi e di imprigionarsi dentro il finito. Questa è la vera separazione che alla fine avverrà fra gli uomini. Ma di questo parleremo nel paragrafo seguente.

La prospettiva dell'origine della libertà e la prospettiva del fine della libertà sono unificabili in un punto di vista superiore? Certamente. Questo punto di vista è costituito dalla inscrutabile decisione divina di comunicare la pienezza della sua Vita anche a persone create: queste sono pensate e volute una ad una [prospettiva dell'origine] perché diventino partecipi della Vita divina [prospettiva del fine]. Poiché questa misteriosa decisione divina è puramente gratuita, è solo grazia, nella visione cristiana è la grazia che suscita la libertà umana.

Dal punto di vista umano la libertà ha un senso da realizzare [prospettiva dell'origine] perché l'io è chiamato a realizzarsi pienamente in Cristo, Dio fatto uomo [prospettiva del fine]. Nella visione cristiana quindi la libertà umana è la capacità di rispondere alla proposta d'amore fatta da Dio in Cristo.

La libertà in cammino.

Chiamato a realizzarsi pienamente nell'eternità, l'uomo decide di sé nel tempo: è il tempo la sua dimora. Chiamato a confrontarsi colla proposta divina, l'uomo ha però sempre a che fare con proposte create. Possibilità di Infinito, l'uomo si muove dentro al finito.

Come valutare questa condizione paradossale? Se non sbaglio, sono state date tre valutazioni fondamentali.

È una condizione di condanna: l'uomo è stato imprigionato dentro al finito. La sua libertà consiste nell'uscire da questa prigione, nel liberarsi dalle catene della finitezza. La libertà “in cammino” è evasione dal tempo, dalla limitatezza.

È una condizione illusoria: l'uomo si illude di essere fatto per l'eterno. "Spem longam reseces", consigliava già Orazio a Leuconoe. La vita non ha un porto definitivo; non è un pellegrinaggio, ma un vagabondaggio. È possibile navigare solo a vista. Il nostro destino è l'effimero.

La visione cristiana non sacrifica il finito a spese dell'Infinito né accorcia la misura del desiderio umano. La libertà umana è un cammino lungo la scelta di beni finiti in ordine alla scelta dell'Infinito. L'io costruisce se stesso mediante le sue scelte nel tempo in ordine alla sua eternità. Si eredita il Regno eterno dando da bere a chi è assetato. È questo cammino della libertà che ora cercherò di esporre.

Parto da un limpido testo di S. Tommaso: «per questo dunque Dio vieta l'empietà e prescrive la giustizia, in quanto a Dio stanno a cuore gli uomini che da tali comportamenti vengono aiutati oppure danneggiati» [Commento al libro di Giobbe, Cap. 35; ESD, Bologna 1995, pag. 404]. L'idea centrale di questo testo è che la distinzione fra ciò che è giusto e ciò che è ingiusto non è ultimamente una decisione divina [bonum quia jussum], ma il bene della persona umana [jussum quia bonum].

La chiamata e la proposta che Dio fa all'uomo in Cristo è in ordine, come si è detto, alla piena realizzazione dell'uomo: è – si diceva – una proposta di amore che intende il bene della persona chiamata. È questa divina proposta che fa essere la libertà umana.

La persona umana si realizza attraverso i suoi atti; è mediante il suo agire che l'uomo porta a compimento se stesso. Esiste dunque un orientamento fondamentale della persona ["a Dio stanno a cuore gli uomini"], che deve realizzarsi nelle scelte di cui è costituita la trama di ogni esistenza.

E qui si pongono alcune domande fondamentali a riguardo del cammino dell'uomo nel tempo. Ogni scelta è capace di realizzare la persona in ordine alla sua chiamata all'incontro con Dio in Cristo? Da che cosa è assicurata questa capacità realizzativa, questa ordinazione della persona a Dio mediante e negli atti liberi della persona?

L'agire dell'uomo non produce solamene un cambiamento nel mondo in cui la persona vive. In quanto scelte libere, gli atti della persona la qualificano moralmente, ne disegnano la fisionomia spirituale. Profondamente, Tommaso scrive: «idem sunt actus morales et actus humani» [1,2, q.1 a.3].

Scrivono l'Enc. Veritatis splendor: «La moralità degli atti è definita dal rapporto dell'uomo col bene autentico. Tale bene è stabilito, come legge eterna, dalla sapienza di Dio che ordina ogni essere al suo fine: questa legge eterna è conosciuta tanto attraverso la ragione naturale dell'uomo (...), quanto – in modo integrale e perfetto – attraverso la rivelazione soprannaturale di Dio (...). L'agire è moralmente buono quando le scelte della libertà sono conformi al vero bene dell'uomo ed esprimono così l'ordinazione volontaria della persona verso il suo fine ultimo, cioè Dio stesso: il bene supremo nel quale l'uomo trova la sua piena e perfetta felicità» [72,1; EE 8/1680]. La verità sul bene della persona conosciuta mediante la ragione e mediante la Rivelazione divina è la guida che dirige la libertà nelle sue scelte. È facendo la verità sul bene della persona, che la libertà ordina la persona medesima all'incontro definitivo con Dio nell'eternità.

