

Maurizio Chiodi

La libertà fra Evangelo e fede *Uno sguardo teologico-morale*

Questo contributo si sviluppa attraverso un unico percorso che si articola in due momenti convergenti¹: cercherò di mettere in rilievo in primo luogo i nodi della struttura di senso dell'esperienza antropologica, caratterizzata dalla 'necessità' della libertà che le è appunto costitutiva – l'*apriori* fenomenologico – (1) e in secondo luogo la struttura di senso dell'esperienza credente, nelle sue implicazioni antropologiche, considerata nel suo rapporto all'evento del vangelo (cristologico-teologico) (2), in quanto questa è la forma del compimento, riconoscibile *a posteriori* come verità dell'antropologico.

L'idea di fondo, perseguita in questo saggio, è di mostrare la correlazione tra antropologico e teologico da una parte e tra teologico e cristologico dall'altra. L'obiettivo richiede che si superi un rapporto di estraneità tra la teologia e la filosofia, nel quale per un verso la riflessione filosofica sarebbe privata di un qualsiasi profilo teologico e per altro verso la teologia sarebbe esclusa da qualsiasi rilievo antropologico universale e dunque priva di significato veritativo.

Il nucleo di questa riflessione sarà dunque il tema della libertà personale, nella sua identità, singolare e relazionale (*ipseità*), pensata appunto non in astratto ma nella sua forma pratica e nel suo nesso alla decisione della fede in ordine al Vangelo di Gesù. Sullo sfondo delle questioni di teologia fondamentale e di teologia sistematica, mi concentrerò su quell'aspetto del nesso tra vangelo e fede che consente di evidenziare le principali categorie dell'esperienza antropologica, alla luce del rapporto tra etica e Rivelazione cristiana. L'intento è di articolare un'unica ricerca che proceda anzitutto dall'interpretazione dell'esperienza umana personale, nel suo *apriori* fenomenologico e nella sua struttura universale, per mostrarne la qualità etica e teologica (religiosa) costitutive e per evidenziare poi come, reciprocamente ma asim-

¹ Il presente articolo è la rielaborazione di una conferenza tenuta presso lo Studio Teologico di Fossano, il 18 no-

vembre del 2011, con il titolo di *La libertà fra Evangelo e fede. Uno sguardo teologico*.

metricamente, nell'esperienza credente cristiana la relazione tra Dio e l'uomo si attui in modo indeducibile nell'evento cristologico, implicando in modo originario la qualità etica dell'esperienza antropologica. Non si tratterà dunque di due momenti differenti, il primo riconducibile alla filosofia e il secondo alla teologia, ma di un'unica riflessione teologica, che al suo interno si impegna ad elaborare un'interpretazione fenomenologica dell'esperienza umana, mostrandone la qualità radicale di anticipazione e di promessa, che proprio in quanto tale attende di essere compiuta.

1. La struttura di senso dell'antropologico

La prima parte della riflessione si propone di mostrare come l'estraneità tra teologia e filosofia chieda di essere superata. Questo superamento però non avviene attraverso la ripresa di una razionalità metafisica, oggettivante, formale, che vorrebbe rimediare al difetto di una riduzione soggettivistica della verità, e nemmeno nella linea di una estenuazione e di uno svuotamento della soggettività, ridotta a una esperienza ineffabile, ultimamente solipsistica e solitaria, e privata di qualsiasi senso veritativo, nell'intento di contrapporsi ad una deduzione dell'etica dalla metafisica.

In questi due modelli, delineati in estrema sintesi, la verità, ricondotta a una ragione oggettivante, e l'esperienza, confinata nel momento soggettivo, sono pensate l'una senza l'altra, nell'un caso in modo formale e nell'altro puramente privatistico. Il difetto, reciproco e contrario, è simile, perché parte da un identico presupposto. L'esito, per entrambi, è che la verità diventa insignificante ed estrinseca per il singolo e per il senso della sua esperienza. Da una parte infatti essa è ricondotta ad un universale formale, senza reale impatto sul soggetto, e dall'altra il singolare nella sua storicità viene ridotto a un individuale empirico, perfino utilitaristico, sciolto da qualsiasi vincolo e legame con l'altro e con tutti gli altri. L'uno e l'altro modello 'riposano' sul dualismo tra verità e storicità. La via che è necessario percorrere è quella di una fenomenologia che, partendo dall'idea di coscienza, centrale nella fenomenologia husserliana², si articoli con l'ermeneutica,

² Rimando a questo proposito allo sviluppo del tema in P. RICŒUR, *Sé come un altro*, Jaca Book, Milano 1993, 457-474 (or. fr., *Soi-même comme un autre*, Seuil, Paris 1990). Riprendendo la nozione della coscienza nella sua qualità

ontologica, richiamandosi a Heidegger, e insieme nella sua forma etica, andando contro o meglio oltre Heidegger; Ricœur tuttavia lascia ancora sospesa la questione dell'articolazione e qualità del nesso tra etico ed ontologico. Il confron-

che permette di superarne il carattere idealistico, trascendentale e formale, senza peraltro estenuarsi in una storicità che non avrebbe alcun legame alla questione di Dio e della verità universale³. Il nesso tra fenomenologico ed ermeneutico è interno all'antropologico. Il merito della fenomenologia è di aver messo in rilievo l'apriori del manifestarsi dell'esperienza che 'affetta' l'umano, anticipandolo a se stesso. Ma questo vantaggio, se non si articola con l'ermeneutica, si espone al rischio di una riduzione trascendentale, chiusa alla molteplicità dei punti di vista. Il merito dell'ermeneutica è la ripresa della necessità della decisione che tuttavia, se non si comprende il carattere radicalmente ontologico inscritto nel senso dell'esperienza, si espone ad un'interpretazione senza fine, che non accede mai al realismo della 'cosa'. In tal modo l'ontologia e l'ermeneutica fenomenologica mantengono insieme una doppia istanza, quella della verità e del soggetto, recuperandone il rapporto: per un verso l'ontologia preserva l'istanza metafisica, che riconosce il rapporto tra il soggetto e la verità, superandone però un accesso puramente intellettualistico, razionale e deduttivo; per altro verso l'istanza fenomenologico-ermeneutica dichiara la fine della metafisica, giustificandola con il rimando alle forme effettive – personali e culturali – dell'esperienza del soggetto. Il nesso tra le due istanze permette di superare il rischio di pensare la verità senza il senso e il senso senza la verità, cadendo in un oggettivismo intellettualista nel primo caso ed estenuando la ricerca in un senso che, non attingendo mai la verità, rimarrebbe indecidibile e 'sospeso' ad una decisione che apparirebbe ultimamente arbitraria e individuale, nell'altro caso.

Non c'è dunque un accesso immediato al sapere su di sé e alla domanda sull'essere del sé (*ontologico*), poiché la conoscenza del sé, nella forma della decisione e nel suo originario rapporto ad altri, procede sempre dalle forme concrete dell'esperienza nel suo darsi. Alla questione ontologica – chi è l'uomo? – non si dà se non un accesso fenomenologico-ermeneutico.

to con questo autore, anche se in modo non esclusivo, è uno dei motivi di questo saggio.

³ Sull'articolazione tra fenomenologia ed ermeneutica, riprendendo il pensiero di P. Ricœur, si veda M. SALVI, *Paul Ricœur: prospettive di ontologia ermeneutica*, in *SCUOLA DI TEOLOGIA DEL SEMINARIO DI BERGAMO, Teologia e filosofia. Modelli, Figure, Questioni. Scritti in onore di mons. Angelo Bertuletto. Con un*

contributo di Joseph Ratzinger - Benedetto XVI, Glossa, Milano 2008, 79-99, specialmente 80-84. Nello stesso Ricœur si veda soprattutto P. RICŒUR, *Fenomenologia e ermeneutica: partendo da Husserl*, in *Id.*, *Dal testo all'azione. Saggi di ermeneutica*, Jaca Book, Milano 1989, 37-69 (or. fr., *Phénoménologie et herméneutique: en venant de Husserl*, in *Du texte à l'action. Essai d'herméneutique. II*, Seuil, Paris 1986, 39-73).

Mi pare istruttivo a questo proposito un cenno intorno alla nozione di *attestazione*. Oltre la pretesa di una certezza che si riduca a un sapere oggettivo di tipo scientifico, stabilito sulla base del criterio della verifica, e anche al di là della pretesa di una verità oggettiva e razionale, di tipo metafisico, che presuma prescindere dall'implicazione del soggetto nell'atto del conoscere, l'attestazione è una forma di fiducia e di credenza nella quale il soggetto accede alla verità e alla verità di sé: la decisione è forma necessaria della verità, poiché è solo nella decisione totalizzante del sé che questi decide della verità che gli è stata anticipata nel senso. Questo è il profilo etico e ontologico (religioso e teologico) dell'attestazione. A fondamento di un'ermeneutica ontologica del sé non c'è né una dimostrazione 'geometrica' né una deduzione puramente razionale, bensì l'attestazione nella quale soltanto il sé accede e consente all'evidenza che gli si dà come la verità degna di essere voluta⁴. Questo modo di pensare l'attestazione supera ogni riduzione debolistica e arbitraria, come se essa fosse una forma di 'conoscenza' riducibile a una semplice opzione senza alcun fondamento. Grazie all'attestazione il senso si rivela al sé e viene riconosciuto da questi come la forma della propria anticipazione e come tale è creduto come affidabile. L'attestazione è un atto pratico e in questo senso è attestazione della verità nella decisione di sé, in rapporto a ciò che il soggetto crede come affidabile e vero.

In questa interpretazione del senso dell'esperienza umana, indagata grazie al metodo fenomenologico-ermeneutico, la libertà è la cifra interpretativa fondamentale, universale – in questo senso il 'trascendentale' – che dice la singolarità e unicità di ogni uomo, il suo essere 'persona'. La libertà significa che l'uomo esiste nella forma dell'essere-dato e dell'essere-affidato-a-se-stesso. Il *pratico*, nella decisione di sé, include il *pativo*, come ciò che il soggetto non ha deciso, e ne decide la qualità etica. La libertà umana ha una originaria forma pratica: essa è anticipata dall'essere donata a se stessa. Da qui il nesso originario tra libertà e dono, tra libertà e debito. Per questo la libertà non può essere in alcun modo ridotta alla facoltà della volontà o al libero arbitrio o tantomeno alla libera autodeterminazione. Un discorso sulla libertà implica lo svolgimento di una teoria del

⁴ È interessante la riflessione elaborata da Ricœur sul tema dell'attestazione e della credenza, soprattutto nell'*Introduzione* e nelle ultime pagine di *Sé come un altro*: in estrema sintesi, egli af-

ferma che l'attestazione è «il modo alethico (o veritativo) dello stile appropriato all'ermeneutica del sé» (P. RICŒUR, *Sé come un altro*, 97).

sé nella sua forma originariamente morale e cioè libera, e decisa dal suo agire, e nella sua relazione teologica all'Origine, che è Dio. Questo è quanto ci proponiamo di riprendere nella fenomenologia ermeneutica che articoleremo nello sviluppo della riflessione: una teoria dell'uomo come coscienza, nella quale, con meraviglia, egli si scopre anticipato a sé. Tale è il primo e sorprendente 'senso' della vita.

