

1. La salvezza della libertà: la verità cristologica come giusto senso del vivere

Non è sufficiente affermare che l'evento di Cristo manifesta l'origine radicale della libertà e attua il fondamento della sua piena riuscita, ma è necessario motivare tale affermazione mettendo criticamente in relazione la verità cristologica con l'effettività dell'esperienza umana.

1.1. La libertà storica e la sua struttura relazionale

La libertà storica è la realtà sintetica dell'uomo; la sua qualità propriamente umana si precisa in una duplice relazione, che è espressione di un *legame verticale e orizzontale*, implicato nella struttura stessa della libertà.

La *relazione verticale* è data dal rapporto alla trascendenza assoluta. Dal punto di vista soteriologico questo è il momento fondativo: è la "fede in Dio" che salva, all'opposto della incredulità e dell'autoaffermazione.

La *relazione orizzontale* è data invece da tutte le forme della concretezza, che la libertà non produce a partire da sé, ma trova come condizione della determinazione di sé. Queste forme possono essere indicativamente sintetizzate nella relazione della libertà a sé (il corpo proprio), agli altri soggetti liberi (uomo e donna; persona e società), al cosmo.

Relazione alla trascendenza assoluta e relazione alla concretezza non vanno contrapposte in alternativa, né vanno compresse o assorbite una nell'altra. Vanno pensate piuttosto nella differenza richiesta dalla loro qualità: soltanto la trascendenza assoluta è fondativa. Il rapporto è quindi di *corrispondenza*, nel senso preciso che il legame alla trascendenza assoluta rappresenta la condizione di possibilità radicale della attuazione concreta da parte della libertà.

La concretezza dell'esperienza umana è propriamente la concretezza della libertà. Il rapporto della libertà (quindi della coscienza personale) alla propria concretezza va rispettato nella sua unità e nella sua complessità. Le letture rigidamente monistiche (per induzione dal basso, dalla "natura" o per deduzione dall'alto, dal "mondo spirituale") risultano riduttive. Più adeguata è l'articolazione della concretezza e della coscienza personale come momenti dell'unica libertà storica, entrambi originari, eppure non identici. La coscienza è strutturata in vista della relazione alla sua concretezza e la concretezza è per principio qualificata dalla sua destinazione alla coscienza. D'altro canto, il livello personale è sintetizzante, e comprende in sé la concretezza; mentre la concretezza esiste solo come integrata nella dimensione della coscienza. La concretezza, non dedotta dalla coscienza ma ad essa originariamente disposta, è "istruttiva" per il

momento personale: lo è in forma abbozzata, destinata cioè ad essere ulteriormente formata dalla coscienza e quindi ripresa liberamente nella sfera della personalità, ma in forma autentica, poiché la concretezza non è solo “strumento inerte” della coscienza.

La libertà storica dunque dà forma alla vicenda umana in relazione alle esigenze della coscienza, appropriate alla singolarità di quel vivente che è l'uomo, ma “consentendo” rispetto alla concretezza che si ritrova e che rimane ineducibile dalla libertà stessa. Le molteplici forme della concretezza d'altro canto sono unificabili perché non omogenee e non oggettivabili. Infatti rispetto al soggetto libero esprimono una diversa e progressiva alterità. Sotto questo profilo, nemmeno il cosmo, nella sua estrema alterità, può essere oggettivato, riconducendo l'uomo ad un aspetto interno e perdendo di vista che il cosmo rimane mondo dell'uomo (il che non significa però a disposizione arbitraria dell'uomo stesso). La salvezza è costituita dalla riuscita della unificazione tra le molteplici forme della concretezza, al di là della figura inconclusa della vita storica e della frantumazione implicata dalla morte. Infatti la salvezza nella prospettiva cristiana coincide con l'antropologico finalmente realizzato, sul fondamento della fede, come partecipazione al giusto senso manifestato e attuato dalla vicenda di Gesù.

1.2. L'esistenza nel tempo: desiderio, libertà, fede salvifica

L'esistenza nel tempo costituisce l'unica figura realistica della libertà. La libertà storica va per altro precisata, prima di tutto in relazione al desiderio. Il desiderio è la forma fondamentale del sentire, che esprime in maniera sintetica il rapporto immediato dell'uomo con la concretezza (“naturale”) che lo costituisce.

Per un verso è la concretezza personale del biologico e dello psicologico. Per un altro verso è la concretezza che mi si offre in maniera esplicita da parte della cultura e dell'ambiente cosmologico. Questa concretezza l'uomo la incontra nella misura in cui si pone di fronte alla vita: la vita appare promettente perché si presenta “destinata” al desiderio. A sua volta, la libertà mossa dal desiderio configura la vita, le dà forma.