La suprema divaricazione fra la scelta moralmente buona e la scelta moralmente cattiva è il respiro dell'eternità divina dentro il tempo umano. È costruendo se stesso nella verità e non un se stesso falso ed illusorio, che l'uomo edifica nel tempo la sua dimora eterna. Le pietre sono di questo tempo, l'edificio è l'eterno: questa è la suprema grandezza di ogni scelta libera, nella visione cristiana. Una grandezza che non può non suscitare un immenso stupore quando ne diventeremo consapevoli: «quando ti abbiamo visto affamato... e ti abbiamo dato da mangiare?». L'etica è e resta il compito supremo che è posto per ogni uomo, scrive S. Kierkegaard [Postilla conclusiva non scientifica, in Opere, cit. pag. 339]. La verità sul bene è l'unica verità che non sopporta di essere trasformata in ipotesi, poiché è l'unica verità che si interpone fra la libertà umana e Dio: sottraendo se stessi a questa verità si precipita nell'insignificanza.

Consentitemi, prima di concludere, una riflessione sulla condizione spirituale attuale, alla luce di quanto ho detto finora. Quando la libertà perde ogni serietà, cessa di essere un "caso serio"? quando si nega che esista una verità circa il bene della persona, e quindi si degrada la ragione a mero

strumento di ricerca della propria utilità. Negata la verità circa il bene, la libertà viene completamente ridotta a forza in sé neutrale di fronte a qualsiasi scelta: la “cifra” della libertà è l’indifferenza [libertas indifferentiae]. E tutta la sua forza è ridotta alla scelta che non ha più alcuna giustificazione poiché non ha più alcun fondamento obiettivo. Una tale libertà non può non generare alla fine noia, ed essere sentita come una condanna dalla quale essere liberati [si ricordi la Leggenda del grande Inquisitore]: o dallo Stato o dalla Religione o dal Potere di produzione del consenso.

Ho concluso questa prima lezione. Potrei sintetizzarla nel modo seguente.

Nella visione cristiana la libertà è un plesso di necessità e di contingenza. Di necessità: sei posto in essere da un Amore onnipotente che ti predestina alla pienezza della Vita con Lui. Di contingenza: tocca a ciascuno fare la propria scelta fondante [che propriamente non è scelta: c’è solo da consentire alla grazia dell’Amore] che poi prende corpo nelle scelte ulteriori eticamente coerenti.

Questo plesso di necessità e di contingenza eleva la libertà creata ad una grandezza divina: il «tu devi» incondizionato che risuona nella coscienza di ogni persona non è che l’eco prodotto nel cuore umano dalla presenza in esso dell’Assoluto; e la risposta umana è risposta a Dio stesso.

«Solo una solida armatura metafisica qual’è (per l’uomo) il mettersi innanzitutto prima di fronte a Dio e poi (per il credente) di fronte a Cristo, prima (dal fondo del proprio nulla) con la soggezione al Creatore e poi (con la comprensione dei propri peccati) di fronte al Salvatore – due realtà di estrema invalicabile oggettività – può permettersi la fondazione ultima della libertà» [C. Fabro, Libro dell’esistenza e della libertà vagabonda. Piemme, 2000, pag. 1128, n° 657] e fare della scelta nel tempo un “caso serio”.

Consideriamo adesso quanto accaduto in due notti distanti nel tempo e nello spazio, a due persone che sia pure in modo diverso hanno avuto una rilevanza straordinaria per la nostra cultura occidentale, **Socrate e Pietro**.

La prima notte è ad Atene, nel carcere dove Socrate attende l’esecuzione della sentenza capitale.

Socrate è in carcere, condannato ingiustamente a morte, e nella notte precedente alla esecuzione viene visitato da un amico, Critone, che gli fa una proposta: fuggire dal carcere e mettersi in salvo. La cosa è “tecnicamente” possibile: i carcerieri sono già stati debitamente pagati, cioè corrotti; al Pireo c’è già la nave che lo porterà lontano da Atene. Si tratta ora di convincere Socrate. Il dialogo costituisce il CRITONE, opera davvero straordinaria di Platone. Quale è il nucleo della discussione fra i due? Eccolo in breve.

Critone sostiene che Socrate deve fuggire, perché il suo rifiuto avrebbe conseguenze dannose sia per i suoi (di Socrate) figli sia per i suoi amici (cfr. Platone, Critone, traduzione, introduzione e commento di G. Reale, ed. la Scuola, Brescia 1981, pag. 19-21). Cioè: ciò che decide se il possibile è anche lecito sono, alla fine, le conseguenze del nostro agire, misurate secondo l’opinione della maggioranza. Alla domanda quindi se tutto ciò che è possibile è lecito, Critone risponde: tutto dipende dalle conseguenze del tuo agire.