1.1. *Il desiderio e la decisione: patico e pratico*

Secondo un modello fenomenologico-ermeneutico, l'idea della libertà non è riducibile né a una empirica della possibilità di scelta, né a un'idea astratta che la renderebbe assoluta dalle sue condizioni effettive. L'idea (*eidōs*) della libertà chiede di essere pensata nella sua articolazione al desiderio: l'uno e l'altro non possono essere compresi se non nel rapporto reciproco. L'esperienza del desiderare umano è il *patico* – nel senso etimologico del *pathos* greco – e questo sta all'origine del *pratico* e della vicenda della libertà. Il patire è dunque inscritto nell'agire della coscienza: la decisione è istituita da un patire originario, che la anticipa, in una relazione di circolarità virtuosa tra agire (*praxis*) e patire (*pathos*). All'inizio della coscienza, con la sua decisione pratica, c'è il desiderio.

Questo nasce come una sorta di *affezione*, un affetto, inscritto nel sé e suscitato dal dono, che ultimamente è l'anticipazione a sé della propria unicità e che è sinteticamente esprimibile nella cifra della *vita*. È nell'anticipazione della vita che al soggetto è donata la promessa del proprio compimento, in un dono di cui non dispone, non coincidendo egli con l'Origine. Il desiderio suppone il dono e questo suscita la promessa. All'inizio del desiderio c'è dunque il dono, che coincide con la promessa che io non posso non desiderare. E tale dono può essere riconosciuto solo a patto che altri attestino al sé la preziosità e l'unicità della sua identità singolare. È questa la promessa che suscita il desiderio umano, aprendolo al suo compimento.

Il desiderio sta agli inizi della libertà personale e caratterizza tutta la trama della sua storia ogni volta che si pone un (nuovo) inizio. Così, nella nascita, c'è il desiderio del cibo, il desiderio degli occhi e del volto dell'altro, con il suo sorriso e il riconoscimento che questo implica, il desiderio di prendere gli oggetti per conoscerli, il desiderio di una parola ascoltata, l'attesa e il desiderio del desiderio dell'altro... Ogni desiderio è legato al corpo proprio ed è suscitato dal primo apparire delle cose, nel loro rivelarsi promettenti per la

coscienza⁵. Analogamente, ma in modo nuovo, molto più tardi, accadrà anche in quel secondo inizio che segna l'età dell'adolescenza e che è espresso tanto bene nell'innamorarsi. In questa esperienza, ogni volta nuova, coinvolgente e affascinante, il soggetto ri-comprende se stesso riscoprendosi atteso e desiderato dall'altro, nel riconoscimento sorpreso e grato di una prossimità inedita, donata e reciproca.

In estrema sintesi, ci possiamo domandare: che cosa caratterizza l'anelito dell'uomo? Quale è la struttura del suo desiderio?

Il desiderio, che è iscritto nella libertà, è anzitutto intenzionale: esso è sempre desiderio di qualcosa. Tuttavia ciò che si desidera è sempre più di quel che materialmente si desidera e che in prima battuta può essere rappresentato come 'oggetto' del desiderio. Per la sua qualità intenzionale il desiderio è dunque simbolico: nella cosa desiderata, ciò che desidero è il senso che mi è promesso come buono e che è capace di rendere buona la mia stessa vita. In quanto simbolico, il senso è trascendente ed eccede la cosa stessa. Esso si presenta come il compimento di una istanza di totalizzazione che è propriamente ciò cui aspira il soggetto: la propria felicità, o beatitudine. Per questo il desiderare implica la sproporzione e la dialettica tra un'aspirazione e una mancanza. La differenza di sé a sé, che è il nucleo di senso del desiderio, suppone la tensione all'attuazione della promessa che, proprio in quanto è anticipata, è sentita e percepita 'mancante'.

Il desiderio sta dunque tra l'anticipazione e il compimento: per essere desiderato, il bene dev'essere anticipato, ma perché si possa compiere esso deve essere voluto. L'aspirazione alla vita buona suppone una promessa che sia stata effettivamente ricevuta e donata, come compimento del sé. Qui si rivela la qualità teologica dell'esperienza umana, rivelata nel 'dono' del desiderio che la caratterizza.

Il desiderio è l'altro nel sé: esso non nasce per una decisione della volontà, ma per il fatto stesso di essere corpo. Esso si radica nel corpo, che è esso stesso forma del desiderio. Come altro iscritto *nel sé*, il desiderio prende origine abitando nel corpo che, analogamente, è l'esperienza dell'altro nell'intimo del sé. Paradossalmente dunque il corpo umano è l'esperienza dell'«altro» nel «proprio», e in tal senso non è mai semplicemente un corpo (*Körper*) tra i corpi, ma è un cor-

⁵ Per un'analisi del desiderio, sotto un profilo psicanalitico e lacaniano, si veda M. RECALCATI, *Ritratti del desiderio*, Raffaello Cortina, Milano 2012. Sulla connessione tra il tema del figlio e quello del desiderio, cfr. M. GAUCHET, *Il figlio*

del desiderio. Una rivoluzione antropologica, Vita e Pensiero, Milano 2009, che pubblica in italiano testi editi nel numero di novembre-dicembre della rivista francese «Le débat» nel 2004.

po vivo, che si muove, che vuole, sente e desidera: è il corpo proprio del soggetto, la sua carne (*Leib*)⁶. Come tale il corpo proprio è più del corpo: esso è carne, parola, intenzionalità, senso, anticipazione. La carne è parola, anche se la parola è più del corpo, perché in essa l'uomo si racconta e si interpreta. Per questo la carne e il desiderio, che le appartiene, conduce oltre sé.

È da notare che tale interpretazione del desiderio comporta il superamento di una riduzione (esclusivamente) teleologica dell'etica⁷. L'esperienza della vita buona non è anzitutto un fine: per essere voluta e 'intesa' come fine essa deve essere anticipata, come ciò che promette il proprio compimento. È l'anticipazione che autorizza il volere, anche se essa non predetermina l'esito della decisione. Questa rimane una necessità libera. Tra il desiderio della vita buona e il suo compimento si dà dunque l'attuazione della libertà. Qui si radica la forma originariamente morale – e teologica – dell'esperienza umana, in quanto esperienza di attività nel suo nesso circolare alla passività: il senso della passività rimane come 'sospeso' alla attività della libertà e dunque alla coscienza, nella decisione effettiva che rimane indeducibile dalle condizioni che pure ne istituiscono la possibilità⁸.

1.2. *Il desiderio e la relazione*

Il desiderio, radicato nel corpo, ha fin dall'origine la struttura di senso di una relazione. Esso non è infatti solo aspirazione e traccia dell'*altro* nel *proprio*: esso è, come tale, desiderio di altro da sé, poiché

⁶ Come è noto, la distinzione tra corpo-oggetto e corpo proprio, o carne, proviene, dalla fenomenologia husserliana. Su questa problematica si vedano le sempre provocanti riflessioni di Ricœur sulla fenomenologia che, a partire da Maine de Biran, viene da lui suggestivamente definita come il grande «cantiere del corpo proprio» (P. RICŒUR, *Sé come un altro*, 435).

⁷ Credo che si possa concordare con l'analisi di Ricœur, secondo il quale la storia dell'etica filosofica – ma questo vale anche per l'etica teologica – si potrebbe dividere, senza contrapposizioni, in due grandi modelli: quello teleologico (*aristotelico*) e quello deontologico (*kantiano*). Cfr. P. RICŒUR, *Sé come un altro*, soprattutto 264-265. Andando oltre Ricœur, sarebbe però interessante mostrare come la formulazione teleologica dell'etica implichi il riconoscimento della forma pratica del bene che è realmente

compreso solo quando si afferma che esso è anticipato, nella sua valenza impeparativa, perché decisiva della verità del sé.

⁸ Le due nozioni di attività e passività – tipiche della fenomenologia – non possono dunque essere separate e pensate l'una senza l'altra, come se l'una precedesse e l'altra seguisse. In modo circolare e correlativo, la passività è l'attività stessa nella sua forma originariamente recettiva, così come la passività è l'attività che proprio agendo si scopre posta e preceduta, decidendo del senso di ciò che le è anticipato. Sulla questione, con particolare riferimento a Michel Henry e a Emmanuel Lévinas, si veda l'interessante contributo di P. CHIAPPAROLI, *L'affezione come nascita del soggetto. Due tesi a confronto: E. Lévinas e M. Henry*, in SCUOLA DI TEOLOGIA DEL SEMINARIO DI BERGAMO, *Teologia e filosofia. Modelli, Figure, Questioni*, 101-137, soprattutto 104ss.

è rivelato nella sua forma compiuta proprio nel desiderio dell'altro. Qui ci incontriamo con la seconda forma dell'esperienza dell'altro intimo al sé: è la relazione ad altri, al volto dell'altro. Una tale relazione non si aggiunge alla coscienza e nemmeno si aggiunge all'esperienza del corpo in seconda battuta. Al contrario, la relazione ad altri costituisce il sé nel corpo, fin dall'inizio della nascita: il vagito del bambino, al suo apparire, è la prima proclamazione dell'autonomia ed è anche la dipendenza del sé, in quanto è un grido rivolto ad altri. Il desiderio della relazione è alimentato dalle esperienze buone, come quella di chi è generato, accolto, accudito, 'curato', amato, con tutti quei gesti nei quali egli potrà riconoscere un giorno che quegli atti di cura hanno plasmato il senso della sua propria singolarità. Agli inizi stanno dunque le esperienze buone della vita e queste sono proprio le esperienze dell'inizio: anzitutto, l'essere generati, dentro una relazione d'amore che promette di prendersi cura del terzo che al suo interno viene desiderata, accolta e non 'prodotta'. Qui si origina la promessa della vita.

La relazione ad altri non si esaurisce nemmeno nell'incontro con il volto dell'altro. Il tu appella sempre ad altri, ad ogni altro, a tutti gli altri. Il ciascuno è la figura (neutra, ma non impersonale) del 'terzo', che viene incontrato all'interno della cultura e delle istituzioni politiche che le danno forma organizzata: l'altro è anche il ciascuno. Qui incontriamo la terza forma della relazione, che è il rapporto del sé al noi, nella cultura e nelle istituzioni: come appare nella parola, che ne è una forma eminente e paradigmatica, la cultura è la forma complessiva della vita grazie alla quale il sé accede all'esperienza umana. È nelle forme concrete del costume, o cultura, che si dà la prima evidenza pratica dell'esperienza del bene e della vita buona.

