

Speranza e storia  
Speranza cristiana  
e speranze del nostro tempo

**E. Gandolfo, M. Colafranceschi, G. Madurini, P.  
Scoppola, P. Rossano**

a.v.e.minima |70

© editrice a.v.e. roma, 1971

## Premessa

Un discorso sulla speranza, questo, non concluso: che rimane aperto. Non è una serie di conferenze tenute da alcuni e ascoltate da altri, ma una meditazione alla quale alcuni hanno partecipato in silenzio, mentre altri sono intervenuti recando l'apporto della loro esperienza personale che riflette una maniera propria di essere nella Chiesa e nel mondo in quest'ora di forti tensioni e di vivaci fermenti, in ascolto di quello che lo Spirito, attraverso gli avvenimenti, dice alle singole comunità dei discepoli di Cristo. Questa attenzione allo Spirito, per interpretare i segni dei tempi, ci pare indispensabile per individuare le radici profonde della speranza e le prospettive che essa dischiude davanti ai nostri occhi. È già di per sé un segno dei tempi il fatto che ci si trovi in molti, credenti e non credenti, a parlare di speranza. Le delusioni sono molte e di « cieche speranze » non ci si può appagare. Si ha bisogno della speranza « che non delude » quella che nasce dall'amore che Dio ha riversato nei nostri cuori comunicandoci il suo Spirito. Il nostro discorso procede dal visibile all'invisibile, dall'umano al divino, dalle speranze alla speranza. La speranza non può essere confusa con nessuna ideologia, perché l'ideologia è un progetto dell'uomo mentre la speranza nasce dalla parola di Dio, di un Dio che è intervenuto nella storia. La psicologia dice che l'uomo è strutturato per la speranza, che è un essere in divenire. Lo

storico si domanda se è la storia che ci offre motivi di speranza o se è la speranza cristiana che rivela il senso della storia. Il biblista non si lascia sedurre da alcuna ideologia di speranza, sa che il cristiano non possiede una futurologia, e dice solo quello che la parola del Signore gli suggerisce: l'intervento della Parola conferisce alla storia una dimensione profetica e vi imprime la tensione escatologica. Tanto lo psicologo (don Giulio Madurini) quanto lo storico (prof. Pietro Scoppola) quanto il biblista (mons. Pietro Rossano), si sono preoccupati non di offrire facili soluzioni o di somministrare calmanti alle nostre ansie, ma di stimolare una ricerca più profonda sul tema « speranza e storia ». Così oltre a mettere in comune la loro esperienza, hanno cercato di indicare delle piste. Al nucleo essenziale da loro offerto, si aggiunge, come introduzione, una riflessione di taglio biblico (don Emilio Gandolfo) e una nota critica (prof. Mario Colafranceschi) intesa a liberare il discorso sulla speranza da possibili ambiguità.

E.G.

Emilio Gandolfo

Introduzione:

C'è una sola speranza alla quale siamo chiamati « L'unica genuina speranza è quella che si rivolge a qualche cosa che non dipende da noi ». Così Gabriel Marcel parlava della speranza nel 1949. Però mi sembra poco dire che la speranza si rivolge a «

qualche cosa che non dipende da noi ». Preferisco dire che si rivolge a « Qualcuno che non dipende da noi ». Siamo tutti convinti che molto dipende da noi, oggi più di ieri; ma tutti siamo altrettanto convinti, oggi più di ieri, che Dio non dipende da noi. Siamo con Giobbe contro chiunque, in qualsiasi modo, « vuoi ridurre Dio in suo potere» (Job 12,6). Dio non dipende da noi, e la genuina speranza non dipende da noi. È dalla parola di Dio, dalla parola ch'egli ci ha rivolto, che è nata la nostra speranza. E quando tutto attorno a noi e dentro di noi sembra venir meno, come quando Gerusalemme fu rasa al suolo e il popolo sradicato dal suolo, chi ha imparato a considerare sua porzione il Signore, sarà disposto anche a mettere nella polvere la bocca, ma non rinuncerà a bisbigliare: forse c'è ancora speranza (Lam 3,29).

#### *Un mondo senza speranza*

Ma non mi basta sapere se per me c'è ancora speranza. Sento il bisogno di sapere se c'è speranza anche per gli altri, che fanno parte della mia stessa carovana che avanza nel deserto. Sento il bisogno di sapere se tutti possono rintracciare le piste di Abramo, se tutti siamo chiamati, come afferma san Paolo, a una medesima speranza. Ed è proprio san Paolo a dirmi che la genuina speranza non solo dipende da Qualcuno, ma è Qualcuno che è stato seminato nella nostra terra e che ora sta germogliando nel cuore degli uomini e della storia, senza che gli uomini sappiano come. « Cristo in voi, speranza della gloria» (Col 1,27). A un mondo «

senza speranza », quale gli appare il mondo pagano, Paolo annuncia la speranza come Qualcuno che è sempre il primo ad amare, che per amore si è già donato all'uomo, inserendosi nella sua travagliata storia, per compierla al fine con la sua piena manifestazione. Allora sarà la fine; quando Dio sarà tutto in tutti e in ogni cosa. La speranza è come una primizia in cui è annunciata e già consacrata l'intera messe. Nel Cristo, « Primizia dei risorti », Dio si è già donato all'uomo, e dalla terra sono già state raccolte le primizie dell'intero genere umano.

Questa è la speranza dei cristiani. Una speranza che nessuno può tenersi chiusa dentro, ma di cui ciascuno deve essere pronto a rendere conto a chiunque. Un mondo senza speranza, costituisce una grave accusa contro i cristiani, perché significa che questi non l'hanno testimoniata in modo convincente e contagioso. « Migliori canzoni dovrebbero cantarmi, per insegnarmi a credere nel loro Salvatore; pii redenti mi dovrebbero apparire i suoi discepoli ». Il rimprovero di Nietzsche non è isolato e non si può dire immeritato. Accade spesso, come al tempo di san Paolo, vedere dei cristiani piangere « come quelli che non hanno speranza », e troppo poco accade d'incontrare dei cristiani che siano veramente testimoni della risurrezione di Cristo con tutta la loro vita. Eppure i cristiani esistono essenzialmente per dire a tutti gli uomini che dal giorno in cui Cristo, nostra speranza, si è levato dal sepolcro, sul mondo si è levato il sole che non conosce tramonto e finirà col dissipare tutte le tenebre.

### *La speranza cristiana*

Era questa la testimonianza che, secondo l'informazione del martire Giustino, i cristiani rendevano a Roma nel II secolo, in un mondo senza speranza, con la loro liturgia e con tutta la loro vita: « Ci raduniamo tutti insieme nel giorno del sole, perché è il primo giorno nel quale Dio formò il mondo, tramutando la tenebra e la materia, e perché anche il Salvatore nostro Gesù Cristo in questo giorno stesso risorse da morte ». Si noti la stretta connessione tra la creazione del mondo e la risurrezione di Cristo. Non avrebbe alcun senso nascere e vivere se non ci fosse la vittoria sulla morte. E questa speranza non è una pura attesa, è già un fatto. La speranza è attendere che la morte sia vinta in noi come è già stata vinta in Cristo, nel quale è stata ricapitolata l'intera storia umana: dalla Pasqua di Cristo è germogliata la nostra Pasqua, che deve ancora raggiungere la sua pienezza. Perciò noi « siamo salvi nella speranza », cioè siamo già salvi ma non lo siamo ancora del tutto. Il tempo presente è dunque sotto il segno della speranza, in una continua tensione tra il « già » e il « non ancora ». Il non ancora, ciò che ancora deve venire alla luce, comporta un travaglio come di parto che interessa non solo i cristiani ma l'intero genere umano, anzi l'intera creazione. *Omnis creatura ingemiscit*, dice san Paolo. L'intera creazione soffre le doglie del parto e geme, tutta protesa in avanti, lo sguardo fisso in un punto lontano dell'orizzonte infinito dove, col ritorno di Cristo, limpida stella del mattino, sorgerà

la nuova aurora del mondo e avrà luogo la piena manifestazione dei figli di Dio (Rom 8,19-24).

*Solidarietà con il genere umano e con la sua storia*

Dobbiamo riconoscere che a queste prospettive noi cristiani non siamo stati educati. Il nostro sguardo, solitamente ristretto alla salvezza della nostra anima, troppo poco si è aperto a tale orizzonte davvero esaltante. E così, venendo meno alla speranza alla quale siamo chiamati, siamo venuti meno alla testimonianza che dovevamo rendere a un mondo senza speranza. E' altamente significativo, invece, il modo con cui il Concilio si apre al dialogo col mondo contemporaneo: « Le gioie e le speranze, le tristezze e le angosce degli uomini d'oggi, dei poveri soprattutto e di tutti coloro che soffrono, sono pure le gioie e le speranze, le tristezze e le angosce dei discepoli di Cristo, e nulla vi è di genuinamente umano che non trovi eco nei loro cuori » (*Gaudium et spes*, 1). Consapevole d'aver ricevuto un messaggio di salvezza da proporre a tutti, la comunità dei discepoli di Cristo non può non sentirsi realmente e intimamente solidale con il genere umano e con la sua storia. Poiché, con Abramo e finalmente in Cristo, la speranza è stata seminata nella storia, bisognerà anzitutto rintracciare nella storia queste radici profonde. Non si può non partire da questa profonda solidarietà che lega i cristiani a tutti gli altri uomini. Questa solidarietà, sinceramente accettata, non a parole ma con i fatti, è la base di quella *comunione* di cui parla un altro documento, *Lumen gentium*, inseparabile da quello

appena citato. Nel Concilio, la Chiesa ha preso più chiara coscienza della sua vocazione, che consiste nell'essere strumento di comunione, con Dio e degli uomini tra loro. È quanto aveva già detto Agostino nella Città di Dio: siamo insieme, non per usufruire tutti dei beni di consumo che insieme produciamo, ma per essere in comunione con Dio e tra di noi in Lui: frui *Deo et invicem in Deo*. Essere chiamati alla speranza significa essenzialmente essere chiamati a questa piena comunione, in cui consiste la salvezza: salvezza dalla morte, per la vita eterna, da vivere in comunione beata con Dio e tra di noi, partecipi dell'unico sommo bene. La speranza non è l'attesa di ciò che ancora non esiste; è la presa di coscienza di un bene che già esiste, ma deve crescere fino alla pienezza. Questo dinamismo della speranza coincide col dinamismo dell'uomo e della sua storia. L'uomo è un essere in divenire, in crescita. La speranza nasce paradossalmente da questa sua radicale povertà. Dio ha rispettato questa povertà: si è adattato, con mirabile condiscendenza, ai ritmi dell'uomo; ha rispettato la storia dell'uomo, anche quando ne ha fatto, con la sua personale partecipazione, una storia di salvezza; non ha voluto che il suo vino di nozze venisse a riempire anfore vuote, ma ha voluto prima che queste fossero riempite d'acqua: e furono riempite fino all'orlo. « Da ricco che era, si è fatto povero per noi, perché noi diventassimo ricchi dalla sua povertà » (2 Cor 8,9). Dalla sua povertà, che è la nostra povertà, nasce la nostra speranza. Solo condividendo la nostra povertà ha reso possibile la nostra speranza.



Così posso capire perché amandomi fino a farmi il dono di se stesso, mi abbia lasciato per così dire con le scarpe rotte ed esposto a tutte le intemperie, come tutti; e come alle mie reiterate suppliche costantemente risponda: « Ti basta la mia grazia: la mia potenza si esprime nella debolezza » (2 Cor 11,9).