Socrate però risponde che prima di chiederci, di verificare quali sono le conseguenze delle nostre scelte, è necessario sapere se ciò che facciamo è giusto o ingiusto (cfr. ibid. pag. 33, c-d), poiché “non dobbiamo darci affatto pensiero di quello che dicono i più, ma solo di quello che dice colui che si intende delle cose giuste e di quelle ingiuste, e questi è uno solo ed è la stessa verità”, dal momento che “non il vivere è da tenere in massimo conto, ma il vivere bene” (ibid. pag. 31). Dunque, in questo dialogo platonico è già posta la domanda di fondo: ogni nostra azione è eticamente indifferente (fino a quando non ne prendo in esame le conseguenze) oppure esistono azioni che in se stesse e per se stesse sono sempre e comunque ingiuste?

Socrate ha preferito morire per non rinnegare con una scelta [la fuga del carcere] quella verità sul bene che aveva conosciuto colla sua ragione.

La seconda notte è a Gerusalemme. La scena ha delle similitudini: c’è un condannato e un amico che lo sta seguendo. Pietro è messo nella necessità di fare una scelta: o dire la verità circa un

rapporto di amicizia o tradire l'amico dicendo il falso. E Pietro sceglie il tradimento: «non conosco quell'uomo» [Mt 26,7].

Ma Pietro chi ha veramente tradito? Contro chi ha prevaricato? Ha tradito Cristo o non piuttosto se stesso? ha prevaricato contro Cristo o non piuttosto contro se stesso?

Socrate e Pietro hanno vissuto la stessa esperienza. Essi hanno “visto” una verità riguardante se stessi. Fuggire dal carcere non era solo un problema “tecnico” né la cosa doveva essere valutata in base alle sue conseguenze, ma la fuga o la non fuga coinvolgeva se stesso dal punto di vista delle ragioni per cui la vita ha un senso. Il rispondere con verità o con falsità coinvolgeva Pietro non solo perché era in questione la sua vita fisica, ma perché era in questione la sua vita umana in senso pieno. Socrate e Pietro hanno vissuto l'esperienza di una verità su se stessi rimanendo nella quale la persona salva se stessa pur morendo, tradendo la quale la persona perde se stessa pur continuando a vivere.

Pietro piange su Pietro perché ha tradito Pietro tradendo il suo Amico. Di questo tradimento è autore, vittima e testimone. «Quindi l'uomo è se stesso attraverso la verità. La relazione colla verità decide della sua umanità e costituisce la dignità della sua persona» [K. Woitila, Segno di contraddizione. Ed. Vita e Pensiero, Milano 1977, pag. 133]. Il dramma di Socrate e di Pietro lo dimostrano.

Nelle nostre riflessioni sulla libertà secondo la concezione cristiana siamo così giunti a parlare dell'enigma più indecifrabile presente nell'uomo: il fatto di una libertà che nega colla sua scelta la verità sul bene riconosciuta dalla sua ragione. *La libertà umana può compiere il male morale.*

La visione cristiana della libertà è una visione storica. La libertà è vista nella sua condizione storica; essa è partecipe della condizione storica dell'uomo. Condizione scandita dai seguenti tempi fondamentali: giustizia originale, caduta, redenzione. E pertanto nella visione cristiana la libertà umana è una libertà “incatenata” che ha bisogno di essere liberata. La liberazione della libertà è l'atto redentivo di Cristo. Nella visione cristiana la libertà umana è una libertà redenta.

Ma procediamo con ordine. In primo luogo, dobbiamo considerare “quanti ponderis sit” il male morale evitandone ogni banalizzazione: e questo sarà il primo punto della mia riflessione. Nel secondo punto cercherò di mostrare in che cosa consista la liberazione della libertà operata da Cristo. Nel terzo punto cercherò di balbettare qualcosa sul trionfo della libertà liberata da Cristo.

Il vero peso del male morale.

Il male morale è la disintegrazione della persona poiché esso mi si manifesta come la libera negazione coll'azione di ciò che ho appena affermato colla conoscenza. La libertà nega ciò che la conoscenza afferma.

Che cosa viene negato dalla libertà? La verità sul bene morale. È questa una verità profondamente diversa da ogni altra verità attingibile dalla ragione umana. Essa pone la persona in rapporto con un oggetto possibile di scelta che risponde a quel desiderio di beatitudine che dimora nel cuore dell'uomo e muove la persona medesima ad agire. La verità sul bene morale apre una possibilità che viene pro-posta alla libertà, perché mediante l'azione la persona si realizzi. Quando pertanto la libertà nega la verità sul bene morale, è il bene della persona come tale e la sua autentica realizzazione che sono negati.

La verità puramente speculativa termina nella contemplazione del suo contenuto: in essa chi conosce riposa. La verità sul bene della persona invece ha nel suo contenuto formale solo il punto di partenza. Il suo punto finale lo ha nella decisione della libertà con cui la persona attua se stessa in essa: fa sua la verità sul bene.

Questo “matrimonio” della libertà colla verità è un fatto molto profondo nella vita della persona. Noi non facciamo la verità e quindi non siamo veri se non nella libertà. Ma la libertà non inventa la verità, ma aderisce ad essa, poiché la verità è lo splendore dell'essere della persona: essere che non poniamo noi. La verità interloquisce solo colla libertà; e la libertà è nella verità.