Secondo la famosa formula ricœuriana, la vita buona, che è l'oggetto del nostro desiderio, non può essere pensata solipsisticamente, ma solo nella sua costitutiva relazione all'altro, nel corpo, nella relazione di prossimità, e agli altri, nelle istituzioni giuste della cultura⁹. Questa relazione ad altro da sé costituisce l'identità come *ipseità*: l'identità non è infatti mai riducibile a un essere identico a sé, ma implica una correlazione originaria tra sé e altro, tra patire e agire, ed è inscritta in una temporalità che è pratica, patica, storica, narrativa e autointerpretantesi. Nell'ermeneutica del sé si dà una relazione tra il sé e l'altro, così come tra patire e agire, tra azione e narrazione. La

⁹ Cfr. P. RICŒUR, *Sé come un altro*, 266.

passività si articola con l'attività e il senso con la libertà: la coscienza decide di sé in modo da appropriarsi del senso buono che le è promesso nelle forme simboliche della vita, in un processo di riconoscimento reciproco e asimmetrico, nel quale è la posta in gioco mai scontata della relazione buona con l'altro¹⁰. In questo riconoscimento etico si decide la relazione con la propria Origine, che eccede e fonda ogni altra relazione.

1.3. *Il tempo e la prova*

L'identità del sé, come *ipseità*, si svolge attraverso il suo scorrere nel tempo, in un succedersi di tempi e momenti, di eventi e relazioni, che si intrecciano nel permanere dell'identità – senza che questa sia riducibile a un substrato o una sostanza immutabile che farebbe da base reificata alla mutevolezza degli eventi e delle scelte – attraverso la discordanza dell'agire e del patire. Il tempo comporta dunque alterne vicissitudini, intermittenze: qui sta la prova, legata alla distensione del tempo e al manifestarsi e al successivo venir meno delle esperienze buone, che appaiono e scompaiono in un'alternanza che mette alla prova la decisione della libertà.

La promessa è segnata dall'alternanza e dall'intrigo, all'interno della continuità di un sé originariamente esposto alla discontinuità delle vicende della vita. È in questa intermittenza che la coscienza è chiamata a decidere di sé. Il bene ricevuto scompare, per lasciare il posto a un vuoto che è pesante da sopportare, mentre il tempo trascorre e rende più difficile l'attesa e la speranza. L'intermittenza sta in questo alternarsi di assenza e di presenza dei momenti della vita buona, nei quali la coscienza riconosce l'esperienza del dono: la manifestazione del dono chiede di farne memoria anche quando esso sarà assente, ed è proprio questo 'ricordo' che per un verso impedisce al dono di scomparire e per altro verso ne rivela l'indisponibilità alludendo al Donatore che è Origine di ogni dono. Nella dialettica di assenza e presenza appare l'ineducibilità e l'impossibilità a possedere la promessa, di cui l'uomo è il destinatario senza esserne l'Origine. Anzi, è l'Origine che si è coinvolta nella relazione con lui, fino a dipendere dalla sua decisione: il sé determina l'Origine, e questo manifesta la qualità teologica della decisione umana. Peraltro l'Origine non si esaurisce mai, ma isti-

¹⁰ Sul tema del riconoscimento, si veda ancora lo studio di P. RICEUR, *Parcours del riconoscimento*, Raffaello Cor-

tina, Milano 2004 (or. fr., *Parcours de la reconnaissance*, Stock, Paris 2004).

tuisce la dinamica della storia. L'apparire della promessa, mentre conferma la bontà degli inizi, alimenta l'attesa del desiderio, ma il suo compimento rimane indisponibile ed eccedente.

Nell'alternanza si rivela il carattere simbolico del desiderio umano, con la sua tensione tra il suo oggetto e il desiderio di totalità e di pienezza che supera e trascende qualsiasi oggetto concretamente desiderato. In ciò consiste la prova della libertà, che è la chiamata a decidere di sé in relazione alla promessa di bene – l'oggetto del desiderio – nella quale le è dischiusa l'anticipazione del compimento che lo trascende. La prova, nel tempo, segnala l'ambiguità della promessa che, per compiersi, attende di essere voluta e creduta. La posta in gioco della decisione è dunque la fede in quanto compimento della libertà in cammino. Sarà soltanto affidandosi ad un senso che le è donato, che la coscienza trova la causa per la quale vale davvero la pena di spendere la vita.

Una cifra particolarmente emblematica delle vicissitudini del desiderio è l'esperienza del soffrire. Il suo senso non può essere interpretato se non sullo sfondo del tempo della coscienza. Il soffrire è uno dei segni nei quali si rivela il ritirarsi della promessa degli inizi. Lungi dall'essere il contrario del desiderare, il soffrire è una sua vicissitudine, una forma del patire umano: il desiderio è infatti una *affezione*, una passione, un sentire, proprio come il soffrire. In tal senso c'è un legame inscindibile tra patire e desiderare. Il patire dunque ha un senso che è più ampio del soffrire: è solo sullo sfondo del desiderio come 'patire' che si può comprendere la sofferenza come scacco, poiché essa mette in questione e sembra addirittura rinnegare la promessa del bene ricevuto. Il soffrire è lo scacco del desiderio, che viene messo alla prova. Ma proprio in tal senso, senza concedere nulla al dolorismo, esso è costitutivo dell'esperienza umana¹¹.

1.4. La tentazione e la colpa

Nella prova la tentazione radicale sta nel mettere il desiderio alla prova della sua soddisfazione immediata. In tal modo però l'uomo di-

¹¹ Cfr. su questo, M. CHIODI, *L'enigma della sofferenza e la testimonianza della cura*, Glossa, Milano 2003; Id., *La speranza tra domanda etica e risposta religiosa. Lo statuto proprio dell'atto di speranza: eccedenza di senso o eccesso di illusione?*, in L. ALICI (ed.), *Il dolore e la speranza. Cura della responsabilità, responsabilità della cura*, Aracne, Roma 2011, 61-88. Diversamente da come interpreta Cattorini, è

in questo senso, e non come di una riedizione di una sottile e nuova forma di dolorismo, che si deve dire che il soffrire è costitutivo dell'esperienza antropologica: cfr. P. CATTORINI, "Guarito!": un'esperienza e un desiderio. Un'introduzione etica, in E. LARGHERO (ed.), *Guarire. Sfida tecnica o atto di fede?*, Edizioni Camilliane, Torino 2006, 25-35, soprattutto 28-29.

mentica e ne tradisce il carattere simbolico e trascendente, dinanzi al quale ultimamente gli è chiesto di prendere posizione, di scegliere, di affidarsi. A meno di tanto la libertà rinnega la promessa, condannandosi a viverla per suo volere come un'illusione. In ciò consiste l'esperienza antropologica della colpa: essa è la perdita della promessa della vita buona – teologicamente questo coincide con il rifiuto della relazione con l'Origine – senza peraltro poterne cancellare l'originalità, in quanto questa sta all'inizio del sé. La negazione e il rifiuto suppongono l'affermazione e il dono, così come il male e la colpa suppongono il bene e la libertà. L'enigma della colpa sta nel fatto che essa rivela insieme sia la libertà, che ne è condizione, sia il bene che le è indisponibile, perché il soggetto non può disporne a suo piacimento e che, proprio mentre la autorizza, eccede la sua libertà, chiamandola a riconoscerlo proprio come la sua anticipazione.

Sotto un profilo fenomenologico la colpa è un'esperienza enigmatica e intrigante. Essa rivela lo scacco della libertà, mentre ne mostra la 'necessità': se non fossi libero, non mi sentirei colpevole. Ma nella colpa si svela anche l'indisponibilità della libertà a se stessa: c'è in essa un irrimediabile, che è l'impossibilità a cancellarla. L'unico modo per andare oltre la colpa è l'atto della sua confessione: è solo passando attraverso la parola, rivolta all'altro, che la libertà assume la propria colpa, distanziandosene mentre la dice come sua, e andando oltre, senza poterla cancellare¹². È solo l'altro che può perdonare, in un atto libero e gratuito di nuovo riconoscimento.

1.5. *La libertà e il senso del comandamento*

All'inizio sta la promessa della vita buona. Il desiderio che ne nasce viene poi messo alla prova del tempo, attraverso gli eventi e le relazioni. Ma quale è il rapporto tra la promessa del bene e la legge? Qual è il nesso tra il desiderio e il comandamento? A questo proposito mi pare istruttivo il confronto con l'ermeneutica filosofica di P. Ricœur. Senza riprenderne il percorso ricco e articolato, mi limito a ricordare le conclusioni della *Piccola etica* da lui elaborata in *Sé come un altro*, secondo il quale l'aspirazione – o il desiderio – alla vita buo-

¹² Riflessioni sul significato antropologico della colpa si possono trovare in P. RICŒUR, *Le pardon peut-il guérir?*, «Esprit» 210 (1995) 77-82; in italiano: ID., *Il perdono può guarire?*, «Ermeneutica» (1998) 157-163. Si veda pure ID., *Passato, Memoria, Oblio*, in L. RUG-

GIU (ed.), *Filosofia del tempo*, Bruno Mondadori, Milano 1998, 214-230; ID., *Ricordare, dimenticare, perdonare*, Il Mulino, Bologna 2004, un'edizione italiana che è tratta da diversi contributi di Ricœur.

na è l'originario della vita morale. Questo significa che l'origine dell'etica non coincide con la legge deontologica, ben rappresentata nell'imperativo kantiano. Anzi la legge stessa suppone il dono, attestato dal desiderio e dalle sue relazioni.

La legge tuttavia è necessaria perché l'uomo possa godere il compimento della sua aspirazione alla vita buona. Essa fa posto all'altro, dando parola e formalizzando la 'misura' della relazione con il tu e con il noi. Ogni norma ha dunque un fondamentale significato relazionale. Non c'è stima (etica) di sé senza passare attraverso il rispetto e la sollecitudine nei confronti dell'altro e di tutti gli altri: è nella relazione buona con l'altro che io decido di me. Così tra legge e bene c'è un nesso indissociabile, ma nello stesso tempo una differenza, che impedisce ogni assolutizzazione della 'forma' del comandamento. In tal modo è anche affermato il limite del legalismo e della morale deontologica: l'esperienza morale non coincide infatti con l'osservanza della legge considerata come fine a se stessa e nemmeno con la proclamazione di un imperativo astratto e formale. Anzi la formalità dell'imperativo è indissociabile dall'esperienza della vita buona rispetto alla quale essa è originaria¹³. La legge dice e dà parola al carattere condizionato e universale della promessa di bene che interpella la libertà umana. Questa promessa merita di essere voluta. La promessa e il comandamento che la custodisce risuonano nella coscienza: in essa si dà una voce che le è rivelata nelle forme pratiche del vivere e nelle relazioni che le appartengono¹⁴.