L'attuazione della libertà, che è l'oggi del proprio esistere, si dà in relazione ad un passato, che è alle spalle come radice, e ad un futuro che sta di fronte, come il bene che attende di essere riconosciuto e configurato.

a) La corrispondenza del desiderio nella fede

Il rapporto del desiderio alla fede teologale si attua nella mediazione della libertà. Il desiderio (a partire dal quale l'uomo è messo in movimento) si dà concretamente in quanto assunto dalla libertà. Il desiderio viene esaudito, in quanto rivolto a quella

relazione con la Trascendenza assoluta, che si presenta come fondamento autenticamente appropriato all'uomo stesso.

Ciò che Dio ha posto nell'esistenza dell'uomo, ossia quella singolarità che è data a lui come suo compito fondamentale, trova nell'azione storico-salvifica di Dio il riferimento che la determina, che le dà compimento. Ciò che è indisponibile al desiderio dell'uomo è reso disponibile dall'azione gratuita di Dio che si rivela in Cristo. Ciò che l'uomo può intuire a partire dal desiderio, ma al modo di considerazioni soltanto indeterminate e sempre ambigue, viene chiarito da Dio in forma univoca attraverso l'evento di Gesù. In questo senso, la iniziativa storica di Dio mostra al desiderio la sua complessiva destinazione, e ne rende possibile l'esaudimento effettivo nella forma della fede come risposta della libertà.

La prospettiva che abbiamo indicato può trovare un luogo di verifica molto stimolante nella problematica relativa alla questione vocazionale, che si risolve fondamentalmente nel problema di ricercare e attuare la figura personale della fede adulta. È necessario in primo luogo sottolineare che non dovremmo mai pensare e presentare questo "passaggio alla fede adulta" né solo in termini di "vocazione", né solo in termini di "scelta", bensì come "scelta vocazionale". Infatti i termini "vocazione" e "scelta" dicono due aspetti veri, ma entrambi parziali. Vocazione richiama l'iniziativa da parte di Dio; sottolinea il primato di Dio e della sua dedizione. Scelta richiama invece la progettualità da parte dell'uomo; sottolinea la consistenza, la serietà dell'essere persona non sostituibile.

Se pensiamo la vocazione come qualcosa di estraneo e addirittura di contrapposto rispetto alla scelta, rischiamo di farne una sorta di *progetto pre-stabilito* da un Dio "burattinaio". Sotto questo modo di intendere il progetto di Dio si nasconde in realtà nient'altro che l'idea essenzialmente pagana del "destino".

All'opposto, c'è il rischio di pensare la scelta come qualcosa di alternativo rispetto alla vocazione, e quindi in termini di *auto-realizzazione*. Accade che si perda il senso della nascita, che venga rimossa la consapevolezza di "essere figli", e dunque si coltivi l'illusione di disporre di se stessi e della propria vita, senza fare riferimento né agli altri esseri umani né tanto meno all'Altro trascendente.

Dunque, il modo corretto di concepire il "passaggio alla fede adulta" è quello che unisce insieme i due aspetti, evitando così le esasperazioni. Allora parliamo appunto di "scelta vocazionale". Se volessimo tentare addirittura una definizione, potremmo dire

così: *la scelta vocazionale è "l'affidamento creativo" dell'uomo a quella "promessa singolare" da parte di Dio, che interpella la libertà.*

La "vocazione" quindi è la "promessa" di Dio per il singolo soggetto umano. Realisticamente, *la promessa di Dio è un orientamento di fondo per un modo particolare di attuare l'esistenza credente dei singoli inscritto nelle qualità personali e nelle esperienze vissute da ciascuno.* A partire da ciò che mi ritrovo fra le mani come un "dato" (attitudini fisiche e psicologiche; quella trama di relazioni che diventa a poco a poco la propria storia personale; anche i limiti che in qualche modo tracciano i confini della identità effettiva) vengo raggiunto da un appello, da una "parola" di Dio che mi indica qual è la possibilità reale di camminare nella vita in maniera piena, significativa per me e per gli altri..

