

Rosanna Gambino

## Libertà di Dio e libertà dell'uomo nel cristianesimo orientale

Il cristianesimo si è presentato sin dall'inizio come la religione della libertà, luogo in cui l'uomo può vivere l'esperienza della libertà con tutta la carica di gioia e di speranza che questo termine porta con sé. Ci sono infatti verità e realtà che hanno sempre esercitato sull'uomo un fascino straordinario nel loro aspetto positivo o negativo come l'amore, il dolore, la vita, la morte. Una di queste verità-realtà è la libertà; essa è la misura della coscienza spirituale dell'uomo: più egli possiede un'autentica vita interiore più sente forte il bisogno di essere libero. Proprio per questo il bisogno di libertà ha segnato il livello di civiltà dei popoli: si è civili e maturi, come gruppo sociale e come singoli, nella misura in cui si vuole la libertà non solo per sé, ma si crea lo spazio necessario affinché anche l'altro sia libero.

Come succede con tutte le realtà che riguardano i principi primordiali dell'esistenza umana, così anche per il suo modo di essere e di esistere libero, l'uomo ne cerca le radici e i significati più nascosti al di là del divenire storico. Infatti la libertà non può essere realizzata nella sua pienezza a partire da un fatto puramente sociale e biologico. A riguardo così scrive Berdjaev:

La libertà è difficile: rimanere schiavo è più comodo. L'amore della libertà l'aspirazione alla libertà sono già, nell'uomo, un segno di elevatezza, la testimonianza che, interiormente egli ha cessato di essere schiavo. C'è nell'uomo un principio spirituale indipendente dal mondo e dal suo determinismo. La liberazione dell'uomo non è un'esigenza della natura, della ragione o della società, come si è soliti pensare, ma dello spirito. Lo spirito è libertà e libertà è vittoria dello spirito.<sup>1</sup>

Per questo motivo la libertà dell'uomo è collegata con le sue origini e con la sua dimensione religiosa, con il significato del suo esistere e del suo destino ultimo. Così concepita, la libertà non riguarda solo qualche suo aspetto per quanto importante, ma implica che venga assunta nella sua pienezza. Certo questa posizione centrale della libertà, in cui essa diventa *vox theologica*, non sempre è percepibile nella storia della civiltà e delle religioni. Solo nella rivelazione biblica si ha la consapevolezza

<sup>1</sup> N. BERDJAEV, *Schiavitù e libertà dell'uomo*, Edizioni di Comunità, Milano 1952, p. 296.

che «La libertà della persona umana entri nella sua piena luce mediante il suo incrociarsi con una libertà divina che si dà pena per la libertà dell'uomo».<sup>2</sup>

Il mondo cristiano usa i termini che troviamo nei filosofi greci per indicare la realtà della libertà. Questi termini sono interpretati e vissuti a partire da presupposti nuovi, derivati dal nuovo concetto che il cristianesimo eredita dalla rivelazione, secondo i quali la libertà è un valore fondamentale e imprescindibile nell'esperienza religiosa dell'uomo. Proprio in questo sta la differenza essenziale tra la filosofia greca e la nuova concezione cristiana della libertà.

Nella rivelazione cristiana l'uomo sta al centro della verità rivelata. Infatti nel cristianesimo la verità non è rappresenta qualcosa di astratto, ma s'incarna in una persona, Gesù di Nazareth, che è la verità e la vita. Nel cristianesimo l'assoluta novità riguardante la libertà consiste nel fatto che essa è una realtà che non appartiene semplicemente all'uomo, ma che è l'uomo.<sup>3</sup> Nel momento in cui si crede alla creazione come atto libero dell'amore di Dio, l'uomo è chiamato all'esistenza per poter rispondere liberamente a Dio suo Creatore. La novità del cristianesimo circa la libertà si può sintetizzare in: Dio in quanto tre Persone sussistenti è libertà nella sua essenza, per questo crea liberamente l'uomo e lo rende partecipe della sua essenza, per cui la libertà dell'uomo non altro è che una partecipazione alla libertà di Dio.

La grande intuizione dei Padri greci è stata quella di conciliare in Dio la necessità con la libertà, l'essere di Dio necessario con la sua assoluta libertà. Anzi, lo stesso essere necessario di Dio s'identifica con la libertà. Il Dio della rivelazione è Colui che non solo non subisce nessuna costrizione, ma la cui stessa natura s'identifica con la libertà. Questa coesistenza tra necessità e attività libera di Dio dipende dal fatto che la sua libertà non è una semplice proprietà della natura divina, è invece la sua stessa natura.

