CRISTIANESIMO E LIBERTA': DOSTOEVSKIJ E IL GRANDE INQUISITORE

L'incontro sarà articolato in due parti: la prima esporrà il confronto fra i due fratelli, Ivan e Aliòša, protagonisti dei *Fratelli Karamazov* di Dostoevskij, con al centro la Leggenda del Grande Inquisitore; la seconda sarà sul tema della libertà del cristiano, a partire sempre dai *Fratelli Karamazov*, ma con riferimenti alle novità introdotte dal Vaticano II.

La fede e il problema del male nei *Fratelli Karamazov*: il Grande Inquisitore

Inizierei con un breve inquadramento del romanzo (1880), scritto un anno prima della morte. I protagonisti sono il padre Fëdor, piccolo proprietario e uomo dissoluto; Dmitrij, figlio della prima moglie; Ivàn e Aliòša, figli della seconda moglie; Smerdiàkov, figlio illegittimo. Ivàn e Aliòša sono opposti ma complementari e anche speculari. Dmitrij odia il padre per questioni di soldi e anche perché è stato abbandonato da lui, e anch'egli fa una vita dissoluta; anche qui si può dire che ci sia un rapporto di opposizione e di specularità, un rapporto che diventa di unità dialettica. Accade infatti che il padre sia ucciso dall'ultimo figlio, Smerdiàkov, perché era stato ridotto alla condizione di servo. Dell'omicidio viene accusato ingiustamente Dmitrij, ma ecco che Dmitrij si carica della colpa e in questo modo si redime. Con questo dà una risposta a uno dei due problemi centrali del romanzo, quello del male e della redenzione; l'altro problema, su cui ci soffermeremo nel pomeriggio, è quello della libertà.

Lo sfondo spirituale e culturale è, come si capisce, profondamente religioso, ma in un confronto serrato con la cultura moderna e l'ateismo. Ivàn lo descrive dicendo che i giovani russi sono attratti dai massimi problemi: parlano o di Dio o del socialismo. E in questo quadro c'è un forte contrasto tra slavofili e occidentalisti. Emerge poi anche un forte vitalismo, che è sottolineato da ambedue i fratelli. In Ivàn c'è anzitutto il desiderio di assaporare la vita (leggi 1, 246). Dunque su questo amore per la vita Aliòša concorda, ma anche mira a un esito diverso. Emerge qui la tensione dialettica fra i due fratelli: lo stesso amore per la vita produce due effetti opposti: dissolutezza e fede ardente.

Al centro del romanzo c'è il drammatico colloquio su ateismo e fede, male e redenzione e infine su Chiesa e potere toccando qui il tema della libertà. La specularità

e complementarità dei due fratelli sta nel fatto che Ivàn comprende le ragioni della fede pur considerandole infondate e contraddittorie. Quello di Ivàn è un ateismo profondamente umano e mite e la mitezza è il tratto che lo caratterizza fin dall'inizio del colloquio. A sua volta Aliòša mostra di comprendere le ragioni di Ivàn. In questo rapporto fra i due fratelli si riflette la fede di Dostoevskij, per il quale fede e ateismo sono inseparabili. Nella sua vita egli ha attraversato le due opzioni e pensa a un ateismo che può preparare alla fede e a una fede che deve sempre attraversare l'ateismo. Nelle *Lettere sulla creatività* (p. 51) ne troviamo una in cui descrive questa sua fede: «Di me Le dirò che sono figlio del mio secolo, figlio della miscredenza e del dubbio, e non solo fino ad oggi, ma tale resterò (e lo so con certezza) fino alla tomba. Quali terribili sofferenze mi è costata – e mi costa tuttora – questa sete di credere, che tanto più fortemente si fa sentire nella mia anima quanto più forti mi appaiono gli argomenti ad essa contrari! Ciononostante Iddio mi manda talora degli istanti in cui mi sento perfettamente sereno; in quegli istanti io scopro di amare e di essere amato dagli altri, e appunto in quegli istanti io ho concepito per me un simbolo della fede, un Credo in cui tutto mi è chiaro e santo. Questo Credo è molto semplice, e suona così: credere che non c'è nulla di più bello, di più profondo, più simpatico, più ragionevole e più perfetto di Cristo; anzi non soltanto non c'è, ma addirittura, con geloso amore, mi dico che non ci può essere».

La prima parte del colloquio è sull'ingiustificabilità del male e la redenzione.