*Vergogna nell'essere felici da soli*

La storia è la dimensione temporale della comunità umana, e ne mette in risalto l'indole peregrinante. Sperare vuol dire essere in cammino, condividendo la sorte e l'attesa dei compagni di viaggio. Se il Verbo si è fatto carne, cioè storia, è perché questo fragile fiore di campo che è l'uomo potesse diventare partecipe dello Spirito vivificante che è proprio del Verbo, cioè partecipare a quell'eterna comunione d'amore che è propria di Dio. Ma a una condizione: che gli uomini sappiano accogliersi a vicenda come Dio nel Cristo ha accolto loro. Il popolo di Dio è segno di speranza nella misura in cui è nel mondo segno di questo amore. Ricordo una pagina de *La peste* di Camus. Rambert, che ai primi sintomi della peste cercava di mettersi in salvo, raggiungere sua moglie e la sua terra oltre il mare, ha deciso di non partire ma di restare. Si è persuaso che se fosse partito ne avrebbe avuto vergogna, e questo avrebbe guastato il suo amore per colei che aveva lasciato. Inutilmente il dottor Rieux gli fa osservare che la cosa è stupida e che non c'è vergogna nel preferire la felicità. « Sì », dice Rambert, « ma ci può essere vergogna nell'essere felici da soli ». E a motivare la sua decisione di

restare, aggiunge: « Ho sempre pensato di essere estraneo a questa città e di non aver nulla a che fare con voi. Ma adesso che ho veduto quello che ho veduto, so che il mio posto è qui, lo voglia o no. Questa storia riguarda tutti ». Nella misura in cui la speranza dei cristiani cessa di essere la speranza di tutti gli uomini, essa perde vigore anche nel cuore dei cristiani; è sale destinato a essere calpestato perché ha perduto il suo sapore, e ha perduto il suo sapore perché ha cessato di essere il sale della terra. Lo stesso concetto di « primizie », cui ci siamo riferiti prima, esclude assolutamente ogni tentazione di evasione, perché comporta necessariamente l'idea di partecipazione e presenza, di solidarietà e di comunione. Come Cristo è la primizia dei risorti nel senso che in lui gli uomini sono già stati liberati dalla morte, che è segno di tutte le oppressioni e schiavitù, così cristiani sono primizie in quanto sono segno vivente della fecondità della Pasqua del Signore per l'intero genere umano, che in loro è già offerto a Dio e quindi reso partecipe della vita eterna, alla quale tutti gli uomini sono chiamati.

#### *Continuo superamento*

Il cristiano cammina con tutti gli altri uomini condividendo con loro la fatica gloriosa della storia; ma egli sa che questa non può fermarsi al traguardo che l'uomo con tutti i suoi sforzi può e deve raggiungere. Come sulla via di Emmaus, il Cristo accenna a voler proseguire oltre; e il cristiano diventa così una spina nella carne della storia, un elemento perturbatore che mette in causa ogni

ordine definitivo, perché si sente chiamato e chiama a un continuo superamento. Il mondo deve crescere fino a raggiungere la statura di Cristo, affinché « Dio sia tutto tutti ». Allora sarà la fine. In seno a un oceano pacificato, ma di cui ogni goccia avrà coscienza di rimanere se stessa, la straordinaria avventura del mondo sarà compiuta. Il Cristo, ora nascosto nell'umile pane che insieme spezziamo, un giorno guizzerà come un lampo in seno alle nubi del mondo lentamente consacrato. E l'annuncio di san Paolo: « Quando si manifesterà Cristo, la nostra vita, allora anche noi saremo manifestati con lui nella gloria » (Col 3,4).

Mario Colafranceschi

*Una speranza insperabile*

Dice Kierkegaard, ne *La malattia mortale*, che se il cristianesimo è una follia, è una follia che poteva venire in mente solo a Dio. A me sembra che la stessa cosa si possa dire della speranza di cui si parla come virtù teologale: è così « folle » che non può nascere dal cuore umano. Perché ciò sia chiaro è necessario che il termine « speranza » sia inteso, per quanto possibile, senza ambiguità; è vero infatti che la speranza costituisce la condizione dell'essere uomo, come tutti hanno detto, ma non nel senso in cui di speranza parla il cristianesimo. La speranza dell'uomo è legata al suo esistere, alla positività della vita o, se vogliamo, alla tensione che lo spinge a realizzarsi come progetto. E' la speranza che ci fa dire « sì » al mondo, che ci fa accettare la realtà,

l'essere. Da questa speranza nasce la storia, il progettare appunto, da parte dell'uomo, il suo destino, l'assumerne la responsabilità. Ma quello di cui si parla è un destino « storico ». A questa speranza, cioè, è totalmente estranea una tensione diversa, quale quella che mi porta ad aver nostalgia dell'Assoluto, o a farlo oggetto di speranza. Quando Socrate-Platone, nell'Apologia, parla della « grande speranza » che nutre dinanzi alla morte intende o la vita stessa che prosegue in un altro mondo o la morte come nulla, il « sonno senza sogni ». Qui è chiaro ciò che cerco di dire: la morte è accettata in quanto fa parte della vita; è l'orizzonte del mio esistere che non contraddice, ma fonda la mia speranza. Per questo, come dice Spinoza, « chi è felice desidera morire ».

#### *Ambiguità del discorso apologetico*

Quanto detto contraddice il discorso apologetico che ancora, da parte di taluni, si viene facendo sulla figura dell'ateo disperato (in Pascal è tutt'altra cosa): l'uomo spera per sua natura, tende all'assoluto e cerca di avvicinarsi ad esso progettando ideologie messianiche che inevitabilmente fanno naufragio e lasciano l'uomo nella disperazione. A questo uomo disperato solo il cristianesimo può garantire la pienezza della vittoria. Nella versione, diciamo così teilhardiana, il discorso cambia, nelle basi, molto poco: solo che qui la speranza umana, sempre intesa come tensione verso l'assoluto, anzi in qualche modo come sua realizzazione, viene fatta congiungere

armonicamente con la speranza cristiana. È un discorso apologetico, questo, che da una parte spinge a sottolineare in maniera meschina i fallimenti dell'umanità, senza saper distinguere tra « caduta » e « caduta » e considerando parimenti fallimentare ogni progetto umano, ogni ideologia, ogni esperienza storica; dall'altra, porta a mistificazioni altrettanto clamorose, nell'illusione di sentirsi compagno di strada di chi invece viene totalmente non compreso nella concretezza del suo operare, nella realtà della sua speranza. Ma il mondo non pretende di costruire paradisi in terra e quindi, fatta eccezione per qualche posizione tardo-romantica, sfugge a questi schemi artificiosi: così come, storicamente, è sfuggito sia alle scomuniche sia ai misticheggianti dialoghi. Non credo che la Chiesa abbia davvero trovato il modo di dialogare con il mondo. Forse anche perché si ostina a non voler recepire fino in fondo la « laicità » dell'agire umano e si sforza di de finire « naturaliter » cristiano ciò che fino a ieri condannava. È la consapevolezza della finitezza dell'orizzonte umano, invece, che dà senso, misura e dignità al tentativo, laico, di « costruire la terra ». Come appunto ha detto con stupenda semplicità Gramsci in quelle righe citate da Scoppola che, appunto nel citarle, era evidentemente imbarazzato, perché quel comportamento usciva fuori dagli schemi: e finiva così con il considerare « eccezione » ciò che è il fondamento del « mondo ». Non mi sembra esatto, dunque, stabilire confronti tra due « speranze » in sé eterogenee. Quel piano di Dio dinanzi alla visione

del quale Paolo non può che inginocchiarsi  
trascende totalmente la speranza storica.

*Una speranza che non è sulla misura dell'uomo*

Ciò che appare in una prospettiva storico- culturale, a me sembra ancora più evidente in una prospettiva di « interiorità ». L'uomo vive tra profonde contraddizioni e tra queste è destinato a cercare il suo equilibrio; egli non può non accettare la realtà. E realtà è anche, e soprattutto, la morte, la finitezza. Se io non l'accetto non posso divenire uomo. Perché dunque parlare del cristianesimo, come fa don Giulio, come della risposta totale al principio della vita, come la vittoria, l'annientamento di uno dei termini di quella contraddizione senza la quale non sono uomo? In tutta sincerità mi sento più vicino a quegli ateniesi che, a chi parlava di risurrezione dei corpi, risposero: di questo ci parlerai un'altra volta. Del resto la morte l'uomo se la porta dentro: è l'aridità, la povertà, la fragilità del suo cuore. Questo è l'orizzonte, qui; voler essere « santi senza Dio» (Camus) non significa cercare un'innocenza trascendente, ma il senso di questo essere uomini, del non poter non avere, in definitiva, « le mani sporche ». Ora ciò di cui parla il cristianesimo non è a misura d'uomo: il capovolgimento totale, la metanoia, « un cuore di carne » al posto di quello di pietra. Non solo io non potrei fare ciò, ma neppure potrei pensarlo, desiderarlo, se non mi venisse offerto.

*Una speranza che solo Dio pone nel cuore dell'uomo*

Dunque, sia che guardi il mondo e la sua evoluzione storico-culturale, sia che guardi me stesso, a me sembra di poter dire che l'uomo è in un'autosufficienza precaria fin che si vuole, non prometeica, ma tuttavia è « misura » di se stesso, autonomo. Non c'è posto per un Dio nella strada del mondo, né nella mia, ma solo di idoli che storicamente ci siamo costruiti per orientarci meglio nella realtà; idoli che ci siamo affrettati a distruggere quando li abbiamo visti ormai senza utilità.

Se un Dio c'è, è perché lo incontro, mi si presenta, inaspettato, di sua iniziativa: un Dio che mi scandalizza perché mi parla di risurrezione dai morti e di un « cuore nuovo ». Mi scandalizza e mi ferisce, perché « è impossibile entrare in rapporto con l'Assoluto e non portarne una ferita » (Kierkegaard). Se l'esperienza di Dio può solo essere conseguenza dell'iniziativa di Dio, anche la Speranza (teologale) è conseguenza di quell'incontro. Tutti hanno parlato di un uomo che spera e che viene frustrato nelle sue speranze, ma a me la realtà sembra un'altra: l'uomo non spera, di quella speranza che mi fa parlare di vittoria sulla morte e di cuore nuovo. Il problema allora non è ciò che l'uomo spera, ma il fatto che spera. Non è il cristianesimo che dà una risposta alle speranze umane, ma Dio che pone nel cuore dell'uomo una speranza insperabile.

Parlando di Abramo e della nascita di Isacco, Kierkegaard dice che il vero miracolo non è nel fatto che Sara e Abramo abbiano potuto, benché vecchi, generare quel figlio tanto atteso; ma nel fatto che « furono abbastanza giovani per desiderare ». Allo

stesso modo a me sembra della speranza: che solo Dio può porla in me.

Giulio Madurini

« Speranza e storia »

dal punto di vista dello psicologo

Che cos'è veramente la speranza?

La mia prospettiva è la prospettiva dell'uomo alla ricerca di qualche cosa che dia ragione al suo essere. E soltanto di qui che può scaturire un discorso sulla speranza e può anche eventualmente venir fuori una definizione della speranza.

*Esperienza del limite*

Io uomo di fronte a che cosa mi trovo? Mi trovo di fronte alla mia esperienza personale. La mia esperienza personale parte da alcune costatazioni, la prima delle quali è l'esistenza del limite che io trovo, ad esempio, nello scorrere del tempo, ma che soprattutto trovo nell'incidenza di quello che è l'esterno sulle mie possibilità. Io non posso quello che voglio, arrivo soltanto ad alcune cose.

Ora, questa esperienza del proprio limite che noi tutti facciamo a livello personale, la troviamo anche immersa nel decorso della storia. La storia è fatta di corsi e ricorsi, è fatta di evoluzione, ma dobbiamo pur dire che è fatta di molte involuzioni. Anche limitandoci ai nostri giorni, ci troviamo di fronte a dei fatti che dicono che gli uomini non hanno imparato niente dalla storia.