Tenendo presenti questi presupposti si può ben comprendere perché per i filosofi greci la libertà di Dio si limitasse solo alla sua trascendenza: Dio è libero in quanto rivolto verso se stesso, assolutamente padrone di se e non dipendente da nessun altro. Per Plotino Dio è, per sua natura, pura interiorità: «È tutto rivolto in se stesso, all'interno di sé»,<sup>4</sup> così egli non ha nessun rapporto libero con ciò che è al di fuori di sé, neppure quando produce, non dal nulla, ma eternamente gli altri esseri. «Se esiste un secondo termine dopo l'Uno, occorre che esso esista senza che l'Uno si muova, senza che s'inchini, senza che Egli vegli su di lui».<sup>5</sup>

<sup>2</sup> H.U. BALTHASAR, *Libertà infinita e finita*, in *Teo-Drammatica*, II, *Le persone del dramma: l'uomo in Dio*, Milano 1978, p. 191.

<sup>3</sup> Lo stesso Hegel afferma che il significato della libertà cristiana e la sua assoluta novità sta «Che quest'idea è venuta nel mondo per opera del cristianesimo; nel quale l'individuo come tale ha un valore infinito, ed essendo oggetto e scopo dell'amore di Dio, è destinato ad avere relazione assoluta con Dio come spirito, e fare sì che questo spirito dimori in lui: cioè l'uomo è in sé destinato alla somma libertà», G. W. HEGEL, *Enciclopedia delle scienze filosofiche compendio*, Laterza, Bari 1951, p. 442-443.

<sup>4</sup> PLOTINO, *Enneadi*, VI, 8, 17.

<sup>5</sup> *Ivi*, V, 1, 6.

Questo riguarda non solo la libertà di Dio, ma anche quella dell'uomo, il quale è libero riguardo a Dio non perché gli sia dato amarlo, perché ha la possibilità di assomigliarli nell'interiorità, sciogliendosi dal corpo e dal cosmo.

L'amore di Dio è assolutamente libero, costituisce la sua natura, non è subito, necessario bensì da lui liberamente voluto. Questa gratuità di Dio sussiste contemporaneamente con la Sua stessa essenza "comunione" ovvero come necessità. In questo punto si trova la differenza essenziale tra la concezione plotiniana e neoplatonica di Dio, dominante nella cultura dei padri greci, così a tal riguardo si esprime Gregorio di Nissa:

Dio, essendo l'unico bene in una natura semplice e senza composizione, mantiene il suo sguardo rivolto in se stesso, non subisce alcun cambiamento sotto gli impulsi della volontà; ma egli vuole continuamente essere ciò che egli è, ed è adeguatamente ciò che egli vuole essere.<sup>6</sup>

Queste parole vogliono dire che, mentre l'Uno di Plotino è libero per necessità, per i cristiani Dio è libero perché Egli lo vuole. E non solo lo vuole nella sua natura trascendente, ma vuole pure essere libero nella sua immanenza, cioè nel suo rapporto con le creature.

La libertà, quindi, è alla base dell'atto creativo di Dio. Ne consegue che Dio è libero dal mondo ma nello stesso tempo lo vuole, lo ama, anzi il mondo esiste proprio in quanto voluto ed amato da Dio.

Secondo Ireneo di Lione: «All'inizio Dio non creò Adamo perché avesse bisogno dell'uomo, ma per avere qualcuno da colmare con i suoi benefeci».<sup>7</sup>

La sola spiegazione del creato è che Dio ama e ama liberamente. Egli non ci ha creato perché aveva bisogno dell'uomo, ma per farlo felice. Questa è l'assoluta libertà di Dio, il quale è libero non solo nella sua vita eterna e beata, ma anche in rapporto alle sue creature.

Gregorio di Nissa sviluppa questo dato della fede cristiana affermando:

Dio [...] è stato il creatore della natura umana; non fu spinto a formare l'uomo da qualche necessità, ma creò questo essere animato, perché fu indotto dalla sovrabbondanza del suo amore. Bisognava, infatti, che la sua luce non rimanesse priva di chi la contemplasse e che la sua gloria non fosse senza testimoni e la sua bontà non fosse senza chi ne godesse.<sup>8</sup>

Anche Ireneo nella polemica contro le eresie del suo tempo, tra cui le filosofie pagane dalle quali proveniva lo gnosticismo, ripete con insistenza che Dio ha creato tutto dal nulla per sua libera volontà. Anzi per il vescovo di Lione «La prima e più

<sup>6</sup> GREGORIO DI NISSA, *Contro Eunomio*, III, PG 45, 609B.

