

Giuseppe Angelini

LA LIBERTÀ A RISCHIO

**Le idee moderne
e le radici bibliche**

QUERINIANA

INTRODUZIONE

Di nessun'altra idea si sa così universalmente, che è indeterminata, polisensa, e adatta e perciò soggetta a maggiori equivoci, come dell'idea della *libertà*; e nessuna corre per le bocche con così scarsa coscienza. Poiché lo spirito libero è lo spirito *reale*, i malintesi intorno ad esso hanno conseguenze pratiche tanto più mostruose, in quanto, allorché i popoli e gli individui hanno accolto una volta nella loro mente il contenuto astratto della libertà per sé stante, nient'altro ha una forza così indomabile; appunto perché la libertà è l'essenza propria dello spirito, e cioè la sua realtà stessa. Intere parti del mondo, l'Africa e l'Oriente, non hanno mai avuto questa idea, e non l'hanno ancora. [...] Quest'idea è venuta nel mondo per opera del cristianesimo, ed essendo oggetto e scopo dell'amore di Dio, l'uomo è destinato ad avere relazione assoluta con Dio come spirito, e far sì che questo spirito dimori in lui: cioè l'uomo è in sé, destinato alla somma libertà (G.F.W. HEGEL, *Enciclopedia delle scienze filosofiche*, § 482).

Fratelli, siete stati chiamati a libertà. Purché questa libertà non divenga un pretesto per vivere secondo la carne, ma mediante la carità siate a servizio gli uni degli altri. Tutta la legge infatti trova la sua pienezza in un solo precetto: «Amerai il prossimo tuo come te stesso» (*Gal* 5,1.13-18).

La libertà è stata senza possibilità di dubbio l'ideale civile più celebrato e più ostinatamente perseguito nella storia moderna, dell'Europa e del Nuovo Mondo. L'epopea del moderno è connotata dall'istanza liberale, che è come dire dall'istanza dell'emancipazione del singolo dalla tutela di una società corporativa e gerarchica. Il moderno però è alla fine: così si dice, e così effettivamente stanno le cose. La fine del moderno è segnata dalla fine delle grandi narrazioni, e anche dal tramonto dei grandi ideali; quanto meno, dall'estenuazione del loro tratto enfatico e dei proclami militanti. Sul preciso ideale della libertà non c'è mai stata una grande elaborazione teorica ad opera dei filosofi, neppure nella stagione della rivoluzione liberale trionfante. E tuttavia i proclami militanti erano resi possibili dall'evidenza univoca che all'ideale della libertà pareva garantire l'*éthos* condiviso. Nella stagione postmoderna questa garanzia viene progressivamente a mancare.

La presunzione “dogmatica” circa la consistenza univoca dell’ideale e il suo valore opera per se stessa nel senso di propiziare un’inflazione retorica, e quindi poi la conseguente estenuazione dell’ideale. Soprattutto, la dilatazione parossistica dell’idea è propiziata dal passaggio dalla libertà singolare alle libertà al plurale. Se ci si attiene alle voci protagoniste sullo spazio pubblico, infatti, la libertà oggi rivendicata assume l’aspetto di una serie infinita di diritti soggettivi, intorno a ciascuno dei quali infinito è anche il piagnisteo. È difficile smentire un nesso che appare inquietante: proprio la proliferazione delle libertà al plurale alimenta la silenziosa rinuncia a volere davvero. Più in radice, non si tratta di una rinuncia, ma di un’obiettiva incapacità di volere. La proliferazione delle libertà alimenta la resistenza all’idea che le singole azioni possano comportare un legame per sempre. Dispone, in altri termini, all’incapacità di promettere, di riconoscere cioè la promessa che le nostre azioni per loro natura esprimono, e quindi poi anche ad onorarla. La libertà è intesa come possibilità di fare quel che si vuole; essa va a detrimento della possibilità di volere davvero quel che si fa. Le libertà al plurale appaiono in tal senso nemiche della libertà al singolare.

Le libertà al plurale infatti sono per loro natura libertà negative, definite cioè per negazione; consistono nell’esonero dell’agire stesso da ogni debito, o da ogni dovere, da ogni *munus*. La libertà viene a coincidere con l’immunità. Proprio perché negative, tali libertà debbono essere concesse da altri. Esse sono anche rivendicate, certo; tipicamente, sono rivendicate come diritto di nascita, nella forma dei famosi diritti soggettivi, senza alcun riferimento dunque alla vicenda effettiva e ai vincoli che – almeno in ipotesi – appunto la biografia tesse; in ogni caso diventano effettive soltanto per concessione di altri. La libertà al singolare invece allude a una sovranità del soggetto agente sul proprio agire tale da consentirgli di disporre, mediante il proprio agire, addirittura di se stesso. Questa libertà positiva appare sempre più irrealista, difficile anche solo da pensare nella stagione postmoderna. La libertà rivendicata contro minacce che vengono da fuori, dal rapporto con i soci, minaccia di apparire inconsistente quando considerata nella prospettiva del rapporto del soggetto con le sue proprie azioni, o rispettivamente nella prospettiva del rapporto del soggetto con chi è così *prossimo* da essere addirittura *come se stesso*. La libertà concepita, apprezzata e vissuta come esonero da ogni debito minaccia di estenuare la libertà intesa come attitudine a volere davvero quel che si fa.

L’idea di libertà è al centro del vangelo cristiano; attendibili indizi suggeriscono che proprio grazie alla predicazione cristiana essa è entrata nella

storia della nostra civiltà. La centralità della libertà per rapporto al vangelo cristiano appare prima di tutto e con particolare evidenza nella declinazione che di quel vangelo offre l'apostolo Paolo; proprio ai suoi scritti, in particolare alla *lettera ai Galati*, è accreditato il merito di aver introdotto il lessico della libertà nel gergo cristiano. Ebbene, fin dall'inizio Paolo deve constatare come la sua lingua sia esposta a vertiginosi fraintendimenti; la libertà da lui annunciata minaccia di diventare un pretesto per autorizzare la soggezione servile alla carne.