Ivàn muove dal problema dell'esistenza di Dio e lo considera irrisolvibile: non si può sapere se sia stato Dio a creare l'uomo o l'uomo a creare Dio. Perciò l'esistenza di Dio non è un problema della ragione, è l'oggetto di una scelta. In realtà Ivàn preferirebbe optare per l'esistenza di Dio, anche perché trova sorprendente l'idea che l'uomo, cattivo com'è, abbia potuto inventare Dio. Ma questo non è ancora il punto principale. Non è sufficiente optare per l'esistenza di Dio, perché è con questa opzione che si presentano gravi contraddizioni (e ciò ci dice subito che la fede non è pacificante), quelle riguardanti il rapporto del male con l'esistenza di Dio: leggi 1, p. 251. Perché non accetta la visione cristiana tradizionale del problema del male? Ivàn sceglie l'ateismo non come negazione di Dio, ma come ribellione contro Dio. Non accusa Dio di avere creato il male, che dipende piuttosto dalla libertà umana, quel che non accetta è la sofferenza degli innocenti, che non è solo ingiusta ma anche irreparabile. Ivàn riporta molti esempi, tratti dalla cronaca, di sofferenze inflitte a bambini, sofferenze per lui inaccettabili perché i bambini sono innocenti. È giustificato che gli adulti soffrano, perché tutti hanno peccato, ma non è accettabile pensare a un'armonia futura prodotta dalle sofferenze degli innocenti e in particolare dei bambini. E nemme-

no è accettabile l'idea dell'inferno, perché se c'è l'inferno, allora non c'è armonia. Ma è soprattutto la sofferenza dei bambini che induce Ivàn ad opporsi a Dio concludendo in modo assai efficace col dire che non si ha il diritto di perdonare quella sofferenza e, se l'armonia escatologica richiede questo perdono, egli preferisce restituire rispettosamente il suo biglietto d'ingresso (pp. 261-262).

La seconda parte del colloquio è centrata sulla *Leggenda del Grande Inquisitore*.

È una leggenda narrata da Ivàn per confermare che il progetto salvifico è fallito e la Chiesa è stata indotta a distorcerlo. Ivàn la racconta perché Aliòša risponde alla sua rivolta dicendo che Cristo può perdonare tutto, perché ha portato su di sé tutte le sofferenze. Questa risposta di Aliòša non pare convincente al fratello, che piuttosto vede nell'opera di Cristo un fallimento: Cristo avrebbe portato sì la verità e la giustizia, ma queste non si possono realizzare nel mondo e ciò perché il suo progetto è fondato sulla libertà. E di questo si sarebbe accorta la Chiesa, che avrebbe corretto il progetto di Cristo. Questa profonda correzione è narrata dalla *Leggenda del Grande Inquisitore*.

La Leggenda è ambientata a Siviglia, il giorno successivo a un grande rogo col quale sono stati bruciati quasi cento eretici. In questo giorno accade un evento straordinario: appare Cristo. La premessa di questa apparizione è che da 15 secoli i credenti attendevano il ritorno di Cristo e ormai cominciavano a dubitarne, nonostante non fossero mancati miracoli. Con questa apparizione Gesù vuole accontentare coloro che lo pregavano di tornare.

Questi sono i passaggi essenziali della Leggenda:

a) Cristo è riconoscibile da tutti e compie miracoli (risana un cieco e resuscita una bambina) e dunque è subito credibile. Ma interviene l'Inquisitore, che lo riconosce e lo fa arrestare. E la gente non dice nulla e accetta, perché tutti seguono l'autorità.

b) L'Inquisitore lo conduce in una cella del Sant'Uffizio e lo interroga chiedendogli se è proprio lui; in ogni caso lo accusa di essere una presenza disturbante e gli promette di bruciarlo.

c) Cristo non dice nulla. Il suo silenzio ha un duplice significato: per l'Inquisitore Cristo non deve dire nulla perché ormai ha delegato tutto alla Chiesa; per Cristo invece si ripete quello che egli ha fatto di fronte a Pilato o di fronte ad Erode.

d) L'accusa del Grande Inquisitore a Cristo è di aver voluto la libertà dell'uomo, ma poiché l'uomo è ribelle, con la libertà non può essere felice (leggi p. 268). Dunque gli uomini avrebbero consegnato la loro libertà alla Chiesa, pur continuando a pensare di essere liberi. E l'autorità della Chiesa ha eliminato la loro libertà per renderli felici. «Nulla è stato più intollerabile per l'uomo della libertà». Questo è l'atto di accusa a Cristo: la salvezza, come Cristo l'ha proposta, non è all'altezza della grande maggioranza degli uomini. La preferenza per la libertà sarebbe una fede di pochi uomini superiori (una fede intellettualistica o per poche persone sante). Noi – dice l'Inquisitore – abbiamo cura dei deboli; chi porta il peso della libertà e non lo regge sente continuamente il bisogno di trovarsi di fronte a qualcuno a cui inchinarsi e di adorarlo di fronte a tutti gli altri. Per amore dei deboli – dice l'Inquisitore – noi diciamo di parlare a tuo nome e così mentiamo e questa è la nostra sofferenza.