<sup>7</sup> IRENEO DI LIONE, *Contro le eresie e gli altri scritti*, a cura di E. Bellini, Milano 1979, p. 330.

<sup>8</sup> GREGORIO DI NISSA, *La Grande Catechesi*, V, PG 45, 21B.

importante questione» è quella riguardante «Dio creatore, che ha fatto il cielo e la terra e tutte le cose che sono in essi».<sup>9</sup>

Questa sovrana libertà di Dio di fronte alle sue creature è posta in evidenza dall'assoluta differenza che passa tra l'Increato e il creato; quest'ultimo rimane nella tragica possibilità di ritornare a ciò che era prima di essere chiamato all'esistenza, cioè al non-essere:

Ora ciò che è stato creato è diverso da Colui che l'ha creato. Egli è, infatti, non creato, senza inizio e senza fine, e non ha bisogno di nulla, basta a se stesso e, in più, dà a tutti gli altri la stessa esistenza. Invece, le cose che sono state create da lui hanno ricevuto un inizio, possono conoscere la dissoluzione, sono soggette ed hanno bisogno di Colui che le ha create.<sup>10</sup>

Nell'antichità greca era inconcepibile l'idea che il mondo potesse avere un principio, essere creato dal nulla, perché nella mentalità greca il concetto di nulla era del tutto assente. Per i greci tutto esiste eternamente, anche il mondo. Il dio della filosofia greca crea perché aborrisce il caos, il brutto; il suo è un atto "estetico" per cui dal caos si passa al cosmo, all'ordine, al bello. In questo contesto esiste una relazione necessaria tra Dio e il mondo, quasi una interdipendenza. Non solo il mondo dipende da Dio, ma anche Dio dipende dal mondo.

Il cristianesimo ignora il concetto di *còsmos* ed inaugura quello di *ktísis* (creazione), posto in rapporto dialettico con l'*aktístos* (l'Increato). Per i cristiani, insieme al mondo, cominciano ad esistere il tempo e lo spazio. Tempo e spazio sono caratteristiche esclusive degli esseri creati, i quali, vivendo dentro queste dimensioni, conservano la loro fragilità di creature in contrapposizione a Dio, che, vivendo oltre lo spazio e il tempo, rimane indipendente dalla creazione.

Il Dio dei cristiani non è un Dio che crea per necessità, perché aborrisce il caos, non è un Dio "decoratore", "esteta", ma un Dio che crea dal nulla assoluto, perché lo vuole, perché lo ama.

La creazione non consiste in un atto unico di Dio, ma è una continua comunione tra Dio e le sue creature. La differenza tra Dio e la creazione consiste nel fatto che l'essere delle creature consiste nel loro essere in comunione per partecipazione, mentre l'essere Dio è la stessa comunione.

Per i padri la creazione è la volontà di Dio portata alla sua attuazione:

Non genera meraviglia, afferma Gregorio di Nissa, sentire dire che tutte le creature del mondo e tutto ciò che esiste al di fuori del mondo sensibile ha avuto sussistenza in virtù della potenza divina, in quanto la sua stessa volontà si trasformò in sostanza come a lui parve meglio.<sup>11</sup>

<sup>9</sup> *Ivi*, p. 123.

<sup>10</sup> *Ivi*, p. 131.

<sup>11</sup> GREGORIO DI NISSA, *La Grande Catechesi*, XIV, PG 45, 64C.