La libertà è entrata nel mondo proprio ad opera del cristianesimo; così proclama espressamente e con certa enfasi Hegel. L'epopea moderna del soggetto e della sua libertà avrebbe, alla sua radice, appunto il messaggio cristiano, che annuncia ad ogni nato da donna, nato soggetto alla legge, la dignità di figlio e la libertà dei figli (*cf. Gal 4,4-5*). Le ragioni che depongono in favore della tesi di Hegel in effetti appaiono convincenti. E tuttavia proprio sul tema della libertà si è prodotto a metà dell'Ottocento un conflitto aspro tra la chiesa e la cultura moderna, "liberale" appunto. La chiesa è apparsa allora, almeno in prima battuta, decisamente legata alla cultura dell'*Ancien Régime*, dunque ad una visione patriarcale e corporativa della vita comune. Soltanto in tempi abbastanza recenti, sostanzialmente soltanto con il concilio Vaticano II, è stata proclamata la pace tra il cattolicesimo e le libertà moderne. Ma paradossalmente gli anni Sessanta del Novecento, oltre che gli anni del Concilio, sono gli anni del boom economico, dell'avvento della società del benessere, quindi della proliferazione delle libertà immaginarie. Finisce l'epopea del moderno, finisce la fiducia progressistica, sono abbandonati gli ideali forti, e quindi anche l'ideale supremo della libertà. Il consenso cattolico alla libertà dei moderni minaccia di prodursi nel momento in cui quella libertà sta per morire.

Che cos'è libertà? Come si fa a dire che cosa essa sia? Certo, della cosa stessa possiamo trovare traccia prevedibilmente nell'esperienza di ogni uomo, e nei documenti di tutte le culture. Per trovare tali tracce tuttavia dobbiamo procedere dalla nostra tradizione, occidentale e cristiana. Appunto in tale tradizione l'idea di libertà prende forma, per imporsi poi, sia pur con tutti i suoi aspetti di indeterminatezza e di equivoco, sullo scenario planetario. Nel momento in cui l'idea mostra per certi aspetti d'essere impazzita, e la cosa stessa appare sempre meno assistita dall'*éthos* diffuso, proporzionalmente urgente appare il compito di tornare alle radici. E le radici sono appunto quelle poste dalla predicazione cristiana, dai testi neotestamentari dunque; mediante la loro ripresa ermeneutica dobbiamo guadagnare criteri fondamentali per pensare l'idea di libertà così come

essa si prospetta nel quadro del presente e per produrre quindi anche una critica di tale idea.

Decisamente velleitaria è la via della “ragione”; quella – intendo dire – che, per pensare l’idea di libertà, si affidasse al concetto astratto, al concetto definito a prescindere da ogni referenza alla memoria. Il progetto dell’antica “psicologia razionale” studiata e insegnata nella scuola cattolica appare sotto questo profilo non praticabile. Non è un caso che, proprio a fronte di un tema inevitabile come quello della libertà, la tradizione della psicologia razionale si sia mostrata così povera di contributi; il tema appariva insuperabilmente refrattario all’apparato concettuale disposto da quella psicologia. Non possiamo procedere dalla “ragione” dunque, ma dalla lingua effettivamente parlata e dalle prassi ad essa sottese. Non si tratta di determinare analiticamente leggi, grammatica e sintassi, di quella lingua; ma di determinarne invece il senso, dunque la referenza al reale e la comprensione del reale da essa istituita.

Il lessico della libertà è entrato nella lingua dell’Occidente attraverso i testi fondatori del cristianesimo, gli scritti del Nuovo Testamento; essi introducono il lessico della libertà nella lingua cristiana, e nella lingua comune dell’Occidente in genere. La lingua usata è inizialmente quella greca; nella tradizione greca, e poi in quella latina, un lessico della libertà esisteva certo già a monte dell’avvento del cristianesimo; e tuttavia fu proprio la sua ripresa cristiana che ne determinò un incremento semantico decisivo, tale da imporre la parola della libertà come centrale nella tradizione culturale dell’Occidente tutto. La libertà costituisce addirittura la cifra assiologica per eccellenza della tradizione europea, il *valore* (come oggi si usa dire con disinvoltura, e insieme con imprecisione) supremo e unificante. Il rilievo egemonico che l’idea di libertà assume nella tradizione europea trova esplicita sanzione in ripetute affermazioni; citiamo a titolo di esempio la tesi enfatica di Benedetto Croce, che identifica appunto nella “religione della libertà” il senso della storia europea¹.

Di libertà si parla spesso fino ad oggi. La libertà è oggetto di molteplici e insistenti rivendicazioni, come si diceva. Ma proprio il passaggio alle

¹ Per una documentazione sintetica si può vedere l’antologia di testi scelti *La religione della libertà. Antologia di scritti politici*, a cura di G. Cotroneo, Edizioni SugarCo, Milano 1986; il curatore sostiene che il tema della libertà in Croce è direttamente connesso alla riflessione sulla storia, e più precisamente all’accentuazione del significato religioso che avrebbe la storia, come illustrato nella sua *Storia d’Europa*; questa religione della libertà non rappresenterebbe una svolta cosmico-religiosa nel pensiero crociano, come alcuni critici hanno sostenuto; è il risultato invece di un’accurata analisi critica degli accadimenti storici che hanno segnato l’Europa tra Otto e Novecento.

libertà plurali è indice di logoramento della densità semantica del termine. La libertà rivendicata è precisata sempre da un genitivo: libertà di movimento, di parola, di pensiero, e addirittura di coscienza. È stato talora espressamente affermato da fonte autorevole² che la libertà al singolare non sussisterebbe altro che grazie alle libertà plurali. È vero però che l'uso del plurale comporta per se stesso una perdita di densità semantica del termine: al plurale la parola libertà non può più valere come indicazione di un ideale umano, o addirittura della salvezza dell'uomo. Appunto a raccomandare la libertà al singolare il cristianesimo ha offerto un contributo decisivo. *Fratelli, siete stati chiamati a libertà*, proclama Paolo; la libertà di cui egli dice non ha bisogno d'essere specificata per riferimento ad altri; non si riferisce agli incerti rapporti che insidiano la vita di relazione nel tempo; indica invece il dono escatologico di Cristo.