e) L'Inquisitore sostiene dunque di aver dovuto correggere l'opera di Cristo, il cui errore sarebbe stato quello di non seguire i suggerimenti del tentatore. Anzitutto di non aver garantito il pane. Gli uomini avrebbero bisogno anzitutto della sicurezza del pane e a questo la Chiesa deve pensare facendo credere di farlo in nome di Cristo. Oltre a dare il pane occorre impadronirsi della coscienza degli uomini. Cristo ha capito che l'uomo ha bisogno di dare un senso alla sua vita, ma invece di impadronirsi della libertà dell'uomo facendogli seguire la legge antica, ha ancora accresciuto la sua libertà, lo ha oppresso con un carico di libertà ancora più pesante. Il demonio aveva dato i giusti suggerimenti per impadronirsi della coscienza degli uomini e rispondere così alle loro esigenze di senso, aveva cioè proposto di ricorrere al miracolo (le pietre mutate in pane), di ricorrere al mistero (l'affidamento alla salvezza divina con l'intervento degli angeli) e infine di ricorrere all'autorità (il potere su tutti i regni della terra). Invece Cristo avrebbe sviato gli uomini, che ora in nome della libertà si rivoltano anche contro l'autorità della Chiesa, ma alla fine si accorgeranno di essere incapaci di sopportare la rivolta e torneranno ad obbedire alla Chiesa. L'Inquisitore conclude allora dicendo: noi non siamo con te, ma col demonio. L'Inquisitore pensa infatti anzitutto alla felicità degli uomini, e la libertà appare come un ostacolo all'acquisizione della felicità.

f) Questo è allora il progetto dell'Inquisitore. Nella libertà gli uomini si sterminano, mentre sottomettendosi a noi troveranno la pace. Cristo ha indotto l'uomo a inorgoglirsi, mentre noi proveremo loro che sono deboli e li renderemo mansueti. Li faremo lavorare, ma anche divertire; consentiremo anche di peccare, ma nei limiti da noi stabiliti e ce ne assumeremo la responsabilità. Li libereremo dal tormento di dover decidere e da ogni tormento di coscienza (quel tormento che nasce dalla libertà). Tutti saranno felici, tranne noi che siamo gravati del compito di discernere il bene dal

male e ci siamo caricati dei peccati per la felicità degli uomini. Essi moriranno in pace lusingati dalla promessa di una felicità eterna. Noi correggiamo l'opera tua – conclude l'Inquisitore; sei tu che meriti più di tutti il nostro rogo.

g) C'è nell'Inquisitore una dimensione di dignità (ad es. veste modestamente) e c'è un atteggiamento quasi eroico: dice che sa di mentire e ne soffre, si assume la responsabilità dei peccati. In questo è l'Anticristo: opera come Cristo, non però per redimere gli uomini, ma per lasciarli nel peccato illudendoli di essere felici. Questo perché considera fallimentare l'opera di Cristo e impossibile la salvezza da lui offerta. La considera infatti una via troppo difficile, che ignora la miseria umana. In questo conferma, in altro modo, la tesi di Ivàn che la redenzione di Cristo è impossibile. Ma come reagisce Cristo a questo duro attacco? Non risponde all'Inquisitore ma lo bacia. A questo punto il Grande Inquisitore, non riuscendo a reggere il confronto, rinuncia a imprigionarlo, come prima aveva deciso, e lo libera. Analogamente Aliòša alla fine del drammatico colloquio col fratello si limiterà a baciarlo.

h) Perché tace, come fece quando fu arrestato? Davanti a Pilato prima si era limitato a confermare quanto detto da lui: «Tu l'hai detto», aveva risposto e poi aveva taciuto quando gli era stata chiesta ragione delle accuse a lui rivolte. Gesù non si difende perché la dimostrazione della sua verità è tutta nella sua vita e nel suo insegnamento, che non hanno bisogno di argomentazioni ma soltanto di essere contemplati e accolti. Le argomentazioni la farebbe apparire insufficiente e anche per questo non potrebbe essere convincente. Senza l'esperienza dell'incontro e della grazia non si può capire nulla, tanto meno sulla provenienza di Gesù. L'argomentazione può venire dopo, ma è solo una conferma e non una dimostrazione.

Cerchiamo ora di accostare la spiritualità cristiana di Dostoevskij a quella del nostro tempo, chiedendoci quali sono gli elementi di maggiore attualità della *Leggenda del Grande Inquisitore*.

Secondo l'Inquisitore, l'errore di Cristo è stato quello di sopravvalutare l'uomo, che invece è anzitutto e allo stesso tempo interessato al pane e ribelle. Per questo si allontana da Dio, che non gli garantisce il pane e si costruisce un mondo che prescinde da Dio, ma poiché anche questo disegno non dà risultati soddisfacenti, allora si sottomette a una nuova autorità, che garantisce il pane e l'ordine.