Se mi si consente una battuta in temi tanto seri, direi che la verità sul bene della persona è “democratica” (!). Non è intuizione riservata ai geni, ma è la possibilità universale offerta all'uomo comune cioè all'uomo essenziale.

Ho parlato, e sto parlando della “verità sul bene” della persona. Ma esistono vari “beni della persona”. La salute fisica è un bene della persona così come la conoscenza della verità. E così via. Di quale “beni della persona” sto parlando? Lo indicherò per ora come il “bene (o valore) morale” della persona. Si può percepire, si può avere un’intuizione intellettuale della bontà morale descrivendo una semplice esperienza.

Sono valori singolarmente ed incomparabilmente personali perché possono realizzarsi solo nella persona: nessuno dice di un animale che è giusto/ingiusto. Sono solamente della persona come tale, perché realizzano ciò che in essa è propriamente personale: non solo della persona creata ma anche di Dio; anche del Signore noi diciamo che è giusto, è fedele ... Solo di essi la persona è ritenuta responsabile; nessuno ritiene responsabile una persona di non essere un poeta, ma la ritiene responsabile di essere un ladro. Pertanto la loro realizzazione costituisce un merito per la persona così come la loro negazione una colpa. Solo i valori morali sono indispensabili e necessari: una persona può essere o non essere un poeta o uno scienziato, ma non può essere o non essere giusta.

Ora spero risulterà più chiaro che cosa significa dire che quando la libertà nega la verità sul bene morale, nega la realizzazione della persona come tale: è forza che distrugge la persona come tale.

Siamo finalmente in grado di avere un’intelligenza più profonda del male morale.

Riassumo quanto detto finora. La verità sul bene morale può essere conosciuta solamente dalla ragione: la sua conoscenza è opera della ragione. Ma dato il contenuto di questa conoscenza, ciò che è da me conosciuto, nello stesso momento in cui conosco la verità sul bene della persona, la mia libertà ne rimane legata: ob-ligata. E da questo momento se la persona vuole realizzarsi, deve “fare la verità” conosciuta. Ciò che è “in gioco” è il mio io stesso, non una verità qualsiasi. Non posso negare quella verità senza negare me stesso.

Il peso del male morale mi si rivela. «Ecco allora il mio proprio io, certamente lo stesso che come soggetto della conoscenza prende – assumendo il ruolo di testimone oculare – la parte della verità conosciuta, contraddice se stesso rinnegando – come soggetto della libera scelta – la verità da sé conosciuta. È difficile pensare a un più assurdo e nello stesso tempo più autodistruttivo uso della propria libertà» [T. Styczen, Essere se stessi è trascendere se stessi, in K. Woitila, Persona e atto, Rusconi ed., Milano 1985, pag. 722]. L’uomo come soggetto della libera scelta nega ciò che come soggetto dell’atto conoscitivo, afferma: è la disintegrazione più radicale della persona. Questo è il male morale!

L’esperienza del male morale rivela la dimensione più oscura della libertà. Penso che nessuno nella modernità abbia esplorato questa dimensione con maggior profondità di F. Dostoevskij. «Nella sua arte ci viene incontro un’esplorazione, spinta fino al grado supremo, della volontà umana, del desiderio, del satanico che può impadronirsi dell’uomo, portandolo all’odio contro il bene, là dove la libertà esibisce un potere di negazione tale che nessuna dimora presso il negativo lo muta in positivo o in essere» [V. Possenti, Essere e libertà, Rubattino, 2004, pag. 339]. L’esplorazione del grande russo lo conduce al tema cruciale del rapporto libertà che nega la verità sul bene e suicidio: la libertà negante diventa libertà distruttiva dell’uomo. È potenza che nega l’uomo.

Alcuni percorsi teoretici della modernità hanno tentato un’impresa che è stata gravida di tragedie indescrivibili. L’impresa di togliersi di dosso il peso della testimonianza che ciascuno dà a se stesso della presenza del male morale nella propria volontà. O almeno il tentativo di scrollarsi di dosso questo peso insopportabile. Nel mondo occidentale in cui viviamo questo tentativo assume , mi sembra, due volti, percorre due strade.

La prima è la negazione della libertà, coerente conseguenza della riduzione dell’humanum alla natura governata dalle leggi della fisica e della biologia. La negazione della libertà coincide con la riduzione di essa alla spontaneità. Esiste nell’uomo la capacità di muoversi solamente verso ciò che è “bene per me”. Non esistono ragioni universalmente e incondizionatamente valide per volere questo bene piuttosto che quello. Parlare di male morale non ha più un senso proprio. Si può solo parlare di azioni che producono un danno o un dolore.

La seconda è la negazione che esista una verità sul bene della persona che non sia una mera produzione o del singolo o del consenso sociale: *bonum quia consensus!* Chi accetta questa posizione deve coerentemente negare che esista un male morale nel senso sopra spiegato.

Viene a mancare ogni base per parlare di un'auto-distruzione da parte della propria libertà. La decisione con cui ho deciso che cosa sia bene può essere mutata. Il rapporto libertà-male è una sorta di patto con se stesso che può sempre essere in ogni momento sciolto. Ogni serietà del vivere è qui distrutto: il dramma della libertà si è trasformato in una farsa.