La petulante rivendicazione di libertà elevata a margine e a tutela di ogni arbitrio individuale costituisce l'espressione estrema e paradossale di un equivoco iniziato presto; l'equivoco è quello al quale l'idea di libertà è esposta quando se ne faccia uso per riferimento ai rapporti sociali. In tal senso dobbiamo intendere la constatazione di Hegel, che «forse nessun'idea passa per tutte le bocche con così scarsa coscienza come la parola libertà». Già Paolo correggeva quei Corinzi che cercavano nel vangelo cristiano una copertura per la rivendicazione della condizione di liberti:

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

Non potrebbe essere proclamata con evidenza maggiore la differenza tra libertà cristiana e libertà in senso civile. E tuttavia rimane vero anche che la libertà cristiana non può essere ridotta in alcun modo ad atteggiamento

² Ad opera dello stesso Benedetto Croce: «La libertà al singolare esiste soltanto nelle libertà al plurale» (in *Storia d'Europa nel secolo decimonono*, Laterza, Bari 1965, 15); l'affermazione è stata proposta da Croce in opposizione polemica a Mussolini, che il 15 luglio 1923 alla Camera dei Deputati aveva dichiarato: «Ci sono le libertà, la libertà non è mai esistita»; correggendo la negazione di Mussolini, Croce scrive appunto che la libertà al singolare certo esiste solo nelle libertà al plurale, ma in queste essa indubitabilmente esiste; la sentenza è da intendere per riferimento alla pluralità degli ambiti nei quali la libertà si esprime, ma insieme anche per riferimento alla pluralità irriducibile dei soggetti; il valore apicale della libertà per rapporto alla concezione di ciò che è umano trova espressione nella nozione crociana di «religione della libertà».

puramente interiore. Con verità Hegel afferma che «lo spirito libero è lo spirito *reale*», è più precisamente lo spirito pratico, quello cioè che attraverso le forme dell'agire trova la sua definizione. «*Non chiunque mi dice: Signore, Signore, entrerà nel regno dei cieli, ma colui che fa la volontà del Padre mio che è nei cieli*», dice Gesù (Mt 7,21). Appunto in forza di questo nesso stretto con l'agire, «lo spirito libero è lo spirito *reale*».

Accade però che gli individui, che abbiano accolto nella loro mente il contenuto soltanto astratto della parola, soggiacciono poi al suo fascino come a forza indomabile. Essi rivendicano una libertà che sarebbe, in ipotesi, un loro diritto acquisito a monte rispetto alla considerazione delle forme concrete dell'agire; questa libertà fatta di parole non consente loro di appropriarsi delle forme effettive dell'agire. La minaccia maggiore alla libertà dell'uomo contemporaneo non pare proprio essere quella che viene dalla minaccia di altri, ma quella che viene dal difetto di persuasione interiore; e tale difetto è da riferire al pregiudiziale distacco che separa il soggetto della metropoli da tutto quello che fa.

Appunto per riferimento alle forme dell'agire, e al rapporto che il soggetto intrattiene con esse, la nozione di libertà sembra aver perso oggi la densità semantica che le assegnavano invece i testi fondatori del cristianesimo. Spesso oggi viene rivendicato, come condizione irrinunciabile di libertà, l'esonero da ogni *munus*, da ogni responsabilità, da ogni dovere di rispondere del proprio modo di agire davanti ad altri. Quando sia così intesa, la libertà appare decisamente poco *reale*, molto *nominale*, senza alcuna relazione con la qualità dell'agire effettivo.

Un tale modo di intendere la libertà non è soltanto recente; fin dagli inizi della stagione moderna il pensiero riflesso ha inteso la libertà come *immunitas*, come esenzione da un compito. L'*immunitas* si riferisce anzi tutto all'assenza di ogni *munus* imposto in ipotesi all'iniziativa del singolo per riguardo alla *res publica*, e quindi ai vincoli sociali³. Il difetto obiettivo

³ L'idea di *immunitas* è attivamente raccomandata all'attenzione del dibattito filosofico-politico contemporaneo da R. Esposito (vedi il suo saggio *Immunitas. Protezione e negazione della vita*, Einaudi, Torino 2002); il tratto qualificante dell'essere umano sarebbe appunto l'*immunitas* intesa come negazione di ogni *munus*: «Solo la modernità fa dell'auto-conservazione individuale il presupposto di tutte le altre categorie politiche»; la politica «è stata costituita nella sua più intima essenza» dall'ossessivo bisogno di proteggersi. Di contro alla secolare presunzione dello spirito di dominare la carne, Esposito propone l'obiettivo della «vita»; occorrerebbe oggi perseguire il fine di un «allargamento del corpo alla dimensione del mondo», di «rinascere continuamente in guise diverse», di aprire la norma «all'infinita imprevedibilità della vita»; appaiono significative le assonanze con il pensiero di Nietzsche, e in specie con l'apologia del dionisiaco. La denuncia della fatale consunzione del tradizionale lessico

di una tale concezione poteva apparire un tempo meno pregiudicante, dal momento che l'ovvietà dell'*éthos* e il consenso morale conseguente garantivano la forma morale dell'agire del singolo senza necessità che intervenisse un pensiero a tale riguardo.