Noi ci troviamo di fronte ai limiti dell'ignoranza, della cecità, ci troviamo soprattutto di fronte ai



limiti affettivi, che guidano l'uomo in un determinato modo come se nulla potesse insegnargli qualche cosa.

### *Esperienza delle tendenze*

Insieme a questa esperienza del limite, a tutti i livelli, noi abbiamo ugualmente dentro di noi l'esperienza delle nostre tendenze; quelle tendenze che spingono l'uomo alla realizzazione di sé travalicando il limite stesso di cui noi abbiamo esperienza: il limite dell'ignoranza, il limite dell'impossibilità, il limite dell'incapacità, soprattutto il limite della pochezza vitale.

Anzi è sintomatico il fatto di avvertire la presenza della tendenza proprio quando l'esperienza del limite si fa più bruciante. Ricordo *L'ultimo dei giusti* di André Schwarz-Bart. In quella folla di uomini che vanno nella camera a gas e che quindi sono coscienti di essere arrivati all'estremo limite della loro esistenza, c'è l'appello alla tendenza che li porta a realizzare la loro espansione vitale in tutti i modi, anche attraverso l'esperienza sessuale che in quelle condizioni non può essere altro che una nuova frustrazione, forse la più grossa perché senza sbocco.

### *Esperienza dell'angoscia*

Ora, questa esperienza delle tendenze che abbiamo dentro di noi, che noi ci portiamo dietro e viviamo quotidianamente, ha lo scopo di portare la nostra vita al massimo delle sue possibilità di espressione. E le tendenze, di cui abbiamo esperienza dentro di noi, hanno degli aspetti che sono radicati in quella

che viene detta la nostra corporeità, e degli aspetti che sono radicati nella nostra dimensione spirituale. Inoltre, queste nostre tendenze, non sono affatto limitate nel nostro contesto umano, ma progrediscono sempre verso qualcosa di più fino ad essere in contrasto col nostro limite stesso.

Tutto questo crea dentro di noi quel classico movimento di va-e-vieni in un dato che è stato messo molto in evidenza dai primi esistenzialisti, a cominciare da Kierkegaard, ed è stato poi ripreso in teorizzazioni dell'affettività umana dagli ultimi psicologi nostri con temporanei: è il va-e-vieni dell'*angoscia*. Cioè, noi ci sentiamo spinti verso una realizzazione di noi stessi, che non sopporta limiti; nello stesso tempo sperimentiamo che il nostro limite gioca dentro di noi come un handicap nei confronti delle nostre tendenze vitali.

C'è di più. Il gioco dell'*angoscia* dentro di noi, si presenta, non come una condizione patologica, ma come una condizione normale di esistenza. Il bambino vorrebbe sempre stare in braccio alla mamma, ma se sta in braccio alla mamma, non vive. Si presenta quindi la necessità di buttarsi fuori, di allontanarsi dalla sicurezza rappresentata dalla figura materna e paterna; ma nel momento stesso in cui per vivere si butta fuori dei termini di sicurezza rappresentati per lui dalla figura materna e paterna, si trova a mancare di un appoggio.

Il ciclo di vita si presenta allora così: necessità di buttarsi al di fuori e nello stesso tempo necessità di avere sicurezza per buttarsi al di fuori. Queste sono le due necessità di vita. Ma se ci si butta al di fuori

ci si toglie dal limite di sicurezza: ecco allora che l'angoscia si presenta a noi come uno dei termini normali e naturali su cui noi siamo costretti a vivere; e cioè, la spinta naturale della tendenza e la necessità di vivere da una parte, la nostra limitatezza e il bisogno di appoggio che noi abbiamo dall'altra, si pongono come due poli, come due perni di una spola di va-e-vieni in cui noi giochiamo. Avendo uno non abbiamo l'altro: avendo la vita non abbiamo l'appoggio, avendo l'appoggio fatalmente non abbiamo la vita.

San Tommaso, nel suo trattato su le Passioni — che in termini moderni potremmo chiamarlo sull'Affettività —, esprime questa necessità che noi abbiamo quando propone la suddivisione in questi termini: noi abbiamo dentro di noi delle passioni di stasi e delle passioni di movimento; le passioni di stasi si riconducono all'amore, le passioni di movimento si riconducono all'ira; le passioni di stasi procurano godimento, le passioni di movimento spingono all'azione.

Quando noi siamo in uno stato di affettività pacificata, e in un certo senso pacificante, ci troviamo nel godimento ma sostanzialmente nella non-vita; quando invece ci sentiamo spinti al di fuori, c'è un inappagamento ma c'è la conquista; cioè, troviamo dentro di noi questo doppio polo di spinta verso il godimento della vita e verso la conquista della vita, un doppio polo che ci propone il movimento vitale praticamente verso l'infinito.

*La crescita come risultante vitale*

Risultato di tutto questo, a livello personale è la crescita con i suoi raggiungimenti e con quel senso di completezza che permette sempre un ulteriore crescere; a livello sociale, la storia col crescere dell'umanità verso posizioni che non riguardano soltanto una sola persona, ma riguardano la persona presa nella totalità delle sue dimensioni, quelle dimensioni che costituiscono il fondo, l'inizio della socialità stessa: la quale socialità è veramente insita dentro di noi soprattutto in quelle spinte che noi chiamiamo con un termine molto generale e da certi punti di vista ancora molto impreciso — istintività sessuale.

Nell'evolversi della società si possono vedere le spinte istintive sessuali come motivi di realizzazione vitale, mentre vedo, viceversa, nelle spinte istintive che si ricollegano all'orgoglio e all'egoismo dei fattori involutivi, più che dei fattori di spinta verso l'evoluzione. La reale spinta verso l'evoluzione è quella spinta vitale originaria che è la nostra spinta sessuale; non soltanto perché è alla base della realizzazione sociale nella molteplicità degli individui; anche perché è alla base della realizzazione sociale nella ricerca del rapporto con l'altro, che ci mette in condizione di realizzare una totalità vitale nell'amore.

#### *Amore come realizzazione fondamentale*

Questo discorso, che ricollega l'amore alla spinta sessuale, vuole proprio dire che l'amore è una realizzazione fondamentale dell'essere umano, in virtù delle sue spinte iniziali fondamentali vitali, che

lo portano alla realizzazione di sé nella totalità delle sue dimensioni: quindi nella dimensione sociale, che nella sua evoluzione si chiama storia.

Poste le cose in questi termini: con questa esperienza del nostro limite, l'esperienza delle tendenze, l'esperienza dell'angoscia, con la risultante vitale della crescita e l'esperienza della storia, radicate nel nostro essere, noi di fronte a che cosa ci troviamo? Ci troviamo nella necessità, per la realizzazione di noi stessi, in questa totalità vitale che comprende anche la nostra realizzazione sociale, di porre come postulato un principio, che sia per così dire la sintesi dei due poli in cui gira la nostra esistenza. Abbiamo bisogno di un appoggio certo che sia nello stesso tempo mèta da raggiungere.

Ecco allora che viene a noi, proprio dalla nostra esperienza vitale, la necessità di proporre a noi stessi l'assoluto, che noi collochiamo nella divinità. L'assoluto si pone a noi come appoggio certo, tra gli appoggi il più certo di tutti; nello stesso tempo si pone a noi come la spinta al movimento più vitale che ci sia, perché è la mèta ultima verso cui noi possiamo camminare, una mèta anche questa certa. La posizione dell'assoluto ci propone dunque la soluzione delle nostre antinomie, della duplicità di poli in cui viviamo.

#### *L'assoluto e la speranza*

E si apre un discorso in cui la ragione rivela tutta la sua insufficienza: la relazione dell'assoluto con noi pone quello che noi chiamiamo il discorso di fede; pone la necessità di una fede. Se io sono un vivente,

un vivente cosciente, questo rapporto con l'assoluto, che è appoggio e che è meta ultima di raggiungimento, come si concreta per me? Si concreta per me in quello che io oso definire speranza. Speranza che è attesa: attesa che il mio movimento vitale abbia un termine di raggiungimento. La speranza è l'attesa concreta della mia evoluzione personale, totale, e quindi anche storica, verso l'assoluto come mèta partendo dall'assoluto come punto di appoggio. La speranza è un'attesa, che, fondata sulla fede, mi dà la certezza che la mia esperienza vitale, e cioè che la mia vita (che si concreta per me nella mia coscienza) ha veramente un suo punto di raggiungimento, senza delusioni.

Credo che in questo contesto vitale abbiano ragione di esistere le parole di san Paolo: « scio cui credidi et certum sum... », che traduco così, con qualche adattamento: « Io so a chi ho creduto (fede), e sono certo (speranza) che egli è così potente da serbare per quel giorno del raggiungimento quello che io vitalmente sono ». Questo è il discorso della speranza.

Ma a questo punto c'è da chiedersi: la mia speranza, che è attesa — attesa vitale, attesa di movimento nella certezza dei due poli uniti in sintesi — questa mia speranza può svolgersi in un discorso concreto, quello della concretezza della mia vita personale, quello della concretezza della storia? È giusto e doveroso criticare le utopie; ma le utopie che ci riportano al senso di concretezza della vita nelle sue dimensioni, non fanno esse stesse parte della realtà

interpretata dalla coscienza? La fede è un'utopia realistica. Noi abbiamo bisogno di dare un senso all'evoluzione dell'io, e abbiamo bisogno di dare un senso all'evoluzione della storia, attraverso qual cosa di certo che si viva ogni giorno. In questa esigenza la semplice posizione dell'assoluto come primo motore immobile, non ci dice niente perché abbiamo bisogno di porre un assoluto in contatto con noi: viceversa la divinità in contatto con noi attraverso una fede ci pone in un'attesa concreta: la speranza.

*L'assoluto come vita e perciò come amore*

E dobbiamo dire per di più che questo rapporto dell'assoluto deve essere immerso nella nostra esperienza quotidiana, persona-individuale e personale-sociale. E dove troviamo noi una testimonianza di questa immersione dell'assoluto in noi attraverso una posizione personale di fede? Noi la troviamo attraverso quella visione dell'amore che ho ricondotto prima alla nostra spinta sessuale. Naturalmente parlo di sessualità, non semplicemente di genitalità, cioè parlo di dimensioni della persona presa nella sua completezza.

Ora, la realizzazione dell'amore, che raccoglie le spinte più profonde del nostro io, verso che cosa ci porta? Ci porta verso la realizzazione del nostro essere nella responsabilità cosciente nei confronti della vita, verso la realizzazione cosciente nei confronti dell'altro, con cui abbiamo rapporto vitale profondo, tanto da farci dire che l'uomo è per definizione amore. Ne deriva che per l'uomo

l'essere vita-amore, non può che trovare la sua ragion d'essere, direi la motivazione vitale profonda, nell'esistenza dell'assoluto — con cui si è in rapporto attraverso il discorso di fede e di attesa — inteso come vita e perciò come amore.

La speranza trova allora la sua concretezza, a livello personale, nella realizzazione dell'amore; trova la sua concretezza, a livello sociale, nell'amore. Noi potremmo dire, a ragion veduta, di converso, che di fatto noi sappiamo per esperienza che un uomo il quale non si realizza nell'amore, non si realizza; che una società che non pone come base per se stessa e per le sue strutture, l'amore, è destinata inesorabilmente al fallimento: salvo che subentri la violenza a tenerla in piedi, quella violenza che in definitiva è la negazione dell'amore ed è la negazione stessa della socialità, quella violenza contro la quale noi sentiamo il dovere di ribellarci proprio in nome dell'amore di cui noi siamo fatti.