Secondo la Sacra Scrittura il mondo è il prodotto della parola di Dio: «Ha detto ed è stato fatto» (*Gn*, 1,3 ss). Gregorio di Nissa e Massimo il Confessore hanno visto la materia come “qualità logiche” (*logoi*), cioè sostanze sostenute nell'essere dal *logos* divino che viene continuamente pronunciata. La materia, quindi, non è una cosa morta, ma un avvenimento dinamicamente in azione, anzi, qualcosa che è in azione relazionale, perché essendo *logos*, dice, parla di Colui che «Ha detto e ciò che ha detto è stato fatto».<sup>12</sup>

Il mondo è energia, perché è creatura di Dio, perché la sua esistenza non dice solo il fatto che esso esiste, ma rivela lo scopo per cui esiste, rivela la gloria di Dio, la volontà che Egli ha di comunicare con l'uomo. Il fatto, però, che il mondo abbia uno scopo presuppone che, tra gli esseri creati, ci sia una creatura con una coscienza e una libertà. Ora, tra le cose create solo l'uomo è libero e perciò egli solo diventa, in Cristo, il mediatore del raggiungimento della finalità del mondo. L'uomo è, quindi, il sacerdote del cosmo, perché è l'essere capace di condurre a Dio gli esseri creati per un incontro personale con lui come risposta cosciente del creato a Dio, che con il suo *logos* lo sostiene.<sup>13</sup> La creazione tutta intera, attraverso l'uomo, attua così la sua finalità del suo esistere. Per i Padri, quindi, l'uomo è in comunione misteriosa con Dio non solo perché egli è il frutto libero e amoroso della sua bontà, ma anche perché ha la vocazione di rispondere con amore (liberamente) alla parola creatrice di Dio rivolta a tutto il creato. L'uomo è libero per se stesso e per la creazione tutta intera.

Tale immanenza di Dio nell'uomo (divinizzazione con la natura divina), non è un fatto definitivamente compiuto, perché l'uomo non è solo libertà incarnata, egli è anche chiamato alla libertà. L'infinita trascendenza di Dio diventa sempre più immanente nell'uomo nella misura in cui egli si apre a questo donarsi di Dio e si avvicina coscientemente alla libertà trascendente che è Dio stesso. Se tutto il cosmo è attuazione della volontà di Dio, solo l'uomo è cosciente di questa “parentela” con Dio e può coscientemente, quindi liberamente, rispondere e diventare sempre più libero, cioè sempre più vicino a Dio, la cui natura è libertà.

Dio, creando l'uomo lo rende partecipe della sua natura, quindi della sua libertà divina, sicché, come Dio è libertà, così lo è anche l'uomo. L'espressione più comune per indicare questo fatto è «Dio ha creato l'uomo a sua immagine e somiglianza». Questa espressione, tratta dal libro della Genesi (1, 26), per diversi padri costituisce il concetto ermeneutico fondamentale sia della teologia che dell'antropologia. Occorre, però, fare una debita distinzione terminologica. Ordinariamente i Padri, quando parlano della libertà dell'uomo, distinguono la libertà strutturale, che chiamano *eleúteria*, e la libertà funzionale che definiscono con il termine di *proátesis*. La prima rappresenta l'uomo in quanto tale e corrisponde all'uomo “a immagine di Dio”. Questa non si può mai perdere del tutto perché rappresenta la stessa struttura ontologica dell'uomo. La seconda è la libertà in azione ed è indicata con l'espressione “l'uomo è creatura a somiglianza con Dio”. Questa forma di libertà nell'uomo storico si mani-

<sup>12</sup> ID., *Dialogo sull'anima e la resurrezione*, PG 46, 124B.

<sup>13</sup> Cf. Y. SPITERIS, *Libertà di Dio e Libertà dell'uomo nel Cristianesimo Orientale*, Libreria Editrice Vaticana, Roma 2004, pp. 60-61.

fešta soprattutto nella matura libertà di scelta, che a sua volta è il frutto della progressiva liberazione interiore dalle passioni e dai condizionamenti.

L'immagine e la somiglianza non rappresentano qualcosa che si aggiunge alla natura realizzata. Infatti, non bisogna pensare che l'uomo sia la natura, mentre l'immagine sarebbe la soprannatura che si aggiunge alla natura. L'uomo è l'immagine di Dio, e l'immagine è ciò che Dio ha dato all'uomo in modo del tutto gratuito. Si può dire che l'uomo in quanto tale è la grazia. Natura e grazia nell'uomo si incontrano in una sintesi primaria e originale. L'uomo può essere divinizzato perché porta nella sua essenza l'impronta di Dio. Questo vuol dire che l'immagine di Dio, in quanto immanente, è l'uomo stesso e ciò costituisce appunto la sua divinizzazione. Gregorio di Nissa afferma in più passi delle sue opere che l'essere naturale dell'uomo è costituito dall'essere a immagine. La natura umana, cioè l'essere ad immagine di Dio, indica che essa ha molti attributi divini e che l'uomo li riprenderà con la resurrezione finale: «L'incorruttibilità e la gloria e l'onore e la potenza sono caratteristiche della natura divina, e quelle doti che prima si erano attuate in colui che era stato ad immagine di Dio si potrà sperare che tornino una seconda volta».<sup>14</sup>

La differenza tra Dio e l'uomo consiste nel fatto che Dio è l'Increato, mentre l'uomo ha ricevuto tutto per partecipazione, per grazia egli è un essere creato, soggetto a tutte le conseguenze della creaturalità.