Oggi invece la forma morale non è più ovvia; il difetto di evidenze morali minaccia di rendere il soggetto perpetuamente staccato da tutto quel che fa; le opere che compie appaiono infatti ai suoi occhi troppo congetturali e contingenti, non tali da giustificare una seria dedizione. Il distacco del soggetto dalle proprie opere comporta appunto una radicale minaccia alla libertà; essa viene da dentro e non da fuori. La nuova situazione sollecita con urgenza la ripresa della riflessione teorica a proposito della libertà, e dispone insieme le condizioni per una rinnovata evidenza dell'apporto del cristianesimo all'idea di libertà.

[...]

* * *

La riflessione che qui intraprendiamo intende affrontare due interrogativi ambiziosi, distinti, ma insieme strettamente connessi l'uno all'altro. Il primo è quello relativo al concorso che il cristianesimo di fatto ha dato alla generazione dell'idea di libertà propria dell'Occidente, e quindi anche dell'ideale corrispondente. Il secondo è invece quello relativo alla distanza dell'idea di libertà raccomandata dalla fede cristiana rispetto a quella apprezzata e di fatto perseguita in Occidente, a quella che oggi di fatto pare conoscere il suo collasso. La risposta ai due interrogativi dev'essere cercata attraverso due percorsi idealmente distinti: la rinnovata lettura del pensiero dei grandi testimoni dell'idea di libertà nella tradizione latina; la rinnovata ermeneutica dei testi fondatori, dunque di quei testi del Nuovo Testamento che introducono il lessico della libertà nella lingua cristiana.

I due percorsi sono ovviamente strettamente intrecciati l'uno all'altro, dal punto di vista del merito obiettivo. La rinnovata ermeneutica dei testi

della politica attraversa tutta la riflessione di Esposito; la denuncia comporta la necessità di una rinnovata formulazione della questione politica in termini radicalmente altri; le grandi parole della filosofia politica occidentale non saranno certo abbandonate, ma deve essere finalmente portato alla luce del concetto quel che di quelle categorie fino ad ora non è stato mai pensato; in continuità con i francesi decostruttori (Derrida e Nancy), Esposito persegue l'obiettivo di una nuova definizione dell'idea di comunità, che la distacchi dai comunitarismi passati e presenti (vedi *Communitas: origine e destino della comunità*, Einaudi, Torino 1998).

del Nuovo Testamento che inaugurano l'uso cristiano del lessico della libertà deve di necessità essere istruita dalla ricostruzione critica della storia della tradizione, e dunque dalla considerazione delle forme che ha assunto l'apporto effettivo del cristianesimo alla lingua della libertà in Occidente. Non ci sono ragioni cogenti per procedere immediatamente dai testi biblici oppure dalla recensione della tradizione. Preferiamo questa seconda via, perché essa promette di offrire i criteri per una lettura dei testi biblici meno pregiudicata dalle obiettive e macroscopiche distorsioni che la tradizione dottrinale a proposito della libertà conosce.

La recensione della storia, d'altra parte, deve di necessità distinguere tra la tradizione delle dottrine e quella dei costumi. Su tutti i temi della vita cristiana, ma sul tema della libertà in particolare, è indispensabile distinguere tra dottrine e costumi. Nella storia del cristianesimo latino le dottrine sulla libertà sono palesemente in difetto rispetto alla pratica effettiva. Per chiarire questa distinzione manca ancora una lingua condivisa. Propongo qui l'uso di una coppia di termini, per la quale manca ancora un consenso; distingo tra *idea* di libertà e suo *concetto*. Si tratta di un lessico congetturale, non arbitrario⁴, ma certo non acquisito all'uso comune. Non solo il lessico, ma neppure la cosa, la distinzione reale corrispondente intendo dire, è acquisita al consenso del pensiero, della filosofia e in genere della teoria; e tuttavia l'obiettiva consistenza della distinzione appare macroscopica. L'*idea* di libertà, e rispettivamente l'ideale conseguente, appaiono profondamente iscritti nel codice culturale dell'Occidente; e certo il cristianesimo ha concorso in maniera determinante alla loro affermazione e alla loro configurazione. Il *concetto* di libertà ha invece conosciuto un'elaborazione assai scarsa, per di più poco connotata dal riferimento alla lingua cristiana. È da sottolineare, in generale, il deciso scarto tra carattere perentorio dell'appello alla libertà in Occidente e scarsità concettuale in materia. L'*idea* di libertà è determinata assai più attraverso l'uso del termine nella lingua corrente, quindi attraverso le pratiche di vita sottese, che attraverso le forme del pensiero riflesso.

⁴ Il lessico mi è remotamente suggerito da Hegel, che distingue tra concetto soltanto astratto, e idea determinata invece dalla dialettica storica; sull'argomento vedi in particolare la sua *Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio*, del 1817, § 213: «L'idea è il vero in sé e per sé, l'unità assoluta del concetto e dell'oggettività», «L'idea può esser concepita come la ragione [...] come il soggetto-oggetto, come l'unità dell'ideale e del reale, del finito e dell'infinito [...]»; il pensiero sistematico di Hegel destina tuttavia il concetto a trapassare necessariamente nell'idea; intendo qui invece come concetto il momento della conoscenza riflessa della verità; il concetto dovrebbe riconoscere l'originario concorso della dialettica pratica e delle evidenze da essa dischiuse alla propria configurazione; ma di fatto – proprio perché astratto – esso ignora tale debito.

Possiamo suggerire il senso della distinzione tra idea e concetto rifacendoci, ancora una volta, all'abusato esempio proposto da sant'Agostino: so io che cos'è il tempo? lo so abbastanza bene, da intendermi subito con tutti quando se ne parli; ma non lo so affatto se tu mi chiedi di definirlo⁵. L'idea è definita dalla lingua effettivamente parlata, dunque dal sistema complessivo dei discorsi effettivamente fatti; ma al di là dei discorsi è definita dalle forme della vita comune che garantiscono la ragione di proporzionale univocità dell'intesa realizzata mediante quei discorsi. La densità di senso del termine *libertà* nella lingua parlata è garantita da un *éthos*, molto prima e anche molto più di quel che possa essere fatto mediante una definizione concettuale.