Già Cicerone aveva visto chiaramente questa "farsa": «quod si populorum iussis, si principum decretis, si sententiis iudicium iura constituerentur, ius esset latrocinari, ius adulterare, ius testamenta falsa supponere, si haec suffragiis aut scitis multitudinis probarentur. Quae si tanta potestas stultorum sententiis atque iussis, ut eorum suffragiis rerum natura vertatur, cur non sanciant ut quae mala perniciosaque sunt, habeantur pro bonis et salutaribus? Aut cum ius ex iniuria lex facere possit, bonum eadem facere non possit de malo?» [De legibus I, XVI, 43-44].

Viene anche a mancare ogni base per evitare qualsiasi prevaricazione sugli altri. Se il patto fra le parti è l'unica condizione sufficiente per determinare ciò che è bene/male in una data società, e la votazione l'esclusivo strumento per concluderlo, diventa possibile ogni prevaricazione contro l'uomo. «Tutta l'età moderna ha dovunque perduto, soprattutto in politica, l'idea che esiste un "tu devi"... Ecco dove sta il male. Non c'è bisogno di essere profeta per vedere quanto costerà raddrizzare questa faccenda» [S. Kierkegaard, Diario, IV; ed. Morcelliana, Brescia 1980, pag. 104.]

Noi vogliamo ascoltare la testimonianza che l'uomo rende a se stesso: la testimonianza che la sua è una libertà dipendente dalla verità sul bene; la testimonianza che la sua è una libertà che può spezzare il suo vincolo colla verità. «Il criterio di divisione e di contrapposizione si riconduce alla verità: la persona come "qualcuno" dotato di dinamismo spirituale si realizza attraverso il vero bene, non si realizza invece attraverso il bene non vero. La linea di divisione, di separazione e di opposizione tra il bene e il male come valore e controvalore morale, si riconduce alla verità» [K. Woytila, Persona e atto, Rusconi Libri, Milano 2000, pag. 371]. Questa linea di divisione, di separazione e di opposizione è tracciata dalla libertà che può porsi contro la verità circa il bene.

Ma ora è giunto il momento di chiederci: donde viene questa decisione della libertà? unde malum morale?

Una delle risposte più profonde a questa domanda è stata data da Tommaso. Essa è in sintesi la seguente. Il male morale in quanto atto della persona ha la sua origine dalla libera non-considerazione della regola [nel nostro linguaggio della verità circa il bene] da parte della volontà nel momento in cui decide di agire. «Ciò che costituisce formalmente la colpa o il male morale – scrive l'Aquinate – proviene dal fatto che, senza la considerazione attuale della regola, la volontà procede all'atto della scelta» [Qq. Disp. De malo q.1, a.3]. È questa una possibilità inscritta strutturalmente nella volontà umana dal momento che essa non è la sua propria regola. [Tommaso conferma quanto ho detto sopra: se si identifica libertà e legge morale: se si pensa che la libertà "produca" la verità sul bene, non ha più senso parlare di bene/male]. Per rendere ragione del fatto che la volontà possa porre un atto privo del rapporto colla verità, privo di bontà vera, basta la libertà: *ad hoc sufficit libertas voluntatis*. È terribile questa espressione di Tommaso: la libertà umana è causa sufficiente a dare origine ad un uomo ed una umanità sbagliata!

Ma questo non è tutto ciò che il cristianesimo dice sull'origine del male. Se leggiamo il racconto della prima colpa morale nel libro della Genesi, noi vediamo che il male morale non ha il suo inizio completo nell'uomo, ma in un certo senso la sua continuazione. Nella visione cristiana è ugualmente affermata l'antecedenza del male morale al singolo uomo e dunque la sua inevitabilità e l'origine del male morale dalla mia libertà e dunque la sua contingenza. La mia non è né una libertà equidistante fra il bene ed il male né una libertà distrutta.

Adamo non è Edipo. Edipo è l'icona di una visione tragica della vita: non ha via di uscita; meglio alla fine accecarsi per non vedere più la realtà. Adamo è l'icona di una visione drammatica della vita: ha una via di uscita, perché la sua decisione di compiere il male e la storia impastata di male

morale che la decisione di ciascuno di noi concorre a produrre, è già dentro ad un progetto di redenzione, di liberazione della libertà: ubi abundavit peccatum superabundavit gratia!

2. La liberazione della libertà

Siamo arrivati ora al nucleo centrale della visione cristiana della libertà.

Partiamo da un testo paolino: Rom 7, 15-24. Non è necessario fare una esegesi accurata del testo. Al nostro scopo basta coglierne le idee di fondo.

La pagina paolina intende descrivere la condizione umana in ordine al bene/al male morale. Più precisamente: l'Apostolo analizza l'io dell'uomo nel momento in cui questi intende agire bene [nel linguaggio paolino: conformemente alla Legge di Dio]. L'io considerato in quell'istante appare come un enigma insolubile: «io non riesco a capire quello che faccio» [15a]. L'uomo è un mistero a se stesso, e Paolo in questa pagina descrive questo "mistero".