Si potrebbe anche dire che la degenerazione del cristianesimo è inevitabile, dal momento che esso appare troppo difficile. Forse anche la crisi attuale della fede ha a che fare non solo con la secolarizzazione e con il primato dell'economia e del pensie-

ro scientifico, ma anche con la sua difficoltà e con i conseguenti tradimenti, impoverimenti, degenerazioni. Indubbiamente è difficile pensare che un cristianesimo autentico possa essere lo standard normale di una società. Si è cercato, e qualcuno lo cerca ancora oggi, di pensare il cristianesimo come fondamento dell'ordine sociale (anche se non con la ferocia del Grande Inquisitore), ma il cristianesimo è piuttosto contestazione degli ordini sociali, non certo in un senso anarchico, ma come innalzamento a un ordine superiore, un ordine che riconosce la potenza del male e la profondità e radicalità dell'annuncio cristiano.

Ai cristiani si presentano oggi due possibilità: o essere una minoranza attiva, contestativa e profetica, come il cristianesimo è stato alle origini e ancora lo è in piccole minoranze, un cristianesimo che può inquietare e suscitare forti opposizioni, ma anche suggerire importanti trasformazioni sociali; oppure essere una minoranza settaria e tradizionalistica, più facilmente accettata perché non radicalmente contestativa. Volendo seguire la prima via bisogna abbandonare la pretesa di essere maggioranza, per essere invece sale e lievito. Questa sembra essere la funzione più propria dei credenti: devono essere altri rispetto al mondo, essendo nel mondo ma non del mondo. Nel Vangelo di Gv si dice «Voi non siete del mondo» e anche «Il mio regno non è di questo mondo». Non ci si deve perciò illudere di trasformare il mondo nel Regno di Dio né di fare della Chiesa il Regno presente nel mondo. Non essere del mondo non significa però nemmeno pensare i cristiani come un'élite, neanche un'élite morale, perché il cristiano non rivendica una superiore perfezione morale, ma anzitutto si riconosce peccatore e bisognoso di perdono; né tanto meno poi i cristiani possono essere un'élite intellettuale. In Dostoevskij vi è attenzione e privilegio per i piccoli e per i poveri, per gli umiliati e offesi, e la figura più cristica nei suoi romanzi è l'Idiota dell'omonimo romanzo (idiota nel senso che è colui che al mondo appare tale).

Cristianesimo e libertà

Abbiamo visto come, oltre ai temi del peccato e della redenzione, ci sia un altro aspetto della fede cristiana che Dostoevskij mette in evidenza ed è la libertà, così essenziale che mi sembra di poter dire che la fede è anche una profonda esperienza di libertà. La tentazione del potere, del miracolo e del mistero è, come si è visto, quella che intacca il grande senso di libertà proprio del messaggio cristiano. Per non rischiare di cadere in quelle negazioni della libertà è necessario ripensare non solo la prassi

ma anche il modo in cui la Chiesa l'ha intesa. Dostoevskij propone una fede priva di qualsiasi costrizione, sia in senso materiale sia anche in senso razionale. La sua fede passa infatti anzitutto attraverso il dubbio ed è un libero rapporto personale con Gesù. È una fede che è anche affidamento, ma un affidamento che ha attraversato gli argomenti contrari ed anzi li sfida. Scrive Doatoevskij: «Arrivo a dire che se qualcuno mi dimostrasse che Cristo è fuori della verità e se fosse effettivamente vero che la verità non è in Cristo, ebbene io preferirei pensare con Cristo piuttosto che con la verità» (*Lettere sulla creatività*, p. 51). L'affermazione ritorna quasi alla lettera nella domanda che nei *Demoni* Šatov rivolge a Stavrògin: «Ma non è stato forse Lei a dirmi che, se Le fosse stato matematicamente dimostrato che la verità era fuori di Cristo, Lei avrebbe preferito restare con Cristo piuttosto che con la verità?» È chiaro che una fede paradossale come questa richiede uno straordinario esercizio di libertà.

Vorrei allora soffermarmi su questo tema del rapporto della fede con la libertà, che è un presupposto decisivo per il ritrovamento di una fede autentica, una fede cioè che non sia distorta da alcun interesse di carattere personale né di carattere intellettuale né di carattere sociale o politico o economico. Solo così può essere una fede non motivata e non imposta da altro che non sia il riconoscimento in Gesù della via, della verità e della vita. Per affrontare questo tema mi soffermerei sull'importante svolta, che sul tema della libertà è stata realizzata, sia pure con qualche limite, dal Vaticano II. Se la Chiesa nella sua storia ha avuto un rapporto problematico col tema della libertà, non si può negare che col Vaticano II ha fatto molti progressi nel riconoscere la sua centralità per la fede. I testi conciliari che toccano il tema della libertà sono significativi, in quanto rappresentano una svolta rispetto a molti orientamenti teologici e a molte pratiche precedenti. Questa svolta ha a che fare anche con quel nuovo e più positivo rapporto con la modernità, che ha trovato espressione soprattutto nella *Gaudium et spes* e nella *Dignitatis humanae*. Il significato di questa svolta non è stato quello di un cedimento alla mentalità secolare e un appiattimento su di essa, come si è pensato in certi ambienti cattolici conservatori, ma piuttosto quello di una nuova consapevolezza del dovere dei cristiani di riconoscere, apprezzare e valorizzare, pur senza compromessi, i semi di verità che anche cultura moderna ha portato con sé, compito peraltro facilitato dal fatto che essa è stata pur segnata dal cristianesimo, anche se se ne è ampiamente distanziata.