L'idea di libertà è entrata nella tradizione occidentale grazie al cristianesimo: così sostiene espressamente Hegel. Essa è entrata attraverso la creazione di un *éthos*, quindi anche di una lingua; non certo attraverso una definizione concettuale. Nel momento in cui la tradizione dell'idea attraverso le forme effettive della vita stenta a realizzarsi proporzionalmente urgente diventa la ricognizione riflessa. Essa deve riguardare, in particolare, i testi fondatori del Nuovo Testamento.

In essi il lessico della libertà è usato dai diversi autori in accezioni diverse, e diverse anche nei diversi contesti; gli autori che usano il lessico della libertà in accezione significativa per rapporto alla prospettiva della fede sono Paolo, Giacomo e Giovanni. In nessuno modo le rispettive affermazioni sopporterebbero l'operazione d'essere compilate in una sorta di macrotesto e ricondotte così alla forma del discorso unico e coerente. A quei testi può certo essere riconosciuta una coerenza *reale*; deve anzi essere riconosciuta una tale coerenza; tutti i testi concorrono a indicare la libertà come verità escatologica della promessa di liberazione o redenzione enunciata dal vangelo di Gesù, attraverso i gesti che egli compie di liberazione dal male. Grazie a tale ragione di coerenza reale, pur nella loro qualità multiforme, quei testi concorrono a generare l'idea di libertà propria della cultura occidentale, definita con proporzionale univocità dal costume prima che dal concetto.

Per effettuare una ricognizione riflessa dei testi del Nuovo Testamento, e dunque per elaborare una teologia neotestamentaria della libertà, è indispensabile procedere dall'idea, e non dal concetto. Dell'idea di libertà la coscienza credente è erede attraverso le risorse offerte dalla tradizione pratica; non dall'apparato concettuale disposto dalla dottrina, che appare in

⁵ Cf. *Confessioni* XI, 14, 17, Città Nuova, Roma 1965, 285.

tal senso abbastanza pregiudicato, e dunque pregiudicante. Esso distingue infatti prima di tutto, e anzi addirittura separa, libertà e libero arbitrio. Definisce quindi il libero arbitrio come facoltà di scegliere tra gli opposti; mentre decisamente stenta a chiarire concettualmente l'idea di libertà. Raramente s'impegna in tale compito. Potremmo qui suggerire da capo, in primissima battuta, la definizione sintetica già sopra proposta⁶: la libertà consiste non nella possibilità di far quel che si vuole, ma nella possibilità di volere davvero quel che si fa. Subito ci scontriamo con l'obiezione: che cosa vuol dire volere davvero? L'idea di volere appare non così chiara sotto il profilo concettuale quanto invece l'uso corrente del verbo suggerirebbe.

L'ermeneutica dei testi del Nuovo Testamento, rilevanti per intendere l'idea di libertà, appare dunque impresa assai complessa e oltre tutto di fatto assai poco praticata. Per dedicarsi a tale impresa pare mancare ancora oggi un'adeguata istruzione previa.

La tradizione teologica remota scarsamente s'è occupata del tema; la ricerca recente d'altra parte, pur decisamente interessata al tema, appare ancora molto acerba. La previa istruzione dell'interrogativo teorico a proposito della libertà esige una revisione radicale dell'apparato concettuale, al quale la tradizione teologica si affida per intendere la verità dell'umano. Le dispute medievali tra intellettualisti e volontaristi sono state numerose e sterili. Esse offrono conferma virtuale della necessità di cui si diceva: occorre superare il modello concettuale corrente, quello che chiamo «antropologia della facoltà»⁷. Gli intellettualisti appaiono esposti al rischio di un approdo necessarista; i volontaristi, d'altra parte, sono esposti al rischio di ridurre la volontà a mero arbitrio⁸.

⁶ Cf. sopra, p. 6.

⁷ Per un sintetico chiarimento di tale espressione rimando al contributo di G. ANGELINI, *Antropologia teologica. La svolta necessaria*, in *Teologia* 34 (2009) 322-349.

⁸ Anche Benedetto XVI, che pure appare come fautore di una correzione di quella concezione razionalistica della ragione che la considera come soltanto giustapposta alla fede, giudica in maniera severa e abbastanza sbrigativa il tentativo di Scoto di affermare il primato della volontà; mi riferisco in particolare al famoso discorso di Regensburg del 12 settembre 2006: «Per onestà bisogna annotare a questo punto che, nel tardo Medioevo, si sono sviluppate nella teologia tendenze che rompono questa sintesi tra spirito greco e spirito cristiano. In contrasto con il cosiddetto intellettualismo agostiniano e tomista iniziò con Duns Scoto una impostazione volontaristica, la quale alla fine, nei suoi successivi sviluppi, portò all'affermazione che noi di Dio conosceremo soltanto la *voluntas ordinata*. Al di là di essa esisterebbe la libertà di Dio, in virtù della quale Egli avrebbe potuto creare e fare anche il contrario di tutto ciò che effettivamente ha fatto. Qui si profilano delle posizioni che, senz'altro, possono avvicinarsi a quelle di Ibn Hazm e potrebbero portare fino all'immagine di un Dio-Arbitrio, che non è legato neanche alla verità e al bene. La trascendenza e la diversità di Dio vengono accentuate in modo così esagerato, che anche la nostra ragione, il nostro senso del vero e del bene non sono più un vero

Per uscire da tale alternativa insolubile occorre correggere la prospettiva di fondo. Le singole facoltà umane non possono essere definite a monte rispetto alla considerazione del loro rapporto; soprattutto, non possono essere definite a monte del loro riferimento all'identità sintetica del soggetto. Quella identità passa attraverso l'azione effettiva, e quindi attraverso il dramma pratico. Soltanto a condizione di riconoscere il debito necessario del volere umano e della libertà stessa nei confronti del dramma pratico è possibile istruire il compito di leggere i testi del Nuovo Testamento sul tema della libertà.