Su questi dati umani si innesta un discorso di fede; qui si presenta a noi una grossa realizzazione dell'amore nell'umanità, che congiunge i poli dell'assoluto e del limitato; i due poli dell'assoluto come appoggio e come termine, e del limitato come inserimento in tutto questo. E' presenza del Cristo, il quale - si propone a noi come testimonianza dell'esistenza di Dio amore, e della chiamata dell'uomo all'amore.

Pietro Scoppola

*« Speranza e storia » dal punto di vista dello storico*



L'argomento stesso, « speranza e storia », suggerisce, mi sembra, una domanda alternativa: è la storia che dà motivi di speranza, o è la speranza che dà un senso alla storia?

Credo possiamo partire da questo apparente gioco di parole per porre in evidenza due linee di riflessione, due possibili discorsi: il primo, la storia che dà motivi di speranza, è il discorso della « *filosofia della storia* »; il secondo, la speranza che dà un senso alla storia e che della storia diventa molla, stimolo, animatrice, è un discorso di « *teologia della storia* ». Due motivi sui quali io non posso che avventurarmi con tutto il disagio del non specialista.

*È possibile una filosofia della storia?*

È possibile, osservando la storia, scoprire delle leggi che diano alla storia nel suo insieme, un significato? L'hanno tentato tanti filosofi: l'ha tentato la filosofia hegeliana, l'ha tentato la filosofia positivista, l'ha tentato il marxismo. Ha affermato Comte, nel suo Discorso sullo spirito positivo del 1844, che la scienza che avesse spiegato in maniera soddisfacente il passato, per questo solo motivo avrebbe ottenuto inevitabilmente una funzione di supremazia spirituale per l'avvenire.

Il positivismo pensava che si potesse trovare la chiave dell'evoluzione della storia umana, e che, possedendo questa chiave, si potesse dominare anche il futuro dell'umanità: una rivista illustrata, tra la fine dell' '800 e l'inizio del '900, se ne uscì con un inno al progresso, affermando che rimaneva soltanto all'uomo di dominare il segreto della morte,

di vincere la morte, perché il successo della scienza fosse completo e definitivo.

Ebbene, consentitemi di esprimere molto francamente la mia diffidenza nei confronti di questa come di ogni altra filosofia della storia. Forse ciò dipende anche dall'ambiente, o dal clima, in cui quelli che hanno passato i quarant'anni, come me, si sono venuti maturando, hanno cominciato a pensare. Quando noi frequentavamo la scuola e abbiamo cominciato un po' a ragionare, la filosofia della storia era diventata la filosofia del partito vincente, era diventata lo strumento di un potere che si esercitava contro tanti diritti e contro tante esigenze dell'uomo. Con il crollo dei miti, è venuto per noi il rifiuto, la diffidenza nei confronti di questi tentativi, più o meno facili, di presentare la storia umana in chiave positiva, di progresso continuo e inarrestabile.

Capisco che il discorso possa essere diverso oggi, possa essere diverso per i giovani di questa generazione che si confrontano quotidianamente con culture diverse; e soprattutto possa essere diverso per la cultura marxista: sarebbe un tema molto suggestivo che richiederebbe, per suo conto, non una ma tante conferenze.

In fondo il marxismo è anch'esso, a suo modo, una filosofia della storia. Ma io ho l'impressione che il marxismo possa proporre motivi di speranza nella misura in cui all'interno di esso, per una contraddizione che tanti critici e interpreti del marxismo hanno messo in evidenza, si spezza, a un certo punto, la logica del determinismo, che le

premesse filosofiche vorrebbero, e si manifesta invece un elemento volontaristico, un elemento fideistico, che è quello della liberazione, che è quello della rivoluzione. È in questo senso che il marxismo diventa una speranza che dà un senso alla storia, che dà un senso alla lotta per il progresso della storia umana.

Ma lascio subito e in fretta questo terreno scabroso della filosofia della storia così intesa, e scendo a proporvi qualche rapidissimo spunto di riflessione su un altro possibile modo di intendere la filosofia della storia. E' il modo in cui l'ha intesa uno storico che mi è caro, Henry Marrou, nel bel saggio *La conoscenza storica*; è la filosofia della storia, intesa non come sforzo di penetrare nelle leggi del divenire umano per cogliere il significato d'insieme di tutta la vicenda dello svolgimento della storia umana, ma come riflessione critica sulla conoscenza storica. Nel modo stesso in cui si parla oggi di filosofia della scienza, in questo stesso modo si può parlare di una filosofia della storia, come visione critica cioè di quel tipo di conoscenza che è la conoscenza storica.

#### *Storia come strumento di libertà*

In questo senso forse, a mio modo di vedere, la storia dà qualche motivo di speranza; vi è cioè un motivo di speranza che emerge dalla conoscenza storica, dallo sforzo per conoscere e capire la storia. Marrou ha sviluppato molto felicemente, mi pare, questa idea confrontando la conoscenza storica con la psicanalisi.

In fondo, spiega Marrou, che cosa fa la psicanalisi? La psicanalisi è uno strumento per recuperare gli elementi del profondo, dell'inconscio, che di fatto condizionano la vita dell'individuo: nella misura in cui il soggetto riesce a riportare questi elementi al livello della coscienza, in questa stessa misura si libera dai condizionamenti che questi elementi dell'inconscio creavano in lui.

Ebbene, dice Marrou, la storia ha una funzione analoga. La presa di coscienza storica permette una vera e propria catarsi, una liberazione dal nostro inconscio sociologico, non molto diversa da quella che cerca di ottenere la psicanalisi sul piano psicologico. In entrambe le ipotesi è possibile osservare la disposizione, a prima vista sorprendente, per cui la conoscenza della causa passata modifica l'effetto presente: in un caso e nell'altro, l'uomo si libera dal passato che sino a quel momento pesava oscuramente su di lui, non dimenticandolo, non ignorandolo, ma compiendo uno sforzo che tende a ritrovarlo, a integrarlo, e poi assumerlo, in piena coscienza.

Credo che dobbiamo superare le tentazioni del filologismo per avere questo senso vivo della conoscenza storica, come strumento che integra nella nostra coscienza un passato che abbiamo bisogno di conoscere e di giudicare per superarlo e per esserne liberi. Questo è stato il motivo che mi ha spinto a interessarmi di storia religiosa; conoscere e capire i condizionamenti che impedivano al cattolicesimo italiano di recepire nuove esigenze di

libertà e che lo costringevano ad attardarsi su posizioni del passato.

Consentitemi ancora di leggervi una bellissima pagina di Salvemini, in uno scritto del 1918, su Pasquale Villari, che sottolinea efficacemente il valore dello studio della storia: « L'alunno, che nello studio della storia abbia imparato la propria discendenza intellettuale e morale, e confrontando il passato col presente abbia preso l'abitudine di cercare nel passato l'embrione del presente e in questo uno sviluppo perenne del passato, e si sia reso conto in questo modo della complessità della struttura sociale, della relatività delle istituzioni e delle idee e dei rapporti di interdipendenza ecc.; quell'alunno, quale che sia il suo grado sociale, quali che siano le sue idee politiche o religiose, qualunque posto di combattimento gli avranno assegnato le tradizioni di famiglia, gl'interessi, il temperamento individuale; quell'alunno non sarà né un semplicista né un intollerante né un cieco, non crederà che il mondo non debba più mutare o possa mutare ad un tratto; saprà osservare, criticare, valutare i fatti con pensiero, se non assolutamente sereno, certo meno esclusivo e più esercitato e raffinato di colui che non abbia avuto nessuna esperienza di conoscenza storica ».

Mi pare che anche questo sia un motivo che entra nel nostro tema. La libertà è la prima condizione della speranza. Non c'è speranza se non nella coscienza della libertà: nella misura in cui la conoscenza storica può alimentare questa libertà la storia alimenta anche la speranza.

### *La speranza cristiana*

E veniamo all'altra linea di riflessione. Più di quanto la storia dia in sé motivo di speranza, io credo — evidentemente il mio è un discorso che si muove all'interno di una certa convinzione religiosa — che la speranza cristiana dia un senso alla storia. A condizione tuttavia che tale speranza cristiana la intendiamo in una maniera, non direi nuova, ma nella maniera vera, in una maniera viva e profonda; a condizione cioè che la speranza cristiana non si identifichi con quella che era la speranza cristiana negli anni in cui io studiavo in una scuola religiosa, ossia con la speranza della salvezza individuale soltanto.

Io non voglio negare l'importanza della salvezza individuale per un cristiano, ma sono convinto che si è molto impoverito il concetto della speranza cristiana nella misura in cui lo si è identificato con questa speranza di salvezza individuale. Notate, la sopravvivenza dell'anima è in fondo un concetto soltanto filosofico, non cristiano. Non voglio dire che il cristianesimo neghi la sopravvivenza dell'anima, ma si può ben dire che è indifferente al motivo della sopravvivenza: quello che conta per il cristianesimo è la risurrezione, che è ben altra cosa della sopravvivenza dell'anima disgiunta dal corpo.

Ebbene, il concetto della speranza cristiana ha finito col legarsi a questa visione filosofica della sopravvivenza, diventando soltanto la speranza della salvezza, del paradiso, con gravi conseguenze di ordine psicologico. Con la conseguenza, ad esempio, che l'amare diventa l'« essere a posto »,

l'essere a posto rispetto a un codice; con un atteggiamento non molto diverso da quello che si ha verso il codice della strada, cioè verso una norma di comportamento che resta esterna alla coscienza.

Con un'altra ulteriore conseguenza, che andrebbe approfondita, quella del « non sporcarsi ». Se infatti l'esser puliti è la condizione di questa salvezza individuale, alla quale finisce col ridursi in sostanza la speranza cristiana, è essenziale non sporcarsi, e per non sporcarsi bisogna non uscire, bisogna non incontrare il mondo, bisogna non mescolarsi alla gente che è sporca, al mondo che può spesso essere sporco.

### *Riscoperta del senso escatologico*

Voi sapete che la riscoperta del senso escatologico del cristianesimo, specialmente del cristianesimo delle origini, non è stata una conquista della teologia cattolica; è stata essenzialmente una conquista del pensiero e della teologia protestante, all'inizio del nostro secolo ad opera di uomini fra i quali il famoso Albert Schweitzer; essi, in polemica con la tradizione del pensiero protestante liberale, hanno riscoperto la carica escatologica del cristianesimo primitivo e hanno riproposto l'interpretazione escatologica come motivo dominante di una visione cristiana della storia. Recepita dal pensiero cattolico, questa concezione escatologica ha a sua volta messo in crisi una certa tradizione di pensiero teologico, che è la tradizione propria della filosofia scolastica da poco restaurata da Leone XIII.

Questa intuizione della portata essenzialmente escatologica del messaggio cristiano, ha messo in crisi, sia all'interno della teologia protestante che all'interno della riflessione teologica cattolica, il legame tra Vangelo e riflessione culturale sul messaggio, che aveva finito per concedere forse troppo alla ragione, o meglio al gusto del sistema, impoverendo quella che è la carica vitale del messaggio cristiano. È appunto in questa luce che i cattolici hanno riscoperto la Bibbia. E' la Bibbia che alimenta il senso escatologico del cristianesimo. Ricordate la conclusione dell'ultimo libro della Bibbia, dell'Apocalisse, che è tutto un libro di speranza. È un libro difficile per la nostra mentalità, ma è un messaggio di speranza. I cristiani oppressi dalla persecuzione proclamano, per bocca di Giovanni, la loro fede: il mondo è già vinto, perché il Cristo è risorto. L'Apocalisse conclude con la parola del Signore che dice: « Io faccio nuove tutte le cose ». Il mondo è già salvato, è già redento; c'è già, inserita nel mondo come un germe fecondo, questa certezza della risurrezione.