La scelta del singolo è già sempre una "risposta" in rapporto a tale possibilità reale. Il compito di ciascuno è affidarsi ad un modo originale di essere che appare come promettente per la propria vita esattamente perché si intuisce che la sua "riuscita" può contare sulla fedeltà del Signore e non semplicemente sulla propria "buona volontà" o magari sulla propria velleità. Tuttavia, la promessa indica una direzione, ma non pre-determina il cammino. Allora *ogni passo concreto rimane da decidere creativamente nella libertà orientata dalla fede, e richiede il coraggio di camminare con le proprie gambe, dunque con piena responsabilità.*

L'incontro tra il desiderio antropologico e l'azione di Dio descrive precisamente la ricerca della volontà di Dio. Dire "ricerca della volontà di Dio" significa rispettare l'esigenza che il desiderio si configuri non su sé stesso, ma a partire dall'affidamento e dalla adesione a Dio, dunque nella fede salvifica.

b) L'indeterminatezza del desiderio e la possibilità di decider-si

Il desiderio è indeterminato, per un verso, perché immediatamente tende in direzioni diverse, in apparenza equivalenti; per altro verso, perché la realtà che lo attira è essa stessa polivalente, gravida di molteplici possibilità. Quando tante possibilità si offrono, il desiderio è sollecitato e amplificato: al limite, come accade nella società opulenta, l'esigenza di una vita buona si trasforma nella ricerca di una vita agiata, con la conseguente enfaticizzazione del consumo. La libertà non viene semplicemente messa fuori gioco, ma risulta tuttavia troppo dipendente dal fascino del possibile. Il rimando di ciò che appare desiderabile alla realtà delle cose può dar origine ad un'anticipazione simbolica illusoria.

Di conseguenza, la determinazione del desiderio incontra *l'esigenza del discernimento* affidato alla coscienza personale. Il desiderio è offerto alla libera e consapevole decisione dell'uomo, che deve chiarire l'affidabilità di quanto si annuncia come promettente. Il desiderio deve essere regolato, nel riferimento al bene, che si presenta attraverso la donazione del giusto senso. La buona educazione del desiderio comporta anche la resistenza ("dir di no"), come imporsi della libertà sulla pura spontaneità, la quale esprime il desiderio in quanto ancora da chiarificare. Insomma, l'esaudimento del desiderio avviene come consenso al desiderio, non però come corrispondenza ovvia o automatica, quanto come formazione responsabile; proprio in questo lavoro la libertà si distingue dalla spontaneità, e la conoscenza critica si manifesta condizione necessaria della libertà.

In questo quadro è possibile mostrare come *l'obbedienza al comandamento* – o, se preferiamo, l'osservanza della legge – è implicata nell'esaudimento del desiderio. Il desiderio infatti richiede di essere regolato e istruito dal riferimento al giusto senso. Nella dedizione al bene che si mostra, il desiderio tende al proprio esaudimento. L'esaudimento del desiderio in realtà dipende dal fatto che si mostri in maniera riconoscibile il bene, ossia appunto il giusto senso. Ora, il comandamento o la legge nel significato biblico nomina appunto una regolazione del desiderio che proviene dall'evento del giusto senso, che ha la sua radice nell'iniziativa di Dio.

Nella prospettiva indicata può risultare interessante anche riflettere sul significato della *formazione cristiana della coscienza*. Tentiamo di riassumerlo in questi tre aspetti: ricevere, accogliere, configurare la "forma" cristologica della libertà umana. La libertà è destinata a trovare nella propria storia una "parola", che la orienti e la autorizzi nel compito della identificazione personale. Ora, la fede salvifica implica che la libertà sia messa nelle condizioni di trovare "la parola" assolutamente decisiva quando entra a far parte di quella storia il rapporto con Gesù Cristo.

Quindi formare la coscienza nella prospettiva della fede salvifica anzitutto esige di *ricevere la forma cristologica della libertà*. Questo implica necessariamente il riferimento ad una testimonianza autorevole, capace di mediare in modo oggettivo l'incontro con l'evento di Gesù. Il compito dei "formatori" nel contesto ecclesiale è quello di mediare autorevolmente l'incontro con la "forma" della libertà di Gesù: quella "parola fondante", che non sono essi ad inventare e che nessuno può conoscere a monte dell'incontro effettivo con l'evento di Gesù.

Davanti a questa "parola fondante", che è appunto la forma cristologica della libertà, la coscienza è invitata a disporsi in primo luogo nell'atteggiamento della

accoglienza. Accogliere la forma cristologica implica la disponibilità ad un processo di conversione, che non può mai dirsi concluso. L'iniziativa di Dio si mostra in ogni caso anche come un giudizio, che impone un discernimento e chiede di ricentrare e ricalibrare continuamente il desiderio, al di là di ogni eccessivo ottimismo antropologico.