La legge sembra porre un limite, uno sbarramento, un no alla libertà, limitando il desiderio che la costituisce. In realtà essa limita il desiderio, perché gli proibisce di porsi come assoluto, ma per tutelarne il carattere simbolico e relazionale e per custodire in tal modo le buone relazioni tra gli uomini. La legge si oppone *solo* alla pretesa dell'uomo di poter 'saturare' da sé il proprio desiderio, compiendolo da solo, come se egli potesse bastare a se stesso, senza riconoscere la

¹³ In Ricœur il momento deontologico (morale), pur essendo necessario, è subordinato al desiderio teleologico della vita buona (etica). Questa non avrebbe valenza imperativa, ma soltanto ottativa: «la coscienza, in quanto attestazione-ingiunzione, significa che queste 'possibilità più proprie' del *Dasein* sono originariamente strutturate dall'ottativo del vivere-bene, che governa a titolo secondario l'imperativo del rispetto e raggiunge la convinzione del giudizio morale in situazione» (P. RICŒUR, *Sé come un altro*,

470). Perciò secondo Ricœur, nella coscienza (come terza modalità dell'alterità) si dà un indissociabile nesso tra ingiunzione e attestazione: l'attestazione è ingiunzione etica, oltre Heidegger, e l'ingiunzione è attestazione e dunque modo d'essere (ontologico) del *Gewissen*.

¹⁴ È ancora Ricœur che nota come sia nella coscienza morale che risuona la prima ingiunzione: «io sono chiamato a vivere-bene con e per l'altro all'interno di istituzioni giuste: tale è la prima ingiunzione» (*ivi*, 469).

relazione ad altri. La sua forma più chiara è la Regola d'oro: «*ciò che volete gli uomini facciano a voi, anche voi fatelo a loro*» (Lc 6,31)¹⁵. La legge per ciò non è il contrario del desiderio, ma ne dice il *sensu*, che è di mantenere la promessa – andando oltre il dono – inscritta in esso. Da qui il carattere simbolico della legge, che non deve essere pensata come da 'applicare' automaticamente al caso. Essa istruisce la coscienza e da questa chiede di essere ascoltata e interpretata nella singolarità della decisione concreta (*phronesis*).

1.6. La legge e la fede

Al termine di questa riflessione mi sembra evidente che ciò che chiede la legge è più della semplice esecuzione di un dovere o di un obbligo, ma è in fondo di fidarsi del bene che è anticipato nelle esperienze originarie del vivere e *in primis* in quella filiale¹⁶. La questione della libertà, che è ciò che costituisce la riflessione etica – teologica e filosofica –, non si esaurisce nel suo nesso al comandamento, ma implica il costitutivo nesso all'Origine e dunque la domanda sulla fede, come decisiva della libertà umana e della ipseità. In fondo l'alternativa morale non sta tra l'osservanza o no della norma, ma tra il credere o no alla promessa di bene alla quale il comandamento dà parola, dischiudendone il carattere originario di promessa. È questo l'appello che risuona nella coscienza, come una ingiunzione, e non un semplice desiderio.

Sotto questo profilo mi pare ancora particolarmente istruttivo il confronto con la posizione di Ricœur. Quando, al termine di *Sé come un altro*, egli si pone la domanda di '*chi*' sia questa voce che risuona come 'altro' nell'intimo della coscienza, egli afferma che la filosofia non può rispondere a questa domanda, se non lasciando aperto il dubbio e la domanda stessa: questo 'altro' potrebbe essere la voce dell'altro uomo, la voce degli antenati, la voce di un dio morto o la voce del Dio vivente o un qualsiasi altro 'posto vuoto'¹⁷. È però proprio in

¹⁵ P. RICŒUR, *Entre philosophie et théologie I: la Règle d'Or en question*, in Id., *Lectures. 3. Aux frontières de la philosophie*, Seuil, Paris 1994, 273-280. Il tema della Regola d'oro viene ripreso anche da C. THEOBALD, *La règle d'or chez Paul Ricœur. Une interrogation théologique*, in J. GREISCH (ed.), *Paul Ricœur. L'herméneutique à l'école de la phénoménologie*, Beauchesne, Paris 1995, 139-158.

¹⁶ Ho cercato di elaborare una riflessione più articolata sul senso filiale

della vita in M. CHIODI, *Coscienza e vita: la questione antropologica e teologica*, «Teologia» 35 (2010) 358-396.

¹⁷ È su questa insuperabile «aporia dell'altro» che si conclude il discorso filosofico, come dice P. RICŒUR, *Sé come un altro*, 473-474. Ugualmente egli si esprime in Id., *Riflession fatta. Autobiografia intellettuale*, Jaca Book, Milano 1998, 19-98, qui 98 (or. fr., *Réflexion faite. Autobiographie intellectuelle*, Esprit, Paris 1995).

questa voluta incertezza della filosofia, con la sua scelta 'agnostica'¹⁸, che si manifesta a mio parere la necessità del riconoscimento del nesso tra etica e religione.

Certo tale nesso non può essere pensato in un modo deduttivo né in un modo fondativo-dimostrativo, come invece si sostiene spesso, in campo teologico, per combattere la pretesa 'laica' di elaborare una etica '*etsi deus non daretur*', fondata su una assoluta separazione tra etica e religione, e legata al medesimo presupposto, anche se rovesciato, della loro estraneità: l'obiezione 'laica' sottesa a questo assioma è il rifiuto che solo la religione, con la sua pretesa di assolutezza veritativa, possa fondare l'incertezza dell'imperativo etico. Ne consegue che un'etica senza religione non può che essere una *Etica senza verità*¹⁹. Ma anche la 'risposta' più corrente della teologia suppone, sebbene in modo contrario ma reciproco, la stessa precomprensione: sarebbe soltanto la fede, in particolare quella cristiana, che potrebbe dare definitiva certezza al comandamento morale, già conosciuto dall'uomo mediante la ragione *naturale*. Il rischio evidente è che, pur affermando la razionalità della legge morale (*naturale*), ci si appelli per garantirla, *estrinsecamente*, alla fede in un Dio che, essendo il creatore della *natura*, non potrebbe contraddire la ragione, pur superandola.

Il nesso tra etica e religione cristiana deve essere invece riportato sul piano storico e pensato come simbolico. Esso corrisponde al nesso tra senso e verità, tra antropologico e teologico, tra l'uomo e Dio. Si può parlare, in questo senso, di anticipazione antropologica, nel suo originario profilo etico e teologico, e di un compimento teologico, inscritto nell'antropologico, di cui l'evento cristologico è definitiva attuazione. Si tratta insomma di pensare *insieme* le due istanze, quella fenomenologica ermeneutica e quella teologica, al di là della separazione e della reciproca estraneità: nell'*apriori* fenomenologico-ermeneutico si mostra come l'esperienza antropologica abbia una forma morale costitutiva, perché la decisione dell'uomo ha una dimensione veritativa, che concorre al compimento del senso che gli è donato e anticipato come ciò che autorizza la decisione che egli realizza su di sé e di cui l'evento cristologico annuncia il compimento definitivo e insuperabile (*escatologico*)²⁰.

¹⁸ Una scelta che, nella sua prospettiva, più che un rifiuto vuole essere una *epoché*, una sospensione. Sul nesso tra fede biblica e 'filosofia senza assoluto' in P. Ricœur mi sono lungamente soffermato nel primo capitolo (*la filosofia e la 'fede biblica' in P. Ricœur*) di M. CHIODI, *Amore, dono e giustizia. Teologia e filoso-*

fia sulla traccia del pensiero di P. Ricœur, Glossa, Milano 2011, 11-77.

¹⁹ Come suona il famoso titolo di uno dei 'maestri' della laicità in Italia: U. SCARPELLI, *L'etica senza verità*, Il Mulino, Bologna 1982.

²⁰ In modo analogo, Albarello afferma che si tratta di pensare in modo ri-

Nel tempo della prova, laddove risuona la parola della legge, la coscienza è posta dinanzi all'alternativa radicale: credere nella promessa e riconoscere nelle cose il darsi di un dono come un'*anticipazione* nella quale si attesta l'originaria relazione al Donatore che essa implica oppure rifiutare di credere ed erigersi a criterio di sé? È nella relazione alla propria Origine che l'identità umana, come *ipseità*, è chiamata al compito di decidere di sé, nella sua singolarità irriducibile ma non a-relata dal suo rapporto all'altro. La risposta decide del dono. In questo senso si può dire che nell'*apriori* fenomenologico-ermeneutico la manifestazione della verità non si compie senza il consenso nel quale la coscienza attua la sua appropriazione²¹.

Proprio qui appare il nesso indissolubile tra fede e morale: la parola della legge esige di fidarsi e di affidarsi a Colui che è l'Origine unica, oltre la pluralità degli inizi. Affidarsi a Dio che si consegna a me, affidando a me il suo dono, questa è l'*opera* autentica della fede. In ciò sta la forma compiuta della decisione libera, appunto nel suo affidarsi alla decisione e all'opera di un Altro. L'anticipazione, che l'uomo esperisce nella sua stessa vita, rimanda all'Origine, che è unica, e alla relazione all'Origine che è costitutiva del sé. Si tratta in tal modo di pensare la storia in modo che in essa la singolarità dell'esperienza personale sia interpretata o riconosciuta come chiamata a decidere di sé nella sua relazione all'Origine, come ciò che autorizza la sua stessa decisione etica. È la 'convocazione' dell'appello che fonda e dunque autorizza la decisione di sé. È questa relazione che istituisce il tempo umano, come momento della decisione e della libertà. In tale tempo la relazione a Dio si decide nella relazione all'altro, poiché non c'è altro modo di decidersi in rapporto a Dio se non nelle concrete esperienze del tempo della vita.

2. La struttura di senso del cristologico/teologico

Il tempo della libertà, o coscienza, ha una fine, come ha avuto un inizio. Ma quale ne sarà l'esito? La fine potrebbe essere tanto un fallimento quanto un compimento: è la questione del compimento della

goroso e «insieme – oltre le estenuanti separazione antiche e moderne – la particolarità contingente della libertà e l'universalità trascendente della verità, la storia e l'eternità, l'uomo e Dio» (D. ALBARELLO, "Unreines Denken". *Il salutare compromesso tra filosofia e teologia nella*

metaistorica di Max Müller, in *SCUOLA DI TEOLOGIA DEL SEMINARIO DI BERGAMO, Teologia e filosofia. Modelli, Figure, Questioni*, 76).

²¹ Bene dice Albarello che «non si dà evento della verità se non come verità della sua libera appropriazione» (ivi, 74).

libertà. È proprio su tale domanda che prende la parola la fede: *‘che cosa posso sperare?’*, questo è l’interrogativo cui risponde la religione e in specifico la religione cristiana²². Di tale compimento la fede cristiana annuncia l’attuazione, non estrinseca e tuttavia indeducibile²³.