«Quale differenza tra la Divinità e ciò che ad essa è immagine? Questa: che l'una è increata, l'altra ha esistenza per creazione. La differenza di questa qualità porta con sé altre proprietà».<sup>15</sup>

L'uomo è immagine di Dio perché assume in sé le ricchezze divine, culmine delle quali è appunto la libertà, che costituisce la realtà in cui si estrinseca l'immagine di Dio nell'uomo.

Anche per massimo il Confessore la libertà dell'uomo è un riflesso di quella divina: «Se l'uomo è a immagine della natura divina, e se questa è libera, pure l'immagine è libera».<sup>16</sup> Per il Confessore l'uomo possiede una volontà naturale e questa volontà, che chiama libertà di natura è conforme alla libertà divina, quindi capace di condurre al solo Bene.

Una delle forme dell'espressione della libertà divina è l'*apátheia* intesa non come atarassia, ma come assoluta libertà interiore, accompagnata da un dinamismo puro e indipendente da ogni forma di passione: in Dio esiste l'*apátheia* perché il suo amore è puro, cioè del tutto disinteressato.

L'uomo in quanto immagine di Dio partecipa di questa divina *apátheia* quando anch'egli raggiunge l'equilibrio interiore tra la libertà spirituale e la gioia che deve sentire per il mondo sensibile. Egli non deve rinunciare alla bellezza del mondo, ma deve essere talmente libero nel suo intimo da non lasciarsi assorbire dal sensibile, calibrando giustamente il godimento del mondo e quello del mondo invisibile. È quanto insegna il Nisseno con queste parole:

<sup>14</sup> GREGORIO DI NISSA, *Dialogo sull'anima e la resurrezione*, PG 46, 106C.

<sup>15</sup> ID., *Trattato sulla creazione dell'uomo*, XVI, PG 44, 184C.

<sup>16</sup> MASSIMO IL CONFESSORE, *Dialogo con Pirro*, PG 91, 324D.

Dio, dopo aver decorato la casa (il mondo) con ogni ricchezza e preparato un convito vario e magnifico, v'introduce l'uomo, dandogli non il compito dell'acquisto delle cose che ancora non sono, ma il godimento di quelle presenti. E perciò pone in lui due principi di creazione, unendo quello terreno a quello divino, affinché attraverso entrambi abbia il godimento dell'uno e dell'altro.<sup>17</sup>

Il problema consiste, dunque nel conciliare il piacere della vita sensibile con quello della vita spirituale senza perdere la propria tranquillità e la propria indipendenza interiore. Per i Padri questo equilibrio si acquista mediante la sublimazione del *páthos* per il mondo sensibile innalzandolo verso il *páthos* per Dio, indirizzando ogni forma di *eros* sensibile verso l'*eros* divino.

La strada più breve e più sicura per giungere alla libertà interiore o *apátheia* è quella di liberarsi da ogni passione negativa. Il paradosso del cristiano sta proprio nel fatto che si diventa liberi rinunciando alla propria volontà e facendo propria quella di Dio; solo così si imita l'*apátheia*, ossia la libertà divina. Questo è quello che insegna Doroteo di Gaza ai suoi monaci:

Se dunque vogliamo allontanarci completamente e liberarci, impariamo a recidere le nostre volontà e così a poco a poco, avanzando con l'aiuto di Dio, arriviamo alla libertà dalle passioni. Niente giova all'uomo tanto quanto il recidere la propria volontà: con questo mezzo si avanza veramente oltre ogni virtù. Come un uomo percorre una strada e trova una scorciatoia, se la prende, grazie a quella scorciatoia guadagna gran parte della strada, così è per chi percorre questa strada della recisione della propria volontà, acquista la libertà dalle passioni, e dalla libertà dalle passioni giunge, con l'aiuto di Dio, alla perfetta impassibilità.<sup>18</sup>

La positività dell'*apátheia* è collegata con la libertà interiore, che porta a sentire la presenza di Dio e ad unirsi a lui nella preghiera. In questo caso l'*apátheia* prende il nome di *esýchia*.