Esso è costituito da un'intereiore contraddizione che dimora nella persona. Questa nella sua mente sente un'intima sintonia col bene [con ciò che ordina la legge di Dio]: condecorator, traduce la Vulgata. È quella partecipazione alla verità sul bene di cui parlavo nelle pagine precedenti.

Tuttavia, nel momento in cui la mia volontà intende compiere il bene, realizzare la verità sul bene, essa si trova ad essere mossa da una forza estranea all'io che consente alla Legge di Dio, e contraria a quanto appreso: «faccio quello che non voglio, ma quello che detesto» [15b]. L'estraneità-contrarietà di questa "forza" è come personificata, ed è denotata dalla parola «amartía», peccato. Pertanto non è la persona da sola il soggetto che compie il male, ma la persona dominata dal peccato che abita in essa. Di fatto l'io che delibera è diventato vittima della "carne" dominata dal peccato [cfr. 18]: vittima cioè di una natura nella quale si sono insediate tendenze che contraddicono al bene.

La naturale inclinazione al bene da una parte, e le scelte della libertà dall'altra si contraddicono. Già la sapienza pagana aveva notato: "Video meliora proboque, deteriora sequor" [Ovidio, Metamorfosi VI,20-27]. Ed Euripide: "so bene quali mali sto per commettere, ma la passione è più forte della mia volontà; la passione che è causa ai mortali delle più grandi sventure" [Medea 1078-1080].

È da questa condizione che l'uomo invoca la liberazione della sua libertà. In che cosa consiste questa liberazione? Riprendiamo la nostra riflessione alla luce di quanto abbiamo detto finora.

Essa non può consistere nell'abbandonarsi alla forza delle passioni; nella decisione di vivere conformemente ad esse. Questa decisione infatti comporterebbe la negazione di una dimensione della propria persona; comporta il contrasto fra le scelte e ciò che la mente intuisce essere la verità circa il bene della persona. Questa sarebbe una sorta di liberazione auto-distruttiva: di liberazione suicida.

Ma la liberazione della volontà non può consistere neppure nella decisione di seguire quanto la Legge di Dio mi chiede, semplicemente perché me lo chiede la Legge di Dio. Scrive S. Tommaso: «Liber est qui est causa sui: servus autem est causa domini; quicumque ergo agit ex seipso, libere agit: qui vero ex alio motus, non agit libere. Ille ergo qui vitat mala, non quia mala, sed propter mandatum Domini, non est liber sed qui vitat mala quia mala est liber» [in 2Cor, lectio III; ed. Cai, n°112].

Non è libero né chi fa ciò che vuole ma non facendo ciò che deve, né chi fa ciò che deve ma non facendo ciò che vuole. Libertà è fare ciò che vogliamo facendo ciò che dobbiamo, o fare ciò che dobbiamo facendo ciò che vogliamo. Tommaso indica questa sintesi vissuta, non solo pensata, di volere-dovere con l'espressione: *agere ex seipso*. In questo consiste la libertà.

È necessario allora chiederci a quali condizioni diventa per l'uomo realmente possibile "agere ex seipso".

Come già notava Tommaso, chi agisce ex lege Dei non agisce ex seipso, cioè non agisce liberamente. Una verità sul bene conosciuta mediante la categoria di una legge che si impone al mio io come "altro" [aliud] da esso non libera la mia libertà. L'eteronomia contraddice la libertà.

D'altra parte come ho già detto varie volte, ipotizzare e tentare la liberazione della propria libertà rifiutando qualsiasi verità che non sia mera produzione del singolo o del consenso sociale, è una scelta suicida. L'autonomia contraddice la libertà umana.

L'unica via per liberare la libertà dalla schiavitù della legge morale e dalla schiavitù di se stessi sarebbe che Dio stesso, fonte nella sua sapienza della verità sul bene, si facesse così intimo a ciascuno di noi stessi che da una parte la scelta libera fosse sempre scelta del vero bene, [in linguaggio biblico: conforme alla Legge di Dio] e dall'altra la persona scegliesse "ex seipsa". Essere se stessi e quindi agire da se stessi, ma liberati da se stessi: questa è la liberazione della libertà. Né eteronomi; né autonomi; ma teonomi. È la teonomia la liberazione della libertà, purché non sia una teonomia mediata dalla categoria della legge morale, ma dalla presenza di Dio nel mio io: Egli che è «intimior intimo meo et superior superiori meo».

L'annuncio cristiano notifica all'uomo precisamente questo fatto: è giunto il momento, ed è questo, in cui se l'uomo è disposto a riceverlo, Dio dona all'uomo il suo stesso Spirito che inclina l'uomo a scegliere spontaneamente quanto è comandato dalla legge morale. È questo dono ciò in cui consiste principalmente il cristianesimo: il cristianesimo in quanto vita dell'uomo è questo dono dello Spirito Santo. Autonomia ed eteronomia sono superate nella pneumatonomia. La liberazione della libertà avviene nel dono dello Spirito Santo. Cristo è morto e risorto per questo.