Nello spirito di un nuovo atteggiamento di apertura la *Gaudium et spes* constata che mai come in quegli anni gli uomini avevano avuto un senso acuto della libertà (4 e 9), e a sua volta la *Dignitatis humanae* riconosce come un fatto positivo che nell'età contemporanea sia cresciuta la coscienza della dignità umana e dunque della libertà (1). Questo apprezzamento si accompagna poi ad altri apprezzamenti, che si trovano

soprattutto nella *Gaudium et spes*, anche se insieme al riconoscimento dei progressi si sottolineano i rischi e le contraddizioni. Valorizzato è ad esempio il senso critico, che libera dalle concezioni magiche e dalle superstizioni (7). In generale il Concilio vedeva il nascere di «un nuovo umanesimo, in cui l'uomo si definisce anzitutto per la sua responsabilità verso i suoi fratelli e verso la storia» (55). Alla base di questi apprezzamenti sta il riconoscimento dell'autonomia delle realtà terrene (36) e anche il riconoscimento dell'importanza del progresso storico per lo sviluppo del Regno di Dio (39).

In questo contesto il tema della libertà acquista particolare rilievo sia per il suo carattere fondante sia per la sua problematicità sia infine per le sue distorsioni a cui, anche secondo il Concilio, è stato ed è facilmente sottoposto, soprattutto nella cultura moderna. Fra queste distorsioni quella su cui la dottrina e la prassi della Chiesa cattolica hanno più insistito è la libertà intesa semplicemente come libertà di scelta e dunque come libertà di indifferenza. Il Concilio sottolinea la distinzione fra questa libertà e quella che intende come libertà genuina, e cioè quella propria di uomini «che siano capaci di emettere giudizi personali nella luce della verità, di svolgere le proprie attività con senso di responsabilità, e che s'impegnino a perseguire tutto ciò che è vero e buono, generosamente disposti a collaborare a tale scopo con gli altri» (DH 8). Dunque la vera libertà sarebbe la libertà positiva o libertà per il bene. Ora la modernità ha valorizzato anche l'altro aspetto della libertà, la libertà di scelta, mentre nella tradizione della Chiesa non solo era prevalsa la concezione della libertà come libertà per il bene, ma lo era a tal punto, che, almeno nella prassi, talvolta non si escludeva l'imposizione (più o meno esplicita) del bene o di ciò che era considerato tale. Se confrontiamo questa concezione con quella del Grande Inquisitore vediamo come nella sua prospettiva il primato della libertà di scelta non si può eliminare, ma esso è causa di rovina per gli uomini e perciò va conservato come illusione di libertà, mentre essendo gli uomini incapaci di esercitare la libertà per il bene, devono essere sottomessi a un regime autoritario. Possiamo allora dire che la Leggenda è un'estremizzazione della concezione della libertà che si è diffusa per molti secoli nella Chiesa, una concezione distorcente, perché finisce per separare il bene dalla libertà pensando che sia bene anche quello che non si compie liberamente, come fa il Grande Inquisitore che, dovendo gli uomini fare il bene ed essendone incapaci devono essere sottomessi a un'autorità che impone di fare il bene, pur lasciando l'illusione della libertà. In questo modo egli scopre l'ipocrisia di molte concezioni e pratiche della Chiesa, che nascevano da una grande diffidenza nei confronti della libertà e finivano per ridurla al minimo pur senza dichiararlo.

Tornando ai testi conciliari notiamo che in essi è anche presente l'intento di non mettere in discussione la continuità con la tradizione e cioè l'affermazione del primato della libertà per il bene sulla libertà di scelta. Così la *Gaudium et spes*, constatando che l'esaltazione della libertà nel mondo moderno diventa esaltazione di una libertà di indifferenza, afferma che «la vera libertà, invece, è nell'uomo segno altissimo dell'immagine divina» (17). Vi è dunque una gerarchizzazione delle forme di libertà, per la quale la "vera libertà" è la libertà per il bene, una gerarchizzazione condivisibile e che però, in primo luogo corre il rischio di non considerare che la scelta del bene è tale solo se è accompagnata dalla possibilità della scelta del male e dalla scelta di escluderlo e quindi senza questa possibilità non è propriamente libertà; e in secondo luogo corre il rischio di non considerare che, se la libertà per il male non fosse vera libertà, allora delle azioni cattive non ci sarebbe responsabilità, proprio perché non nascendo da una vera libertà non sono peccato ma solo naturale debolezza o perversione. In ogni caso, al di là di queste precisazioni, va detto che i testi conciliari si oppongono nettamente alla tentazione, a cui i cristiani avevano talvolta ceduto, di imporre la scelta del bene e della verità. E perciò precisano che vi è libertà solo quando vi sia assenza di costrizione anche interiore (GS 17, DH 2), come dire che la possibilità di scelta è un aspetto essenziale della libertà. Il Concilio perciò afferma che «l'uomo può volgersi al bene soltanto nella libertà» (GS 17) e che, in particolare in materia religiosa, nessuno può essere forzato ad agire contro le proprie convinzioni (DH 2), riconoscendo perciò che alla verità si deve aderire con assenso personale e che anche la convinzione religiosa si fonda su atti volontari e liberi con i quali l'uomo si dirige verso Dio, atti che non possono essere comandati o proibiti (DH 3).