L'uomo creato ad immagine di Dio, è strutturalmente libero e può agire liberamente, arrivando così a somigliare sempre di più al modello divino. Si tratta della libertà di scelta o funzionale (*proaíresis*), che ordinariamente si esprime con la libertà di scelta.

Questa forma di libertà, certamente molto importante per l'uomo, non esprime il massimo della dignità umana. Per Massimo il Confessore il bisogno di esprimere la nostra libertà come scelta è indice di imperfezione: «Il libero arbitrio è più indice di indigenza che non di indipendenza ed è la conseguenza inevitabile della caduta; da intuitiva, la volontà si trasforma in discorsiva, invece il perfetto segue immediatamente il bene ed è al di là dell'opposizione».<sup>19</sup>

<sup>17</sup> GREGORIO DI NISSA, *Trattato sulla creazione dell'uomo*, II, PG 44, 133B.

<sup>18</sup> DOROTEO DI GAZA, *Insegnamenti spirituali*, a cura di M. Pappalardo, Città Nuova, Roma 1979, p. 61.

<sup>19</sup> MASSIMO IL CONFESSORE, *Ambigua*, PG 91, 1554CD.

Nonostante questa imperfezione della libertà, intesa come possibilità di scelta, bisogna affermare che per i Padri la libertà funzionale deriva direttamente da quella strutturale, che a sua volta è il riflesso della libertà divina.

Tenendo presente questi presupposti la libertà umana in azione è considerata dai padri più che come una possibilità di scelta, come una capacità di scelta, in cui si pongono in evidenza l'autonomia e la maturità dell'uomo che si esprimono nell'opzione per il vero bene.

Per questo motivo è libero nelle sue scelte solo colui che ha maturato la propria libertà strutturale, avvicinandosi il più possibile alla libertà di Dio. Ciò vuol dire che si è liberi essenzialmente per compire il bene. La scelta del male è una scelta immatura di libertà, solo l'uomo virtuoso è libero. Ma non virtuoso come lo intende Aristotele, nel giusto mezzo tra due estremi, ma nell'esercizio della propria libertà per donarsi a Dio. In questo senso, la virtù non è qualcosa che si aggiunge in prospettiva etica all'uomo, ma è ciò «che ci rende simili a Dio»,<sup>20</sup> pertanto è parte costitutiva di noi stessi. Per Gregorio di Nissa esercitare la virtù non può esistere senza l'esercizio della libertà. Virtù è perciò il contrario di ogni forma di costrizione. L'uomo, infatti, non può essere costretto neppure da Dio ad essere virtuoso. Se Dio costringesse l'uomo ad essere virtuoso distruggerebbe la sua stessa natura, in quanto la libertà è il suo stesso elemento costitutivo. Ecco perché Dio non impedisce all'uomo di fare il male: egli vuole essere amato liberamente:

Sarebbe inutile e ingiusto per il Creatore della natura che facesse all'uomo questo torto (impedirgli di fare il male) solo perché ha sbagliato. Infatti l'uomo è deiforme a causa della sua libertà, l'indipendenza e l'autonomia sono caratteristiche della beatitudine divina. Spingere l'uomo a fare qualcosa contro la sua volontà, significherebbe eliminare la sua dignità. Se esistono degli uomini che liberamente, con un movimento spontaneo, indirizzano la natura umana verso il male, tentare per forza di farli desistere dalle loro cattive scelte sarebbe lo stesso che eliminare da loro ogni possibilità di partecipare al bene, soprattutto significherebbe svuotarli della dignità che li fa simili a Dio. Infatti è a causa della libertà che l'uomo è uguale a Dio.<sup>21</sup>

L'uomo, la cui libertà fa parte delle radici stesse del suo essere, agisce liberamente in senso pieno non quando esercita questa sua libertà nella possibilità di scegliere tra varie cose possibili, ma quando vive il suo rapporto dialogico e amoroso con Dio, a immagine del quale è stato creato. Così concepita la libertà diventa un'enorme forza, che spinge l'uomo in una continua tensione verso il suo Creatore.

<sup>20</sup> GREGORIO DI NISSA, *Omèlie sul Padre Nostro*, VI, PG 44, 1177A.

<sup>21</sup> ID., *De mortuis non esse dolendum*, PG 46, 524A.