Dopo aver mostrato come nell’esperienza umana considerata come *anticipazione* del compimento, ci sia un teologico dell’antropologico, reciprocamente ora si tratta di mostrare la struttura dell’evidenza antropologica del teologico, di cui l’evento cristologico è l’attuazione indeducibile. Nell’accostarsi alla Rivelazione l’uomo comprende se stesso e perciò nella Scrittura si dà una interpretazione dell’uomo, così come egli viene pensato nella sua storica relazione al Dio di Gesù Cristo. Tra l’origine e il compimento sta – letteralmente ‘decisiva’ – la decisione della libertà umana.

La domanda teologica sulla quale cercheremo di interrogarci è dunque in quale rapporto stia il vangelo di Gesù con la storia e la decisione dell’uomo.

2.1. La grazia e la storia: tra origine e compimento

Come l’inizio rimanda alla fine, anche il rapporto all’Origine rimanda al compimento che nella Rivelazione cristiana è l’evento che si dà nella vicenda singolare di Gesù, inscritta nella più complessiva storia del popolo d’Israele. Nella fede cristologica il rapporto all’Origine – che si decide nel dramma della storia – dischiude la pienezza del compimento, attuato dall’Origine stessa nel suo implicarsi nella storia della libertà umana. Dio stesso, nell’anticipazione della promessa, dischiude il compimento, la cui attuazione rimane indeducibile rispetto ad essa, proprio perché ne è il compimento. Tale compimento svela una novità insieme necessaria e indeducibile: per un verso è un *novum* assoluto e per altro verso la novità è già inclusa – anticipata – nella pro-

²² È noto che, nella *Dottrina trascendentale del metodo*, ricapitolando le questioni antropologiche fondamentali, Kant si ponga proprio questa domanda a proposito della religione: I. KANT, *Critica della ragion pura*, tr. G. Gentile - G. Lombardo-Radice, vol. II, Laterza, Bari 1966, 612. Cfr. anche le belle pagine che su questo scrive P. RICEUR, *La libertà secondo la speranza*, in Id., *Il conflitto delle interpretazioni*, Jaca Book, Milano 1977 (or. 1972), 415-438, specialmente 433ss.

²³ Non solo dunque non c’è estraneità tra l’esperienza umana e l’evento cristologico; si deve anzi dire che la *necessità* di questo *apriori* è ultimamente giustificata e compresa solo nell’evento cristologico, perché è in esso che si mostra «l’appartenenza costitutiva dell’apriori della libertà all’essenza stessa della verità» (D. ALBARELLO, “Unreines Denken”. *Il salutare compromesso tra filosofia e teologia nella metaistoria di Max Müller*, 74). Infatti è nell’evento cristologico che si «realizza l’implicazione definitiva della verità nella storicità della libertà» (ivi).

messa dell'Origine. Tra l'origine e il compimento la relazione è circolare, ma non ripetitiva. È nella storia di Gesù che Dio prende l'iniziativa, lasciandosi determinare dalla sua relazione con l'uomo.

Nella Pasqua di Gesù l'evento di resurrezione è il compimento della verità di quanto è accaduto nella passione e morte e a sua volta questo è anticipato e promesso nella sua storia, attestata nei Vangeli. La croce e la resurrezione di Gesù – analogamente all'Esodo – sono un atto di Dio: all'abbandono del Figlio, che nella 'irrimediabile' solitudine della morte in croce patisce il rifiuto dell'uomo, corrisponde l'atto del Padre che accoglie la sua consegna assoluta, rivelando così il senso della «*parola della croce*» (1Cor 1,18), e donando a ogni uomo lo Spirito come principio di vita nuova, 'filiale' e compiuta. Nella singolarità cristologica si dà l'assoluto di Dio: la sua storia dischiude la verità della vita destinata ad ogni uomo (*universalità* della Rivelazione), ma attuata solo nella decisione personale della fede (*singolarità* del sé). Il vangelo di Marco riassume così il senso delle parole e delle opere di Gesù: «*il tempo è compiuto e il regno di Dio è vicino; convertitevi e credete nel vangelo*» (Mc 1,15). L'annuncio del compimento del tempo, che è donato all'uomo nella prossimità di Dio e che in Gesù si fa incontro alla nostra storia, è un'alleanza definitiva e irrevocabile che finalmente (*eschaton*) autorizza la decisione della fede e la conversione di vita che comporta.

La trasmissione dell'evento, che è esso stesso storico, è indissociabile dalla libertà. Esso è attestato nella Sacra Scrittura, che è una parola scritta dai primi discepoli e poi tramandata nella comunità che ancora oggi la confessa e la testimonia, rendendo presente l'evento di Dio in Gesù Cristo. Nella pratica della sua testimonianza, la chiesa e il singolo credente attestano l'opera di un Altro, la cui attuazione dipende in modo decisivo dall'accoglienza della libertà di chi in essa si scopre anticipato e salvato. Nella sua libera iniziativa, avendo istituito una relazione con l'uomo, Dio si lascia determinare da lui. Nell'evento cristologico accade la verità di Dio come ciò che si lascia determinare dalla decisione dell'uomo. Tale verità coinvolge la sua vita, come il compimento della promessa. Il senso finale (compimento) del rapporto a Dio (*cristologico*) si decide nella storia dell'uomo (*etica*).

2.2. *L'etica evangelica: il compimento*

L'interrogativo che vorremmo proporci qui, sotto il profilo teologico-morale, riguarda le forme dell'agire credente, così come esso viene interpellato e 'costituito' dall'evento cristologico.

All'interno del discorso della montagna (Mt 5-7), il capitolo 5,17-48 costituisce una vera e propria «nuova promulgazione del decalogo»²⁴, che presenta il profilo morale paradigmatico della Rivelazione cristologica: è l'etico del meta-etico. Benché la forma letteraria di Mt 5,17-48 abbia fatto parlare di 'antitesi' («avete inteso che fu detto... ma io vi dico»: Mt 5,21-22ss), la dizione appare fuorviante. In realtà, il rapporto tra Gesù e la Legge, con i Profeti, non è di contrapposizione, ma di «pieno compimento» (Mt 5,17). Compire la Legge significa molto più che darne la migliore interpretazione: in tal caso Gesù si sarebbe limitato ad annunciare una dottrina, non a porre un atto. Egli porta a compimento la *Torah* e i Profeti, dunque la storia, 'fino in fondo'. Questo andare fino in fondo significa sia risalire all'origine, poiché Gesù svela il senso originario della Parola creatrice di Dio, sia portare a compimento, poiché egli stesso nell'evento pasquale porta a salvezza l'uomo, riscattandolo dal suo rifiuto.

Mt 5,21-48 delinea la struttura di senso dell'antropologia evangelica, con l'appello implicato nell'evento cristologico: le sei 'parole' di Gesù riprendono i fondamentali temi antropologici del sangue (vita), del sesso (matrimonio) e della parola (giuramento), indicando le forme essenziali delle relazioni etiche, nel rapporto interpersonale, nella relazione matrimoniale e nel 'dire la verità'²⁵. La prima di queste parole tratta del rapporto tra uomo e uomo, dal 'non uccidere' all'insulto e all'ira (v. 21-22), la quinta analogamente tocca il tema della relazione con il malvagio e della resistenza a lui, sia egli violento o petulante (v. 38-42) e l'ultima tratta della figura più radicale dell'ostilità e della estraneità, il nemico (v. 43-48). La seconda forma delle relazioni umane in Mt 5,17-48, nella seconda e terza parola di Gesù, riguarda il rapporto tra uomo e donna, con riferimento alla preziosità della relazione coniugale e sponsale, che è custodita nel matrimonio,

²⁴ Cfr. P. BEAUCHAMP, *La legge di Dio*, Piemme, Casale Monferrato 2000 (or. fr., *D'une montagne à l'autre. La loi de Dieu*, Seuil, Paris 1999). È in particolare ai capitoli VIII-XI, intitolati *Gesù insegna il decalogo*, *Compire, Il Decalogo secondo Gesù è praticabile?*, *Gesù e lo shabbat*, che mi sono ispirato nella presentazione del rapporto tra Gesù e il decalogo sinaitico. Sul tema della legge, tra gli altri testi, si veda ancora, in P. BEAUCHAMP, *L'esegesi biblica. Il suo posto nell'insegnamento dell'etica*, in Id., *Stili di compimento. Lo Spirito e la lettera nelle Scritture*, Cittadella, Assisi 2007, 39-

53 (or. fr., *Conférences. Une exégèse biblique*, Éditions Facultés Jesuites de Paris, Paris 2004); Id., *Nel cuore della Legge: il Decalogo*, in Id., *All'inizio, Dio parla*, edizioni ADP, Roma 1992, 39-49; Id., *La Bibbia commenta il Decalogo*, in Id., *All'inizio, Dio parla*, 51-61; Id., *La legge del Decalogo e l'immagine di Dio*, in Id., *All'inizio, Dio parla*, 63-74; e soprattutto Id., *L'uno e l'altro Testamento. I*, Paideia, Brescia 1985 (or. fr., *L'un et l'autre Testament. Essai de lecture*, Seuil, Paris 1976).

²⁵ Cfr. P. BEAUCHAMP, *La legge di Dio*, 122-124.

e con la differenziata proibizione di adulterio e divorzio (vv. 27-32). Infine la terza parola tratta della relazione umana che passa attraverso la parola nella promessa del giuramento, chiedendo che essa sia una parola degna di fede (vv. 33-37).

È qui interessante notare come questi imperativi abbiano una forma variegata, poiché essi passano dalle formulazioni universali e più generali – come il ‘non uccidere’ e l’amare il nemico o il non commettere adulterio – ai comandamenti più casuistici, come il ‘porgere l’altra guancia’ o il fare un miglio con chi ti ha già costretto a farne uno con lui o il dare il mantello a chi ti chiede solo la tunica (vv. 38-42). A proposito dei primi è evidente che Gesù non ripropone una nuova casistica, né tanto meno intende sancire una legislazione giuridica sull’ira o l’insulto equiparandoli all’omicidio, oppure sul divorzio, sul giuramento, sulla legittima difesa o la non violenza o l’amore al nemico, ma riconduce l’etico ad una relazione che va al di là di una semplice norma materialmente predefinita, che sarebbe semplicemente da applicare. Si dischiude in tal modo il profilo etico-teologico della relazione stessa. In tutti questi casi Gesù fa ‘esplodere’ la formulazione normativo-legislativa, per implicare la decisione di chi lo ascolta, in rapporto al senso fondamentale in gioco nella relazione. Anche nei detti più casistici, è impossibile fermarsi a una loro interpretazione letterale o materiale. Nella forma iperbolica e volutamente paradossale di questi imperativi ciò che si evidenzia è il superamento e insieme la necessità della norma. La decisione effettiva del credente scaturisce dal rapporto tra la singolarità di colui che parla, l’«io cristologico» che enuncia la parola imperativa e universale del vangelo, e la unicità e l’imprevedibilità della situazione concreta, che istruiscono l’ubbidienza assoluta nella ‘immaginazione creativa e singolare’ della coscienza credente²⁶.