I testi conciliari vanno dunque in una direzione opposta a quella che in passato aveva molte volte offuscato la libertà religiosa. Pensiamo non solo alla violenza e ai crimini dell'Inquisizione, ma anche al principio della religione di stato o del *cuius regio eius et religio*; e si pensi ancora alla pressione famigliare e sociale sulla fede delle persone, una pressione alla quale un tempo pochi potevano sfuggire e che anche produceva in molti casi una fede di facciata e ipocrita, cosa che la mia generazione in qualche misura ha ancora sperimentato. Mi pare che la più efficace rappresentazione di un modello di cristianesimo e di Chiesa nemici della libertà, e insieme il più preciso e implacabile atto di accusa contro di esso sia proprio la *Leggenda del Grande Inquisitore*, che potremmo definire come la rappresentazione dell'estrema perversione (di cui la Chiesa non si è mai vergognata e pentita abbastanza) a cui condusse quella tendenza a sovrapporre in modo assoluto la sua concezione del bene e la sua autorità alla libertà, tendenza che il Concilio ha finalmente corretto. Dostoevskij nella netta opposizione fra Cristo e Grande Inquisitore ha mostrato che il messaggio di Cristo è anzitutto e fondamentalmente un messaggio di libertà, ma anche, invece, che la Chie-

sa ha spesso contraddetto questo messaggio. Certo si può obiettare che la Chiesa non è sempre stata così. Ma comunque è importante ricordare come questa degenerazione sia stata giustificata anche da quella concezione inadeguata della libertà, di cui si è detto, secondo la quale la libertà di scelta non sarebbe una vera libertà, mentre la vera libertà sarebbe solo la libertà per il bene. Questa gerarchizzazione può condurre a pensare che l'adesione al bene, proprio perché preminente, debba mettere in ombra la libertà di scelta. Ma il bene non liberamente scelto in alternativa al male non è propriamente un bene. Il bene non scelto porta infatti con sé la propria negazione, dal momento che è un bene a cui si è costretti e a cui perciò non si aderisce, e potremmo allora persino giungere a dire che al bene imposto è preferibile il male commesso liberamente, perché è un male che ha in sé il proprio possibile correttivo, cioè quella libertà, dalla quale potrà scaturire in seguito il bene libero.

Tutto ciò non esclude certo che la scelta libera del bene sia superiore alla scelta libera del male. La scelta del male è infatti una scelta distruttiva, che come tale restringe, fino a cancellarle, le possibilità stesse di esercizio della libertà. La libertà negativa rovina infatti l'essere che la esercita e quindi impoverisce anche la sua libertà. È quindi una libertà autocontraddittoria, non è tanto una libertà minore quanto piuttosto una libertà ugualmente potente rispetto alla libertà per il bene, ma che finisce per impedire la sua possibilità di esercitarsi. E tuttavia resta importante affermare la libertà del male, perché altrimenti si finisce per sminuirlo e non riconoscerlo veramente come male, riducendolo a deficit di bene; ma il vero male è una potente negazione del bene: il male vero non è debolezza ma forza contraria, forte proprio in quanto proviene da un esercizio di libertà. Se il male è mancanza e insufficienza, allora è un male debole o naturale, mentre invece la sua forza negativa sta nell'essere libera opposizione al bene.

Per quanto non si possa trascurare la debolezza dell'uomo, tanto nel male quanto nel bene, non si deve ridurre il potere della libertà. Senza di essa il male non è veramente male e il bene non è veramente bene, tanto più poi se lo si pensa in una prospettiva cristiana. Se infatti, cristianamente, il bene sommo è l'amore, allora non si può certamente considerare bene quello che non sia libero: un amore imposto è una pura contraddizione, perché la grandezza dell'amore consiste proprio nella sua intenzionalità, gratuità e generosità, che si danno soltanto come libera scelta. Senza di esse è parodia e ipocrisia.