È necessario che ora ci soffermiamo su questa affermazione che definisce pienamente il concetto cristiano di libertà.

A/ Che cosa significa? Quale è il contenuto preciso di questa affermazione? Lo espone magnificamente Tommaso in un testo un po' lungo, ma che merita di essere letto per intero:

«*Coloro che sono guidati dallo Spirito*» sono "condotti" da lui così come si è "guidati" da una guida o da un conducente; questo è quanto fa in noi lo Spirito allorquando ci illumina interiormente su cosa dobbiamo fare: "Il tuo Spirito buono mi condurrà" (Sal 142,10). Ma dato che colui che è così "condotto" non agisce da se stesso, l'uomo spirituale non è soltanto istruito dallo Spirito Santo, ma Costui muove anche il suo cuore. *Bisogna perciò accordare un senso più forte all'espressione "coloro che sono condotti dallo Spirito di Dio". Si dice infatti che gli esseri che sono "guidati", lo sono per un istinto superiore. Così diciamo degli animali che non si guidano da soli ma che sono guidati, cioè sono spinti dalla loro natura e non da una loro propria mozione a produrre certe azioni. Parimenti, non è prima di tutto dalla sua propria volontà, ma da un istinto dello Spirito Santo che l'uomo spirituale è spinto a fare qualcosa, così come afferma Isaia (59,19): "Verrà come un fiume impetuoso che precipita, il Soffio del Signore", oppure Luca (4,1) che dice di Cristo che fu "guidato dallo Spirito nel deserto". Questo non esclude tuttavia che gli uomini spirituali agiscano mediante la loro volontà e il loro libero arbitrio, giacché è lo Spirito Santo che causa in esso il movimento stesso della loro volontà e del loro libero arbitrio, secondo quanto afferma la lettera ai Filippesi (2,12): "È Dio che produce in noi il volere e l'operare" ».* [In ad Rom 2,12, lect.3, n. 635].

È superata in chi obbedisce allo Spirito autonomia ed eteronomia poiché lo Spirito Santo produce un'affezione d'amore «qui pertinet ad libertatem, nam qui amat ex se movetur» come scrive sempre Tommaso [in ad Gal 4,24, lect. 8, n. 260]. E così l'uomo raggiunge la sua suprema dignità. Infatti «iste est supremus gradus dignitatis in hominibus ut scilicet non ab aliis, sed a seipsis inducantur ad bonum» [in ad Rom 2,14, lect. 3, n. 217].

B/ Probabilmente ciò che ho detto circa il dono dello Spirito Santo e la sua reale azione nella persona credente, può stupire. Vi leggo un testo di A. Rosmini:

«Quindi l'operazione di Dio nell'interno dell'uomo, questa operazione di grazia è un dogma del cristianesimo, è propriamente quel dogma fondamentale su cui il cristianesimo stesso si erige come sopra sua base, e quel dogma col quale la religione soprannaturale comincia, è l'essenza di essa religione soprannaturale, quella essenza che ricercavamo di cui non v'è nulla di simile nella natura, nulla di simile in una fede, in un assenso, amore, ed operazione naturale». [Antropologia soprannaturale, CN ed., vol. 39, Roma-Stresa 1983, pag. 68].

E conclude: «L'essenza del cristianesimo è d'essere una religione soprannaturale, e l'essenza d'una religione soprannaturale dell'uomo è la reale azione della grazia nell'anima umana» [ibid. pag. 69]. È per questo che il cristianesimo è vita prima che dottrina; nella visione cristiana il supremo regno non è quello del potere, né del sapere, ma quello della carità. In altre parole: chi regna e non serve non è chi può, non è chi sa, ma chi ama. Ciò a cui la missione cristiana mira è semplicemente che la persona sia liberata e quindi capace di realizzarsi nella verità. In linguaggio biblico: sia rigenerato dallo Spirito Santo in Cristo.

Direi che l'esposizione del tema che mi ero proposto è terminata nella sua sostanza. Tuttavia essa lascia, ne sono sicuro, insoddisfatti se non si aggiungono almeno due riflessioni ulteriori, senza delle quali non si avrebbe una visione completa del concetto cristiano di libertà.

Prima considerazione complementare: la liberazione della libertà non è istantanea, ma è un processo. È questo un tema che sulla base della Scrittura percorre tutto il pensiero cristiano.

La presenza dello Spirito Santo, vera potenza liberatrice della nostra libertà, si pone in una persona nella quale permangono forze passionali e spirituali che contrastano l'opera della grazia. È il grande tema paolino della contrapposizione carne-spirito [cfr. Gal 5,13ss]. Come è ben risaputo, la contrapposizione non va intesa come sinonimo di corpo-anima. Paolo non intende né discriminare né condannare il corpo che con lo spirito costituisce la persona umana. Egli parla delle opere, o meglio delle stabili disposizioni presenti ancora nella persona salvata e che resistono all'azione liberatrice dello Spirito Santo.