C'è ancora un ultimo aspetto da considerare: ossia, "formare" la coscienza nella prospettiva della fede salvifica significa anche metterla nelle condizioni di *configurare in maniera originale la forma cristologica*. Imparare il "modo di essere" di Gesù, lo stile della dedizione (agape), non è un atto soltanto passivo, ma è un atto che comporta un decidersi da parte del soggetto credente. Solo attraverso le scelte concrete che in definitiva soltanto il soggetto può realizzare prende forma di volta in volta che cosa comporti per ciascuno amare come Gesù, nelle diverse circostanze e nelle diverse situazioni in cui ci si trova a vivere.

È il compito impegnativo del "discernimento", che è affidato alla responsabilità di ciascuno. L'obbiettivo di ogni azione formativa non è quello di rendere superflua la decisione del singolo, ma al contrario è quella di abilitare il soggetto credente a decidersi in maniera coerente con la forma cristologica.

c) L'enigmatica presenza del male e la buona finitezza della libertà

L'attuazione del desiderio comporta una imprevista e dolorosa esperienza: la vita verso cui si muove il desiderio appare ambigua; non mantiene quella originaria affidabilità a cui si dà credito, si presenta anche come ostacolo alla realizzazione del desiderio. Questo è il modo fondamentale con cui il male si presenta all'esperienza dell'uomo.

La *condizione della libertà appare laboriosa e ambigua*. Laboriosa, perché l'attuazione del compito risulta imprevedibilmente difficoltoso e pesante. Si può partire svantaggiati; la vita non fa regali, né sconti. Ambigua, perché una volta presa in mano la vita, non sempre si riesce a vederci chiaro; più radicalmente, spesso non si riesce a prendere effettivamente in mano la vita stessa.

Sul versante della fede, questa ambiguità si sposta dall'uomo alla trascendenza; Dio stesso diventa oscuro, sospetto, in ogni caso sfuggente. La positività del desiderio indica il permanere di una qualche evidenza simbolica della promessa di Dio; e ogni tematizzazione (anche drammatica o tragica) del male si dà sempre nel confronto con il bene. Tuttavia, a partire dall'uomo, tale indicazione rimane effettivamente oscura.

Nella prospettiva evangelica la univoca paternità di Dio dice appunto la cura tenace e incondizionata di Dio per liberare il desiderio dell'uomo dalla sua ambiguità e di conseguenza per riscattare la finitezza della libertà dal suo carattere di precarietà. La salvezza è propriamente non superamento della finitezza, ma riaffermazione efficace della sua forma buona, autentica.

Infatti l'esaudimento del desiderio, il compimento della libertà, consiste nel raggiungere la "forma" autentica: non la dispersione nell'indeterminato, non il blocco su possibilità mai realizzate, ma la configurazione di un'esistenza, attraverso la scelta del cammino adeguato.

La finitezza appartiene alla creatura e non costituisce il suo condizionamento, perché la creatura esiste nel rapporto che Dio instaura con lei. Il rapporto all'Infinito si dà non per originaria appartenenza dell'uomo al divino, quanto per invito alla figliolanza adottiva.

Un altro aspetto della finitudine è dato dal fatto che l'esaudimento del desiderio si dà come *determinazione di una libertà storica*. Che la libertà sia storica significa in primo luogo che l'uomo decide di sé nell'orizzonte di un affidamento sempre da rinnovare; con il rischio costante di ricadere nell'incredulità, nell'auto-affermazione.

In secondo luogo, significa che la promessa evangelica non opera in modo automatico o miracolistico, ma promuove una formazione, che non solo è sempre in farsi, ma che è anche faticosa. Tuttavia, nessuna risposta vitale, neanche la più radicale e totalizzante, può pensare di raggiungere come "merito" ciò che si accoglie liberamente e responsabilmente come "dono".

Il rapporto di fondo tra Dio e l'uomo è sempre (cioè costantemente, fino alla morte) il rapporto tra promessa e ripresa creativa, non la "cooperazione" di presenze parallele.

In questo quadro si comprende adeguatamente la dinamica della conversione e del perdono. Questi aspetti suppongono infatti per un verso che il desiderio abbia assunto una configurazione scorretta (dalla tentazione al peccato); suppongono per altro verso che il desiderio possa e debba essere corretto e riportato alla sua forma positiva. La promessa di Dio rivolta al desiderio ha in questo caso la forma del perdono che esige e rende possibile la conversione.

Il peccato infatti è l'esaudimento del desiderio, assunto dalla libertà, nella forma dell'incredulità; un esaudimento che segue la logica dell'auto-affermazione, anziché la

logica dell'affidamento e della dedizione. Per questo il perdono non è un condono, ma esige la conversione; e la conversione avviene come faticosa rieducazione del desiderio e della libertà secondo la prospettiva aperta dal riferimento al giusto senso.