Ma appunto qui, di nuovo, si delineano subito difficoltà e rischi, nel tentativo di definire questo rapporto tra cristianesimo e mondo, tra il messaggio e la realtà temporale, in termini escatologici. Se da un lato, la riduzione della speranza cristiana a speranza di salvezza individuale aveva avuto quelle conseguenze alle quali molto sommariamente ho accennato, dall'altro lato c'è un altro rischio, che è stato il rischio delle prime generazioni cristiane: la speranza escatologica, l'attesa del ritorno del



Signore, può a sua volta tradursi in una forma d'inerzia: Cristo ha vinto il mondo, c'è solo da attendere il suo ritorno.

Si sa che nella misura in cui le prime generazioni cristiane erano convinte che questo ritorno fosse realmente imminente, dall'oggi al domani, vivevano in un atteggiamento che era veramente di astensione, di assenza dall'impegno nel mondo. Che cos'è accaduto? È accaduto che nel momento in cui, cessate le persecuzioni e diminuita la tensione di questa speranza, di questa attesa del ritorno del Signore, il cristianesimo si è istituzionalizzato, si è legato all'Impero, è diventato una realtà terrena: l'attesa escatologica è stata a sua volta confinata in un ambito del tutto marginale, quello delle sette millenaristiche, delle sette rivoluzionarie, di cui è piena la storia dei primi secoli cristiani.

Da un lato dunque si assiste alla riduzione della speranza cristiana alla speranza della salvezza individuale, dall'altro lato a questa segregazione della speranza cristiana ai margini dell'esperienza e della storia della Chiesa così da restare, al limite, patrimonio di piccoli gruppi di esaltati. Ecco la difficoltà di trovare un modo valido, un modo vero, un modo biblico, d'inserire la speranza escatologica nel vivo dell'esperienza cristiana come motivo essenziale del messaggio.

Nel 1964 è uscito un libro del teologo tedesco Moltmann su la *Teologia della speranza*. Mi permetto di segnalarvelo perché mi è stato utile in questa riflessione personale che oggi vi propongo, e veramente mi è parso molto bello. Tutto il libro

risponde per l'appunto a questo sforzo: ricollocare la speranza, il senso escatologico del cristianesimo, nell'esperienza cristiana come elemento capace di incidere ogni giorno sul comportamento del cristiano, e non soltanto come prospettiva finale, rispetto alla quale non c'è che l'atteggiamento della pazienza e dell'attesa.

### *Riscoperta dell'Esodo*

Vediamo dunque quale potrebbe essere la linea per un recupero del senso escatologico del messaggio cristiano. Anzitutto la rinuncia alle certezze, ai sistemi definiti, la rinuncia alle *Summae*. Non si vive l'esperienza escatologica nella misura in cui si è convinti che il messaggio possa tradursi e definirsi in un contesto culturale preciso. Con questo non voglio negare la continua necessità della riflessione culturale, della riflessione storica, della riflessione teologica e filosofica sul messaggio cristiano; ma quello che mi sembra di dover dire è che un modo di ricerca, sistematico, scolastico, definitorio, appare oggi veramente superato; a me sembra difficilmente conciliabile con questa nuova intuizione di valori religiosi, di cui la Chiesa sta tentando, dopo il Concilio, il recupero.

Vivere in stato di Esodo. La riscoperta dell'Esodo. Sentire che si è in esilio e che si va verso la terra promessa; che si va ogni giorno e che il camminare è l'impegno di ogni giorno e che tuttavia quello che si fa ogni giorno è insufficiente, non esaurisce il nostro compito. Quindi rovesciare — qui tocchiamo un discorso pericoloso —, rovesciare lo schema

tradizionale di una fede cattolica, di una Chiesa, che sono per necessità le garanti dell'ordine costituito. Il Vangelo per sua natura, continuamente e necessariamente, mette in crisi qualunque ordine costituito: non c'è ordine costituito che per il cristiano possa considerarsi valido, sufficiente, accettabile. Il che non comporta necessariamente l'uso delle bombe molotov o della dinamite; significa un atteggiamento che di necessità è sempre atteggiamento di ricerca di qualcosa che trascende le mète raggiunte.

#### *Speranza e utopia*

Per caso la speranza, così intesa e così vissuta, si confonde con l'utopia? Che differenza c'è fra utopia e speranza? Di caratteristico, nell'utopia, vedo il suo rifarsi a un'ideologia, necessariamente mondana; per questa ragione l'utopia è destinata sempre a generare la delusione. La speranza cristiana trascende l'utopia; perché il motivo della speranza cristiana non è un'ideologia, non è una dottrina sociale, non è una visione del mondo; il motivo della speranza cristiana è nel fatto che Cristo è risorto: essendo egli risorto, avendo vinto il male, vinta la morte, la vita di tutti gli uomini, che sono ancora sotto il segno del male e della morte, si muove già in un clima nuovo, in un atteggiamento spirituale nuovo, di chi sa che la vittoria è già garantita, è già assicurata.

#### *Speranza ed evasione*

Ma forse la speranza induce a sfuggire dal l'impegno del presente? C'è un pensiero di Pascal

che sottolinea come l'uomo continuamente si volga al passato e al futuro perché è incapace di fermarsi al presente. Ecco, per caso, la speranza cristiana è un motivo di evasione dall'impegno del presente? Oppure, proprio la speranza cristiana è quella che rende possibile aderire al reale con i suoi limiti, e vedere ed amare, se volete in un clima di poesia, il reale per quello che è, con tutti i suoi limiti, con tutte le sue insufficienze, al di fuori di qualunque disegno utopistico, al di fuori di qualunque illusione?

La speranza, è chiaro, si oppone più che alla disperazione — perché la disperazione è un modo disperato di sperare — si oppone all'apatia, si oppone al « *bonjour tristesse* », si oppone al « *tedium vitae* », a questo essere inerti, ormai impotenti, di fronte a una realtà più forte di noi, di fronte alla quale non c'è che da salvarci con l'atteggiamento del distacco cinico, con l'atteggiamento tutt'al più della compiacenza letteraria o di una soddisfazione estetica di chi guarda senza più illusioni, senza più speranza.

#### *Speranza e ottimismo*

Qui praticamente si conclude la mia riflessione. Si potrebbe tentare un terzo capitolo: cercare di guardare, con questo atteggiamento spirituale, alla nostra realtà, di oggi, in Italia, a una società civile in fermento, piena di tensioni, piena di difficoltà; e anche alla crisi di una Chiesa che s'affatica a ritrovare il suo volto. È possibile guardare, sulla base di queste premesse, a questa crisi di crescita

nella quale tutti siamo immersi? Quale deve essere il nostro atteggiamento?

Io non credo che la speranza significhi sempre e necessariamente ottimismo. L'ottimismo è un atteggiamento pigro, è l'atteggiamento di chi è convinto che comunque le cose andranno a posto; l'ottimismo impoverisce il nostro impegno. La speranza cristiana è un atteggiamento estremamente attivo. Ecco: tutta la realtà che ci circonda, la crisi profonda della nostra società e questa faticosissima crescita della coscienza ecclesiale dopo il Concilio, possono essere visti nella luce della speranza, nella luce di una risurrezione che è già avvenuta, che è garanzia di vittoria sul male e sul peccato.

*Risposte ad alcuni interrogativi*

*Povertà e speranza* - Insisto sulla necessità di liberarsi dal sistema, di liberarsi, al limite, dalla cultura; e ciò in nome di un'autentica povertà evangelica. Si richiede a noi una disponibilità a camminare nel buio, a camminare nel tunnel, vedendo soltanto un piccolo lumino là in fondo: si cammina in vista di quella luce che s'intravede in lontananza e che segna lo sbocco del tunnel. Siamo forse in un momento in cui c'è bisogno di ritrovare il Vangelo nella sua nudità essenziale, sine glossa, e di accoglierlo, com'esso è, una sfida. Che senso ha, ad esempio una frase come questa che leggiamo nel Vangelo: « a chi ti toglie la tunica cedi anche il mantello »? In una visione mondana, in una visione sapienziale umana, questo non ha senso, è assurdo. Il Vangelo è pieno di queste « assurdità », che

sfidano il nostro buon senso, il nostro equilibrio, la nostra ragione, la nostra giustizia. Ora, dobbiamo metterci in questa disponibilità: vivere in stato di Esodo, accettare la sfida della Bibbia com'è, libera da tutti quei commenti che sempre hanno attenuato questa carica di sfida così radicale.

Ecco, stiamo attenti a non lasciare una casa, che magari era vecchia e piena di screpolature, per cacciarci subito e in fretta in una nuova baracca; dobbiamo accettare di vivere un poco a cielo aperto, sotto le stelle.

Povertà è accettare di vivere a cielo aperto. Per costruire le teorie agostiniane, il tomismo, ci son voluti dei secoli. Dobbiamo accettare per un momento che la Chiesa riviva a cielo aperto, non protetta dalle filosofie e dalle culture, che hanno sistemato tutto, che hanno risolto tutte le antinomie, ma che spesso hanno tradotto la sfida del messaggio cristiano in una cultura, talora così mondana da diventare garanzia dell'ordine costituito, anzi di troppi ordini costituiti anche in tempi recenti.

*La speranza che ci spinge ad agire nella storia, in che rapporto è con la speranza cristiana? Non c'è il rischio di costruire questa sulle ceneri di quella? - Non c'è dubbio che ci sono uomini non cristiani che hanno molta più speranza e vivono un atteggiamento che è molto più vicino a quello su cui stiamo riflettendo, che non tanti cristiani seduti nell'ordine costituito, protetti dalle istituzioni, garantiti dalle tradizioni ecc. Ricordo l'impressione che mi fece la prima volta che lessi le lettere di Gramsci al figlio, in cui egli dichiara il suo ateismo e dice tuttavia che*

bisogna fare, bisogna combattere senza sosta per la giustizia. Ci sono uomini così, che lottano senza una ragione, soltanto per questa intuizione che esistono dei valori, dei valori che si vivono a pezzi, faticosamente, prendendone un pezzo alla volta senza la gioia di avere qualcosa che dia un significato d'insieme a questo sforzo. E' un grosso problema quello della religione dell'ateismo: perché è un atteggiamento religioso quello di un ateo come Gramsci.

Non c'è dubbio che ci incontriamo con atei dichiarati che vivono la speranza.

Io direi: massimo rispetto, camminiamo insieme se gli obiettivi storici sono gli stessi; fiducia, confronto; però non possiamo rinunciare a quello che è proprio della nostra speranza, a quello che gli dà un senso. Che vuol dire infatti mimetizzarsi con una speranza puramente umana, rinunciando a essere se stessi? Io sono pronto a dire che bisogna rinunciare alla teologia, bisogna rinunciare alla « *filosofia cristiana* » e vivere a cielo aperto; sono disponibilissimo per questo tipo di discorso, ma si può rinunciare alla fede, a quell'unico elemento essenziale, alla fede che Cristo è risorto e ha vinto la morte, ha vinto il peccato, ha vinto il male? Si può rinunciare a questo? Se si rinuncia a questo, non si è più nel cristianesimo.

Questo è il messaggio essenziale che la Chiesa trasmette, e non solo la Chiesa gerarchicamente costituita, ma la stessa comunità di fede che continua nei secoli: che c'è stato un momento in cui il divino ha toccato la storia dell'uomo, con questo

esito: che il male è stato vinto nella morte e nella risurrezione di Cristo. Ecco, io sarei disposto a concedere su tutto quel che riguarda il modo culturale di presentare questa realtà, ma mi sembra che se si arriva a cedere su questa realtà essenziale si è ceduto su tutto; e allora la speranza diventa solo una meravigliosa illusione della specie.