Da ciò consegue che la liberazione della libertà, opera della grazia, richiede una cooperazione dell'uomo. È necessaria un'asceti di liberazione. L'asceti «fa concorrere il libero arbitrio all'armonizzazione della natura, correggendo l'origine delle passioni d'origine avventizia» [Massimo il Confessore, A Talassio 65; PG 90,756].

Questa dimensione ascetica della liberazione della nostra libertà ci fa conoscere e sperimentare «la grandezza di quella tensione e lotta, che si svolge nell'uomo tra l'apertura verso l'azione dello Spirito Santo e la resistenza e l'opposizione a Lui, al suo dono salvifico. I termini o poli contrapposti sono, da parte dell'uomo, la sua limitatezza e peccaminosità, punti nevralgici della sua realtà psicologica ed etica; e da parte di Dio, il mistero del dono, quell'incessante donarsi della vita divina nello Spirito Santo» [Giovanni Paolo II, Lett. Enc. Dominum et vivificantem 55,5; EE 8/574]

Ma la resistenza alla liberazione della libertà non è un fatto solo interno al singolo. Essa prende anche corpo, si oggettiva in una cultura ed in una civiltà, come sistema filosofico, come dottrina e prassi sociale, come programma di azioni e di educazione dell'uomo. Esiste non solo una schiavitù soggettiva; esiste anche una struttura obiettiva di schiavitù. Lo scontro carne-spirito di cui parla Paolo avviene anche oggettivamente, non solo soggettivamente. Come si configura una struttura obiettivamente di schiavitù (politicamente, economicamente, socialmente) non ci è dato ora di verificare.

Non abbiamo più la possibilità in queste lezioni di approfondire questa tematica. Mi limito solo ad enunciare la conseguenza più importante. La liberazione della libertà dell'uomo non si riduce all'asceti soggettiva, ma deve anche implicare uno sforzo di liberazione oggettiva dell'uomo: dare origine ad una cultura, ad una civiltà che sia conforme ai «desideri dello spirito», direbbe S. Paolo.

La liberazione dono dello Spirito non mette il credente al riparo dalle contraddizioni che dilacerano la storia e l'esistenza delle persone. Lo Spirito non trasporta il credente in un'isola felice. Resta in un campo in cui la «carne», le forze dell'oppressione, si battono contro lo «spirito», la forza della liberazione. Il credente però è sorretto dalla certezza e dalla forza del dono.

Seconda considerazione complementare: bisogna avere una visione gerarchica di tutta la realtà ecclesiale. Mi spiego partendo da un testo di S. Tommaso: «id ... quod est potissimum in lege novi testamenti et in quo tota virtus eius consistit, est gratia Spiritus Sancti, quae datur christifidelibus ... Habet tamen lex nova quaedam sicut dispositiva ad gratiam Spiritus Sancti, et ad usum huius gratiae pertinentia quae sunt quasi secundaria in lege nova de quibus oportuit instrui fideles Christi et verbis et scriptis, tam circa credenda quam circa agenda» [1,2, q. 106, a.1c].

Nell'economia salvifica cristiana dobbiamo distinguere "id quod est potissimum et in quo tota virtus eius consistit" e "quaedam sicut dispositiva...". Non tutto ha la stessa importanza e lo stesso valore. Esiste come un "centro" a cui il resto è ordinato in quanto vi conduce oppure da cui deriva. In altre parole: esiste un "fine" a cui tutto il resto è ordinato in quanto aiuta a raggiungerlo oppure in quanto ne è la conseguenza.

Questo "centro", questo "fine" è la grazia dello Spirito Santo: la grazia che consiste nel dono fatto ai credenti in Cristo dello Spirito Santo. Tutto il resto [per es. la S. Scrittura, la successione apostolica, il diritto canonico...] o prepara, dispone l'uomo a ricevere questo dono oppure lo aiuta, lo guida a vivere la sua vita in coerenza con esso [usus vero spiritualis gratiae est in operibus virtutum: ad Ium].

Il dono dello Spirito Santo produce nel credente la capacità di amare, una capacità che è partecipazione della stessa capacità divina. E chi ama è libero: ex seipso movetur, come ci ha detto S. Tommaso.

Siamo così giunti alla visione cristiana più profonda e completa delle libertà, perché ora la vediamo come libertas Ecclesiae. «La Chiesa, la Chiesa di Dio in Gesù Cristo, è ... la comunità umana dell'agape divina, dell'amore del Padre comunicato agli uomini del Figlio suo nello Spirito ... Lo Spirito in noi, lo Spirito Santo del Figlio, lo Spirito di figliolanza, che procede dal Padre, ne è la fonte permanente, e la Chiesa della Nuova ed eterna Alleanza ne è la realizzazione, ancora progressiva, ma già pienamente attuale» [L. Bouyer, La Chiesa di Dio, Cittadella ed., Assisi 1971, pag. 300-301].

La libertà nella visione cristiana è questa capacità che il credente in Cristo riceve di ricostruire la comunione interpersonale nell'amore: questa comunione è la Chiesa. La quale ha come statuto la libertà e la dignità dei figli di Dio, nel cuore dei quali, come in un tempio, inabita lo Spirito di Dio [cfr. Cost. sogm. Lumen Gentium 9,2; EV 1/309].