* * *

L'interrogativo teologico a proposito del tema della libertà, e l'interrogazione dei testi del Nuovo Testamento sullo stesso argomento, chiede di correggere dunque il modello concettuale dell'«antropologia delle facoltà». Chiede di correggere, più in generale e più in radice, il modello concettuale che rappresenta l'essere umano come una natura. La struttura drammatica dell'identità del soggetto, e quindi della sua coscienza, strettamente si collega ad un'analoga struttura drammatica dell'agire.

L'uomo non è subito pronto a volere dalla nascita; non è abilitato a volere da una natura; alla capacità di volere l'uomo perviene mediante una vicenda. Quando sia giunto al tempo pieno, egli non solo *può* agire, ma *deve*; l'azione diventa un dovere. L'agire libero ha sempre la forma della risposta a un imperativo. Non si può volere davvero se non quel che si deve. L'affermazione ha una consonanza singolare con il necessario nesso, in molti modi affermato dalla tradizione biblica, tra libertà e servizio. Quel che io faccio senza essere autorizzato da un comandamento non può essere in alcun modo voluto in maniera incondizionata; è voluto sempre e soltanto in maniera condizionale, fino a prova in contrario.

Per riferimento a tale aspetto dell'agire Kant diceva che non può essere in alcun modo criterio per l'agire morale (e quindi libero) un criterio *pa-*

specchio di Dio, le cui possibilità abissali rimangono per noi eternamente irraggiungibili e nascoste dietro le sue decisioni effettive». A giudizio di Hannah Arendt, invece, «Se esiste realmente una filosofia cristiana, si dovrebbe riconoscere in Duns Scoto non solo il pensatore più importante del medioevo cristiano, ma forse anche l'unico che non cercò un compromesso fra la fede cristiana e la filosofia greca, che osò pertanto individuare il contrassegno dei veri cristiani nell'affermazione che Dio agisce in modo contingente» (così scrive H. ARENDT, *La vita della mente* (1978), il Mulino, Bologna 1987, 345); sul tema di può vedere P. TERENCE, *La 'promozione ontologica' e la figura di Duns Scoto nell'opera di Hannah Arendt*, in AA.VV., *Diritti umani e libertà in Duns Scoto*, a cura di G. Lauriola, AGA, Alberobello 2000.

tologico, offerto cioè dall'esperienza del *páthos*, dall'esperienza passiva; il criterio deve assumere la forma di imperativo espresso dalla coscienza, e quindi – così egli precipitosamente concludeva – dalla ragione stessa, capace d'essere imperativa in ordine all'agire a priori. Kant sbagliava certo, quando faceva dipendere il tratto categorico dell'imperativo dal fatto che esso fosse espresso dalla ragione a priori; aveva però ragione nell'esigere appunto un imperativo categorico quale condizione indispensabile perché possa realizzarsi una volontà incondizionata.

La qualità incondizionata dell'imperativo non può essere fatta dipendere dal suo carattere razionale, dunque a priori rispetto all'esperienza; nella tradizione biblica l'imperativo morale è compreso per riferimento all'alleanza, e dunque all'iniziativa preveniente di Dio. Nell'obbedienza all'imperativo si attesta la memoria riconoscente di chi è stato prevenuto nel suo cammino dal beneficio di Dio. L'imperativo espresso da quel beneficio, subito noto quanto all'*an*, diventa poi noto quanto al *quod*, quanto ai suoi contenuti concreti, soltanto attraverso il cammino effettivo.

È possibile rilevare con certa facilità la presenza del sentimento del debito già nei modi di sentire del bambino: la sua vita è visibilmente anticipata dall'iniziativa della madre, del padre, dell'adulto in genere; di riflesso, il bambino è assai sensibile ai loro rimproveri; e prima ancora, è in attesa di una loro conferma; egli sa che soltanto la loro approvazione potrà valere come criterio di valore positivo per riferimento ai suoi comportamenti.

Pedagogisti e psicologi della morale (tipicamente, Jean Piaget) vedono in questo tratto del comportamento infantile il segno di un'eteronomia morale, che la crescita correggerà. In realtà la norma che il bambino riceve dalla mamma non è affatto eteronoma, nel senso che il bambino nell'obbedienza alla mamma si cerca, e anche si trova. La sua coscienza morale, e più in radice la sua stessa coscienza in senso psicologico, ha bisogno dell'anticipazione di altri per trovarsi. Il bambino ha bisogno di essere chiamato da altri, per sapere che cosa deve fare, e per sapere addirittura chi è. L'attesa di altri entra dentro il soggetto, assume la forma della coscienza di sé, e addirittura della coscienza in accezione precisamente morale, soltanto attraverso la pratica dell'obbedienza.

Quel che appare così evidente nell'esperienza infantile ci istruisce a proposito della forma morale dell'esperienza pratica in tutte le età; ci informa a proposito dell'esperienza umana a tutto campo. L'ottica nella quale riprendiamo qui la riflessione sul tema della libertà è esattamente quella della teologia morale. Ma quella morale non è un'ottica possibile accanto a molte altre; è invece l'ottica necessaria e più comprensiva nella quale occorre porsi

per elaborare una teoria teologica dell'agire, e della libertà in particolare. L'ottica morale è oggi fundamentalmente rimossa nella ricerca accademica, e rispettivamente nello spazio pubblico, della comunicazione pubblica. Appunto a procedere dall'attenzione alla forma morale dell'agire si deve riconoscere – questa è la tesi che cercheremo di argomentare attraverso tutta la trattazione che segue – che non è possibile comprendere la forma dell'agire umano in senso eminente, dell'agire libero dunque, se non a condizione di porsi nell'ottica *teologica*, se non a condizione di nominare Dio.