Nessuno ci garantisce che di qui a qualche millennio la vicenda umana non sia tutta chiusa, magari nel rogo atomico o nel venir meno dell'equilibrio che rende possibile la vita sul nostro pianeta, sicché di tutta questa vicenda di sacrifici e di lotte non resti nulla. Di fronte a tale prospettiva che cosa si direbbe della speranza umana? È la domanda che mi pongo di fronte all'ateo, nel momento stesso in cui lo rispetto. La speranza cristiana è la risposta a questa sfida radicale.

Pietro Rossano

*« Speranza e storia » dal punto di vista biblico*

Premessa

Vorrei fare una premessa, cioè accennare alla speranza come orizzonte essenziale dell'uomo.

*Non c'è uomo senza speranza.* - La vita comporta la speranza. Nelle voci profonde, dell'istinto vitale c'è il protendersi verso il futuro. E di Husserl la frase che « l'uomo è un essere che progetta ».

Mi hanno colpito fortissimamente quelle pagine di Camus nella *Ghigliottina*, dov'egli descrive l'atteggiamento dei condannati a morte. Questi



uomini che hanno perduto ogni speranza, sono come paralizzati. Anche le persone più audaci, più fiere, una volta che hanno ricevuto la sentenza, crollano. Non c'è nessun eroismo davanti alla ghigliottina: tutti appaiono psicologicamente spenti, già morti; dal momento in cui hanno perduto la speranza, non sono neanche più capaci di ribellarsi; il prete che li invita a scrivere le ultime volontà, riceve normalmente una risposta negativa. Ciò dimostra che la speranza fa parte dell'essere umano.

I

### *Ideologie di speranza*

E poiché lo sperare è insito nell'essere umano, è logico che fin dalle origini dell'umanità nascano delle *ideologie di speranza*. Non voglio fare il discorso sopra le ideologie della speranza, ma voi sapete che ce ne sono tante: pullulano nella storia degli uomini. Sempre gli uomini si son creati dei miti di speranza. Uno degli ultimi miti è stato quello di una speranza fisicistica, ancorata sui divenire del cosmo. Così Teilhard de Chardin ha parlato di cosmogenesi, di antropogenesi, di cristogenesi: tutta l'umanità protesa in questa spirale, in questo slancio di attesa, di formazione.

Esistono, poi, le teorie sociologiche della speranza. Esse cercano di sociologizzare la speranza. Poiché il singolo non può sperare molto, essendo la sua vita lunga una spanna, allora egli proietta la sua speranza in un corpo sociale; assegnando, a questo corpo sociale, un orizzonte infinito, proiettandolo verso

una luce senza confini. Ogni ideologia — si chiami marxismo, si chiami maoismo, si chiami socialismo — è un'ideologia di speranza.

Ci sono ideologie di speranza che sono nate dallo scientismo, dal positivismo, e prima ancora dall'illuminismo. Tutti sanno quali speranze siano nate e fatte balenare all'umanità in nome della ragione. Ci sono anche ideologie della speranza di natura politica. Chi non ricorda il fremito di speranza che ha suscitato un Kennedy? E il fatto che sia stato ucciso così inaspettatamente, sembra da un pazzo, non ha convinto l'umanità, la quale ha pensato che ci fosse dietro un complotto, per darsi una ragione. Era un'ideologia di speranza alla quale gli uomini erano stati chiamati.

Queste ideologie di speranza, lo sappiamo per esperienza, non durano, sono esposte allo scacco. Basta una banalità qualunque a farle crollare. Per cui si trova, nella storia dell'umanità, accanto a queste ideologie della speranza, una critica severa, spietata. Si pensi a Camus, il quale presenta la vita come assurdo. Si pensi a Sartre, a Hegel, a tutti questi uomini che hanno flagellato le ideologie della speranza, smascherando quelli che erano i belletti, gli orpelli, dei quali la società si aureolava. Possiamo vedere oggi con realismo il mondo marxista, socialista, che è travagliato da crisi e delusioni. E un fatto abbastanza evidente, senza bisogno di fare delle analisi, senza voler dare dei giudizi.

*La speranza cristiana*

*Il cristianesimo non è un'ideologia della speranza.*

Il cristianesimo si pone su un piano diverso. Adesso parlo dal punto di vista della rivelazione biblica. Non ho voluto premettere questo accenno, per rilevare che l'uomo costitutivamente è un essere che spera e quindi si dona delle ideologie di speranza. Vorrei cercare di tratteggiare la convinzione profonda che è maturata in me nei miei quasi cinquant'anni di esistenza. Il cristianesimo dà forma a questa speranza, anzi attua questa ansia di speranza profonda che è nel cuore dell'uomo; il cristianesimo libera l'umano profondo, ma senza dare all'uomo un'ideologia di speranza terrena.

La speranza cristiana è una speranza che si radica nella comunicazione misteriosa, invisibile, trascendente che Dio ha fatto all'uomo. Dio si è comunicato all'uomo: ha comunicato all'uomo la sua Parola, il suo Spirito. Dio ha dato all'uomo il Cristo, e il Cristo è diventato principio di speranza mediante la sua risurrezione. E noi siamo stati rigenerati, mediante il Battesimo, alla speranza viva (cfr 1 Petr 1,3-4). L'« *economia* » divina partecipata all'uomo, questo dono dello Spirito, ha fatto nascere negli uomini una speranza, «e questa speranza non delude, perché l'amore di Dio è stato effuso nei nostri cuori con lo Spirito Santo che ci fu dato » (Rom 5,5).

Questo tema della speranza, parte dall'inizio della Bibbia e continua attraverso tutte le pagine col nome di Promessa, col nome di Alleanza, col nome di Redenzione, col nome di Evento Pasquale, col nome di Pentecoste, e culmina col nome di Parusia, che è

la venuta finale del Signore. Ma la sostanza della speranza cristiana, vorrei dire la radice della speranza cristiana, il midollo che la sostiene e l'alimenta, è la comunicazione di sé che Dio ha fatto agli uomini. Dio ha comunicato la sua gloria, ha comunicato la sua vita. Dio ha comunicato una scintilla di sé all'umanità e questa scintilla divina che c'è nell'uomo, è la radice, è la molla, è la causa, è la sorgente di una speranza ineliminabile. Dio ha dato la « caparra » dello Spirito. La caparra è l'anticipo che si dà quando si stipula un contratto; è l'inizio, che è già ma non è ancora la pienezza. È un « già » consistente, che garantisce e assicura la pienezza di quello che verrà dopo. Il cristianesimo — cioè la rivelazione biblica culminata nella rivelazione di Cristo, svelata dagli apostoli, soprattutto da Paolo, Giovanni e Pietro — afferma che il Cristo è divenuto « in noi speranza della gloria » (Col 1,27).

Noi partecipiamo alla vita di Cristo, e per questo abbiamo la speranza. Oscar Cullmann ha detto una frase, che ho già citato e che è diventata classica nella teologia biblica: il cristiano possiede già, ma non possiede ancora totalmente: tra questo « già » di possesso attuale e il « non ancora » del futuro, si protende l'esistenza cristiana. Per cui l'esistenza cristiana è un pre-possessione, è un possesso iniziale, è già l'agganciarsi a qualche cosa che viene dall'alto. San Pietro esorta i cristiani a essere « pronti sempre a rendere ragione della speranza che è in loro » (1 Petr 3,15).

*L'ancora della speranza nel fluttuare delle ideologie*

Questa è la verità cristiana. Il cristiano è stato strappato alle ideologie della speranza. Si pensi al mondo antico, all'ecloga IV di Virgilio, piena di ideologia di speranza: sta per nascere un ordine totalmente nuovo, scende dal cielo una nuova progenie. Ancora un'ideologia di speranza. In quei medesimi anni, però, Ovidio lanciava un'altra ideologia, antitetica, di umanità che dall'età del l'oro è passata all'età del bronzo, successivamente a quella del ferro, e avviata a scendere sempre più in basso. Gli uomini inventano sempre nuove ideologie, talora antitetiche. Nel fluttuare di queste ideologie, il cristianesimo ha fatto calare l'ancora di una speranza totalmente nuova: questa speranza è l'eterno che è stato comunicato nel tempo, è il divino che è stato dato all'uomo, è l'« economia » divina che è stata resa accessibile agli uomini, i quali sono stati messi a contatto con essa, sono diventati partecipi di Dio, hanno ricevuto qualche cosa da Dio, e questo qualche cosa che hanno ricevuto da Dio in Cristo nello Spirito, è la fonte, è la radice della nostra speranza. Nel Medio Evo si diceva che la speranza è una virtù teologale, e questo si ripeteva nei nostri Catechismi. La speranza è una virtù teologale; il che vuol dire che ha come principio Dio. La radice della speranza è Dio in noi, Dio comunicatosi a noi; per questo si chiama « teologale ». È questa la radice della speranza cristiana, il suo fondamento.

II

*L'orizzonte della speranza cristiana*

Facciamo un passo innanzi. Qual è l'orizzonte della speranza cristiana? Dove tende, la speranza cristiana, qual è la sua mèta, il suo oggetto? Sono sicuro che la risposta può scandalizzare. L'orizzonte della speranza cristiana non è la storia, non è il mondo, non è l'umanità. Trascende la storia, trascende il mondo, trascende l'umanità. L'oggetto della speranza cristiana è al di là. L'oggetto della speranza cristiana è la *vita venturi saeculi*; è il regno di Dio nella sua pienezza; è l'incontro con la verità, con la bellezza, con la bontà, con la comunione sussistente nella Trinità. L'oggetto della speranza cristiana non è il futuro della storia, è la vita eterna. Il cristiano non possiede nessuna futurologia; il suo futuro è *l'eschaton*, il fine della storia e il ritorno del Signore.

Sono profondamente convinto che il mondo va come se Dio non ci fosse. E' vero che se gli uomini attuassero i dettami del Vangelo, potremmo avere qualche speranza che le cose andrebbero meglio anche sulla terra. Questo è scontato. Ma sappiamo anche che vivere il Vangelo è difficilissimo e che gli uomini non vivranno mai il Vangelo, da capo a fondo, per tutta la vita. Ogni giorno, ciascun uomo è chiamato a confrontarsi col Vangelo, e a battersi il petto per sue colpe, di pensiero, opere e omissioni. Quindi il cristiano non ha grandi speranze terrene, anche se può sperare che gli uomini pratichino di più il Vangelo e quindi le cose vadano meglio anche sulla terra; ma non è questo l'oggetto della speranza cristiana. L'oggetto della speranza cristiana, virtù

teologale, è Dio. La speranza è virtù teologale proprio perché ha Dio come principio e come fine.

*Speranza nella storia?*

Ma allora non abbiamo niente da sperare nella storia, nel futuro della storia? Secondo la rivelazione cristiana, per quanto la conosco, no. In san Paolo ci sono due o tre schemi di futuro. Nel secondo capitolo della 2 Tessalonicesi, Paolo descrive il male che si impossessa della comunità: « il mistero dell'iniquità » travaglia i cuori, li soggioga. Sì, c'è qualcosa che lo contiene, ed è la potenza divina; ma ciononostante il male serpeggia, continua a manifestarsi, e crescerà, nell'umanità, al punto che l'Empio si assiderà nel tempio di Dio, additando se stesso come Dio; ma allora sarà la fine. Ebbene — dice Paolo — voi tenete fermo, non lasciatevi ingannare, perché quando il male sembrerà trionfare, allora sarà la sua fine: il Signore Gesù lo annienterà con il soffio della sua bocca. Linguaggio apocalittico, senza dubbio; ma qui la prospettiva della storia è ben drammatica. Corrisponde, per altro, alla domanda che Gesù pone nel Vangelo: « Pensate voi che quando il Figlio dell'uomo tornerà sulla terra, troverà ancora della fede? » (Lc 18,8).