Restando in una prospettiva cristiana non possiamo peraltro ignorare che il problema della libertà è complicato dalla questione del suo rapporto con la grazia, un problema enorme che ha avuto innumerevoli (e anche dolorosi) sviluppi che non possiamo qui affrontare. Secondo la *Gaudium et spes*, la libertà ha una «ordinazione ver-

so Dio», ma, «poiché è stata ferita dal peccato, non può renderla effettiva in pieno se non mediante l'aiuto della grazia di Dio» (17). L'uomo sperimenta dunque un'impotenza a seguire la legge divina, la legge del bene, che solo la grazia renderebbe possibile. Ci si può allora chiedere se l'uomo non si trovi preso fra due costrizioni, da un lato quella degli impulsi ciechi e maligni e dall'altro quella della grazia, e se di volta in volta non prevalga l'una o l'altra. Si può di che non è così, solo se la scelta del male è stata in ultima istanza un volontario cedimento, sia pure sollecitato, e se la grazia non è una forza interiore che costringe, ma una ritrovata capacità di riconoscere e apprezzare il bene, capacità che consente di sceglierlo liberamente, senza costringere.

In ogni caso – ripeto - si tratta di una questione davvero complessa e alla quale si devono le più profonde lacerazioni che hanno attraversato la Chiesa. Anche i testi conciliari su questo tema richiederebbero maggiori approfondimenti, che però nulla tolgono alla chiarezza e nettezza con cui finalmente la libertà religiosa viene riconosciuta e difesa. La *Dignitatis humanae* sottolinea come ai cristiani sia richiesto un particolare rispetto per la libertà religiosa in quanto è riconosciuta e giustificata dal Vangelo (9). Cristo infatti «ha sostenuto e confermato la sua predicazione con i miracoli per suscitare e confortare la fede negli uditori, ma senza esercitare su di essi alcuna coercizione»; e allo stesso modo i discepoli nella loro opera di predicazione e di conversione «avevano riguardo per i deboli sebbene fossero nell'errore», mostrando in tal modo come «ognuno di noi renderà conto a Dio […] e sia tenuto soltanto ad obbedire alla sua coscienza» (11). Ogni coercizione in materia di fede viene dunque esclusa e la ragione di fondo è che non si può credere contro la propria volontà, perché «l'atto di fede è per sua stessa natura un atto libero» (10). Una tesi questa che merita particolare attenzione, perché mostra implicitamente che una fede imposta sia non semplicemente una fede più debole, ma addirittura una contraddizione e dunque non più una fede. La fede cristiana è un'adesione convinta e intensa alla persona e alla parola di Cristo. Se l'adesione non è libera, allora non può nemmeno essere convinta né, tanto meno, intensa, dunque non è fede.

Di nuovo, a questo proposito, occorre riconoscere gli errori del passato riguardo a una prassi di trasmissione della fede, che, anche quando non era esplicitamente coercitiva, lo era di fatto nella misura in cui il cristianesimo era proposto come qualcosa di scontato ed era, almeno psicologicamente, imposto come un ordine di verità ovvie oltre che costitutive dell'ordine sociale e dell'identità culturale. Ed è significativo che il Concilio abbia riconosciuto, almeno in parte, questo grave errore, affermando che riguardo alla libertà religiosa «di quando in quando si siano avuti modi di agire meno conformi allo spirito evangelico, anzi ad esso contrari», anche se non sa-

rebbe mai stata abbandonata la dottrina secondo la quale nessuno può essere costretto a credere (DH 12).

Quello che, poi anche, talora si dimenticava quando si presentava la fede come un'ovvietà, era il fatto che essa, pur non essendo assurda, non è nemmeno perfettamente razionale e come tale è una scelta che non può eliminare i dubbi (come ha ricordato Dostoevskij). A questa tesi si può forse obiettare che essa sembra promuovere una fede riservata a spiriti forti, maturi ed elevati, trascurando il fatto che invece molte persone povere e semplici hanno aderito sinceramente al cristianesimo, anche se l'hanno fatto assecondando anche consuetudini famigliari e sociali e senza tener conto delle ragioni contrarie alla fede. Quelle sulle motivazioni della fede sono certamente valutazioni difficili e in ultima istanza inindagabili, e tuttavia all'obiezione che qui si corre il rischio di riservare la fede solo a spiriti forti si possono opporre almeno due considerazioni, soprattutto per quanto riguarda la fede oggi. La prima è che è diventato sempre più difficile, in qualsiasi ambiente, trovare una fede consuetudinaria e che anche i poveri che seguono il Vangelo somigliano a quelli di cui parlano i Vangeli, che seguirono Gesù per convinzione e che però per lo più dovettero entrare in conflitto con l'ordine vigente. La fede ovvia, consuetudinaria, integrata nell'ordine sociale, culturale e politico è piuttosto quella del Grande Inquisitore. La seconda considerazione è che, se il venir meno dei vincoli sociali e ideali, che in passato produssero un'adesione di massa al cristianesimo ha determinato un notevole e diffuso allontanamento dalla Chiesa, ciò sembra mostrare quanto poco radicata fosse in molti la convinzione di fede e spesso non fosse una fede autentica, per cui molti, di fronte alla possibilità di aderire a un modello di vita ateo senza patire conseguenze socialmente negative, l'abbiano abbracciato facilmente.