L'agire umano è da sempre in debito nei confronti di un'origine. Detto in termini più precisi, è in debito nei confronti di un'intenzione che lo precede, e di un agire che lo precede e lo interpella. L'agire umano è possibile soltanto nella forma della risposta a una vocazione. Gli assunti antropologici generali della dottrina teologica di scuola inducono a distinguere tra forme naturali dell'agire e forme soprannaturali: le prime sarebbero rese possibili dalla natura umana e dalle sue facoltà, le seconde invece sarebbero rese possibili soltanto da una vocazione speciale, che chiama alla perfezione evangelica. La distinzione è messa in difficoltà dalla recente acquisizione alla consapevolezza comune che la vocazione alla perfezione è universale; e anche l'imperativo – «*siate perfetti, come perfetto è il Padre vostro*» (cf. Mt 5,48). La distinzione non è sostenibile; essa è stata suggerita, o addirittura imposta, dalla prospettiva naturalistica dell'approccio all'essere umano, che è alla base dello schema che distingue tra natura e facoltà.

Quell'approccio è messo in mora, in maniera almeno incoativa, dalla svolta moderna verso il soggetto; essa impone di partire dal *cogito*, e cioè dalle forme in cui si realizza la presenza del soggetto a se stesso, per pensare l'uomo. Sotto altro profilo, e più perentorio, è messo in mora dalle forme dell'esperienza dell'uomo contemporaneo; l'evidenza morale garantita da un *ethos* condiviso è sempre più a rischio; il difetto di tale evidenza costringe a pensare in maniera tematica la relazione tra coscienza morale e vicenda biografica. Nascono i nuovi approcci empirici all'umano, le cosiddette scienze dell'uomo, la psicologia in specie, che si cimentano appunto con gli aspetti problematici del volere, della coscienza morale, e alla fine dell'identità del soggetto. Il soggetto e la sua attitudine a volere non sono affatto "naturali"; essi diventano possibili soltanto sullo sfondo di una previa esperienza passiva, sullo sfondo di una configurazione dell'affetto che si produce attraverso la mediazione dall'agire effettivo; l'affetto ha un senso; esso manifesta un'intenzione di altri a me rivolta; soltanto attraverso l'esperienza d'essere noto ad altri, e atteso da altri, il soggetto viene a coscienza di sé e diventa capace di intenzionalità pratica; diventa capace addirittura di volere.

Il pensiero teologico, specie a procedere da Agostino, ha molto frequentato il tema dei rapporti tra grazia e libertà; lo ha fatto però postulando una possibilità irrealistica, quella che di grazia e libertà si possa dire in maniera disgiunta. Agostino afferma l'univoca precedenza della grazia rispetto alla libertà; i suoi critici per converso concepiscono la grazia come mero aiuto, come supporto per così dire energetico dato a una volontà, la cui intenzione buona sarebbe possibile a monte rispetto alla grazia stessa. La prospettiva di Agostino rende difficile pensare la libertà; rende anzi addirittura impossibile pensarla; la prospettiva dei critici d'altra parte rende difficile pensare il rilievo fondamentale che la grazia assume in ordine alla configurazione della volontà buona. Né da Agostino, né dai critici è considerata un'ipotesi, che appare invece ovvia: il dono della grazia è universale, il suo concorso alla suscitazione della volontà imprescindibile; ma la grazia non può diventare propria dell'uomo se non attraverso la sua accettazione. Una tale accettazione si produce appunto attraverso le forme dell'agire. Di un agire volontario? Di un agire che, attraverso il tempo disteso del dramma, suscita e quindi dà forma alla volontà stessa.

La tesi che cercheremo di argomentare è quella che identifica la grazia con l'opera originaria di Dio; appunto la grazia suscita fin dall'origine il volere, in duplice senso: lo invoca e insieme lo comanda, lo rende possibile e insieme lo prescrive. La grazia antecedente assume subito la forma di un cammino, del cammino concesso a colui che dalla grazia è raggiunto; egli diventa soggetto appunto grazie al cammino. Questa precisazione – la grazia ha la forma del primo cammino della vita – è di rilievo determinante; soltanto essa consente di risolvere l'aporia costituita dall'eteronomia, che ha tormentato tutto il pensiero moderno a proposito della morale. L'aporia si esprime in questi termini: la concezione della norma morale dell'agire quale comandamento di Dio non comporta per se stessa che si acceda ad una concezione eteronoma dell'agire morale? E d'altra parte, una norma che sia io stesso a darmi che norma è?

La concezione biblica del comandamento dischiude una prospettiva che consente di superare l'aporia; il comandamento ha la forma di istruzione pratica circa la via che sola consente di prolungare il primo cammino della vita. Appunto quel primo cammino, iniziato in maniera magica, ha consentito la prima forma della coscienza di sé; ha però insieme acceso un interrogativo, o molti interrogativi: chi mi chiama? che promette? e cosa vuole da me? A tali interrogativi non è possibile che il soggetto dia risposta altrimenti che mediante le risorse offerte dall'agire effettivo; esso sotto tale profilo va inteso in prima battuta come «sperimentazione pratica» (Maurice

Blondel). Soltanto giunti al termine della sperimentazione, soltanto una volta che sia realizzata la pienezza del tempo, è possibile conoscere la verità del comandamento; a quel punto occorre risolversi: credere, oppure rifiutare la fede. L'agire è in ogni caso tra me e me, non è invece una prestazione realizzata da un soggetto compiuto; io sono sempre in cammino verso di me, verso quella identità da sempre sentita, ma mai adeguatamente nota. Mediante l'obbedienza al comandamento conosco il cammino che conduce a me stesso, e non mi estrania. Per intendere il profilo non eteronomo del comandamento è indispensabile considerare il carattere drammatico dell'identità: tra me e me sta appunto il mio agire.