Altrove, nel quindicesimo capitolo della 1 Corinzi, san Paolo adottando un'altra tradizione, non più apocalittica ma di carattere messianico, si prospetta l'avvenire dell'umanità come una crescita progressiva del regno di Dio. Tutte le potenze saranno sottomesse ai piedi di Cristo; l'ultima potenza a essere vinta sarà la morte; allora Cristo

consegnerà il regno al Padre e Dio sarà tutto in tutte le cose. Noi siamo tentati di vedere qui una visione cristocentrica, una specie di trionfo progressivo del Cristo, al quale siamo un po' abituati dalla nostra formazione retorica, e diciamo pure romana. È una tradizione che Paolo accetta, è uno schema storico ch'egli adotta in quel momento; ma non so fino a che punto egli s'impegni su questa affermazione. Paolo adotta una tradizione che esiste nei profeti; ma nei profeti esiste anche l'altra tradizione: quella dell'urto, quella del male.

E l'Apocalisse, che descrive il mistero della storia, è tutta una tensione tra bene e male. Il male prevale continuamente, i giusti soffrono e le loro preghiere salgono al cospetto di Dio. Ma quelli che sembrano sconfitti qui sulla terra, in realtà vincono nel cielo. Alla fine della storia, tutto questo male che ha dominato, cadrà: secondo l'immaginazione della fraseologia apocalittica, scomparirà nella rovina della grande Meretrice, ed emergerà la Gerusalemme celeste, con le sue porte gemmate, con la sua luce divina che non tra monta più. L'oggetto della speranza cristiana è eterno, è escatologico.

Ho voluto richiamare queste due o tre visioni, questi due o tre schemi che san Paolo adotta nelle singole circostanze, con lo scopo di esortare i cristiani a essere fedeli a Cristo: è questo che gli sta a cuore. Dovete tener fermo, egli dice; i verbi che usa sono: stare saldi, resistere, perseverare nonostante tutto. L'oggetto della nostra speranza non si realizza sulla terra.



### III

#### *Speranza alienante?*

Si dirà, allora, che la speranza cristiana è alienante? Si dirà che la speranza cristiana ci pone fuori combattimento, che non c'invita a lottare per un mondo migliore; che non ci chiama a trasformare la società, a migliorare gli uomini, a creare condizioni di vita più accettabili, a trasformare i cuori, a illuminare le intelligenze, a elevare la cultura? Chi dicesse questo commetterebbe un grave errore; dimostrerebbe di non aver capito niente del messaggio biblico, del messaggio evangelico. La speranza cristiana che ha un oggetto eterno, si radica nell'azione e si esprime nell'azione. Si semina nella speranza; e il cristiano ha una speranza eterna nella misura in cui si impegna nel tempo.

A diciotto anni, leggendo per la prima volta le *Upanishad*, sono rimasto colpito dalla teoria del *karma* e del valore eterno dell'azione.

Ogni azione da noi compiuta si ripercuote nell'eternità, per cui nelle reincarnazioni successive noi saremo quello che facciamo in questo mondo. E subito allora ho capito che questa è una grande intuizione, che aveva la sua espressione più chiara e più limpida nel cristianesimo, dove ogni azione ha un valore eterno, e l'orizzonte della nostra speranza si crea e si costruisce mediante l'impegno concreto giornaliero di ogni minuto; un impegno con Dio e per gli uomini, un impegno per la carità, un impegno per la trasformazione, un impegno presente. Se non c'è l'impegno non c'è la speranza. Questa speranza

eterna si realizza e si matura nel tempo. La mia azione qui e ora, ha un valore determinante per l'orizzonte eterno, per l'escatologia. Questo è il dato cristiano, dal principio alla fine della Bibbia.

Si può vedere come questa visione sia profonda e rivelatrice. Il cristiano che ha un orizzonte eterno, che però è chiamato ad attuare questo orizzonte nell'impegno temporale quotidiano, minuto per minuto — poiché l'orizzonte eterno è determinato dall'impegno temporale — è sottratto allo scoraggiamento. Il cristiano non commisura la sua speranza alle realizzazioni. Mentre tutte le ideologie della speranza si prestano alla contestazione, la speranza cristiana non si presterà mai alla contestazione perché è una realtà che è al di fuori del tempo. Si presterà alla contestazione l'ignavia e la pigrizia dei cristiani; ma la speranza dei cristiani non viene mai meno perché non si commisura ai suoi risultati.

Quindi il cristiano è uno che lotta contro ogni prospettiva, lotta per la speranza che ha dentro di sé, una speranza di origine soprannaturale, una speranza che gli è data da Dio, una speranza che si ancora sul mistero pasquale; una speranza che non si attende nulla sulla terra e quindi non è esposta mai alle disillusioni, agli inganni, alle frustrazioni. Un'altra conseguenza, che enuncio telegraficamente: la speranza cristiana che è ancorata all'eterno, è sovraneamente libera di fronte a tutti i progetti di speranza, e di fronte a tutti i progetti di costruzione dell'umanità che gli uomini fanno. Se la speranza cristiana fosse ancorata a un orizzonte terreno di una

società, allora il cristiano sarebbe chiamato a ingaggiare gli uomini per realizzare questo orizzonte terreno. È avvenuto così, sotto certi aspetti, nella cristianità medievale; è avvenuto così nel « sacro esperimento » dei gesuiti nel Paraguay; avviene così nel marxismo; avviene così nel maoismo. Le speranze terrene ingaggiano gli uomini per realizzare questo orizzonte terreno. Il cristiano ha un orizzonte ultraterreno, e quindi è libero di fronte all'altro, il quale ha il suo progetto, ha la sua azione, ha la sua libertà, ha il suo contributo da dare. Anche lui è chiamato a realizzare qualche cosa; lo realizzi nella misura delle sue capacità e anche della sua ideologia. Io non gl'impongo nulla; l'importante è che lavori anche lui per il mondo futuro, qualunque sia l'orizzonte che lui si dà. Il mio orizzonte sovraterreno non giudica l'altro, e non obbliga l'altro a prendersi il mio orizzonte sovraterreno; l'altro agisca come vuole, l'importante è che agisca nella linea della speranza. Mi sembra che, proprio perché è ancorata all'eterno, la speranza cristiana rispetta l'altro e non costringe l'altro nei suoi progetti.

#### *Linea di azione della speranza cristiana*

Qual è, allora, la linea di azione della speranza cristiana, di questa speranza che ha un orizzonte futuro che si prepara nel tempo e che quindi è affrancata da ogni disillusione e che quindi è libera davanti ai progetti degli altri? Quali sono le linee di azione, quali sono i binari sui quali si spinge il tema della speranza cristiana? Mi sembra che, secondo la

rivelazione, questi binari siano molto chiari. La speranza sta tra la fede e la carità. La speranza cristiana attinge sempre dalla fede e opera nella linea dell'amore. Queste sono le due norme di azione della speranza cristiana.

La fede aggancia la speranza cristiana al trascendente e lo riempie di una forza infinita. La carità lega il cristiano alla società, alla famiglia, al mondo, alle realtà terrene, a tutto quello che è a sua disposizione; e lo ingaggia per migliorare queste cose, per portarvi un contributo, per dare un senso di libertà e di nobiltà. La linea di azione della speranza cristiana è la totalizzazione della comunione. Il cristiano sa che tutti gli uomini sono in potenza la famiglia di Dio, e devono realizzare la famiglia di Dio con tutta la diversità dei loro doni.

Questa famiglia di Dio si realizzerà alla fine dei tempi, sarà il compimento della storia; ma il cristiano agisce in questa direzione, con questa convinzione. E questo progetto mentale è quello che ispira la sua azione, un'azione sempre di fratellanza, un'azione di comunione, un'azione d'incoraggiamento, un'azione di unione, un'azione di libertà, un'azione di amore.

Questa speranza è lieta, perché ha in sé le forze divine: *spe gaudentes*, è l'espressione che ricorre spesso in san Paolo; è lieta, perché ha un'origine trascendente ed ha un fine trascendente; è contenta di dare, pur nella consapevolezza del suo limite, che fa dire a chi ha dato tutto: sono un servo inutile!

È soddisfatta di aver acceso anche un piccolo lumicino attorno a sé, di aver sparso attorno a sé un

po' di gioia, di aver acceso un po' di speranza. Questa è la linea d'azione della speranza cristiana.

Concludo dicendo che questa speranza, essendo un dono dello Spirito, va chiesta nella preghiera. Se uno non prega non ha la speranza; se uno non è a contatto con Dio non ha la speranza; se uno non fa la comunione non ha la speranza; se non partecipa al mistero pasquale non ha la speranza. San Giovanni, nella sua magnifica lettera, rivolgendosi ai giovani, dice: « Voi siete uniti a colui che ha vinto il mondo, e quindi siete pieni di speranza e di forza » (1 Jo 2,14). Al termine del capitolo VIII della lettera ai Romani, con immensa fiducia, san Paolo esclama: « Se Dio è per noi, chi sarà contro di noi? » (Rom 8,31).

La speranza è un oggetto di preghiera; e si attinge soprattutto nei sacramenti, si attinge nella comunione. Per me la richiesta della speranza è quella breve preghiera che il sacerdote dice prima della comunione: « Non permettere mai, o Signore, che io mi separi da te! » Se noi tagliamo questo ponte, tagliamo il cordone ombelicale della speranza. È finita; non c'è più speranza: la speranza diventa un'ideologia, e diventando un'ideologia è sottoposta a tutti gli scacchi delle ideologie. Se invece la speranza cristiana si radica nell'Eterno, allora è serena, è libera, è gioiosa, è costruttiva, è impegnata, e soprattutto è aperta ai fratelli per destare anche in loro una speranza.

*Alcune domande*

*Prima domanda.* Come possono coesistere i due passi di san Paolo, quello ai Tessalonicesi e quello ai Corinzi, che prospettano due visioni che sono, almeno apparentemente contraddittorie?

Quanto alle due visioni di san Paolo, io ritengo che non bisogna mai giudicare un autore semplicemente in base a due frasi o in base ad una pagina. Una lettura attenta ci aiuta a cogliere l'esperienza complessiva. Comunque, questo dualismo annulla la futurologia. Questo dualismo ci autorizza, mi pare, a concludere che san Paolo non sa nulla circa il futuro della storia. A volte se la prospetta in un modo, a volte in un altro totalmente diverso. Quello che a lui interessa è che i cristiani siano fedeli al Cristo. Questo è il punto: che non si spezzi questa unione; perché se si spezza questa unione, si ritorna senza speranza. Il mondo antico viene caratterizzato da San Paolo come un mondo senza speranza: è la più triste definizione che si possa dare del paganesimo. San Paolo non ha una futurologia; e il cristiano non ha nessuna futurologia. A che servirebbe altrimenti la fede? Abramo viene richiesto di immolare suo figlio. Abramo, sperando contro ogni umana speranza, non esita. Egli riavrà suo figlio, ma in una maniera contraria a quella che lui si aspettava. Ora, questo gesto di Abramo, che è un gesto di fede e di speranza, viene chiesto a tutti i cristiani: viene chiesto di compiere il loro impegno di carità (poiché la legge cristiana è una legge di carità), di dedizione agli uomini, senza aspettarsi nulla. Ma come Abramo ha riavuto il suo figlio in una maniera

insperata, così il cristiano crede che riceverà in maniera insperata il frutto della sua azione.