L’originalità delle parole di Gesù rimane insostituibile. Le sue parole rivestono di immagini azioni inimmaginabili come il servirsi di una mano per tagliare l’altra prima e, in seguito, gettarla lontano [...]. Il vigo-

²⁶ Invece «molti intendono così la legge di Gesù. Quando ciò non conduce a rigettarla immediatamente, questa lettura in senso materiale priva ogni forza di compierla [...] Le sue leggi [...] non dettano i gesti che descrivono ma fanno obbligo di andare, se necessario, tanto lontano quanto lo è ciò che suggeriscono, senza conformarsi materialmente [...] Gesù stesso, che ha compiuto la totalità

della propria legge nella Passione, non ha dato a vedere nei suoi gesti una concretizzazione letterale di ciò che aveva insegnato: schiaffeggiato su una guancia, non ha porto l’altra guancia, ma domandato: «Perché mi percuoti?» [...] Non si esce dalla visibilità che tramite il cammino dell’iperbole, verso la “sovravisibilità” (Gv 18,23)» (ivi, 172-173).

re degli imperativi rende impossibile confonderli con dei suggerimenti facoltativi; il surrealismo delle situazioni fa muovere in noi il desiderio di inventare senza limiti. Contemporaneamente obbligo e libertà, «legge di libertà», dice Giacomo. No, Gesù non ci dice chi dobbiamo salutare o non salutare per la strada, né cosa fare se veniamo presi a schiaffi. Le sue iperboli sono, molto più di quanto lo si potrebbe credere, vicine al linguaggio di quei rabbini dallo spirito libero ed è goffaggine non capirlo²⁷.

Per comprendere la struttura dell'agire del cristiano, appare istruttiva soprattutto l'ultima parola di Mt 5 (vv. 43-48), relativa all'amore al nemico. La formula appare sintomatica per intendere la 'novità' dell'istruzione morale di Gesù²⁸ e paradigmatica per intendere la qualità etica dei rapporti umani che si originano dal vangelo. 'Amare il nemico' significa essere disposti ad amare qualsiasi prossimo, senza condizioni, anche chi ci è più ostile, perché questo è propriamente il nemico: il peggiore prossimo che si possa immaginare. La forma di questo amore va decisa a procedere dalla situazione concreta e non può certo essere identificata con un banale lasciar correre o con l'indifferenza o con un'ingenua e complice rassegnazione o con una pilatesca irresponsabilità. Ogni volta la forma dell'amore va situata all'interno della concreta relazione personale e sociale con il nostro prossimo²⁹. La 'ragione' che autorizza l'imperativo dell'amore è teologica. Essa sta nell'atto gratuito con cui Dio si rivela amore eccedente e generoso nei confronti di ogni uomo: «*affinché siate figli del Padre vostro che è nei cieli; egli fa sorgere il suo sole sui cattivi e sui buoni, e fa piovere sui giusti e sugli ingiusti*» (v. 45). L'amore al nemico, senza condizione, diventa così testimonianza della fede, che riproduce per l'altro ciò che Dio fa per tutti gli uomini, a partire da se stessi. In tal senso la gratuità e l'eccedenza dell'*agape* diventa l'origine, e poi paradigma e modello – ma non in modo materialmente definito *a priori* – dell'agire credente.

²⁷ Ivi, 181.

²⁸ Cfr. J. GNILKA, *Commentario teologico del Nuovo Testamento. Il vangelo di Matteo. I*, Paideia, Brescia 1990, 284 (or. ted., *Das Matthäusevangelium. I Teil*, Herder, Freiburg i.B 1986).

²⁹ Questo peraltro appare anche nella parabola del buon samaritano (Lc 10,30-36): il prossimo non è un oggetto da definire in astratto, ma un modo atti-

vo di relazione che modifica il soggetto. Come dice Légasse: «qui, il prossimo non è più l'oggetto dell'amore, ma il suo soggetto, quello che ama e manifesta il proprio amore con atti concreti di misericordia» (S. LEGASSE, *E chi è il mio prossimo?*, Dehoniane Roma 1991, 73; or. fr., «*Et qui est mon prochain?*», Cerf, Paris 1989).

2.3. La legge e la fede: le 'dieci parole'

In rapporto alla singolarità cristologica, la Legge del Sinai presenta la medesima struttura. Il vangelo di Gesù è il compimento di quanto è stato anticipato nella *Torah*, che *a posteriori* ne è la prefigurazione. Anche qui il teologico fonda l'etico, autorizzandolo e promettendo una forma di relazioni nelle quali si dischiude una inedita forma dell'umano. È nella relazione gratuita di Dio che il suo popolo riceve il compito di edificare rapporti di fraternità, che lo costituiscono come popolo dell'alleanza.

Sintetizzando in pochi tratti il senso teologico della Legge, ricordo l'efficace espressione di Beauchamp: «*prima della legge, il dono; poi la legge; infine, dopo la legge, la trasgressione e il perdono*»³⁰. Sullo sfondo di questa chiave ermeneutica, in modo solo allusivo vorrei qui metterne in rilievo alcuni tratti fondamentali.

Anzitutto si dà un nesso irriducibile tra storia, racconto e Legge, o tra narrazione e prescrizione. È quanto appare nella 'formula di auto-presentazione' con la quale iniziano le 'dieci parole', in *Es* 20,2 (e *Dt* 5,1): nell'atto della nominazione di Dio («*Io sono il Signore tuo Dio...*»), Dio stesso si identifica nel racconto di ciò che egli ha compiuto a favore del suo popolo («*...che ti ho fatto uscire dal paese d'Egitto, dalla condizione di schiavitù*», *Es* 20,2) e questo è immediatamente legato al riconoscimento di sé che egli attende («*non avrai altri dèi di fronte a me*», v. 3). L'atto di auto-nominazione di Dio è inseparabile dal legame di alleanza ed è proprio questo Dio che dona al suo popolo la Legge. Profilo narrativo e prescrittivo della Parola stanno tra loro in relazione virtuosa. Il termine stesso di Legge, nella Scrittura, non designa solo il comandamento, ma il racconto biblico nella sua totalità. È su questo sfondo narrativo e storico che si può comprendere il senso teologico del comandamento. Nel racconto la 'donazione' della Legge da parte di Dio – da qui il suo carattere teologico – sta tra l'inizio della promessa, con la liberazione dalla terra di schiavitù (*Es* 1-2), e il suo compimento, che è la promessa della vita (*Dt* 8,1), nella terra al di là del Giordano. La Legge è l'istruzione che si pone tra la promessa e il compimento, poiché questo va al di là della Legge stessa. Essa è data da Dio (*Es* 19; 24) durante la prova del deserto ed è do-

³⁰ Cfr. P. BEAUCHAMP, *Testamento biblico*, Qiqiaon, Magnano (BI) 2007, 131; il corsivo non è originale. Un'espressione identica la si ritrova in Id., *L'esegesi bibli-*

ca. Il suo posto nell'insegnamento dell'etica, in Id., *Stili di compimento. Lo Spirito e la lettera nelle Scritture*, 39-53, qui 39.

nata come ciò che permette di custodire il senso dell'alleanza tra Dio e Israele (cfr. *Es* 19,24,7; *Dt* 9,9; 28,69).

Il legame costitutivo tra memoria e promessa del compimento appare anche nei due comandamenti positivi del decalogo, il terzo e il quarto (*Es* 20,8-12), che sono rispettivamente l'ultimo dei comandamenti teologici (*Es* 20,2-11) e il primo di quelli etici (*Es* 20,12-17). Tra la memoria, che è custodia di una promessa, e il suo compimento, sta il dono della Legge, il cui cuore sono le 'dieci parole'. In esse, i comandamenti che riguardano le relazioni degli uomini tra loro – la *seconda tavola* – danno forma concreta alla fede tratteggiando un'immagine dell'uomo e della sua relazione con il Signore – la *prima tavola* – che non chiede se non di riconoscerne la trascendenza, facendo memoria della sua opera a favore del popolo. Non si potrebbe dire meglio il nesso tra fede e morale: il credente onora l'alleanza con Dio vivendo l'alleanza con gli altri in un popolo di fratelli.

Sotto questo profilo sono istruttivi proprio il terzo e il quarto comandamento. Quest'ultimo, in *Es* 20,12 chiede di 'onorare' i genitori, riservando ad essi un termine che è riferito solo a Dio (*kabbed*), in quanto il padre e la madre sono i custodi dei benefici da lui ricevuti e non a caso questa è l'unica delle 'dieci parole' alle quali è associata una promessa (cfr. *Ef* 6,2). Anche alla parola sul sabato è in qualche modo legata una promessa, poiché essa esige la libertà per l'ebreo schiavo (*Es* 20,11). In tale parola, che è il cuore del decalogo e quindi di tutta la Legge, appare ancora come il comandamento di Dio si fonda sulla memoria dei suoi benefici: «ricordati che sei stato schiavo in Egitto» (*Dt* 5,15). La redazione dell'Esodo, che dipende dalla teologia sacerdotale, chiede invece all'ebreo credente, a tutta la sua casa e anche al forestiero, di riposare, facendo memoria dell'opera creatrice di Dio e riconoscendo in essa un'opera 'compiuta'³¹. Riposare, imporre una pausa, fermarsi dalla propria attività significa credere, facendo memoria di quello che il Signore ha compiuto per il suo popolo, nella storia dell'Esodo (*Dt* 5,12-15) e riconoscendo l'opera da lui compiuta nella creazione (*Es* 20,8-11). L'agire etico del credente è autorizzato da ciò che Dio ha operato per lui: a lui è chiesto di testimoniare ad altri quello che egli stesso ha ricevuto in dono.

³¹ Il sabato è la 'firma' di Dio alla sua creazione, come opera compiuta e distinta, come scrive bene Beauchamp in P. BEAUCHAMP, *All'inizio, Dio parla*, 68-

70: «la firma è il segno dell'altro su un quadro, su un'opera; indica l'origine. Mediante una scritta che risalta sull'opera e se ne distingue» (*ivi*, 70).