L'aspetto più qualificante della teoria teologica dell'agire che intendo proporre è la tesi della mediazione pratica della grazia: la grazia non può affatto essere concepita come quel che Dio fa di me senza di me, ma è quel che egli intende fare di me e che per realizzarsi esige la mia fede, e dunque il concorso del mio agire. All'appropriazione della grazia, alla realizzazione quindi della libertà che appunto dalla grazia stessa scaturisce, offrono un concorso indispensabile le forme effettive dell'agire. Da sempre accade questo; è indispensabile che la teoria teologica riconosca in linea di principio il nesso originario tra grazia e forme dell'agire, perché essa possa venire a capo della relazione dialettica che lega grazia e libertà.

La teologia cattolica recente ha espresso in molti modi il proposito di superare la teologia dei due ordini, e quindi la separazione tra naturale e soprannaturale, tra ragione e fede; in tal direzione essa è stata stimolata in particolare dal rinnovamento biblico; almeno nominalmente è stato espresso anche il proposito di superare la concezione naturalistica della libertà, quella che semplicemente separa la naturale attitudine a volere dall'opera della grazia. Spesso la teologia cattolica si allinea a quella protestante per proclamare la precedenza della grazia rispetto alla libertà; il volere sarebbe in tal senso effetto della grazia antecedente. L'affermazione è proposta tuttavia in maniera tale da rimuovere la correlazione originaria e dialettica che lega dono e compito, *Gabe* e *Aufgabe*, grazia e libertà. La libertà umana – questa appunto è la tesi raccomandata dal codice biblico – non è affatto una facoltà *naturale*, univocamente garantita dalla nascita; è invece un compito intimato e insieme reso possibile dall'anticipazione del soggetto ad opera del primo accadere della vita, gratuito e sorprendente.

Il primo cammino della vita, quello magico dell'infanzia, come anche quello magico dell'amore tra uomo e donna, dispone le condizioni che sole rendono possibile la libertà del soggetto. A disporre le condizioni di tale libertà concorre in maniera necessaria l'agire effettivo; e tale agire si rea-

lizza attraverso la mediazione essenziale della fede; in tal senso si deve dire che appunto la fede ci rende liberi. La fede di cui qui parliamo è quella di cui dice la tradizione biblica. Essa ha, con tutta evidenza, appunto la forma dell'agire; più precisamente, ha la forma dell'obbedienza al comandamento di Dio. Liberi si diventa soltanto attraverso le forme di un agire obbediente al comandamento di Dio. Appunto mediante l'agire obbediente mostriamo d'aver conosciuto una promessa attraverso il primo cammino della vita, e di aver creduto in essa. Il dono originario della vita non si realizza in maniera automatica, soltanto perché è accordato da Dio; per realizzarsi esige d'essere riconosciuto come un compito, come una parola che promette e insieme comanda. Il dono esige d'essere realizzato mediante l'obbedienza, a proposito della quale istruisce la legge.

* * *

Il preciso lessico della libertà è introdotto soltanto dai testi del Nuovo Testamento; di essi intendiamo occuparci. E tuttavia a monte rispetto all'uso di quel lessico preciso, il tema corrispondente è già presente nei testi dell'Antico Testamento. È presente soprattutto nella forma della memoria dell'evento fondatore dell'identità del popolo d'Israele, del cammino dunque di liberazione dalla schiavitù di Egitto. Attraverso le molteplici elaborazioni prodotte dalla predicazione profetica della memoria dell'esodo è riconosciuta la verità delle molteplici altre forme che conosce l'esperienza di liberazione nella vita umana⁹; alla luce di quella prima liberazione la libertà appare sempre nella vita umana come il risultato sorprendente di un'iniziativa preveniente di Dio.

Il vangelo stesso di Gesù ha la forma sintetica di un annuncio di *redenzione*, di riscatto dalla condizione atavica (adamitica) di schiavitù. L'iniziativa preveniente di Dio non realizza il suo obiettivo se non attraverso la mediazione della risposta umana. La libertà accordata – o meglio promessa – dalla sua iniziativa preveniente per divenire reale esige la fede, dunque le forme dell'agire corrispondenti. Occorre obbedire non solo a titolo di ricono-

⁹ Una sintesi emblematica offre a tale riguardo il *Sal* 107: dopo l'introduzione solenne che invita i reduci dall'esilio a proclamare la lode del Dio liberatore (vv. 1-3), il Salmo dedica la prima parte (vv. 4-32) all'evocazione di quattro esperienze di liberazione (carovanieri persi nel deserto, malati, carcerati, marinai a rischio di naufragio), e la seconda parte invece (vv. 33-43) alla storia di Israele, più precisamente all'esodo e al ritorno dall'esilio; il Salmo appare nel suo insieme come una rilettura dell'esperienza umana universale appunto alla luce del dramma di Dio con Israele.

scenza nei confronti del dono di Dio già ricevuto, ma più radicalmente per *riconoscere* il dono di Dio, e riconoscere insieme come esso proponga un compito; solo in tal modo il suo dono diventa nostro. Lo stesso principio, d'altra parte, vale anche per il dono *in humanis*: come ben si sa, nulla impegna tanto quanto ciò che ci è dato gratis.

L'interrogazione dei testi del Nuovo Testamento sul tema della libertà sarà dunque istruita a procedere dalla considerazione dello sfondo storico-culturale entro il quale si produce oggi la riflessione sul tema: la libertà, che per un lato appare come istanza programmatica di tutta l'epopea moderna del soggetto, per altro lato conosce nei tempi più vicini una profonda crisi; essa minaccia addirittura di alimentare l'abbandono del tema anche ad opera del pensiero. Un tale esito minacciato corrisponde a quello conosciuto in genere da tutti gli ideali forti del moderno. Proprio l'apologia moderna della libertà e la sua crisi nella stagione più recente hanno di che istruire l'interrogazione teorica a proposito dei due profili della libertà, dono e compito.