Può sembrare un discorso minimalista; ma dopo molto pensare, mi sento più incline a defisicizzare, a desociologizzare, a destoricizzare il cristianesimo; e a ridurlo a questa risposta essenziale a Dio che si comunica a noi: una risposta che si traduce in termini di fede, di accettazione — poiché la fede è un germe —, di speranza e di carità, che è la norma dell'agire. Senza aspettarsi nulla. Il cristiano non si aspetta che venga un mondo migliore. Questo potrà anche venire; se gli uomini praticeranno il Vangelo, le cose sulla terra, senza dubbio miglioreranno; però già nella Bibbia si nota che il giusto è perseguitato, e in ogni caso si trova sempre di fronte al limite, di fronte a quel limite supremo che è la morte.

L'essere umano ha questa inquietudine fondamentale, che neanche l'osservanza delle leggi evangeliche sulla terra riesce ad eliminare. Ma se è sostenuto dalla speranza, può dire con san Paolo: « Anche se l'uomo esteriore cade in sfacelo, il nostro uomo interiore si rinnoverà di giorno in giorno » (2 Cor 4,16). L'ancora della speranza è l'ancora eterna: è l'Eterno calato nell'abisso del nostro tempo. Se noi ci aggrappiamo lì, non andiamo a fondo. Anche se attorno a noi ci sono le onde, c'è Dio; anche se le onde ci travolgeranno, l'ancora ci dà la garanzia che noi saliremo sulla barca.

*Seconda domanda. C'è distinzione tra speranza e ottimismo?*

L'ottimismo è ciò che io chiamo ideologia. Certamente, il cristiano è un ottimista; ma in senso escatologico. È ottimista, perché egli sa che il mondo è creato da Dio, ed ha fiducia nella natura, nell'uomo; però sa anche che l'uomo è peccatore e perciò non può riporre in lui una grande speranza. Non si può non benedire la creazione e tutto ciò che di bello essa contiene: il vero, il buono, la comunione, insomma i grandi valori; però queste realtà della creazione sono insidiate, incapsulate, non liberate. Per me la visione del cristianesimo è questa: il cristianesimo libera, dà la possibilità di una comunione; il cristianesimo dà la possibilità di una speranza, dà la possibilità di una libertà. Sono questi i grandi valori dell'umanità: la comunione, la libertà, la bellezza, la verità. Il cristianesimo libera questi valori; ma li libera non secondo gli schemi delle varie ideologie che gli uomini si danno.

Fondamentalmente sono ottimista, per il valore della creazione, ma sono più ottimista per il valore della redenzione. Un'antica formula liturgica dice: *mirabiliter condidisti et mirabilius reformasti*; cioè, è meravigliosa la creazione, ma ancor più meravigliosa l'opera della redenzione. L'universo è meraviglioso, e l'uomo è il capolavoro; ma soltanto la redenzione ha dato all'uomo la sua vera statura, ha dato alla bellezza il suo parametro, ha dato alla libertà il suo contenuto, ha dato alla comunione la sua possibilità, infine ha dato alla speranza il suo oggetto indefettibile. Senza speranza, l'uomo è immagine della morte; senza speranza, l'uomo non c'è più.



*Terza domanda. C'è differenza tra « storia della salvezza » ed « economia »?*

L'idea di « storia della salvezza » è nata nel protestantesimo nel 1700. Tale idea evoca subito un'immagine lineare di una realtà che progredisce: c'è una realtà che si attua nella storia in forma ascensionale, progressiva. E' l'idea protestante contaminata con l'illuminismo. Questa idea non si trova nella Bibbia; e non si trova neanche nella Patristica, dove si parla di *oikonomia* di *dispensatio*. La salvezza è di un ordine metatemporale, metastorico; è una realtà che è al di là, al di sopra della storia, e attinge la storia in ogni suo momento, *imminet*, cioè sta sopra, la tocca; e la chance di ogni uomo è di entrare in contatto con questa economia.

Entrando in contatto con questa economia della salvezza, l'uomo è già sottratto alla storia: ancora immerso in essa esistenzialmente, deve operare per la trasformazione della storia, ma non vi appartiene più; non è più schiavo della storia, non è più schiavo del cosmo, ma è già partecipe di una realtà futura. Questo è ciò che distingue il cristianesimo da tutte le forme totalizzanti, sia ontocratiche sia socialiste; forme che chiudono la realtà.

Il cristianesimo si è presentato come la liberazione dell'uomo, come il raggio di una realtà trascendente che scende nella storia, proiettando le sue dimensioni nella storia; per cui il singolo che è baciato in fronte da questo raggio, emerge dal cosmo, emerge dal mondo, emerge dalla società. Perché i cristiani hanno accettato di morire? Perché non volevano dire che Caesar era il Kyrios; perché

uno solo è il Signore e noi siamo tutti uguali; perché il raggio del Signore li aveva colpiti in fronte ed essi avevano ricevuto, mediante l'economia, lo Spirito del Signore, diventando fratelli e intimi del Signore, e non potevano più dire che Cesare è il Signore. Cesare lo rispettavano. Lo ubbidivano, pagavano le tasse, facevano il servizio militare; accettavano perfino la schiavitù, per non turbare l'ordine sociale. Ma un punto essenziale San Paolo rivendica: che l'unico Kyrios è Cristo. E affermando questo, egli deve tagliar la corda da Filippi, città imperiale, e da tutta la Macedonia, dove il culto dell'imperatore era indiscutibile.

Dovunque c'è il cristianesimo, nasce questo urto. Lo Stato tende a diventare ontocratico, cioè ad assorbire tutto l'uomo, e il cristianesimo sottrae allo Stato una parte dell'uomo, la parte più preziosa; per questo ci sarà sempre una tensione tra Chiesa e Stato. Dove Chiesa e Stato sono in perfetta armonia, è segno che qualcosa non va; perché o la Chiesa fagocita lo Stato o lo Stato fagocita la Chiesa.

Comunque si tratta di intendere l'espressione « storia della salvezza ». Certamente s'intende bene se si identifica con quella «pedagogia» culminante in Cristo, con cui nelle varie epoche, gradualmente, Dio ha educato gli uomini al rapporto con lui. Anche questa è una teoria, cioè uno schema umano, mediante il quale l'uomo pensa il dato rivelato; e come in ogni schema umano, e quindi in ogni teologia, c'è sempre mescolato del relativo e dell'assoluto. L'assoluto è la parola di Dio; l'assoluto è che Dio ha parlato, che Dio si è

comunicato: questo è il punto, questo è il mistero, questo è ciò che distingue il cristianesimo dall'Islam, dal Buddismo e da tutte le altre religioni. Nel Talmud c'è un racconto molto bello, toccante. Il racconto di un rabbi, che tutti i giorni cominciava la lettura della Bibbia:

« In principio Dio creò il cielo e la terra... », e ogni volta rimaneva estasiato. Ma arrivato al punto: « E Dio disse... », non poteva più andare avanti, si metteva a piangere. Questo è il mistero: Dio ha parlato, l'Eterno è sceso nel tempo, Dio si è comunicato. Non poteva più andare avanti, si metteva a piangere. Ora, è vero, questa parola è formulata in termini umani. La parola di Dio è Gesù Cristo: Dio si è comunicato a noi in Gesù Cristo. Ora i cristiani sono in comunione con Gesù Cristo, che è vivo e diventa in noi il principio della speranza. La Parola di Dio è Cristo: questa è la tradizione già ebraica e poi cristiana.

*Quarta domanda. Dio ha parlato soltanto ai cristiani o ha parlato anche agli uomini che seguono altre religioni?*

Dio si è comunicato in forma verbale nella Bibbia. Dio però si comunica a degli esseri umani; il Verbo « illumina ogni uomo che viene in questo mondo » (Jo 1,9). Dio ama tutti gli uomini e ha dato a tutti gli uomini la sua sapienza: la Sapienza, che è nel seno di Dio, si compiace di abitare con gli uomini (Prov 8,31). C'è quindi un irradiazione di ispirazione divina, diciamo pure di rivelazione divina. Nel filone biblico, questa rivelazione è garantita da una

comunità, è espressa in forme esplicite, ed è maturata nel Cristo. Il problema della rivelazione e delle rivelazioni è oggi un problema cruciale della teologia delle religioni. Certamente c'è qualcosa nel buddismo, certamente c'è qualcosa nell'induismo, certamente c'è qualcosa in tutte le religioni; un po' come i Padri della Chiesa pensavano che Socrate e Platone fossero ispirati sia pure in maniera diversa dai profeti d'Israele.

Il problema teologico è questo: qual è il rapporto tra la comunicazione che Dio ha fatto di sé in Cristo, che continua nella comunità eucaristica, la massima comunicazione di Dio agli uomini, e la comunicazione che Dio ha fatto a tutti gli uomini, secondo quanto dice San Paolo: « In Lui viviamo, ci muoviamo e siamo » (Act 17,28)? Io penso che esistono gradi diversi di comunicazione. Nel cristianesimo c'è un grado speciale di comunicazione, che, ben inteso, come tale non ci rende più accetti a Dio o migliori; è un grado speciale che crea un impegno speciale: quello di essere suoi testimoni.

C'è nel Talmud una storiella, secondo la quale Dio voleva dare la sua Thorà ai romani, ma i romani non l'hanno voluta, perché una legge che impedisce di uccidere e di vendicarsi era troppo contraria alle loro inclinazioni. Allora Dio ha offerto la Thorà ai greci, ma i greci non hanno voluto una legge che impedisce di desiderare le donne e di commettere adulterio. Poi Dio ha provato a offrire la Thorà ai persiani, i quali non si sono sentiti di accettare una

legge che impone di dire la verità. E così Dio l'ha rifilata ai poveri ebrei.

È un fatto, la coscienza d'Israele non è una coscienza trionfalistica. Essi sanno di essere i servitori di Dio; hanno ricevuto da Dio il dono della Thorà, ma questo dono è un gravame, è un impegno. E quando dico che ci sono gradi diversi di comunicazione, e che nei cristiani c'è un dono speciale di comunicazione, è da intendere proprio in tal senso.

Il Concilio parla del carattere profetico dei cristiani, del carattere regale e del carattere sacerdotale, e questo carattere che ogni cristiano possiede e deve esercitare a servizio degli altri, è il grado di comunicazione che Dio ha fatto al suo popolo. Certamente Dio si è comunicato anche agli altri popoli, e il Concilio esorta i cristiani « ad un dialogo sincero e comprensivo, dimostrando tutte le ricchezze che Dio nella sua magnificenza ha dato ai popoli » (*Ad gentes*, 11).

Indice

Premessa

- 1) Emilio Gandolfo Introduzione: C'è una sola speranza alla quale siamo chiamati
- 2) Mario Colafranceschi Una speranza insperabile  
Giulio Madurini « Speranza e storia » dal punto di vista dello psicologo
- 3) Pietro Scoppola « Speranza e storia » dal punto di vista dello storico

4) Pietro Rossano « Speranza e storia dal punto di vista biblico

---

Finito di stampare nel mese di novembre 1971 coi tipi della Galeati di Imola per conto della Editrice AVE., Circonvallazione Aurelia, 50 Roma (00165)

---

Un discorso sulla speranza non concluso: che rimane aperto. Un discorso che procede dal visibile all'invisibile, dall'umano al divino, dalle speranze alla speranza. La speranza non può essere confusa con nessuna ideologia, perché l'ideologia è un progetto dell'uomo mentre la speranza nasce dalla parola di Dio, di un Dio che è intervenuto nella storia. E l'uomo d'oggi, ormai molte volte deluso dalle « cieche speranze », sa che in esse non può trovare appagamento, sente, forse confusamente che è alla ricerca della « speranza che non delude », quella che nasce dall'amore che Dio ha riversato nei cuori comunicandoci il suo Spirito.

L. 500