Infine un ultimo aspetto della libertà, evidenziato e rivalutato dal Concilio, e che poi sarà sviluppato da molti documenti pontifici (penso in particolare alle encicliche sociali), è quello per cui il suo esercizio richiede una riduzione dei vincoli esterni che lo condizionano e limitano. A questo aspetto della libertà si riferisce il riconoscimento del fatto che «la libertà umana spesso s'indebolisce quando l'uomo cada in estrema indigenza» (GS 31). La finitezza della libertà umana sta anche nel fatto che il suo esercizio è condizionato e limitato dalle condizioni fattuali nelle quali si esercita. È chiaro che la quantità e la forza delle limitazioni esterne e interne restringono le possibilità della libertà, cioè non solo rendono più difficili, ma anche precludono molte scelte, limitando così il suo esercizio e la sua creatività. La libertà può essere tanto più operativa quanto più è priva di vincoli che la ostacolano, e questa rimozione di vincoli potremmo definirla come un ampliamento della libertà di scelta. Non si può non osservare che questa forma di libertà (la libertà di scelta) ne è oggi la concezione

più diffusa. La libertà viene infatti reclamata come espansione delle proprie possibilità di scelta, esigenza legittima ma appunto soltanto come condizione o come premessa per l'esercizio della libertà. Oggi la libertà è per lo più intesa in quel senso. Nei documenti conciliari troviamo la preoccupazione riguardo al prevalere di questa concezione della libertà, rispetto alla quale si ribadisce che solo la libertà per il bene è la vera forma di libertà. È certamente una preoccupazione condivisibile e giustificata, che tuttavia deve essere declinata come inseparabilità della libertà per il bene dalla libertà di scelta di fronte all'alternativa fra bene e male, in mancanza della quale vengono meno sia la libertà sia il bene. Ma quella di mettere in sordina la libertà di scelta per, in qualche modo, imporre e facilitare la scelta del bene è una tentazione quasi ineliminabile, perché, liberando dalla fatica e dal tormento della scelta e d'altra parte eliminando anche il rischio di una libertà di scelta senza legge e senza limiti, con la confusione che produce, sembra rendere la vita più semplice e serena. Per questo il Grande Inquisitore continua ad essere in agguato.

Abstract

CRISTIANESIMO E LIBERTA': DOSTOEVSKIJ E IL GRANDE INQUISITORE

I *Fratelli Karamazov* di Dostoevskij hanno al centro il drammatico colloquio fra i due fratelli Ivàn e Aliòša sui temi della fede, del male e della redenzione, che s'intrecciano col tema della libertà. Ivàn preferirebbe optare per l'esistenza di Dio, ma questo non gli è sufficiente, perché è con questa opzione che si presentano le gravi contraddizioni (e ciò ci dice subito che la fede non è pacificante) del rapporto del male con l'esistenza di Dio. Ivàn sceglie allora l'ateismo non come negazione di Dio, ma come ribellione contro Dio. Quello che non accetta è soprattutto la sofferenza degli innocenti, che non è solo ingiusta ma anche irreparabile. E rifiuta anche l'idea dell'inferno, perché rende impossibile l'armonia escatologica. Ma la sua contestazione del cristianesimo si concentra poi nella *Leggenda del Grande Inquisitore*, che immagina un'apparizione di Cristo a Siviglia il giorno successivo a un grande rogo di eretici. Il Grande Inquisitore riconosce Cristo e lo accusa di aver voluto la libertà dell'uomo, ma poiché l'uomo è ribelle, con la libertà non può essere felice. Per questo gli uomini avrebbero consegnato la loro libertà alla Chiesa, pur continuando a pensare di essere liberi. E l'autorità della Chiesa ha eliminato la loro libertà per renderli felici. Nella libertà gli uomini si sterminano, mentre sottomettendosi alla Chiesa trovano la pace.

La Leggenda illumina un grave problema che ha attraversato la storia della Chiesa distorcendo il senso evangelico della libertà, problema che solo col Vaticano II è stato superato. I testi conciliari rappresentano una svolta rispetto a molti orientamenti teologici e a molte pratiche precedenti. Il Concilio intende infatti come libertà genuina libertà per il bene, ma si oppone a ogni imposizione (esteriore e interiore) del bene e della fede, perché senza libertà bene e male non sono più tali. Ciò non esclude che la scelta libera del bene sia superiore alla scelta libera del male. La scelta del male è infatti una scelta distruttiva, che come tale restringe, fino a cancellarle, le possibilità stesse di esercizio della libertà.