L'esperienza singolare dell'Esodo è 'tradotta' da Israele nel senso universale della creazione, nel racconto di *Gen* 2-3³². L'evento della creazione dice la forma universale (*antropologica*) della storia di Esodo e in ciò è anticipato quel che in Gesù troverà compimento. Il racconto di creazione è l'inizio della storia salvifica³³: in esso Dio prende l'iniziativa, creando il mondo e l'uomo mediante la sua Parola e tenendo tutto in vita mediante questa. La Parola viene prima delle cose e ne dice il senso, essendo essa una 'parola mantenuta' e fedele, che non viene meno a quanto promette. Questa stessa Parola, creando l'uomo, lo stabilisce come suo libero interlocutore (*Gen* 1,27: «*a immagine di Dio lo creò*») in un dialogo di grazia (di creazione) e (di grazia) di redenzione. La relazione tra Dio e l'uomo è strutturante il senso della sua identità, e questo vale per tutti: l'uomo è immagine di Colui che non ha altra immagine se non quella dell'uomo, poiché Egli è l'Unico. L'essere 'immagine' di Dio significa che l'uomo non può volersi davvero al di fuori di questa relazione. Su tale sfondo si accende il dramma del peccato. Dopo il racconto della promessa narrata in *Gen* 2, *Gen* 3 racconta di come l'uomo abbia negato e rifiutato la sua relazione di fiducia a Dio, lasciandosi travolgere dal sospetto e dal rifiuto. Affidato a se stesso, l'uomo non ha creduto alle parole del comando del quale 'doveva' invece continuare a fidarsi, se avesse ancora voluto godere della vita buona ricevuta in dono (*Gen* 2,16-17). Il peccato è il tradimento di questa relazione, che è strutturante la verità dell'uomo. Ma, mentre la rinnega, esso non può cancellare l'originalità della promessa.

Si può dire che nell'etica teologica il comandamento è insieme necessario e relativo. Questo paradosso segnala il carattere ambiguo della Legge. Essa non è il compimento, ma è l'istruzione per accedervi. A motivo di tale tensione, il senso della legge è irriducibile alla sua formulazione determinata, pure necessaria³⁴. Prima ancora del suo enunciato, la legge è necessaria perché segnala il carattere incondizionato della grazia – promessa e compimento – che agisce nella storia. Per questo nell'etica teologica si dà una tensione irrinunciabile tra

³² «La storia della prima coppia ha universalizzato l'esperienza singolare di Israele», scrive giustamente P. BEAUCHAMP, *L'uno e l'altro Testamento. 2. Compiere le Scritture*, Glossa, Milano 2001, 107 (or. fr., *L'un et l'autre Testament. 2. Accomplir les Écritures*, Seuil, Paris 1990). Cfr. pure ID., *L'uno e l'altro Testamento. I*, 137.

³³ Cfr. A. LACOCQUE, *Crepe nel muro*, in A. LACOCQUE - P. RICÉUR, *Come pensa la Bibbia*, Paideia, Brescia 2002, 23-48, qui 27.

³⁴ Cfr. quanto scrive brillantemente P. Beauchamp: «la legge è qualcosa d'altro che il suo enunciato letterale» (P. BEAUCHAMP, *L'uno e l'altro Testamento. I*, 60).

il comandamento e il suo senso, tra la lettera e lo spirito. La morale cristiana non si riduce alla esecuzione del comandamento. Ciò che è chiesto all'uomo è di credere. Questa è la legge fondamentale dell'agire dell'uomo. Ma questo stesso agire richiede che sia enunciata la norma, con la sua qualità relazionale e dialogica costitutiva, collegata al carattere 'morale' della *ipseità*. La formula del comandamento 'amerai il prossimo tuo come te stesso' (*Mt* e *Lc*) oppure quella della Regola d'Oro (*Mt*) segnalano come non sia possibile la stima di sé senza l'amore dell'altro. Nel suo carattere simbolico, il comandamento istruisce la decisione della coscienza personale, una decisione che, ancor prima di divenire concreta, *hic et nunc*, è educata dall'impegno personale della sollecitudine e della prossimità.

La legge stessa, la cui origine è radicalmente teologica, diventa traccia di Dio. La relazione etica iscrive nell'antropologico un'ingiunzione che segnala a livello orizzontale la 'necessità' del nesso al teologico: è nell'altro che si rivela la traccia dell'Altro. È per questo, come appare nel racconto biblico, che Dio è il fondamento della Legge, anche se non è necessario conoscere il nome del Dio rivelato per conoscere il comandamento universale, ciascuno nella propria storia personale. È vero piuttosto l'inverso: è nella buona relazione all'altro – rappresentata paradigmaticamente nell'onore alle proprie origini, il padre e la madre – che noi amiamo Dio, la nostra comune Origine. La coscienza decide di sé e della sua relazione a Dio nella pratica delle relazioni quotidiane.

Attraverso il tetragramma iniziale, attraverso il sabato, il precetto di onorare il padre e la madre, il fondamento della legge, che cerchiamo, si dice come l'Unico. Inversamente, l'Unico, l'insostituibile, si dice attraverso questi comandamenti. Essi ne sono la traccia. Questa verità del nome proprio di ciascuno è a fondamento della legge. Questo ci preserva dal credere che occorrerebbe conoscere il nome del Dio rivelato, per inscrivere validamente la sua legge in una storia. Il rapporto è piuttosto l'inverso. Il decalogo ci insegna che dappertutto l'onore reso al padre e alla madre è condizione dell'onore reso a Dio, non l'inverso³⁵.

La storia di Gesù realizzerà il compimento della figura di uomo anticipata fin dalla creazione: l'umanità di Dio, in Cristo, è il compimento di quanto era prefigurato, poiché l'uomo è creato nella Parola. Grazie a Gesù, il cristiano è chiamato a diventare 'immagine' dell'im-

³⁵ P. BEAUCHAMP, *Stili di compimento. Lo Spirito e la lettera nelle Scritture*, 47.

immagine (2Cor 3,18), figlio nel Figlio, fratello tra fratelli. Nel dire sé, dicendo di essere a sua immagine, l'uomo dice Dio. La sua identità è data a sé in una relazione che lo mette dinanzi al compito di essere se stesso. Ciascuno, nella sua irriducibile singolarità, è chiamato in causa dall'Origine, che tutti ci interpella.

2.4. *Il profilo etico della fede cristiana: senso e forme della testimonianza*

L'evento cristologico, che è inseparabilmente atto di Dio e atto dell'uomo, ci è stato trasmesso attraverso la testimonianza degli apostoli e della Chiesa, fino ai nostri giorni. A partire da questa testimonianza si struttura e si pone l'agire dei credenti oggi. Il nesso tra libertà e fede nel credente si struttura secondo il paradigma fondamentale della testimonianza di Gesù, che non è un evento puramente occasionale, ma è la verità stessa di Dio che si dà nella sua forma storica.

Il nucleo di senso sintetico, nella Scrittura, che trova attuazione nell'evento cristologico, è la correlazione originaria, pur se asimmetrica, tra opera di Dio e opera dell'uomo, tra grazia e storia, tra appello e risposta, tra Rivelazione e esperienza umana, tra fede e morale, tra accoglienza del dono di Dio e impegno della libertà. Tale correlazione è il senso del concetto di testimonianza, autentica chiave ermeneutica per comprendere il nesso inscindibile tra l'agire di Dio e l'agire dell'uomo che nella sua relazione a Lui attua una buona relazione agli altri. La testimonianza è la forma dell'agire tipica del credente. Essere credente coincide con l'essere testimone: nella sua prassi il cristiano rende onore a quel Dio che in Cristo l'ha salvato. Nel suo atto, c'è più del suo atto. L'atto del singolo diventa il luogo in cui egli dice, a modo suo, singolare e irriducibile, la verità stessa di Dio.

Certo, nel suo senso cristiano, la testimonianza suppone e compie il senso di un'esperienza antropologica, che appartiene all'esperienza umana in modo costitutivo³⁶. Sotto questo profilo essa è un'azione concreta, che potrebbe essere anche solo un atto di parola, di cui è au-

³⁶ In realtà, la testimonianza è una categoria che poco è stata presa in considerazione dalla filosofia. A questo titolo, si può leggere P. RICEUR, *L'herméneutique du témoignage*, in Id., *Lectures. 3. Aux frontières de la philosophie*, 105-137, che prende spunto dall'opera filosofica di J. Nabert, nel quadro del tema dell'ermeneutica dell'assoluto e della sua testimonianza, per sviluppare in proprio un pensiero sulla semantica, l'epistemolo-

gia e l'esegesi della testimonianza, nei profeti biblici e nel Nuovo Testamento. La riflessione sulla testimonianza è esplicitamente collegata a quella sull'attestazione, come è evidente anche nelle ultime pagine di *ivi*, 133-137. Sul tema testimonianza, sempre in Ricœur, si veda pure Id., *Emmanuel Lévinas, penseur de témoignage*, in Id., *Lectures. 3. Aux frontières de la philosophie*, 81-103.

tore il testimone che tuttavia, nel suo agire, attesta altro da sé. La testimonianza ha dunque sempre una forma simbolica e storica, irriducibile e concreta. Sotto il profilo cristiano, il credente rende attestazione a favore di Dio, fino a essere disposto a morire per ciò per cui egli vive. È di Dio che egli rende testimonianza, e precisamente del legame di Dio con l'uomo, della sua dedizione, della sua alleanza, della sua salvezza. Il testimone annuncia un'iniziativa assoluta, quella di Dio, che è data nella testimonianza stessa di Gesù. La sua vita, è testimonianza dell'iniziativa storica di Dio. All'inizio e alla fine, la testimonianza del credente implica la verità di Dio che si attesta nell'evento cristologico³⁷.

La grande questione – che si pone all'origine stessa della testimonianza cristiana – è se un evento della storia, la singolarità di Gesù, possa essere riconosciuto come coincidente con l'assolutezza di Dio³⁸. La domanda, come è evidente, implica una ermeneutica che evidenzia come la verità abbia una forma storica costitutiva: la verità dell'evento è indissociabile dall'attestazione nella quale il credente decide di sé. È proprio attestando la verità assoluta e salvifica di Dio che in Gesù si dona a tutti gli uomini, che il credente dice in prima persona che questa è la sua verità, perché il senso della sua vita dipende dall'evento per il quale egli si è deciso, dandone la sua testimonianza. In tal modo c'è una reciprocità – una correlazione originaria –, per quanto asimmetrica, tra il testimone e Colui al quale egli rende testimonianza, tra l'atto dell'uomo e l'atto di Dio. E questo fa appello al riconoscimento dell'altro. Il dono di Dio, in Gesù Cristo, si attesta nella forma della testimonianza credente, proprio mentre questa conserva tutti i tratti della sua storicità e della sua singolarità irriducibile. È di un Altro che egli è testimone. Ma la testimonianza è sua. Ed è soltanto decidendosi e spendendosi concretamente, che il testimone produce la verità che egli attesta e che lo eccede. Non si può comprendere la verità di Dio, attestata nella storia di Gesù, se non 'producendola' nell'agire effettivo. Nell'agire del credente, ne va di Dio, poiché Dio stesso si è implicato nella sua storia.

³⁷ Scrive molto bene Ricœur riferendosi nel vangelo di Giovanni, che tra gli evangelisti è quello che maggiormente si sofferma sul 'testimone' (47 occorrenze su 74 nei vangeli) e sulla 'testimonianza' (30 su 37), e in particolare a Gv 10,37-38, che «questa μαρτυρία τῶν ἐργῶν, dalla parte del Cristo stesso, fa sì che la testimonianza che lì è resa non

sia testimonianza a un'idea, a un *logos* interpersonale, ma a una persona incarnata» (P. RICŒUR, *L'herméneutique du témoignage*, in Id., *Lectures. 3. Aux frontières de la philosophie*, 123).

³⁸ È la stessa questione che pone Ricœur: «si ha il diritto di investire di un carattere assoluto un momento della storia?» (ivi, 127).

Nel suo agire il cristiano dà credito e visibilità all'opera di un Altro, che per grazia si è donato a lui e a ogni altro. In quanto è un agire, la sua testimonianza mostra come la fede per un verso abbia originariamente una forma pratica, morale e relazionale, e come per altro verso l'agire sia preceduto da un dono salvifico, che si attua nella relazione con l'uomo da parte di Dio e che autorizza – e in tal senso 'fonda' – la sua decisione di fede. Nel suo affidarsi l'uomo trascende la possibilità del suo stesso agire, lasciandosi anticipare dalla grazia che prefigura il suo compimento. Ma di questo dono, di cui egli non ha alcun merito, nulla si saprebbe se esso non fosse attestato dal suo agire credente. La testimonianza è l'atto di colui che riconosce come decisivo il suo affidarsi all'opera di un Altro che si è consegnato alla sua stessa decisione. Egli diventa così indispensabile testimone di una 'eccedenza', di cui è anzitutto destinatario e donatario. Solo facendosi 'donatore' egli riconosce il suo essere donatario. È nell'esercizio concreto di questa accoglienza che egli scopre il dono di cui è stato oggetto.

Sullo sfondo di questo nesso radicale tra libertà e fede, possiamo indicare un secondo elemento che costituisce il senso della testimonianza: è il nesso tra la sua forma ecclesiale, comunitaria, e quella singolare. Tutta la vita della chiesa, nelle sue forme variegata e nella diversità dei carismi, è testimone dell'evento salvifico di Gesù: nella Parola tramandata, trasmessa e predicata, nella liturgia celebrata, nella pratica dell'agire, la Chiesa è il permanere nella storia dell'attualità della salvezza di Cristo.

È in questo più ampio contesto che si situa l'agire del singolo credente, nella Chiesa e nel mondo. La sua testimonianza può essere sintetizzata nella triplice forma delle virtù teologali, che fin dall'inizio la tradizione cristiana ha identificato come la sintesi della vita del credente (*Rm* 5,1-5; *1Cor* 13,33; *Col* 1,4; *1Ts* 1,3). Egli è, in breve, testimone di fede, di speranza e di carità. Questo agire virtuoso teologale andrebbe fenomenologicamente interpretato, mostrando la inscindibile relazione di queste tre virtù l'una con l'altra: la fede è forma di ogni virtù, ma la carità è forma della fede e la speranza anticipa il compimento creduto e attuato nella pratica dell'amore. Su questo sfondo sintetico, dovrebbe essere pensata una più complessiva teoria fenomenologica delle virtù come 'opera' dell'unica fede (cfr. *Gal* 5,22), trovando il loro giusto posto alle virtù della pazienza, dell'umiltà, della mitezza, della compassione, della sopportazione, della temperanza, della veracità, della giustizia, del perdono, dell'ubbidienza, della castità...

Un terzo nesso, all'interno del profilo ecclesiale della testimonianza, sta tra la sua qualità *ad intra*, o comunitaria, e la tensione *ad extra*,

o estrovertita. Il primo profilo, interno, riguarda le relazioni tra i credenti: esso chiede di tenere conto delle singole vicende e biografie e dunque della identità narrativa e simbolica, e delle esperienze concrete dei soggetti e delle loro relazioni. In questo senso la norma dell'agire credente, che è la prossimità reciproca, non va applicata in modo astratto dal singolo, ma richiede sempre come punto di partenza la singolarità della storia personale, che si misura con la norma della fede e la attua per sé nella decisione concreta nella *phronesis*. È nella fraternità reciproca che si attesta l'*agape* di Dio (1Gv 4,8). Sotto questo profilo, nella testimonianza cristiana si istituisce una relazione circolare e virtuosa tra parola, rito e azione. La Parola nell'ascolto della Scrittura e nell'annuncio del *kerigma*, sia nella predicazione come nella catechesi, attesta la correlazione originaria tra Dio e l'uomo: la parola ascoltata coincide con la Parola proclamata, in quanto questa è l'origine di ogni parola dell'uomo. La Parola dice anche il senso della ritualità che, nella celebrazione cristiana della fede, si fa memoria dell'opera salvifica di Dio in Gesù Cristo. È quanto accade in modo totale e pieno nell'Eucarestia, ove i credenti sono convocati come popolo dell'alleanza, a fare memoria della Pasqua di Gesù. La memoria del rito, come celebrazione dell'evento salvifico, rimanda all'azione concreta nella testimonianza della carità fraterna e solidale (*diakonia*). Questa esige anzitutto all'interno della comunità cristiana delle buone relazioni fraterne e proprio in forza di tale fraternità il vangelo può diventare invito rivolto a tutti gli uomini (*universale*), perché ognuno possa partecipare di questo dono.

Il secondo profilo riguarda il rapporto tra la chiesa e il mondo, che non è tuttavia identificabile con una entità generale e indifferenziata (*tutti*), ma si articola in una pluralità di culture e di istituzioni (*molti*). Tale pluralità implica di istituire una relazione di reciprocità tra la fede e le differenti culture, nelle quali vive l'unica chiesa. La relazione tra fede e culture richiede di rivalutare e sottolineare l'aspetto della cultura – come categoria dell'umano –, nel suo nesso e nella sua differenza alla Rivelazione cristiana. Nel senso che stiamo proponendo, la cultura deve essere pensata come la forma concreta di esperienza umana che struttura la vita di un popolo e di una comunità civile. Come tale, la cultura, e non una astratta 'natura', è il primo accesso al senso etico dell'umano, che riguarda il bene da volere e che istruisce la coscienza personale. È con le singole culture che ha relazione l'unica chiesa cattolica nel mondo. Questa pluralità di mondi, nell'unicità della fede, implica che la Rivelazione cristiana non si identifichi con nessuna cultura umana particolare, essendo essa indeducibile e indi-

sponibile all'umano. Pur essendo chiamata a incarnarsi e a plasmare dal di dentro le specifiche differenze culturali, la fede del credente è irriducibile a qualsiasi determinazione storica e questo ci impedisce di assolutizzare qualunque sua forma, quasi sottraendola al dinamismo della storia. Anche per il cristiano, proprio in forza della sua fede, il bene non è deducibile in-mediatamente da essa, ma prende forma nelle sue esperienze biografiche e culturali e a partire da queste rimane da cercare e da volere (cfr. *Fil* 3,8).

2.5. *La decisione: fede e morale*

A conclusione di questa riflessione è importante sottolineare come la 'decisione' personale sia la necessaria appropriazione del compimento. Questo ci permette di riprendere il senso fondamentale dell'*etica* teologica e il suo rapporto alla fede (*meta-etica*), ossia la forma etica della libertà del credente.

La libertà del cristiano si attua proprio nella fede, che è la forma della libertà compiuta. Questa non è riducibile a una conoscenza di una verità rivelata superiore alla ragione naturale e attuata per la nostra salvezza. Essa è piuttosto l'affidamento della totalità di sé e della propria singolarità personale al Dio che, nella Pasqua di Gesù, ha coinvolto se stesso nella sua relazione con noi, fino al punto di dare la vita a nostro favore. Tale affidamento l'uomo lo attua nelle forme e nelle relazioni dell'agire quotidiano. In quanto forma compiuta della totalità della libertà, la fede del credente è una determinazione di sé che – in modo universale – riguarda ogni uomo, nel suo rapporto all'altro. In tal senso, pur in assenza di una esplicita o tematizzata scelta di fede nei confronti di Dio, la relazione etica e la norma che essa implica – che nell'etica ha un originario senso dialogico e relazionale – sono la traccia del teologico nell'antropologico, poiché l'etica attesta una 'differenza', che è irriducibile al sé e che tuttavia non gli è estranea, poiché è inscritta nel soggetto stesso.

La difficoltà maggiore sta nel pensare insieme il nesso tra l'esperienza umana e l'esperienza cristiana, superando l'estraneità del rapporto per un verso ed evitando di assorbire la seconda nella prima, dimenticando quindi la novità del vangelo, per l'altro. Si dovrebbe parlare allora di una correlazione reciproca tra l'anticipazione del compimento, che è iscritto nel desiderio umano, e il compimento della promessa, che ci è donato in Cristo: «il rapporto all'Origine è originario e anticipa un compimento, che le è indeducibile e che, *a posteriori*, si rivela come il compimento della sua an-

ticipazione»³⁹. L'etica teologica implica una meta-etica, poiché si iscrive in una economia salvifica, una relazione di dono che anticipa l'agire dell'uomo ed è quindi irriducibile all'umano: la Rivelazione cristiana eccede l'etica. Nello stesso tempo, l'evento cristologico implica la decisione del sé come costitutiva del darsi stesso di Dio. Questa ospitalità, attraverso la testimonianza personale, esibisce e attesta la forma etica della verità di Dio, che è per tutti gli uomini.

SUMMARY

The present article points out the core of the sense structure of any anthropological experience, characterized by the "necessity" of freedom which is actually forming it – a phenomenological a priori – (1) and the sense structure of the believing experience, in its anthropological implications, referred to its relationship with the Gospel event (christological-theological) (2), as this is the accomplishment form, subsequently recognizable as anthropological truth.

In order to this it is necessary to overcome a relationship of extraneity between theology and philosophy, where for one reason the philosophic reflection may be deprived of any theological profile and for another reason theology may be excluded from a universal anthropological importance and therefore deprived of a truthmaking meaning. The aim is to articulate a complete theological meditation, which, inside itself, may work out a phenomenological interpretation of human experience by showing its radical quality of harbinger and promise, that waits to be fulfilled as it is.

³⁹ M. CHIODI, *Amore, dono e giustizia. Teologia e filosofia sulla traccia del pensiero di P. Ricœur*, 221. Su questo tema, si vedano i due istruttivi contributi, pubblicati su un numero di «Teologia» interamente dedicato all'antropologia teologica, di G. TRABUCCO, *Cristologia e*

antropologia. Quale rapporto?, «Teologia» 35 (2010) 499-504 e D. ALBARELLO, *La 'libertà in Cristo' come principio dell'antropologia teologica. Questioni di metodo e di merito*, «Teologia» 35 (2010) 326-357.

Copyright of Teologia is the property of Glossa and its content may not be copied or emailed to multiple sites or posted to a listserv without the copyright holder's express written permission. However, users may print, download, or email articles for individual use.